

مايكل نُوي

إروان ديانتايل

سوسيولوجيا الدين

II - مقاربات منشقة

ترجمة

يوسف طاهر الصديق

مكتبة ٥٦٨

هيئة البحرين
للثقافة والأثار

مكتبة | 568

سوسيولوجيا الدين

II - مقاربات منشقة

سوسولوجيا الدين: II - مقاربات منشقة
إروان ديانتايل ومايكل لُووي
ترجمة يوسف طاهر الصديق

الطبعة الأولى: المنامة، 2018

«الآراء الواردة في هذا الكتاب لا تعبر، بالضرورة،
عن وجهة نظر تبتناها هيئة البحرين للثقافة والآثار»

Erwan Dianteill et Michael Löwy

Scociologies et religion
II Approches dissidentes

© Presses Universitaires de France, 2005

جميع حقوق الترجمة العربية والنشر محفوظة لـ:

مكتبة
t.me/t_pdf



هيئة البحرين
Bahrain Authority for
للثقافة و الآثار
Culture & Antiquities

المنامة، مملكة البحرين، ص.ب.: 2199

هاتف: +973 17 298777 - فاكس: +973 17 293873

e-mail: info@culture.gov.bh - www.culture.gov.bh

توزيع: منتدى المعارف

بناية «طيارة» - شارع نجيب العرداتي - المنارة - رأس بيروت

ص.ب.: 113-7494 حمرا - بيروت 1103 2030 لبنان

e-mail: info@almaarefforum.com.lb

طُبِعَ فِي: مطبعة كركي، بيروت، e-mail: print@karaky.com

رقم الإيداع بإدارة المكتبات العامة: 446/د.ع./2018

رقم الناشر الدولي: ISBN 978-99958-4-095-2

سوسيولوجيا الدين

II - مقاربات منشقة

مكتبة | 568

ترجمة

يوسف طاهر الصديق

المحتويات

7	توطئة
	الفصل الأول: إرنست ترولتش (1865 – 1923)
11	والسوسولوجيا التاريخية للمسيحية
	الفصل الثاني: اليوتوبيا والألفية:
37	كارل مانهايم (1890 – 1947) سوسولوجي الأديان
	الفصل الثالث: إلحاد إرنست بلوخ الديني (1885 – 1977)
61	
	الفصل الرابع: الماركسية والدين:
89	أنطونيو غرامشي (1891 – 1937)
	الفصل الخامس: القربان والسحر والصلاة:
117	مارسيل موس (1872 – 1950)
	الفصل السادس: زورا نيل هيرستون (1891 – 1960):
151	إثنوغرافية علمية
	الفصل السابع: روجيه باستيد (1898 – 1974):
187	السوسولوجيا والافتتان الديني

الفصل الثامن: لوسيان غولدمان (1913 – 1970):

223..... سوسيولوجيا الإله الخفيّ

الفصل التاسع: بيار بورديو (1930 – 2002)،

251..... مستكشف الحقل الدينيّ

287..... ثبت تعريفيّ

293..... ثبت المصطلحات: عربي – فرنسي

299..... ثبت المصطلحات: فرنسي – عربي

305..... الفهرس

توطئة

يقتفي هذا الكتاب أثر السّفر المُعَنَوَن سوسولوجيا الدين:
(I - مقاربات كلاسيكية *Sociologies et religion. Approches classiques*) الذي ألفه زميلانا دانيال هيرفيو ليجيه (Danièle Hervieu-Léger)، وجان بول ويلام (Jean-Paul Willaime)، وقد قدّم بشكل مكثف ودقيق أعمال مؤلّفين أمثال كارل ماركس (Karl Marx)، وألكسيس دي توكفيل (Alexis de Tocqueville)، وماكس فيبر (Max Weber)، وجورج زيمل (Georg Simmel)، وإميل دوركايم (Émile Durkheim)، وموريس هاليفاكس (Maurice Halbwachs)، وغابريال لوبرا (Gabriel le Bras)، وهنري ديروش (Henri Desroche). يقدّم كتابنا، وهو بدوره نتاج ندوة كُنّا عقدناها بمدرسة الدراسات العليا في العلوم الاجتماعية خلال الأعوام الأخيرة، اختيارًا آخر في المؤلّفين، هو في الآن ذاته مكمل لما اختاره زميلانا ومحدّدٌ كرونولوجيًا بفترة أحدث، أي القرن العشرين: إرنست ترولتش (Ernst Troeltsch)، وكارل مانهايم (Karl Mannheim)، وإرنست بلوخ (Ernst Bloch)، وأنطونيو غرامشي (Antonio Gramsci)، ومارسيل موسّ (Marcel Mauss)، وزورا نيل هيرستون (Zora Neal Hurston)، وروجيه باستيد (Roger Bastide)، ولوسيان غولدمان

(Lucien Goldman)، وبيار بورديو (Pierre Bourdieu). لقد قدّم مايكل لُووي (Michael Löwy) الأربعة الأوائل، وتولّى إروان ديانتايل (Erwan Dianteill) تقديم موسّ، وهيرستون، وباستيد وبورديو، أما لوسيان غولدمان، الكاتب الذي يهّمنا بشكل خاص، فقد حرّرنا الفصل المتعلق به معًا. ولقد قرأ كلُّ منّا، بطبيعة الحال، الفصول التي كتبها الآخر، فراجعها وصوّبها: إذ الأمر يتعلّق بعمل مشترك.

لقد وسّمت مسألة دَهْرنة المجتمعات المعاصرة نشأة سوسيولوجيا الأديان وسّمّا عميقًا. وألحّ ماركس ودوركايم وفيرر إلحاحًا كبيرًا على تراجع سطوة الدين في الحياة الاجتماعية، ما عدّ إحدى الخصائص المحوريّة للحدّثة. والمؤلّفون المقدّمون ها هنا، إلى كونهم مَدِينين للإشكاليات التي حدّدها «الآباء المؤسّسون»، فإنهم يناون عنها بشكل ملموس. إنّ تحليلاتهم، وضمن تنوعها الشديد، لا تتمحور على العلمنة بمقدار ما تُركّز في قدرة الفاعلين الدينيين على «إنشاء» أشكال اجتماعية، بما في ذلك ضمن الحدّثة. وهم إذ يستوحون من ماركس ودوركايم أو فييرر، فإنهم يبتعدون عنهم بمقدار ملحوظ عندما يتعلّق الشأن ببيان الصلات بين الدين والمجتمع: إنهم تلاميذ مبتدعون وغير أوفياء، وفي مقارباتهم طابعٌ «منشقٌّ»، بالنسبة إلى الكلاسيكيين الأوائل العظام، وذلك - من جانب آخر - ما يمنح قيمة لأعمالهم التي لا تتبع أيّ أرثوذكسيّة مدرسيّة، وهي في مآمن من فخاخ التلمذة الاتباعيّة. ولكي لا نذكر إلّا مثالين اثنين، فإنّ مارسيل موسّ بالنسبة إلى دوركايم، وإرنست بلوخ في مقابل ماركس، لم يجلبا معارف جديدة فحسب، بل حوّرا

ويعمق الإشكالية والمنهج. لقد دشنا، كلُّ بطريقته، مسالك لاختصار المسافة، ودروبًا غير متوقعة، ومنعطفات مهمّة.

جمّعنا مؤلّفين هؤلاء وفق ترتيب زمنيّ نوعًا ما، لكنه موضوعاتيّ أيضًا في الوقت ذاته: يتموقع ترولتس، ومعه مانهايم وبلوخ وغرامشي، في ميدان السوسولوجيا التاريخية، متأثرين بماركس و/ أو فيبر. وفي المقابل، ينتمي موسّ وهيرستون وباستيد إلى السوسولوجيا الأنثروبولوجية ذات الاستلهام الدوركيميّ لدى الفرنسيّين والقريبة من فرانز بواس (Franz Boas) بالنسبة إلى الأميركيّة [زورا]. ثم ختامًا الأخيران، غولدمان وبورديو، وهما مختلفان جدًّا في أيّ حال، ويصدران عن ضرب من سوسولوجيا الصراع، وينتسبان كلاهما إلى إرث بليز باسكال (Blaise Pascal). إنّ الصلة بين الدين والصراع الاجتماعيّ - كما بين الدين والسياسة - موضوع يهتمّ كثيرًا جلّ المؤلفين المجموعين ها هنا، فهي من السمات النادرة التي يبدو أنها مشتركة بينهم.

هل يتعلق الأمر بمؤلّفين «كلاسيكيّين»؟ ذلك ما لا يرقى إليه شكّ بالنسبة إلى بعضهم، والمثال مارسيل موسّ، أو حتى إرنست ترولتس وإن هو لا يزال غير معروف كثيرًا في فرنسا. وفي ما يتصل بأخرين فإن الأمر يتعلق باختيارنا، أي بانتقاء لا مناصّ من أن يكون اعتباريًّا. وقد ينبغي، في الحقيقة، استخدام مصطلح «كلاسيكيّ» بشيء من التجوّز: وليس معنى ذلك الرغبة في وضع قائمة مقدّسة، ولا خاصة بإنشاء هيكل مقدّس لأعلام سوسولوجيا الأديان. إنهم ببساطة مؤلّفون يبدون لنا مُفيدين ومهمّين ومُجدّدين وجديرين بأن يُعرّفوا معرفة أفضل في فرنسا وخارجها. إنّنا، على حدّ عبارة فيبر، نتحمّل

وبلا وجل مفرط مسؤولية الطابع الشخصي والذاتي والعقلاني - وفق قيمة ما - (wertrational)، لجمهورتنا المختارة من المؤلفين.

على هذا الأساس، فإنّ الأمر يتعلق بمجموعة متعدّدة العناصر ومتنوّعة في اتجاهاتها الفلسفية والدينية (أو الإلحادية) والسياسية والمنهجية والموضوعاتية والثقافية. فلا وجود لباراديغم مشترك، اللهم إلا أن يكون تمثيلاً مُتّناظراً للتخصّصات تنافداً حاسماً يجمع - بحسب الحالات - السوسولوجيا إلى التاريخ والأنثروبولوجيا والفلسفة وعلم السياسة والأدب، في حال لم يكن اللاهوت، كما هو الشأن عند ترولتش. إنّ الدين، بالنسبة إلى بعضهم، مثل ترولتش وزورا نيل أو روجيه باستيد، هو محور البحوث الموضوعاتيّة، أمّا بالنسبة إلى آخرين - الأغلبية في الواقع - فهو موضوع من بين مواضيع أخرى لكنّه جدير في كلّ حال بانتباهٍ مخصوص.

ليس الاهتمام بهؤلاء «المنشقين» تاريخياً أو للتبحّر علماً فحسب، فهم من خلال أسئلتهم، وأحياناً أيضاً من خلال محاولاتهم الإجابة يتّسمون براهنيّة مذهلة، ونحن لا نملك في هذا الباب إلا أن نتبنّى ما كانت قد كتبه دانيال هيرفيو ليجيه وجان بول ويلام في السّفر الذي سبق كتابنا: «إذا (...) ما كنّا نقرأ ونعيد، نحن أنفسنا، قراءة المصنّفات الكلاسيكية، فذلك لكوننا نجد فيها ينابيع دائمة للإلهام والتّسأل، بغرض تحليل العمليّات الراهنة في وجوه تحلّل الشأن الديني وإعادة تشكّله».

إروان ديانتابل ومايكل لُووي

الفصل الأول

إرنست ترولتش (1865 - 1923)

والسيوسولوجيا التاريخية للمسيحية

لا يزال المُنجَز السوسولوجي لإرنست ترولتش مجهولاً على نطاق واسع في فرنسا. وعلى العكس من البلدان الأنكلوساكسونية، حيث تمت ترجمة أعماله منذ أمد بعيد واعتُبر «كلاسيكياً» لا محيد عنه، فإنه لم يُشرَع في نشر بعض المتخبات من كتاباته باللغة الفرنسية إلا منذ تسعينيات القرن العشرين، والأمر يتعلق بأعمال تنتمي إلى المجال اللاهوتي - الفلسفي، أما منجزه السوسولوجي فنادرًا ما أُخذ في الحُساب⁽¹⁾.

يُشار إلى أن مصنّفه لعام 1912 التعاليم الاجتماعية للكنائس والجماعات المسيحية (*Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen*) وهو مَعْلَم للمعرفة العميقة في حوالى

(1) إن كتاب جان سيغي: *Jean Séguy, Christianisme et société. Introduction à la sociologie de Ernst Troeltsch*, Paris, Cerf, 1980. هو الاستثناء الذي يؤكد القاعدة. وفي فترة أحدث صدر كتاب عالمة في اللاهوت هي جينيفياف ميديفيال: *Geneviève Médevielle, L'absolu au cœur de l'histoire. La notion de compromis chez Ernst Troeltsch*, Paris, Cerf, 1998,

وأطروحة كامّي فروادفو:

Camille Froidevaux, Ernst Troeltsch. La religion chrétienne et le monde moderne, Paris, PUF, 1999.

ألف صفحة، يُعتبر على الأرجح أحد المصنّفات الكبرى في العلوم الاجتماعية للأديان في القرن العشرين، وتصنيفه في التنظيمات الدينية أداة علمية لا غنى عنها، كما أن مُجمل الكتاب مساهمة أساسية في السوسولوجيا التاريخية للمسيحية. والمؤكّد أنّ عمله تشقّه التوتّرات بين أبعاد فكره اللاهوتية والفلسفية والسوسولوجية، ولكن لا حاجة للمرء إلى أن يشاطره اختياراته الدينية أو الميتافيزيقية كي يتبنّى سوسولوجيته.

دّرس إرنست ترولتش اللاهوت في هايدلبرغ (Heidelberg) (1894 - 1914) والفلسفة في برلين (1915 - 1923). وقد التحق، هو البروتستانتي الليبرالي، بجمهورية فايمار (Weimar) إثر الحرب العالمية الأولى. وعلى الرغم من تأثره في فترة أولى بديلتاي (Dilthey) -الذي يشاركه النزعة التاريخانية والإلحاح على الدور التاريخي للأفكار والأفراد الاستثنائيين- ثم تأثره بعد ذلك بماكس فيبر الذي سيغدو صديقه، فقد بلور مع ذلك تمثيلاً أصيلاً في حقل سوسولوجيا الأديان.

سنكتفي هنا خاصة بمصنّفه الأهمّ لعام 1912، وهو يمثل على الأرجح إضافته العلمية الأهمّ. إنّ الهدف المركزي للمؤلّف أن يفهم الصلات المعقّدة بين الظروف الاجتماعية - التاريخية والأفكار الدينية خلال الألفي عام من تاريخ المسيحية: إنه لبرنامج شاسع! وليست الألف صفحة بزائدة على الحاجة لمحاولة الشروع في إنجازها... (إنه يتوقّف في أيّ حال عند القرن الثامن عشر).

نجد ملحوظات منهجية مهمة على مدى الكتاب كله، لكنها غير منسقة: فالمقدمة التي تزعم عرض «قواعد منهجية أولية» (methodische Vorfragen) في خمس عشرة صفحة، مخيبة للانتظارات وغامضة إلى حدّ ما. وفي المقابل، سينشر ترولتش في عام 1913 رسالة وجيزة في «الدين والاقتصاد والمجتمع» (Religion, économie et société)، هي نموذج في الوضوح والإيجاز ويمكن أن تُعدّ بمثابة الشرح الواضح لمنهج كتاب التعاليم الاجتماعية، أو في الأقلّ للنتائج التي استخلصها بعد تأليف الكتاب.

من البديهيّ بدهامة كافية أنّ مسعى ترولتش، بمثل مسعى صديقه ماكس فيبر، هو إلى مدى بعيد محاورة -سجاليّة أحياناً- مع الماركسية. وفي نصّ سيرة ذاتيّة قصير، كُتبي (*Meine Bücher*) (1922)، يصف كيف أنّه تأثر منذ وصوله هايدلبرغ أيما تأثر بالنظرية الماركسية في البنى التحتية والفوقية، وليس معنى ذلك أنه كان يقبلها كما هي، لكنها كانت تطرح سؤالاً «ما عاد من سبيل البتّة إلى مداورته»: إلى أيّ مدى يكون أصل المسيحيّة وتطورها مشروطاً سوسيولوجياً (*bedingt*)، وإلى أيّ مدى استطاعت هذه المسيحية أن تكون مبدأ فعّالاً من الناحية السوسيولوجيّة؟ إنها أسئلة عسيرة على نحو غير مألوف، لكنها كانت تتطلّب محاولة الإجابة عن كل حالة مخصوصة (مقالات في تاريخ الفكر وسوسيولوجيا الأديان *Aufsätze zur Geistesgeschichte und Religionssoziologie*، ص 11).

يظهر النقاش مع الماركسية -وبخاصة مع كارل كاوتسكي (Karl Kautsky) وإدوارد برنشتاين (Eduard Bernstein) - غالباً في

هوامش كتاب التعاليم الاجتماعية، وثمة بضع صفحات في خاتمة الكتاب تتناول مباشرة وبروح أقرب إلى الإيجاب، مسألة «دلالة المنهج الماركسيّ في تاريخ الكنائس». إن تقويم المؤلف دقيق: فمع رفضه قطعياً محاولة «علماء الصراع الطبقيّ» اختزال المسيحية كلها في انعكاس (Spiegelbild) تطورات اقتصادية، ويقرّ ترولتس بأنّ المقاربة الماركسية وهي تلخّ على دور القوى الاقتصادية والاجتماعية، قد أفرزت «تغييراً مهمّاً في اللوحة». وهكذا، فقد اتضح أن فردانية الإصلاح البروتستانتيّ كانت تفترض مسبقاً تحلُّل المجتمع القروسيّ، وأنّ «انتصار الإصلاح البروتستانتيّ لا يمكن أن يفسّر إلا بالأوضاع السياسية والاجتماعية». هكذا أمكن اكتشاف «صلات الطوائف بالطبقات الاجتماعية»، وكذلك أيضاً «الأسباب الخفية لمنعطفات مباغته في الفكر الدينيّ، ما لا يتسنّى فهمه بجدل الأفكار وحده» (التعاليم الاجتماعية للكنائس والجماعات المسيحية، 975 - 976).

يشيد ترولتس في رسالة في «الدين والاقتصاد والمجتمع» (1913) أيما إشادة بالماركسية، التي تمّ تقديمها عملياً نقطة انطلاق لسوسيولوجيا الأديان. ومنهج ماركس الذي يسمّيه بعبارة «نظرية التاريخ الثقافيّ الاقتصادية» - لم يكن تعبير «المادية التاريخية» يبدو له ملائماً - كان أوّل ما كشف عن التبعية المتبادلة (Zusammenhang) بين الثقافة الروحية، وبخاصة الرؤى الدينية إلى العالم، والأسس الاقتصادية للمجتمع، فبفضل الثقافة الاشتراكية كان الوعي بالعلاقة الوثيقة بين الدين والحياة الاجتماعية والاقتصادية. غير أنه انطلاقاً من هذا التمشّي فحسب، ومن الضوء الذي يبعثه، «بات ممكناً

الفهم الحقيقيّ للدين ومغزاه بالنسبة إلى الحياة»، بوصفه قوة عملية وشاملة (praktische Gesamtmacht des lebens). إن إشكالية (Fragestellung) الماركسية إذاً ملائمة ولا محيد عنها، وعلى العكس من ذلك فإن الإجابات التي تقدمها الأدبيات الاشتراكية، من مثل كتابات كاوتسكي عن أصول المسيحية، لا يمكن في الغالب قبولها، لأنها مستوحاة من دوغمائية عقيم، تختزل كل ظاهرة دينية في انعكاس لأوضاع الطبقات. وهكذا فإن المسيحية الأولى قد لا تكون شيئاً غير الانعكاس الطوباويّ والمُسَقَط على ما وراء تطلعات البروليتاريا الرثة (Lumpenproletariat) من العصور القديمة المتأخرة... لا يعني ذلك أن ترولتش ينكر أي صلة للأفكار المسيحية الأصلية بمجتمع عصرها، بل هو يقرّ - وهذه حجة نادرًا ما تظهر في كتاباته - بأنّ مُثَلَّ يسوع كانت رهن درجة التطور الاقتصاديّ في الجليل، فما كان لها أبدًا أن تنشأ في حاضرة كبيرة وحديثة. يصحّ ذلك أيضًا على المثل الاقتصاديّة التي ظهرت خلال تاريخ المسيحية. إنّ ما كان يباه ترولتش - وهو محقّ في ذلك - هو النزعة الاختزالية الاقتصاديّة الاجتماعيّة، ونظرية الانعكاس الميكانيكيّة، وقصور ضرب من الماركسية المبتذلة عن الاعتراف بالاستقلال النسبيّ للأشكال الدينية (مقالات في تاريخ الفكر وسوسيولوجيا الأديان، 22 - 23، 31).

والأمر الأشدّ إشكاليًا، من المنظور السوسيولوجيّ، إنّما هو رفضه، ونادرًا ما كان صريحًا، لصراع الطبقات في تاريخ الأديان: ومن اللافت ألاّ يظهر اسم فريدريك إنغلز (Friedrich Engels) ولو مرة واحدة في كتاب التعاليم الاجتماعيّة. وسوف نرى لاحقًا

تبعات هذا الرفض السلبي على تحليلاته الخاصة بمذهب الألفية (millénarisme) لدى الفلاحين.

وفي الواقع، إن موقف ترولتش من الماركسية أشدّ تناقضًا ممّا توحى به هذه المقاطع من رسالة عام 1913: ففي الكتاب ذاته نراه يحاول في الغالب، وبأيّ ثمن، أن يتمايز عن تلك «النظرية الاقتصادية للتاريخ الثقافي» المغربية، ويفصل عنها وينأى بمسافة. لقد قاده هذا الموقف أحيانًا إلى نوع من «الانحراف المثالي»، ومحاولة صون التعالي (transcendance) بإزاء التكيّفات التاريخية. ويصحّ هذا الأمر خاصة في تكوّن المسيحية، وقد سعى جهده لجعله في مأمن من كل عدوى اجتماعية، ويصحّ في الإصلاح البروتستانتيّ الذي ربما كان نوعًا من استئناف الاتصال بالتعالي، بعد حقبة قروسطية كاثوليكية ربما كانت نتاج الظروف الاجتماعية والتاريخية. لقد أفضى به هذا التمشي أيضًا، وهو تبريريّ إلى حدّ ما، إلى عزل «الشخصيات الدينية الكبيرة»، الوسيطة للتعالي⁽²⁾، عن الصراعات الاجتماعية. وفي الأخير، فإنه

(2) انظر إرنست ترولتش، *E. Troeltsch, Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen*, Tübingen, J. C. B. Mohr, 1923, Dritte Auflage, p. 975:

«محال ألا نرى في فكر يسوع، وبولس، وأوريجانوس (Origène)، والقديس أوغسطين، والقديس توما (...)، ولوثر، وكالفن، وحساسيتهم، شيئًا سوى ثمرة صراع الطبقات أو المصالح الاقتصادية» هذا مؤكد! ولكن مع ذلك هل تكون أفكار هذه الشخصيات «الرسولية» الكبيرة والكاريزمية -بعبارة فيبرية- غير مرتبطة مع ذلك بالأوضاع الاقتصادية والتاريخية التي شهدت ظهورها؟ إنّ ترولتش نفسه غالبًا ما يقرّ بذلك.

لفرط ما يلحّ على الرسالة المسيحية الأصلية باعتبارها مصدرًا لأشكال التنظيم الدينية، ينتهي إلى اقتراح «تأكيد ذاتي سوسولوجي للفكرة المسيحية». وتبيّن على مدى كتاب التعاليم الاجتماعية توترًا غير محسوم بين مقتضى دوره السوسولوجي واقتناعاته اللاهوتية⁽³⁾.

بناء على ذلك، لا يتمثل جواب ترولتش المنهجيّ الأساسيّ للماركسية في هذا الهروب إلى الأمام نحو سماء الأفكار المحض، بل يتمثل على الأصح في ضرب من «طريق ثالثة»، تتجنب في آن واحد مطبات توليد الأفكار توليدًا هجينًا وفخاخ نظرية الانعكاس. يتعلق الأمر بـ«سوسولوجيا جدلية» قريبة بما يكفي من ماكس فيبر، الذي

(3) في سبيل نقد هذه «المفاهيم الفارغة» لدى ترولتش، نحيل إلى جان سيغي، *Christianisme et société. Introduction à la sociologie de Ernst Troeltsch*, Paris, Cerf, 1980, p. 258 - 261).

إنّ فصلنا هذا مدين كثيرًا لهذا العمل الممتاز، وبما يتجاوز كثيرًا بعض إشارات الهامش. يُرجع جان سيغي انحرافات ترولتش المثالوية هذه إلى تأثير ديلتاي الذي لم يُتجاوز تجاوزًا تامًا ألبته. وهي فرضية تبدو لنا قابلة للنقاش؛ إنّ تمثلي ديلتاي التاريخاني بصفة جذرية لم يكن يقبل القول بظواهر ثقافية لاتاريخية أو متعالية؛ وبالأحرى فإنّ التعلق الشديد بعلم اللاهوت هو ما يقود مؤلف التعاليم الاجتماعية إلى هذه المحاولات في «إنقاذ التعالي». انظر أيضًا تعليق كامّي فروادفو (Camille Froidevaux): إنّ مشكلة ترولتش هي كيف يوائم الإيمان والعلم الاجتماعيّ، وكيف يكون الحفاظ على مبدأ جدلية التأثير والتأثر بين الدين وتطور الحضارة مع مبدأ الاستقلال الذاتي الجوهرى للعقيدة الدينية. سيسلم ترولتش بالمقتضى السوسولوجي ولكن مع استمرار المحاولة لصون الاستقلال الذاتي للمسيحية (Ernst Troeltsch, *La religion chrétienne et le monde moderne*, p. 19 - 21).

يرفض كل تفسير أحاديّ ويقرّ في الوقت ذاته بتكيّف الأفكار الدينية تكيّفًا سوسيو- تاريخيًا، وباستقلالها الذاتي النسبيّ ونجاعتها الخاصة في الواقع الاجتماعيّ. من اللافت أنه في الصياغة التي وضعها لذلك ضمن الرسالة في «الدين والاقتصاد والمجتمع» يقدّم هذا المنهج كإعادة صياغة للماركسية أكثر من كونها رفضًا لها: «على الرغم من الاستقلال الذاتيّ البادي للإيديولوجيا الأخلاقية، نجد هنا ثنائية الإشكالية الماركسية، ولكنها ليست في معنى تبعية (Abhängigkeit) العامل الدينيّ بالنسبة إلى الشأن الاجتماعيّ فحسب، بل أيضًا -وبالعكس- تبعية الاجتماعيّ بالنسبة إلى الدينيّ». لا نعثر هنا على قوانين عامة أو نماذج للتطور: إذ يتعلق الأمر بلعبة قوى، وتسلسل علاقات متبادلة ينبغي أن تُفحص حالة بحالة (مقالات في تاريخ الفكر وسوسيولوجيا الأديان، ص 31 - 32). هذه العبارة الأخيرة -«من حالة إلى أخرى» (vom Fall zu Fall)- غالبًا ما تظهر في كتاب التعاليم الاجتماعية: وهي تدل على انشغال بالمفرد، والفرديّة التاريخية، والملموس، مع حذر تجاه مفهوم «القانون الاجتماعيّ»- وتلك ميزة التعارض التاريخانيّ، الذي نظّر له ديلتاي، بين علوم الفكر (Geisteswissenschaften) وعلوم الطبيعة (Naturwissenschaften).

إنّ مفهوم التناغم العميق (Wahlverwandschaft) ⁽⁴⁾ لدى ترولتش، كما عند فيبر، جهاز مهمّ لتفسير تلك الصلة المتبادلة بين

(4) انظر مايكل لُووي، «Le concept d'affinité élective chez Max Weber», *Archives de sciences sociales des religions*, 2004.

الأوضاع الاجتماعية والأشكال الدينية، وهذه الجدلية في التمكين المتبادل والتكافل الثقافي: ومثال ذلك أن العالم البورجوازي الهولندي والإنكليزي والأميركي «كان الأرض التي تمّ معها لهذه الإيتيقا الدينية [الكالفينية الزهدية] تناغمٌ عميقٌ داخليّ، مماثل لتناغم الإيتيقا المزدوجة للكاثوليكية مع البنية التراتبية للمجتمع القروسطي. وتمامًا مثلما أوجدت أنماط الحياة الزراعية - الإقطاعية والحياة الحضرية - القروسطية القاعدة التحتية (Unterlage) للحضارة المسيحية في العصر الوسيط وجعلتها ممكنة، وتعززت تلك الأنماط هي أيضًا بهذه الحضارة وتأثرت بها، فإنّ العالم البورجوازي أيضًا قد ارتبط في بداياته وثيقًا (innerlich Verwandt) بالإيتيقا الكالفينية التي حصل منها في المقابل على الإقرار الدينيّ، وشهد من خلالها تحوُّله إلى قوة حقيقية روحية وأخلاقية مستقلة عن تقلبات الشعور والرأي» (التعاليم الاجتماعية للكنائس والجماعات المسيحية، 656). إنّ لمفهوم التناغم العميق عند ترولتشر إذاً - وهو يتيح أيضًا وصُلّ بعض الأفكار الدينية ببعض الفئات أو الطبقات الاجتماعية - فضل الالتفاف على أيّ سببية أحادية المعنى أو أحادية الجانب، وأيّ تعريف حاسم «لقولٍ فصلٍ».

في العلاقات المركّبة بين الظروف التاريخية - الاقتصادية والاجتماعية - والثقافات الدينية، بين حركة الأفكار وحركة «البنى التحتية»، تكون القوة الوسيطة الرئيسة هي «التنظيمات الدينية». وهنا نجد ما يمثل في الأرجح أعظم إضافة سوسولوجية إلى كتاب التعاليم الاجتماعية: إنها صنافته في أشكال التنظيم الدينية التي

يتجاوز أثرها من حلقة قراء سفره الضخم لعام 1912. ثمة مسوِّدة أولى لصنافته توجد طيّ الأخلاق البروتستانتية (*L'éthique protestante*) لفيير، لكنّ ترولتش ذهب أبعد كثيرًا من ذلك التخطيط الأوّلي. لقد جرى تجاوز إضافة فيير الأصلية في هذا المجال بشكل جليّ، وتمّ إغناؤها على نحو مميّز⁽⁵⁾.

يميّز ترولتش ثلاثة أنماط كبرى من الفئات الدينية: نمط الكنيسة، ونمط الطائفة، ونمط التصوّف. يتعلّق الأمر بداهة بأنماط مثالية بالمعنى الفييريّ، أي بأبنية «صرف» ومجرّدة، تسمح لعالم السوسيولوجيا بأن يحلّل التعلّد، «غير الصرف» بالضرورة، في الظواهر التاريخية الملموسة.

يبرز نمط الكنيسة بحسابه مؤسّسة سابقة الوجود على أعضائها، تزعم احتكار السُّبل المفضية إلى الخلاص، وتهمّ رسالتها مجموع الكائنات الإنسانية (العالم الكاثوليكيّ) وجملة وجودهم الاجتماعيّ. وغالبًا ما يكون ثمنُ هذا التمدد اللامحدود للمجال الدينيّ نقصًا في القوة. تسعى الكنيسة، تحقيقًا لغاياتها، إلى ولوج المؤسّسات الدنيوية أو عقد تسويات معها قائمة على تنازلات متبادلة. وبفضل هذا الاتفاق - وهو لا يخلو من التوتّرات والصراعات - فإنّ الدولة مثلاً تضع على ذمة الكنيسة وسائلها في المذهب أو الإكراه («الذراع الدنيوية»)، بينما تخلع الكنيسة على السلطة السياسيّة شرعية دينية. إنّ الحصيّلة التوماوية هي، بحسب ترولتش، المثال الأوفى لهذه التسوية

التي تعقدها الكنيسة، لا فقط مع سلطة الدولة، بل أيضًا مع النظام الاجتماعي والظروف الاقتصادية القروسطية (التعاليم الاجتماعية للكنائس والجماعات المسيحية، 368 - 369).

ربما كان أصل نمط الكنيسة موجودًا، بحسب مؤلف التعاليم الاجتماعية، في العهد الجديد نفسه، وخاصة في المتصورات البُولسيّة [نسبة إلى بولس الرسول]. ومع ذلك، تفوّقت على مرّ القرون، مشكلات المأسسة والتسوية على انتظار مملكة الله، وصار تمجيد التقليد والتراتب الذي ينقله أهمّ من الوعد بحياة جديدة. ونزعت موضوعية العقيدة والشعائر إلى الحلول محلّ جُوانية الذات الفردية والاجتماعية. إنّ نمط الكنيسة، بوصفه تنظيمًا دينيًا، يمثل أقصى ما يمكن من النجاعة في الجهود المبذولة من قبل مجموعة مسيحية ما لأجل التأثير في العالم الدنيوي. لكنّ لهذه القدرة ثمنًا يُسدّد، محافظةً وتسويةً مع السلطة القائمة، وفقدانًا متفاقمًا لجذريّة مسيحية الأصول و«عنفوانها». تمثل الرهينة في نمط الكنيسة ذاته المكان الذي يمكن فيه مع ذلك للتشدّد الأخلاقي والتنسّك الإنجيلي أن يظهر، هكذا تُبلور الكنيسة أخلاقًا مزدوجة: أخلاقًا دنيا نسبيًا، صالحة لعموم الناس، وأخلاق التنسّك المخصّصة لنخبة من «النجباء دينيًا» (بالمعنى الفيبري)⁽⁶⁾. لنلاحظ بالمناسبة أنّ ترولتش يُولي السمات الإيطالية واللاهوتية في نمط الكنيسة، وصلته بالرسالة البُولسيّة، عناية أكبر ممّا للمسائل السوسولوجيّة الأكثر «دنيوية» في تنظيم الإكليروس التراتبي وبنى السلطة الإكليركيّة.

(6) المرجع السابق، ص 103 - 105.

يقوم نمط الطائفة - وليس لهذا اللفظ، عند ترولتش طبعًا، أيّ دلالة مضمرة سلبية - ضدًا تامًا لنمط الكنيسة: إذ يتعلق بتجمّع مؤمنين تجمّعًا طوعيًا، قائمًا على انخراط أعضائه انخراطًا حرًا، وتنسكهم الشخصي وتقواهم الذاتية. إنّ الطائفة إذ تأبى الوساطات الكهنوتية، تحتكم مباشرة إلى الكتاب المقدّس ومثال الكنيسة البدائية، وتنقل مسيحية غير طقوسية، مناهضة للكهنوت، مساواتية ومتقشفة. يكون الدخول في الطائفة إذا بالاهتداء والانخراط الحرّ الإراديّ، ويتمّ انتخاب رؤسائها من قبل مجالس المؤمنين. وبعكس الكنيسة، تفتقر الطائفة إلى الاستمرارية، وغالبًا ما تقع في الانشقاق والتشظّي. إنها ترفض التصالح مع السلطات القائمة ولا تتنازل عن مثالها الدينيّ والزُهديّ، وذلك ما تى تناغمها العميق مع الشرائح السفلى المضطّهدة. على أنّ الطائفة، لكونها نخبوية، لا تسعى إلى تنظيم الحشود أو التأثير فيها من خلال الدولة (التعاليم الاجتماعية للكنائس والجماعات المسيحية، ص 370 - 371) (7).

هذان النمطان مستعملان من جانب الباحثين في العلوم الاجتماعية للأديان على نطاق واسع، وغالبًا من غير معرفة مفصّلة بكتابات ترولتش. وبعكس ذلك، فإن النمط الثالث، الصوفيّ أو الروحانيّ، وهو أشدّ عسرًا على التحديد من الصنفيين السابقين، يندر كثيرًا استخدامه، وبالإمكان أيضًا التساؤل عن موقعه من الصنافة ذاتها، وهي التي تروم أن تكون مقاربة لأشكال التنظيم في المسيحية: إذ يصعب تلاؤم نمط التصوّف مع أيّ شكل كان للتنظيم الدينيّ...

(7) انظر: المرجع السابق، ص 111 - 114.

فالأمر يتعلق بتجربة دينية مباشرة، جماعية أو فردية، واتصال مباشر بالألوهة يتجاوز الشعائر والعقائد المكرّسة ويتخذ الروحانيّ (يذكر ترولتش كأمثلة «أنماط مثالية» كارلشتاد Karlstadt، وشوينكفلد Schwenckfeld، وسيباستيان فرانك Sebastian Frank) مرجعه إلى الشرارة الإلهية التي يحملها كلّ إنسان في قرارة (Grund) نفسه، وإلى تجربة باطنية لا تستوجب عبادة خارجية ولا دُعاة أو تنظيمًا منظورًا. وهو «المتحمّس» والشاطح، يمارس شكلاً من الذاتانيّة الدينية تتركز في الجوّانية المحض (rein Innerliche) والمشاعر. ومن غير عقائد ولا جماعة، ليست الفئات الصوفية سوى شبكات مبهمّة، غير مستقرة، وذات حدود نفيّذة (التعاليم الاجتماعية للكنائس والجماعات المسيحيّة، ص 850 - 864) (8).

لقد نما المنزع الروحانيّ بوجه خاص في ألمانيا وسويسرا في القرن السادس عشر، وهولندا وإنكلترا في القرن السابع عشر. وباستثناء الكويكرز (Quakers) الشمال أميركيين، فإنّ ديناميكيته أخذت في التراجع مطلع القرن الثامن عشر. لكنّ إرثه ستسلمه، وفي شكل جديد، فلسفة الدين والحركة الرومنطيقية للقرن التاسع عشر، وأيضًا اللاهوت البروتستانتيّ لبداية القرن العشرين. يعدّ ترولتش شلايرماخر (Schleiermacher) الممثل الأهمّ لضربٍ من الروحانية الجديدة، وهو وريث الحركة المورافية وإنّما باستلهام رومنطيقيّ، حالم بكنيسة للروح تكون في الآن ذاته كونية، ونسبانية، وفردانية، فوق الانتماءات المذهبية. وعلى النقيض من الطوائف والكنائس،

(8) المرجع السابق، ص 128 - 141.

فإن شبكات الصداقة الروحانية، وهي لا تبالي بالأشكال الخارجية، تدفع إلى السماحة الدينية والنسبانية، وفي هذا النطاق قد يكون نمط التصوّف، في نظر ترولتش، مهّد الأرض لبعض ملامح الثقافة الحديثة: استقلال الشخصية الإنسانية، وحرية الضمير، والفصل بين الكنائس والدول⁽⁹⁾.

يعدّ ترولتش، مثل فيبر الذي يرجع إليه بشكل صريح، هذه الأنماط المثالية أبنية مصطنعة، غالبًا ما توجد عناصرها في الواقع الاجتماعي والتاريخي الملموس، متراكبةً بصور مختلفة. وثمة مسافة ما دوماً بين نمط الكنيسة «المحض» والكنائس «الموجودة واقعا». وتوجد ظواهر فئوية النوع، مثلاً، ضمن الكنائس ذاتها، والعكس كذلك. تبدو بعض التنظيمات الدينية، مثل الكنيسة المورافية، عائدة إلى ثلاثة أنماط من التنظيم الديني في آن: فقد يمكن توصيفها على السواء بكونها كنيسة، أو طائفة، أو شبكة صوفية. إن هذه المرونة في معالجة الظواهر الملموسة هي إحدى ثروات التعاليم الاجتماعية، الكتاب الذي لا يحوّل مؤلّفه أنماطه المثالية إلى ما يعادل عددها من «أسرة بروكوست» المفهومية.

وفي المقابل، من الصعب ألا نلمح عالم اللاهوت من وراء عالم السوسيولوجيا في الطريقة التي يحلل بها ترولتش أصول أنماط التنظيم الديني الثلاثة. إنه، وعلى سبيل المثال، يرجع إلى الكنيسة

(9) انظر: المرجع السابق ص 225 و229. ينبغي القول إن هذا الترابط اقترحه ترولتش أكثر مما برهنه.

والطائفة باعتبارهما «أثرين سوسولوجيين» (soziologischen Wirkungen) للإنجيل! فقد تكون الأنماط الثلاثة وُجدت من قبل -افتراضياً- في شكل جنيني في المسيحية الأصلية، وربما كان تاريخ التنظيمات المسيحية تحققاً لتلك الافتراضيات. يؤكد ترولتش، على سبيل المثال، وهو يتفحص الفروق الأساسية بين نمط الطائفة والروحانيين، أن «العلل الأولى» (letzte Ursachen) لهذا التمايز إنما توجد في الكتاب المقدس. وأعجبُ من ذلك عرضُه أصول الطوائف البروتستانتية، مثل مذهب تجديد العماد (anabaptisme): فهو يلحّ على «أنّ عِظة الجبل تحديداً هي ما يعطي الدافع (Trieb) من جديد كل مرة إلى تكوين جماعات مسيحية» من هذا النمط (التعاليم الاجتماعية للكنائس والجماعات المسيحية، 375، 803، 853، 864)⁽¹⁰⁾. ليسوا هم إذاً أفراداً منتمين إلى فئات اجتماعية ما، وضمن ظروف تاريخية ما، من «يحدث الاندفاع»، و«يحفز» الناس إلى اتخاذ هذا أو ذاك من أشكال التنظيم الديني... بناء على ذلك، لا حاجة لنا إلى مشاطرة ترولتش لاهوته وتصوّره لدور الأناجيل «السوسولوجي»، لكي نستخدم صِنافته الرائعة.

تمثّل أنماط التنظيم الثلاثة عند ترولتش خيطاً ناظماً يقود إلى ما يمثّل الهدف الرئيس من كتابه: الدراسة السوسيو- تاريخية «لمراحل نموذجية» في تطوّر المسيحية. وهو يميّز منها ثلاث مراحل رئيسية:

(10) هذه الحجة غريبة، خصوصاً أن ترولتش يلاحظ، في غير موضع من كتابه، حضور هذه الأصناف من التنظيم في أديان كبيرة أخرى لا ترجع ألبتة إلى الأناجيل المسيحية.

1/ الكنيسة القديمة، وهي تضم لحظات ثلاث: الإنجيل ذاته، وبولس، والكاثوليكية الأولى، 2/ الكاثوليكية القروسطية، وهي لا تتضمن تحليل الثقافة الكاثوليكية والإيتيكا التوماوية فحسب، بل أيضًا تحليل المذاهب القروسطية، 3/ البروتستانتية، وهي وحدها تحتل ثلثي الكتاب وإن توقف الفصل عند القرن الثامن عشر. خُصص قسمان اثنان للكنيستين البروتستانتيتين، اللوثرية والكالفينية، في حين عالج القسم الأخير وجوه التفاعل بين نمطي الطائفة والتصوّف على أرض البروتستانتية. ثمة خاتمة حاولت - لكنها لم تفلح ألبتة- أن تصوّر دورًا ناجعًا للأخلاق الاجتماعية المسيحية في مواجهة المجتمع الحديث (القرنان 19 و20).

مُحال طبعًا أن نلخص هذا الشوط السوسيو- تاريخيّ المديد، وسنقتصر على بعض السمات الموحية بشكل خاص لمواطني القوّة في كتاب التعاليم الاجتماعية ومواطني الوهن على السواء: أصول المسيحية، والطوائف الراديكالية، والبروتستانتية الزهدية.

يلجّ ترولتش، في الفصل الأول من الكتاب، على فكرة أن ليس بإمكاننا فهمُ تكوّن المسيحية انطلاقًا من التاريخ الاجتماعيّ. وفي أيّ حال، نحن لا نعثر في هذا القسم على أيّ إحالة مرجعية إلى أوضاع يهودا (la Judée) الاجتماعية أو تطور الجليل (la Galilée) الاقتصاديّ في عصر المسيح (تم تناوُل ذلك لاحقًا في مقالة عام 1913). إنّ ترولتش إذ يعاكس اتجاه كاوتسكي، يؤكّد من غير تردّد أنّ «الأساس الأول» (letzte Grund) لظهور المسيحية إنما هو «السببية المستقلة (selbständige Kausalität) للفكر الدينيّ ذاته»

(التعاليم الاجتماعية للكنائس والجماعات المسيحية، (26).
الأرجح هنا أن المتحدث هو عالم اللاهوت أكثر مما هو عالم
السوسولوجيا. غير أن ما يذهلنا، حتى من وجهة نظر لاهوتية ونحن
نقرأ تحليله لإيتيكا الإنجيل الاجتماعية، «غياب أيّ إحالة إلى الإرث
اليهودي». يُقارَن إنجيلُ يسوع بـ«الرواقية» الإغريقية، وبالرواقيين
الرومان أمثال سينيكا (Sénèque) وإبيكتاتوس (Epictète)، ويُحدّد
موضعه بالنسبة إلى أزمة الإمبراطورية الرومانية الثقافية وبرز
الديانات الشرقية الأسرارية، ولكن لا شيء عملياً عن النبوة
(prophétisme) والمسيحانية (messianisme) وإيتيكا العهد القديم،
كينايح للمسيحية! ومن جهة أخرى، فإن الأمر ينطبق على مجمل
الكتاب: فأسماء موسى وإشعيا أو سائر الأنبياء اليهود غير واردة في
ثبث الأعلام، ومفاهيم النبوة والمسيحانية أو سفر الخروج غائبة عن
فهرس المواد. يظهر لفظ يهودية (Judentum) مرة واحدة في معرض
أطروحة سومبار (Sombart) عن دور اليهود في تكوّن الرأسمالية.
وإذا ما أخذنا في الحسبان إعجاب ترولتس بأعمال أدولف هارناك
(Adolph Harnack)، إعجاباً مبيّناً في ملاحظات كثيرة بهوامش
الصفحات، يمكننا التساؤل إذا لم يكن عالم السوسولوجيا قد وقع
تحت تأثير الطروحات المرسيونية الجديدة (néo-marcioniste)
لدى مؤرخ العقائد، وقد كان يعلن جدّة المسيحية جدّة تامة، وانصرام
أيّ رابطة بين العهدين القديم والجديد.

يعترضنا هذا السؤال من زاوية أخرى، ضمن مناقشة ترولتس
حول الطوائف الثورية، بدءاً بتلك التي تقدّم الباراديغم إلى حدّ ما،

لهذا النوع من الحركات: الحركة الهوسية الطابورية (hussitisme taborite) التشيكية (القرن الرابع عشر). هذه الطائفة، ولكونها تعبيراً عن التطلعات الديموقراطية والوطنية للفلاحين والشرائح الحضرية الدنيا، دُفعت إلى الثورة المسلحة بسبب قمع الكنيسة. لكنّ «هذا النداء إلى العنف شيء جديد. وما كان ممكناً أن يتأسس على العهد الجديد وشريعة المسيح، فتمّ إذاً استدعاء (...). العهد القديم». ينطبق هذا الاستدلال بصفة عامة على انتفاضات الفلاحين الكبرى في العصر الوسيط المتأخر، فتطلعاتهم الثورية لم تنجم عن تطوّر الأفكار المسيحية، «من جدل الفكرة المسيحية الخالصة». «وبما أنه ينبغي لهذه الأفكار أن تُفرض بالعنف، وللثورة أن تكتسب شرعيتها بمفردات مسيحية، فإن العهد القديم هو ما يُستعمل على الدوام». إن تقديم عنف الطوائف القروسطية الثوريّ هذا كما لو أنه من خارج المسيحية، وأنّ مرجعه الأوحده العهد القديم العبري، هو في أدنى الأحوال غريب. وعوذاً إلى الطابوريين الذين كانوا يرومون إلغاء الملكية الخاصة وفوارق الطبقات، وكانوا مدفوعين «لا بأفكار نظرية، بل في آخر المطاف بالصلوات العملية والتيارات الاجتماعية»، وهو إقرار «ماديّ النزعة» مدهش!، فقد هُزمت ثورتهم ولم تُفد بشيء غير تدعيم سلطة الأرستقراطية. والصحيح رغم ذلك، أنّ «القوة الدعائية لمثلها ظلت حيّة في الشعب» (التعاليم الاجتماعية للكنائس والجماعات المسيحية، 403 - 406، 411).

نلاقي هذه المُثل الهدّامة بعد قرنين، مع عالم اللاهوت المتمرد توماس مونتنسر (Thomas Müntzer) (مطلع القرن السادس عشر)،

وقد مزج أفكارًا صوفية بالحماسة الثورية الهوسية الطابورية. وغريب أن ترولتش لا يُعدّ مونتسر واحدًا من ملهمي حركة الفلاحين، بل يقدّمه كمتصوّف منعزل، لا يشترك تقريبًا في شيء مع طوائف تجديد العماد، المسالمة والمناهضة لكلّ عنف. لقد تمت الإشارة إلى علاقته بحركة الفلاحين في جملة وحيدة مختزلة إلى حدّ ما: «لقد غمرته أمواج حرب الفلاحين». أمّا ما تعلق بثورة الفلاحين ذاتها، فإن ترولتش لا يذكرها إلا عَرَضًا، لكي يفسّر فحسب أن جذريتها ذات أصل هوسيّ - طابوريّ، ولا صلة لها ألبتة بمذهب تجديد العماد.... (التعاليم الاجتماعية للكنائس والجماعات المسيحية، 813، 878 - 879) (11).

إنّ صمت ترولتش الحرج هذا عن «حرب الفلاحين» وعلاقتها بطوائف تجديد العماد الراديكالية وبدعوة مونتسر، هو إحدى الهنات الأساسية في كتاب التعاليم الاجتماعية، فالأمر ببساطة يتعلق بأهم انتفاضة اجتماعية - دينية في تاريخ ألمانيا، أبهرت ليس فقط فريدريك إنغلز، بل أيضًا وكما سنرى، إرنست بلوخ وكارل مانهايم. وفي المقابل، فإن العرض الذي قدّمه عن دور الطوائف الثورية المستلهمة

(11) انظر تعليق جان سيغي: «سوف نأسف لإهمال ترولتش هذا المعطى، فذلك ما لا يتيح له فعلاً أن يلمح وجود نزعة روحانية لدى الطبقات الدنيا، نزعة عمال المناجم، والفلاحين، والحرفيين «البورجوازيين الصغار» نوعًا ما، الذين يساهمون في المشاريع المونتسرية» (*Christianisme et société*, p. 217). ونضيف ببساطة أن حركة تجديد العماد حول مونتسر كانت لها في الأقل سمات «طائفية» بمقدار ما لها من سمات الصوفية. والواقع أن علاقة عالم اللاهوت [مونتسر] الفعلية بمذهب تجديد العماد لا تزال حتى اليوم مسألة جدالية.

من تجديد العماد في الثورة الإنكليزية للقرن السابع عشر أوفقُ ملاءمة
بكثير. يناقش ترولتش الأفكار الاجتماعية الدينية لجماعة المساواتيين
(Levellers) (ديموقراطيون مساواتيون) أتباع ليلبورن (Lilburne)
وجماعة الحفّارين (Diggers) (شيوعيون سلميون) أتباع وينستانلي
(Winstanley)، لكن اللافت أكثر هو تقديمه طائفة الألفيين من
أنصار الملكية الخامسة (صورة قيامية/ مسيحية من سفر دانيال)،
بقيادة هاريسن (Harrison)، رئيس الأقلية الراديكالية بالبرلمان،
المعارضة لكرومويل: «كان ذلك آخر انتفاضة كبيرة لمذهب
تجديد العماد، آخر موجة دالة سياسيًا من مذهب الألفية، والعودة
الأخيرة لفكر الهوسيين وحرب الفلاحين، وآخر محاولة (...)
في الإعداد لمملكة الله بالسيف». ولنلاحظ هنا أنّ التقابل
الصريح بين «الهوسيين الجدد» أنصار العنف الثوري، وتجديدي
العماد، المسالمين دومًا على مبدأ «التألم والقبول» (Leiden und
Dulden)، والذي حاول باصطناع شديد أن يقيمه لألمانيا القرن
السادس عشر، يغيب في هذه الصورة الأولية اللامعة حول الطائفة
الألفية الإنكليزية تلك للقرن السابع عشر. أولئك «المتحمسون
الثوريون»، أولئك الألفيون، وهم طابوريون ومن تجديدي العماد
معًا، والذين كانوا يريدون إلغاء الملكية الخاصة وكل سلطة
أرضية، وكانوا الوحيدين الذين لم يدعنوا إبان عودة الملكية (تم
سحق محاولتهم الانتفاض في الدماء وأُعدم هاريسن). وكخاتمة
لهذه الدراسة عن «مذهب تجديد العماد الراديكالي أثناء الثورة
الإنكليزية»، التي تدين بالكثير، كما أقرّ هو بذلك في أحد الهوامش،

لأعمال المؤرخ الاشتراكي إدوارد برنشتاين، ولو أنه كان رفض قراءته الشأن الديني باعتباره «وعاء» ذا محتوى اجتماعي اقتصادي، يلاحظ ترولتش «أنها المرة الأخيرة التي تتم فيها ثورة اجتماعية - سياسية تحت شعار الأفكار المسيحية»، وهي ملاحظة تلتقي حرفاً بحرف تقريباً، بتعليق لفريدريك إنغلز في توطئته لكتاب من الاشتراكية الطوباوية إلى الاشتراكية العلمية (*Du socialisme utopique au socialisme scientifique*). ومع ذلك، وعلى رغم هزيمة تجديدي العماد، فإن حركتهم «خلّفت أثراً عميقاً»، فقد ساهمت في الفصل بين الكنيسة والدولة، وغدّت اشتراكية القرن التاسع عشر الطوباوية على السواء في إنكلترا مع أوين (Owen)، كما في ألمانيا مع فايتلين (Weitling) (التعاليم الاجتماعية للكنائس والجماعات المسيحية، 818 - 826، 844).

إن ما كان له الأثر الأعمق في المجتمعات الحديثة من بين كل التيارات المسيحية، وفق ترولتش، إنما هو البروتستانتية المتصوّفة. ويشير هذا اللفظ، في كتاب التعاليم الاجتماعية، إلى المتصورات المشتركة بين الكالفينية الجديدة، والمذهب الطهوري، والكنائس المسماة حرّة، والنزعة التقويّة في داخل الكنيسة، والطوائف انطلاقاً من الثورة الإنكليزية. يتعلق الأمر إذًا ببروتستانتية تجمع، إلى سمات نمط الكنيسة ونمط الطائفة، بعض سمات التصوّف. وعلى العكس من الكنائس اللوثرية والكالفينية، وهي بالأساس محافظة وما قبل حديثة، فإن هذه البروتستانتية المتصوّفة، المؤسّسة على أفكار «النداء الباطني» (Beruf) والزهد في داخل المجتمع، لم تساهم في صعود

الرأسمالية الحديثة فحسب، بل أيضًا التسامح الديني والديموقراطية الليبرالية. إن ترولتش قريب ها هنا من أطروحات فيير في كتاب الأخلاق البروتستانتية، وقد تبناه إلى حد بعيد، لكنه يلح، وبأكثر مما يفعل سلفه، على التمييز بين هذا التحول البروتستانتى والأفكار المحافظة لكبار المصلحين في القرن السادس عشر (لوثر، وكالفن)، وهو لا يقتصر على المظهر الاقتصادي - التناغم العميق بين هذا الزهد النيوكالفينى وروح الرأسمالية -، بل يسعى إلى بيان أن سمات عديدة للمجتمعات الحديثة على صلات بتلك الثقافة الدينية. وعلى سبيل المثال، فبين نمط الفردانية في الطوائف البروتستانتية النيوكالفينية، والديموقراطية الليبرالية في البلدان الأنكلوساكسونية، يوجد كما يبدو «تناغم عميق ما» (eine gewisse Wahlverwandschaft)، في تضاد مع المقتضى العقلاني للمساواة والروح الثورية التي تميز الديموقراطية في البلدان اللاتينية والكاثوليكية. يجلو ترولتش أيضًا، وبأكثر مما فعل فيير، العوامل الاجتماعية والسياسية في مسار «البرجزة» للكالفينية الجديدة: إقصاء الطوائف المخالفة عن مواقع السلطة السياسية، ورفض أفكارها وممارساتها من قبل طبقات السادة، وبالنتيجة إزاحتها ناحية الطبقات المتوسطة البورجوازية. ومن جهة أخرى، لا يتردد ترولتش في وضع تلك البروتستانتية المتصوفة على صعيد واحد والكاثوليكية القروسطية من حيث الأهمية التاريخية من جانب، وبحكم ارتباطهما المشترك بالتبعية المتبادلة (Zusammenhengen) والبيئة السوسيو- تاريخية، من جانب آخر: المجتمع القروسطي بالنسبة إلى إحداها، والرأسمالية

الحديثة للأخرى (التعاليم الاجتماعية للكنائس والجماعات المسيحية، 793 - 794، 949، 957)⁽¹²⁾. بناء على ذلك، يلاحظ ترولتس مثل فيبر، أن العقلانية الرأسمالية متى استتب أمرها، لا تحتاج إلى تبرير ديني. وذلك أحد الأسباب التي جعلته في خاتمة الكتاب يجد عتًا شديدًا في تحديد دور ما للإيتيكا البروتستانتية في العالم الرأسمالي المعاصر⁽¹³⁾.

في الختام، ينبغي الإقرار بأن كتاب التعاليم الاجتماعية، وهو العمل غير المكتمل ولا الكامل، وبهناك فادحة وانحرافات لاهوتية بينة، ليس بأقل من أن يكون أحد أهم الأعمال في سوسيولوجيا الأديان في القرن العشرين. إن صِنافته وعددًا من تحليلاته السوسيو - تاريخية لا تزال إلى اليوم نقاط انطلاق لا مَحيد عنها. واقتراحاته المنهجية - وقد زيدَ عليها في رسالة عام 1913 «الدين والاقتصاد والمجتمع» - مهمّة ومفيدة في نطاق نقاش يظلّ دومًا ذارهنية.

إنّ تأثير أعمال ترولتس، وبخاصة صِنافته، قد تمثل في سوسيولوجيا الأديان الحديثة برمتها، ولكن ذلك تمّ بصفة أكثر مباشرة في الولايات المتحدة وإنكلترا، في ميدان سوسيولوجيا

J. Séguéy, *Christianisme et société*, p. 243 - 251. (12)

(13) يلخّص جان سيغي جيدًا مآزق عالم السوسيولوجيا/عالم اللاهوت: «إنّ السلوكات والمواقف التي تُنشئها التحوّلات المتعاقبة في رسالة دينية ما قد وجدت استقلالها الذاتي: لقد ظلّ القفص أمّا العصفور فطار، واحتفظ ترولتس من رنيمه بحنين لا ينتهي» (*Christianisme et société*, p. 266).

البروتستانتية (جيمس باكفورد James Beckford، وبريان ويلسون Bryan Wilson، وروبرت وُثناو Robert Wuthnow... من بين آخرين). وهؤلاء المؤلفون لا يتوقفون عند استخدام صناعته، بل يبتنون أيضًا محدوديتها، والحاجة إلى قدِّ مفاهيم جديدة لتفسير الظواهر الدينية للقرن العشرين.

وفي فرنسا، كان هنري ديروش من أوائل من اهتموا، كعالم في سوسيولوجيا الدين، بصناعة ترولتش، وبـ«النمط الثالث» منها خاصة، وهو لا ينعت ذلك النمط بـ«التصوّف»، بل الأخرى بـ«دين الفردانية الروحانية» الغريب أيضًا عن نمط الكنيسة (Kirchentypus) ونمط الطائفة (Sektentypus)⁽¹⁴⁾.

المراجع

أعمال ترولتش

- *Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen*, Tübingen, J. C. B. Mohr, 1912.

- *Aufsätze zur Geistesgeschichte und Religionssoziologie*, Tübingen, J. C. B. Mohr, 1925. Comprend «Meine Bücher» et «Religion, Wirtschaft und Gesellschaft».

H. Desroche, *Socialismes et sociologie religieuse*, Paris, (14)

Éd. Cujas, 1963, p. 373, 413.

دراسات عن ترولتش

- Jean Séguy, *Christianisme et société. Introduction à la sociologie de Ernst Troeltsch*, Paris, Cerf, 1980.
- Geneviève Médevielle, *L'absolu au coeur de l'histoire. La notion de compromis chez Ernst Troeltsch*, Paris, Cerf, 1998.
- Camille Froidevaux, *Ernst Troeltsch. La religion chrétienne et le monde moderne*, Paris, PUF, 1999.

الفصل الثاني

اليوتوبيا والألفية

كارل مانهايم (1890 - 1947) سوسيولوجي الأديان

يُعرف كارل مانهايم اليوم خاصة بوصفه أحد مؤسسي سوسيولوجيا المعرفة. أرغم، هو اليهودي المجرّي ذو الثقافة الألمانية، على مغادرة المجر عام 1919، إثر سحق جمهورية المجالس العمالية لبيلا كون (Béla Kun)، التي لم يشارك فيها إلا بصفة هامشية جدًا: بضع محاضرات بجامعة بودابست، تحت إشراف مفوضية الشعب للثقافة، وبإدارة صديقه جورج لوكاتش (Georges Lukács). وإذ نُفي أوّلًا إلى ألمانيا، ثمّ إلى إنكلترا بعد عام 1933، فقد تابع مسارًا جامعيًا بصفته عالم سوسيولوجيا مهتمًا بالماركسية ويسعى إلى تجاوزها بتمشُّ منهجيّ قريبٍ من التاريخانية الألمانية والسوسيولوجيا الفيبرية. ولسوف يُهدي في عام 1924 رسالة مطوّلة إلى تاريخانية (Der Historismus) إرنست ترولتش، وقد كان يشاطره الانجذاب إلى مذهب النسبانية التاريخانية، والرغبة في تجاوزه بـ«تركيبة ديناميكية»، لكنه لم يقاسمه البتّة شواغله اللاهوتية: بل يبدو متجاهلًا كتاب التعاليم الاجتماعية، غير المذكور تمامًا في كتاباته. ولا يعني ذلك أنه لا يهتم بظواهر دينية ما، ولكنّ اهتمامه -مثلما سنرى- مركّز تحديدًا في الحركة التي التزم ترولتش في

شأنها صمّتًا محرّجًا: تمرد الفلاحين تجديديّ العماد في القرن السادس عشر.

قد لا يكون مانهايم عالمًا في سوسولوجيا الأديان في معناها الدقيق، ولكنّ منجزه -بخاصة كتاب الإيديولوجيا واليوتوبيا (*Idéologie et utopie*) (1929)- ليس بأقلّ ثراء من حيث المساهمة في تفهّم الوقائع الدينيّة. وإضافته تقع خاصة في مستويين: المفهوم السوسولوجيّ لليوتوبيا، وبناء صنف مثاليّ للذهنية الطوباوية المشحونة بتديّن انفجاريّ: الألفيّة (chiliasme). لقد مارس كلاهما نوعًا من التأثير في العلوم الاجتماعية للأديان بفرنسا، وبخاصة لدى الباحثين المهتمين بالصلات بين الظواهر الطوباوية وأشكال التديّن⁽¹⁵⁾.

تتسم تحليلات مانهايم بإبداعية فكرية فائقة، ولكن أيضًا بنقص مثير في الصرامة المفهومية. إذ تتجاوز حدوس ذات مدى معرفيّ (cognitive) غير مألوف، مع تعريفات ملتبسة ومتناقضة، وتتقاطع مسالك للبحث ذات ثراء مدهش مع حجج تفضي مباشرة إلى طرق مسدودة. وسنحاول في هذا العرض الوجيز تأكيد السمات الأشد وضوحًا وخصوبة بالنسبة إلى حقل علوم اجتماع الأديان.

(15) كان هنري ديروش وجان سيغي من أوائل من اهتموا -نقدًا- بأعمال مانهايم. لقد تُرجم كتاب الإيديولوجيا واليوتوبيا إلى الفرنسية عام 1956، من قبل بولين رولّي (Pauline Rollet) (نشر مارسيل ريفيير Ed. Marcel Rivière)، وكان ذلك للأسف عن نسخة إنكليزية من عام 1936 وليس عن الطبعة الأصليّة الألمانية.

يقرّ مانهايم نفسه، في شأن مفهوم الإيديولوجيا الذي يشكّل مع مفهوم اليوتوبيا الهيكل النظريّ للكتاب، بنوع من «عدم استقرار التعريف»، ويفسّره بضرورة امتلاك «تفكير مرّن» قادر على «التمطّط المفهوميّ» (كذا). وفي صراحة غلابة يعلن «الاعتراف الصادق بأنّ تناقضات كثيرة في عرضه لا تزال بعد من غير حلّ»⁽⁶⁾. وحتى نتجنّب التيه في منعرجات برهنة «مضطربة» وشديدة «التمطّط»، وهي تحتلّ الجزء الأول برمته من الكتاب، سنتجه مباشرة صوب الجزء الثاني، حيث يتواجه مفهوم الإيديولوجيا واليوتوبيا ويتحدّدان، أحدهما بإزاء الآخر.

ينطلق مانهايم من فرضية أن الكائنات الإنسانية تشغل بموضوعات رغبة تتجاوز مخطّط وجودها أكثر من انشغالها بالموضوعات الملازمة لذلك الوجود. لكنّ الإيديولوجيا واليوتوبيا شكلان ممكنان للفكر، و«حالتان ذهنيّتان» تُوجَدان في خلاف مع وضعية اجتماعية وتاريخية معطاة، فهما إذا تتجاوزان الواقع وتعاليان عليه، أو هما غريبتان عنه (Wirklichkeitsfremde)⁽⁷⁾.

يتمايز هذان النسقان من الأفكار في كون الإيديولوجيا تصلح للحفاظ على حال الواقع الموجود، وتساهم في إعادة إنتاج نظام

K. Mannheim, *Idéologie et utopie*, traduction de Pauline Rollet, Paris, Éd. Marcel Rivière, 1956, p. 56.

(17) المرجع السابق، ص 63 - 64. كلما دعت الضرورة سنصوّب الترجمة الفرنسية اعتمادًا على الأصل الألمانيّ،

K. Mannheim, *Ideologie und Utopie* (1929), Francfort, G. Schulte-Bulmke Verlag, 1969. (هنا ص 169).

حيويّ قائم (Reproduktion der bestehende Lebensordnung)، في حين أن اليوتوبيا تميل إلى «زعزعة نظام الأشياء السائد الآن، زعزعة جزئية أو كلية». إنّ هذا التمايز ماهويّ، لكنه لا يمنع وجود ضرب من الجدلية بين الشكلين: إذ يمكن أفكارًا طوباوية أن تصير إيديولوجية والعكس بالعكس، بحسب الظروف الاجتماعية والتاريخية. ذلك هو خاصة حال بعض العقائد «الدينية» التي يمكن لدلالاتها أن تتنوع جذريًا. المثال الذي يذكره مانهايم هو مثال فكرة الجنة: فبينما لتلك الفكرة، وهي في شكلها التقليديّ وموجودة في عالم آخر، وظيفة إيديولوجية وتصلح لشرعة النظام الإقطاعيّ، فإنها تغدو طوباوية عندما يستحوذ عليها بعض الفئات الاجتماعية في محاولة لتحقيقها في عالم الدنيا. وبعبارة أخرى عندما يتخذ بعض «صور الرغبة» (Wunschbilder) -دينية أو دنيوية- شكلًا ثوريًا أو مدمرًا (umwälzend) فإنها تصير يوتوبيات⁽¹⁸⁾.

لا يولي مانهايم في هذا القسم من الكتاب انتباهًا مخصوصًا للإيديولوجيات، ولا يقترح أيّ دراسة ملموسة أو تصنيفية. بيد أنه يلحّ على عدم إمكان اختزال الإيديولوجيا في الكذب العمد، فليس هذا الكذب إلا أحد الأشكال التي يتخذها الوعي الإيديولوجيّ. وأهم من ذلك شكلان آخران: «الذهنية المنافقة» التي تخفي عن نفسها هي ذاتها الفارق بين أفكارها وسلوكها، ثم البنية الذهنية

(18) المرجع السابق، ص 64. تعوّض النسخة الفرنسية لفظ Wunschbilder بلفظ «chimères»... انظر: *Ideologie und Utopie*, p. 170.

المحدّدة تاريخياً واجتماعياً، التي تمنع الذات من الوعي بالخلاف بين أفكارها والواقع⁽¹⁹⁾.

إنه سينشغل إذا وبالأساس، باليوتوبيات وخصائصها، فالأمر في نظره يتعلق بأنساق أفكار وقيم تنضوي فيها وبشكل مكثف الميول غير المتحقّقة وغير المنجزة، والتي تمثّل حاجات فئة اجتماعية في لحظة تاريخية محدّدة. إنها رسوم وآمال لا تصوغ التصورات حول الماضي والحاضر والمستقبل فحسب، بل تصوغ تفهّم الزمنية ذاته، و«معنى الحقبة التاريخية ككلية دالّة». هذه الأفكار «هدامة» لأنها ترمي إلى تحطيم روابط النظام القائم، وإلى أن تغير، بطريقة ما، الواقع التاريخي المائل⁽²⁰⁾.

لدى مانهايم تصوّر لليوتوبيا «حركي»، يمثّل في ما يبدو خطوة إلى الأمام بالنسبة إلى التعريفات التقليدية الجامدة جداً، إذ هي تختزل الظاهرة في وثائق ونصوص تصف «مدينة فاضلة»، ولكنّه يتخذ أحياناً أشكالاً أحادية الطابع. وبعكس ما يبدو أنّ عالم السوسيولوجيا المجريّ يقترحه، ليست اليوتوبيات جميعها بالحركات النشيطة ذات «الأثر التغييريّ» اجتماعياً، فالأمر يتمثل قبل كل شيء وفوق ذلك، مثلما يقرّ به هو، في ذهنيّات، وأشكال وعي، وصور رغبة، تقدر أو لا تقدر، بحسب الملابس، أن تُلهِم عملاً ما أو حركة اجتماعية هدامة.

Idéologie et utopie, p. 64 - 65.

(19)

(20) المرجع السابق، ص 63-64، 73 و76.

هذه النزعة إلى إثارة سمة «مغيّر الواقع» تقود في بعض مقاطع الكتاب إلى مآزق نظرية واضحة. تلك هي الحال عندما يقترح مانهايم تعريف الأفكار التي تبيّن بأثر رجعي أنها قابلة للتحقيق، على أنها وحدها طوباوية حقًا: «إن نحن ألقينا نظرة على الماضي، يبدو ممكنًا أن نجد معيارًا ملائمًا إلى حدّ ما لما ينبغي اعتباره إيديولوجيًا أو طوباويًا. وهذا المعيار هو تحققه. إن الأفكار التي كشفت في ما بعد أنها لم تكن سوى متصورات مشوّهة لنظام اجتماعي مضى أو موجود بالقوة، إنما كانت إيديولوجية، في حين أن الأفكار التي تحققت على نحو ملائم في النظام الاجتماعي اللاحق، كانت يوتوبيات نسبية»⁽²¹⁾. ويكفي للوقوف على لامعقولية هذا التفكير تناول مثالٍ ما، ولنقل: «يوتوبيا» توماس مور (Thomas More): بما أن الأفكار المقترحة في هذا الكتاب لم تتحقق قطّ، أفلا تكون يوتوبيا إذًا؟ أو لنفترض - وهو أمر أشدّ خلوًا من المعقولية - أنّ الاتحاد السوفياتي هو «التحقق الملائم» للأفكار الجماعوية السلطوية للمفكر الكاثوليكي العظيم للقرن السادس عشر، فهل يعني ذلك أن مشروعه للمدينة الفاضلة ما كان يمكن أن يُنظر إليه كيو توبيا قبل عام 1917؟ من الواضح أن منهج تفكير مانهايم هنا يضلّ الطريق، لكنه ولحسن الحظ غير صارم بالمقدار الكافي بحيث نكتفي بهذه الفرضية.

إنّ مانهايم، بصفته عالم سوسيولوجيا، مقتنع بأنّ الأشكال التاريخية المتعاقبة لليوتوبيا مرتبطة بظروف شرائح اجتماعية

(21) المرجع السابق، ص 72.

مخصصة في حقب تاريخية محددة. إن موضوع البحث السوسولوجي هو التلازم الوثيق بين مختلف أشكال اليوتوبيا والشرائح الاجتماعية الرامية إلى تغيير النظام القائم. والمؤكد أنّ اليوتوبيات تولد أولاً كأحلام رغبة (Wunschträume) أو استيهامات (Phantasie) لفردٍ وحيد. وليس في نية السوسولوجيا أن تنكر دور الضمائر الفردية: «من أيّ مصدر يمكننا انتظار الجديد إن لم يكن من الفكر الجديد ذي الطابع الشخصي الأصيل لدى الفرد، والذي يتجاوز حدود النظام القائم؟». ومع ذلك، فإن اليوتوبيا لا تصبح قوة تاريخية إلا في حال أدمجتها فئة اجتماعية أوسع ضمن أهدافها السياسية. إن قبول أفكار أحد الرواد بأثر رجعيّ من قبل بعض الشرائح الاجتماعية، يكشف الجذور الاجتماعية لأفكاره التي تبدو في الظاهر فردية. يقوم بين المفكر الطوباويّ والمجموعة نوع من العلاقة الجدلية: إذ يمنح الفردُ يوتوبيا مجموعته شكلاً ما، ولكنّ قوة الدفع الجمعيّ لدى هذه المجموعة هي ما ألهم عمله. وباختصار، فإن مفتاح فهم اليوتوبيا يكمن، وفق مانهايم، في الوضع البنويّ للشريحة الاجتماعية التي تتبناها. ولا تغدو اليوتوبيا قوة نقدية إلا متى تجسدت في منظور مجموعة برمتها، وترجمتها المجموعة إلى فعل، وعلى العكس فإن الطبقات الاجتماعية لا تصير فعّالة في تغيير الواقع التاريخيّ إلا عندما تتجسّد تطلعاتها في يوتوبيات⁽²²⁾.

(22) المرجع السابق، ص 73 - 76. لقد صوّبُ من جديد لفظ «chimères» باللفظ الألمانيّ. انظر: *Ideologie und Utopie*, p. 180.

ينبغي ألا نعدّ اليوتوبيات المختلفة مراحل متعاقبة، ضمن علاقة نسبية. ففي كل حقبة تاريخية تتنازع أشكال مختلفة من اليوتوبيا، معبرة عن التضاد بين فئات اجتماعية متقابلة. ولا يستطيع عالم السوسولوجيا أن يفهم كل واحدة على حدة، بل عليه أن ينظر إلى كون اليوتوبيات «أجزاء من كوكبة تامة متحركة على الدوام»⁽²³⁾.

من البديهي أن لمفهوم اليوتوبيا كما صاغه مانهايم، إن نحن تجاهلنا بعض الاضطراب في التعريف، مدى واسعاً في تحليل الوقائع الدينية، من الجماعات الرهبانية إلى بعض الحركات الجماعوية ذات الاستيحاء الديني في القرن العشرين. وفي الأقل، فإن واحداً من أنماط الذهنية الطوباوية التي جرى تحليلها في كتاب الإيديولوجيا واليوتوبيا من طبيعة دينية مباشرة: مذهب الألفية.

ينبري مانهايم إلى فحص أربعة باراديجمات من الوعي الطوباوي الحديث: يوتوبيا الألفية، اليوتوبيا الليبرالية الإنسانية، اليوتوبيا المحافظة، اليوتوبيا الاشتراكية الشيوعية. يتعلق الأمر، مثلما يؤكد هو نفسه، بأنماط مثالية بالمعنى الفيبري: لم يُطابق شخصٌ حقيقي قط، وُجد واقعاً، أحد هذه النماذج مطابقة تامة. ومع ذلك يغيّر مانهايم التمشي المنهجي المأخوذ عن فيبر بعض التغيير: «إنّ كلّ فكر ذاتي، ميّال مع ذلك، في طبيعته التامة (رغمًا عن كل مزج

(23) المرجع السابق، ص 75. في أحد الهوامش يشيد مانهايم بالفرد أدلر (Alfred Adler) لأنه أدخل المفهوم التحليلي للكوكبة في سوسولوجيا الثقافة. انظر: *Ideologie und Utopie*, p. 182.

إلى أن ينتظم عمومًا وفق الخطوط البنيوية لأحد تلك الأنماط في تطوره التاريخي»⁽²⁴⁾.

المشكل الرئيس مع هذه الصنافة هو مفهوم «اليوتوبيا المحافظة». وما كان لأيّ صعوبة أن تكون لو أن مانهايم عرّف هذه اليوتوبيا بوصفها تطلّعًا إلى إعادة قيام الأشكال الاجتماعية الماضية، في تضادّ مع العالم الراهن. وربما كان من السهل بيان أنّ سلسلة من المفكرين والحركات الثقافية أو الاجتماعية المحافظة - الرومانسية بخاصة - تابعة لمثل هذه اليوتوبيا الإحيائية، ذات الاستلهام الدينيّ غالبًا، والراديكالية نوعًا ما في معارضتها الواقع القائم. إن الإشارة الوحيدة التي يوردها إلى ظاهرة ثقافية من هذا النوع مقطع يعرف اليوتوبيات الاشتراكية للقرن الثامن عشر كـ«هروب إلى الماضي» يستوحي ذكرى المؤسسات «الشيوعية الماضية» ويطابق نوعًا من «ذهنية رجعية بورجوازية صغيرة». على أنه حين يحلل اليوتوبيا المحافظة، فإنه يصفها بمثل «ما يتم فيه التوافق التام بين اليوتوبيا أو الفكرة، والواقع الموجود بالفعل، بما يعني أنها تماهت به». غير أن ذلك في تناقض مباشر وجهًا لوجه مع تعريف اليوتوبيا ذاته المعروف في صفحات قليلة سألقة كمجموعة أفكار ترمي إلى هدم النظام القائم! يقرّ مانهايم، وهو يعي المشكلة، بأن «ليس للذهنية المحافظة بما هي كذلك، من يوتوبيا»، لكونها متناغمة تمامًا مع الواقع، فهي قد لا تكون شيئًا في الحقيقة سوى ضرب من «يوتوبيا مضادة» تؤكد، مثلما فعل هيغل، عقلانية الواقع ضد النقد الأخلاقي

(24) المرجع السابق، ص 76 - 77.

لليوتوبيا الليبرالية⁽²⁵⁾. فلمَ لا يكون تعريفها إذاً بكونها «إيديولوجيا»، أي نسقًا من الأفكار يهدف إلى حفظ نظام ما موجود؟ ونحن هنا أمام مثال إضافي آخر لـ«الاضطراب المفهومي» لدى مؤلف الإيديولوجيا واليوتوبيا.

قد يكون تحليل يوتوبيا الألفية مساهمة مانهايم الأهم في سوسيولوجيا الأديان. إن مصطلح «الألفية» (chiliasme) يحيل إلى الكلمة اليونانية «ألف» (kilia)، وهو مرادف للفظ اللاتيني الأصل الألفية (millénarisme): يتعلق الأمر إذاً بانتظار ألفية السلام والعدل والأخوة على الأرض، التي وعد بها الإنجيل مثلما وعد بها في أشكال أخرى أنبياء الكتاب المقدس المسيحيون. لا تهتم مانهايم الأصول الدينية لهذه المسألة بل تهتم بمظهراتها الحديثة، انطلاقًا من حركة تجديد العماد التي قادها توماس مونتسر في بداية القرن السادس عشر. تحتل يوتوبيا الألفية حيزًا مهمًا من الفصل المتعلق بالذهنيات الطوباوية، أي النصف الثاني من الكتاب. يدل كل شيء في ما يبدو على أن عالم السوسيولوجيا كان مأخوذًا بالظاهرة موضوع النقاش لا في الفصل المُعنون «الشكل الأول للذهنية الطوباوية: الألفية الشطحية لدى تجديدي العماد» فحسب، بل بنقاشها المقارن في الفصول الفرعية من الصنافة: وبطريقة ما، يدور جهاز مانهايم النظري كله، المتعلق بأشكال اليوتوبيا، على مذهب الألفية وخصائصه وامتداداته التاريخية وأشكاله الحديثة.

(25) المرجع السابق، ص 90 - 93 و98.

لقد أثارَت حركة تجديد العماد اهتمام العديد من المفكرين الثوريين المحدثين، منذ فريدرىك إنغلز الذي يُهدِيها كتابه حرب الفلاحين (*La guerre des paysans*)، إلى إرنست بلوخ مؤلف كتاب توماس مونتر، لاهوتيّ الثورة (*Thomas Münzer, théologien de la révolution*) مرورًا بالفيلسوف الفوضويّ غوستاف لانداور (*Gustav Landauer*). يعرف مانهايم جيّدًا هذه الأدبيات التي يذكرها جُلّ الأحيان ويستلهمها، ومع ذلك، فبينما يهتم أولئك المصنّفون بحدث تاريخيّ فريد، يحاول مانهايم أن يشيّد النمط المثاليّ للذهنية الطبواوية الألفية التي وُجدت في عصور أو أماكن مختلفة، وتمثّل «الشكل الأشدّ راديكالية من اليوتوبيا الحديثة»⁽²⁶⁾.

يُذكر مانهايم بأنّ فكرة المُلك الألفيّ على الأرض موجودة منذ قرون ولكنّ الكنيسة نجحت في تحييدها، أو أنّ الفكرة عندما تظهر مثلاً لدى واحد مثل يواكيم دي فلور (*Joachim de Flore*)، تتخذ شكلاً غير ثوريّ. إلّا أنّ هذه الأفكار تتحوّل، مع الهوسيين (*Hussites*)، وبخاصة مع تجديديّ العماد أتباع توماس مونتر، إلى حركات نشيطة لبعض الشرائح الاجتماعية. إنّ بعض التطلعات الموجّهة تقليدياً صوب الماوراء اتخذت فجأة طابعاً زمنيّاً، وصارت تُعاش كأنها (*erlebt als*) قابلة للتحقيق هنا والآن (*hic et nunc*)، وباتت قادرة على إلهام سلوك اجتماعيّ فريد في حماسته. كان ذلك، في مطلع القرن السادس عشر، منعرجاً حاسماً في التاريخ الحديث: فقد وُحدت حركة الألفية قواها

(26) المرجع السابق، ص 79. سوف نستعمل بالتناوب مصطلحيّ (*chiliasme*) و(*millénarisme*)، مع علمنا أنّ مانهايم لا يستخدم إلا الأول.

مع المتطلبات الفعلية للشرائح الاجتماعية المضطهدة. وفي الواقع، انبثقت السياسة بمعناها الحديث مع ظهور الذهنية الطوباوية لدى تلك الطبقات - لأول مرة مع تجديدي العماد - على نقيض النزعة التقليدية وتقبلها الجبري للأحداث أو الحكومة «العليا»⁽²⁷⁾.

إن مانهايم بإشارته إلى هذه الظاهرة كـ «ألفية انخطافية / شطحية»، يُبرز بوضوح بُعدها الديني / الوجداني. والعبارة غريبة، فكلمة «انخطاف» ذات الأصل الإغريقي (extase) كما نعلم («أن يخرج المرء عن طوره»)، هي اللفظ الذي يدلّ منذ القرن السابع عشر على «حالة تسام يُسببها فرحٌ أو إعجاب شديد يمتصّ أيّ شعور آخر»، وبخاصة في السلوك الصوفيّ (معجم لوبوتي روبر (le Petit Robert))، وغالبًا ما يكون ذلك مقرونًا بالذهول والطرب والسكر ولكن في سياق تأمليّ وذاتيّ (الانخطاف الصوفيّ). ومن ثمّ، بالنسبة إلى مانهايم، فاستخدام مفهوم ثانٍ بالضرورة، وهو «الشطحيّ» (orgiastique)، يحيل أيضًا إلى «السكر» و«الشطط»، ولكنه ذو بعدٍ أكثر نشاطًا وجمعيّ، كما في «طقوس الشطح» [الجنون الطقسي والانتشاء] في العصور القديمة. يسعى اللفظان إلى تحديد وجوه من السلوك ومواقف وحالات ذهنية قصوى، قريبة من الانتشاء الصوفيّ، لكنها أنشط وتتشاركها فئة اجتماعية في حالة حركة. يلحّ مانهايم على الطبيعة الدينية والسياسية المتلازمة في هذا الشكل من اليوتوبيا: نلاحظ لدى تجديدي العماد دمجًا بنيويًا بين معتقد الألفية

(27) المرجع السابق، ص 77 - 79، و. Ideologie und Utopie,

والثورة. لقد صار توماس مونتسر ثوريًا اجتماعيًا لأسباب دينية، والأمر نفسه يصحّ في أتباعه. لم تدفعهم إلى الفعل «أفكارًا»، بل طاقات دينية شطحيّة/ انخطافية «تضرب بجذورها في مستويات من الروح أبعد عمقًا بكثير وحيوية»، واندفاعات شعوريّة، وتوتّرات انفجاريّة تفضي إلى تجربة حسّية لا تنفصم عن الروحانية. ومع ذلك، فبديهيّ أن حركة دينية ألفتة، من غير بُعد سياسيّ ولا هدف ثوريّ ولا مدّى طوباويّ هدام، ومهما كانت انخطافية وشطحية، ليست في نظر مانهايم من النمط المثاليّ للذهنية الطوباوية الألفتة⁽²⁸⁾.

يبدو أنّ مانهايم، لوهلة أولى، يقرن ألفتة تجديديّ العماد بفتة الفلاحين فحسب: إذ يبدو أنّ هذا المذهب يطابق اختمار الفلاحين الروحيّ والماديّ، وهم طبقة مادية بصفة متينة وذات روحانية عالية في آن. ثمّ يقترح بعد ذلك فرضيّة سوسيلوجية أوسع: إنّ يوتوبيا الألفتة تهّم العديد من الشرائح الأدنى في المجتمع: فهي لا توافق ذهنية الفلاحين المضطهدين وحدهم بل أيضًا ذهنية العمّال اليوميّين، البروليتاريا الرثّة (Lumpenproletariat) الناشئة، وطبعًا ذهنية بعض الدعاة ذوي العواطف الجياشة بالتعصّب. وعلى نقيض ذلك يميل المثقفون، عدا الاستثناءات -توماس مونتسر نفسه- كما يفعل سياستيان فرانك، إلى تعقل معتقد الألفتة وعقلنته، ما يقودهم إلى النأي بأنفسهم عن حركة تمرّد الفلاحين⁽²⁹⁾. لا يذهب مانهايم أبعد

(28) المرجع السابق، ص 79 - 83.

(29) المرجع السابق، ص 79 و88-89.

من ذلك في التحليل السوسيولوجيّ لحركة تجديد العماد، وهو يحيل على السواء، في هذا الصدد، إلى أعمال إنغلز حول القاعدة الاجتماعية للانتفاضة وأعمال فيبر عن انجذاب الطبقات الدنيا إلى مذهب الألفية.

وبالمقابل فإنه يولي مختلف مظاهر هذا الشكل من الذهنية الطوباوية اهتمامًا مخصوصًا، وهو لا يقارب تلك المظاهر بصفة نسقية، لكن بالإمكان أن نتبين بعض اللحظات الأساسية في هذا التحليل. إنه يلحّ أولاً وقبل كل شيء، ومثلما رأينا من قبل، على السمة الثورية لمذهب الألفية: بل يتعلق الأمر بأول ظهور للثورة بالمعنى الحديث، أي إنها حركة غير موجّهة ضدّ مضطهدٍ محدّد، بل تشكّل تمرّدًا عميقًا ومنهجيًا ضدّ النظام الاجتماعي القائم برمته. فهي لا تهاجم أشخاصًا بل مبدأ الشرّ الفاعل في المؤسسات. الثورة بالنسبة إلى مذهب الألفية قيمة في ذاتها، وليست مجرد وسيلة ضرورية لغاية محدّدة عقليًا، بل الأحرى أنّها المبدأ الأوحد الخالق للحاضر الفوريّ. ووفق عالم السوسيولوجيا، فإنّ هذا الشكل من الذهنية الطوباوية قد رافق دومًا، ومنذ القرن السادس عشر، الانفجارات الثورية ومنحها روحها، وعندما تنكص هذه الروح وتهجر تلك الحركات، يتبقّى نوعٌ من الغضب «مُفرغ من الروح»⁽³⁰⁾.

(30) المرجع السابق، ص 81 و84. يذكر مانهايم في هذا السياق أعمال الباحث المجريّ رادفاني (Radvanyi)، ومنها الكتاب حول عقيدة الخلاص الألفي، المرجع المهم لصنافته.

يهتم كارل مانهايم على وجه خاص بـ«تصوّر الزمن» في الذهنية الألفية تصوّرًا فريدًا: فهي إذ ترفض فكرة السيرورة، والتطور، أو الصيرورة، لا تكون حسّاسة إلا بإزاء اللحظة المفاجئة، ومشحونة بدلالة انفجارية. وهي هكذا تقدّم لنا «تمايزًا نوعيًا للزمن» يميّز بين المدّ والتراجع، بين اللحظات الغنية بالدلالات والأخرى الخالية منها. إنّ زمنيّتها زمنية «المناخ» (Kairos) مثلما يعرفها باول تيليخ (Paul Tillich): لحظة الزمن التي تكتسحها الأبدية. وبالنسبة إلى مذهب الألفيّة، فإنّ المطلق يتدخّل في العالم الآن (maintenant)، والأمر يتعلق بالهنا والآن (hic et nunc) مباشرة لا بانتظارٍ ما، كما في التصوف. إنّ ما يسمح بتحديد ماهية مذهب الألفيّة، كما يلحّ مانهايم، الشعور بحضورٍ مطلقٍ: إذ يغدو الحاضر الثغرة التي منها ينبثق بغتة ما كان من قبلُ جوائنيًا، فيستحوذ على العالم الخارجي ويغيّره. باختصار، إنّ مذهب الألفيّة لا تحرّكه آمالٌ متفائلة بمستقبل غير محدّد: إنه يريد الملك الألفيّ في الحاضر الفوريّ، هنا والآن، في الوجود الأرضيّ⁽³¹⁾.

(31) المرجع السابق، ص 80-81، 84 و 88. لا يمكن إلا أن تُدهش للتماثل مع تصور الزمن المسيحانيّ عند واحد مثل والتر بنجامين (Walter Benjamin - الذي لا يبدو أنه قرأ كتاب مانهايم -، ولا سيما في آخر مؤلفاته، والأطروحات حول مفهوم التاريخ (Sur le concept d'histoire) (1940): التمييز النوعيّ ذاته للزمنيات، التوتر الثوري/المسيحانيّ نفسه الواقع في الحاضر (Jetztzeit)، القناعة ذاتها بأن كل لحظة هي الثغرة التي يمكن فجأة أن ينبثق من خلالها الفداء.

يلحّ مانهايم، وهو يقارن يوتوبيا الألفية بأنماط الذهنيات الطوباوية الأخرى، على التناقض وجهًا بوجه، ونقطة بنقطة، مع اليوتوبيا الليبرالية: فبينما الأولى عاطفية وحسّية فإنّ الأخرى مجردة وعقلانية، إحداهما مشحونة بمعاداة العالم وثقافته وجميع أعماله ومنجزاته الأرضية، أما الأخرى فذات موقف إيجابي من الثقافة. تريد إحداهما إحداث تغيير فوريّ مفاجئ، وتؤمن الأخرى بتطور تدريجيّ أحاديّ الخطية. إحداهما هي التعبير عن الحيوية، والروح الانخطافية، والذهنية المطلبية لدى الشرائح المضطهدة، والأخرى تعبير عن عقلانية الشرائح الوسطى والبورجوازية. اليوتوبيا الليبرالية / العقلانية إذا هي الخصم التاريخيّ الأوّل للذهنية الألفية، وعلى العكس، فإنّ هذه تهديد مستمرّ وقويّ لليبرالية، وصيحة حرب على البورجوازية. يعلّق مانهايم بأنّ الأمر يتمثل في التنافر بين عالمين تاريخيين، ويوتوبيتين اثنتين، وطبقتين اجتماعيتين مختلفتين جذريًا ومتضادّتين⁽³²⁾.

وبما أن يوتوبيا الألفية نمط مثاليّ فيبريّ وليست حدثًا تاريخيًا من القرن السادس عشر، يتساءل مانهايم عن مصيرها بعد هزيمة حركة توماس مونتسر التجديدية العماد. وعند محاولتنا وضع استنتاجاته في نسق، فقد نستطيع تبيّن ثلاثة أنماط في الأجيال اللاحقة من معتنقي الألفية:

(32) المرجع السابق، ص 86 - 88. لقد رتبنا نسقيًا حججًا هي عند المؤلف مشتتة. وسنعود لاحقًا إلى المقارنة بين يوتوبيا الألفية واليوتوبيا الاشتراكية.

1. «التسامي» في فكرة ما. ويبدو أن الأمر يتعلق بشكلٍ غير سياسيٍّ ولا تاريخيٍّ من مذهب الألفية، مثلًا في فلسفة كيركغارد (Kierkegaard) أو في الشعر التعبيري. ولا يذكر مانهايم هذا المثال المميز إلا عَرَضًا.

2. الانكفاء الداخلي للتجربة الألفية. وتلك حال بعض التيارات التقوية الألمانية حول لاهوتيين مثل زينزندورف (Zinzendorf) ثم بعد ذلك بنغل (Bengel). في هذه النسخة المخففة، يذوب المعنى الألفي للزمن ذوبانًا خفيًا في تصوّر للتطور والتقدم. وهو أولًا تصوّر لاهوتيّ عند بنغل، وسيُعلمن هذا التصوّر من جانب ليسيغ (Lessing) ليصير إيمانًا بالعقل وقابلية الإنسان للكمال، وبعبارة أخرى، فإنّ التصوّر يتوقف عن كونه أليفًا ليغدو يوتوبيا مثالية / ليبرالية. في بداية المذهب التقويّ كان العنصر الألفي لا يزال خطرًا على النظام القائم إذ كان يميل دومًا إلى التعبير عن نفسه خارجيًا، وذلك سبب حرب أصحاب المعتقد البروتستانتيّ التقليديّ المستمرة على المذهب التقويّ. ولكنّ التجربة الألفية، وبمجرد قمعها أو صدّها، تكفّ عن أن تكون قوة مهدّدة ومادية، لتصبح «وديعة في هدوء، وخفيفة»، ومحضّ حماسة دينية، كما في «تجربة الصحوة» التقوية⁽³³⁾. مرّة أخرى نرى أنّ النسخ الدينية الصرف من العاطفة الألفية، المجردة من البُعد الاجتماعيّ السياسيّ الثوريّ، ما عادت تابعة، في نظر مانهايم،

(33) المرجع السابق، ص 86 و96.

لنمط المثاليّ لمذهب الألفية الانخراطيّ / الشطحيّ. وبالإمكان مناقشة هذه المقاربة من خلال إبراز الاحتجاج الضمنيّ أو اللحظة الطوباوية الحاضرَيْن في بعض حركات الصحوة الدينية، لكنّ النمط المثاليّ الذي يبيّنهُ عالمُ الاجتماع لا يجد انسجامه إلا في الراديكالية الهدّامة القصوى.

3. إذًا، ضمن سديم اجتماعيّ - سياسيّ «متطرّف» هو «الفوضويّة»، مثلما تظهر في كتابات ميكايل باكونين (Mikhail Bakounine) وغوستاف لانداور، يكتشف مانهايم استمرار يوتوبيا الألفية استمرارًا حديثًا بانفجاريتها الأصلية. ويُعتبر عمل لانداور، الفيلسوف التحرّري اليهوديّ / الألمانيّ وأحد قادة جمهورية مجالس العمّال سريعة الزوال في بافاريا الذي اغتيل بيد العسكر في أيار/ مايو 1919، في نظر عالم السوسولوجيا المثال الأبرز لتلك الراديكالية الفوضوية «التي تدوم فيها الذهنية الألفية محتفظة بشكلها الأشدّ نقاء وأصالة»⁽³⁴⁾. تعود صورة لانداور كثيرًا في القسم الثاني من الإيديولوجيا واليوتوبيا لتوضّح موضوعات ألفية مثل تسمين الثورة باعتبارها غاية في ذاتها أو التصرّو النوعيّ للزمن. والحقّ أنّ النمط المثاليّ ليوتوبيا الألفية عند مانهايم مدين بالكثير لكتابات غوستاف لانداور، وبخاصة كتابه الثورة (*La Révolution*) (1907). إن مفهوم اليوتوبيا نفسه لدى عالم الاجتماع مستوحى، إلى حدّ ما، من ملاحظات المفكر الفوضويّ الذي كان أول مؤلف في اللغة الألمانية يُعيد وضعه في قلب النقاش

(34) المرجع السابق، ص 87.

الاشتراكيّ، في تقابل مع أطروحة فريدريك إنغلز وقد كانت تُعدّ حجة في الأمميّة الثانية، حول الانتقال من الاشتراكية الطوباوية إلى الاشتراكية العلمية.

يوحى مانهايم ضمناً بأنّ المذهب الفوضويّ شكل مُدهرن من مذهب الألفيّة الانخطافيّ / الشطحيّ. لكنه لا يناقش مسألة غياب الطابع الدينيّ من عدمه في اليوتوبيا التحرّرية، وهي مسألة تبدو مع ذلك مطروحة في كتابات لانداور، مصطبغة بعبارات ورموز مسيحيّة. وبمقارنة الفوضوية الألفية بالاشتراكية الماركسية، يُبرز عالم السوسيولوجيا بعض الفروق الأساسية: ليست الثورة في اليوتوبيا الاشتراكية / الشيوعية، التي تؤمن بالتقدم، إلا وسيلة لبلوغ أهداف عقلانية، فالتنظيم الحزبيّ الحديث يعوّض العاطفة الانخطافية، وبروليتاريا المصانع تحلّ محلّ الحرف والصناعة المنزلية التي كانت توفر القاعدة الاجتماعية للحركة الفوضوية في منطقة جُورا (Le Jura) السويسريّة. يعتقد مانهايم أنّ بإمكانه ملاحظة «التفكّك المفاجئ والعنيف لليوتوبيا الانخطافية الفوضوية»، ضحية المسار التاريخيّ نفسه الذي يفتح، من خلال سيرورة التصنيع الحديثة، الطريق أمام الحركة الثورية الماركسية. هكذا، كما كتب بنوع من الأسف الملتبس، تغيب «صورة روحية ذات عمق شيطانيّ»⁽³⁵⁾. لقد كان التوقّع سابقاً قليلاً لأوانه في عام 1929، بالنظر إلى دور الفوضويين المهمّ - بكامل عنفوانهم الألفيّ - في الثورة الإسبانيّة في 1936 - 1937...

(35) المرجع السابق، ص 101. والترجمة [الفرنسية] مصحّحة، انظر:

Ideologie und Utopie, p. 210.

عدا غوستاف لانداور، فإنّ المفكّر الوحيد من القرن العشرين الذي يذكره مانهايم مثلاً ليوتوبيا الألفية الحديثة هو إرنست بلوخ، يذكره مرتين أو ثلاثاً في هوامش، لئشيد بتبصّر كتابه توماس مونتر، لاهوتيّ الثورة (1921)، الذي يفسّر بتناغمه الحميميّ مع مذهب الألفية تجديدّي العماد. بيد أنّ مانهايم لا يرجع في أيّ موضع إلى مصادر لانداور وبلوخ اليهودية/ المسيحانية. والحقّ، أنّ النمط المثاليّ ليوتوبيا الألفية ملائم تماماً لتحليل فكر تيار بأكمله من المثقفين اليهود ذوي الاستلهام المسيحانيّ والتحرريّ، مثل لانداور وبلوخ، ولكن أيضاً إريك فروم (Erich Fromm) ووالتر بنجامين وآخرين كثر⁽³⁶⁾.

يقترح مانهايم، في فصل «اليوتوبيا في الوضع المعاصر» (L'utopie dans la situation contemporaine) من كتابه، تحليلات متناقضة نوعاً ما. فهو من ناحية يعتقد أنه يتبيّن وهناً عامّاً في قوة النشاط الطوباويّ عمومًا، وما يشبه غياب شكله الأشدّ جذرية، الألفية. بل إنه يخشى أن يفضي اختفاء اليوتوبيا مستقبلاً - لفائدة «فكر وضعيّ» ولا مبالٍ نسبانيّ ورئيبيّ - إلى نهاية النشاط السياسيّ، بالمعنى القويّ للكلمة. وهو يلاحظ، من ناحية أخرى، استمرار اليوتوبيا الاشتراكية / الشيوعية، تعبيراً عن الشرائح الاجتماعية التي لم تلبّ مطامحها تماماً، فثمة عناصر من الموقف الألفيّ قد تكون وجدت

(36) انظر: Michael Löwy, *Rédemption et utopie. Le judaïsme libertaire en Europe centrale. Une étude d'affinité élective*, Paris, PUF, 1980.

الملاذ في أشد الأشكال راديكالية من هذه اليوتوبيا، مثل النزعة النقابية الثورية أو الحركة البلشفية⁽³⁷⁾.

جرى في فرنسا الاهتمام بمفهوم مانهايم لليوتوبيا، في صفوف علماء سوسيولوجيا الأديان بوجه خاص. وتلك هي حال هنري ديروش، ولا سيما جان سيغي (Jean Séguéy)، وهو الذي يجد أنّ مقارنة مانهايم «تسمح، وتلك مزيتها الكبرى، أن تلخص تحت عنوان وحيد ظواهر شتى في ما يبدو (طوائف، ظواهر ألفية، يوتوبيات مكتوبة مختلفة)، وأن تضعها موضعاً أفضل في التاريخ (...)».

إنّ مؤاخذته الرئيسة هي الطابع الشديد الجمود للتمييز بين اليوتوبيا والإيديولوجيا وهو ما لا يقدّم تفسيراً لحقيقة أن اليوتوبيا يمكن أن تصير إيديولوجيا، والعكس بالعكس. بيد أنّ تلك الإمكانية تبدو لي غير غائبة عن شواغل مانهايم، كما رأينا في ما يتصل ببعض الأفكار الدينية، مثل الفردوس⁽³⁸⁾.

من المفيد أن تُقارَن كتابات مانهايم عن يوتوبيا الألفية وكتابات المؤرّخ الإنكليزيّ إريك هوبزباوم (Eric Hobsbawm) عن حركات الفلاحين الألفية «البدائية» في القرن التاسع عشر: فوجوه الشبه بينها لافتة، وإنّ بدا أنّ المؤرّخ لا يعرف أعمال عالم السوسيولوجيا. وللحركات الألفية القديمة في أوروبا، بحسب هوبزباوم، ثلاث سمات مميزة:

Idéologie et utopie, p. 106 - 110.

(37)

Jean Séguéy, *Conflit et utopie, ou réformer l'Église*. (38)

Parcours webériens en douze essais, Paris, Cerf, 1999, p. 112 - 113.

1/ الطابع الثوريّ، وأعني بذلك الرفض العميق التام للعالم المشؤوم (evil) الموجود، والتطلع الشغوف إلى عالم آخر أفضل.

2/ إيديولوجيا من النوع «الألفي»، تكون غالبًا بوحي من المسيحانية اليهودية - المسيحية⁽³⁹⁾.

3/ غموض جوهرّي حول وسائل تحقيق المجتمع الجديد. ونحن غير بعيدين عن مفهوم النمط المثاليّ عند مانهايم.

سيوضّح هوبزباوم مقصده بدراستي حالةٍ مثيرتين جدًّا للاهتمام، واحدة دنيوية والأخرى ذات استلهام دينيّ (مسيحيّ): الحركة الفوضوية الريفية بالأندلس ورابطات الفلاحين بصقلية، وأصول كليهما من نهاية القرن التاسع عشر مع امتدادات في القرن العشرين. وهو يستنتج من ذلك التحليل وجوب ألا يكون النظر إلى مذهب الألفية على أنّه «شيء مؤثّر من مخلفات ماضي عتيق»، بل قوّة ثقافية باقية على نشاطها، في شكل آخر، ضمن حركات اجتماعية وسياسية حديثة. وبديهيّ تمامًا أنّ للخاتمة التي يقترحها، في نهاية الفصل المُهدى إلى رابطات الفلاحين الصقلية، أهمية تاريخية واجتماعية وسياسية أوسع وشاملة: «عندما يكون مذهب الألفية مُدمجًا (harnassed) في حركة حديثة، فإنه لا يكون قادرًا على أن يصير فعالًا سياسيًا فحسب، بل قادرًا على ذلك من غير أن يفقد تلك الحماسة،

Eric Hobsbawm, *Primitive Rebels*, p. 17 - 18.

(39)

الديانات الأخرى، بما أنها تعدّ العالم مستقرًا أو دوريًا، هي أقل مساعدة على ازدهار النزعة الألفية.

وذلك الإيمان الحارّ بعالم جديد، وذلك السخاء في العاطفة، ما يميّزه حتى في أشكاله الأشدّ بدائيّة والفاسدة»⁽⁴⁰⁾.

تؤكد أعمال هوبزباوم تحليلات مانهايم وتشكل امتدادًا لها. وبالإمكان التساؤل إن لم تكن يوتوبيا الألفيّة أو مذهب الألفيّة بُعدًا جوهريًا في جلّ حركات الفلاحين الثورية للقرن العشرين، وقد كانت في الغالب الأعمّ دينية أو شبه دينية منذ الانتفاضة المكسيكية بقيادة إيميليانو زاباتا (Emiliano Zapata) في أعوام 1911 - 1917 وحتى الحركة الزاباتيّة الجديدة للتشياباس (Chiapas) في عام 1994، مرورًا بروسيا وإسبانيا وحركات أفريقية مختلفة مناهضة للاستعمار. وقد يكون مفهوم النمط المثاليّ عند مانهايم، في هذه الفرضية التي تحتاج إلى التمهّص، أداة ثمينة لفهم التاريخ الاجتماعيّ الحديث.

مكتبة
t.me/t_pdf

المراجع

أعمال مانهايم

- *Ideologie und Utopie* (1929), Francfort, G. Schulte-Bulmke Verlag, 1969.

- *Idéologie et utopie*, trad. Pauline Rollet, Paris, Éd. Marcel Rivière, 1956.

(40) المرجع السابق، ص 106 - 107. [لم يذكر المؤلفان عنوان المرجع ذكرًا صريحًا في الإحالتين السابقتين، بل اكتفيا بإيراد الحرفين (PR). وقد تبنا العنوان المقصود وأثبتناه].

دراسات عن مانهايم

- Raymond Aron, *La sociologie allemande contemporaine* (1935), Paris, PUF, 1966.
- David Kettler, Volker Meja et Niko Stehr, *Karl Mannheim*, Paris, PUF, 1987.
- Joseph Gabel, *Mannheim et le marxisme hongrois*, Paris, Méridiens-Klincksieck, 1987.

إلحاد إرنست بلوخ الديني

(1885 - 1977)

إرنست بلوخ، وهو فيلسوف الأمل والمؤرخ الماركسيّ لصور الرغبة لدى الإنسانية، يُحلّل الدين موقعًا مميزًا في خريطته الشاسعة للمشاهد الطبواوية على مرّ القرون. وهو يشبه بكتاباتهِ أحد أنبياء العهد القديم ضلّ طريقه في القرن العشرين أكثر منه عالمًا في سوسولوجيا الأديان... ومع ذلك فقد أثار منجزه اهتمام العلوم الاجتماعية للأديان، بإضافته المتعلقة بالصّلات بين المعتقدات الطبواوية والمعتقدات الدينية.

كان بلوخ - اليهوديّ الألمانيّ - غير المؤمن، بل أكثر من ذلك الملحد الصميم، تلميذًا زيمّلم وماكس فيبر، وشارك لبضع سنوات (1912 - 1914) في حلقة ماكس فيبر بهایدلبرغ (Heidelberg)، وهي مجموعة الأصدقاء، زملاء وطلابًا، ومنهم جورج زيمّلم وفرديناند توتيس (Ferdinand Tönnies) وإرنست ترولتش وجورج لوكاتش، وكانوا يجتمعون أيام الأحاد في منزل عالم السوسولوجيا. وتصفه زوجة فيبر بأنه فيلسوف شاب منغمس في «تأملات قيامية عميقة»، في حين يصف بول هونيزهايم (Paul Honigsheim) (وكان آنذاك تلميذًا لفيدر) إيديولوجيته بـ«توليفة من عناصر كاثوليكية وخنوصية وقيامية واقتصادية جماعوية»⁽⁴¹⁾.

Marianne Weber, *Max Weber, ein lebensbild*, Tübingen, J. (41)
C. B. Mohr, 1926, p. 476, et Paul Honigsheim, *On Max Weber*, New
York, The Free Press, 1968, p. 28.

وإذا كانت المجتمعات الحديثة تتسم، بحسب ماكس فيبر، «بنزع الهالة السحرية عن العالم»، فإنَّ منجز بلوخ محاولة رومانسية/ ثورية بامتياز لإعادة «إضفاء الهالة السحرية على العالم» بفضل سبيلين متكاملتين ومتقاطعتين: اليوتوبيا والدين. وكتابه الأوّل روح اليوتوبيا (*Esprit de l'utopie*) (1918) ينتمي إلى هذا التمشّي المزدوج. يُدين بلوخ، وهو يعلن انتسابه إلى ماركس، «الإلحاد المبتذل والبائس» للبورجوازية، ويُثني على بعض التقاليد الدينية التي ينبغي، في نظره، الإسراع في إنقاذها: فكرة الإنسانية في المسيحية القروسطية وبوجه خاص «الأحلام الهرطقة القديمة بحياة فضلى». يحاول الفصل الأخير المُعنون «كارل ماركس، الموت ورؤيا القيامة» (Karl Marx, la mort et l'apocalypse)، من دون نجاح فعليّ أن يجمع إلى المقاربة السياسية الماركسية الإرث المسيحيّ «متحدّين في إرادة الحلول في مملكة الله»⁽⁴²⁾.

ومن منظور العلوم الاجتماعية للأديان، فإنَّ مصنّفه الثاني، توماس مونتر، لاهوتيّ الثورة (1921) هو ما جاء بالمساهمة الأهمّ. وأغلب الظن أنه أكثر كتبه «سوسيولوجيّة»، بموضوعاته وإحالاته الكثيرة إلى فيبر وترولتش. ومع ذلك، فهو ليس بعملٍ جامعيّ ألبتة، ولا من عمل عالم اجتماعيّ: فتمشّيه، الذي لا يخلو من بعض التقارب مع طريقة غرامشي الشاب، وهو من الفترة ذاتها، هو بالأحرى طريقة فيلسوف

E. Bloch, *Esprit de l'utopie* (version de 1923, revue et (42) modifiée), Paris, Gallimard, 1977, traduction par Anne-Marie Lang et Catherine Piron-Audard, p. 283, 294, 334.

ماركسيّ قريب من الحركة الشيوعية، ومقتنع بقرب قيام الثورة في ألمانيا. إن الحركات الألفية الماضية ليست في نظره مجرد مواضيع للدراسة، بل هي إلهام للحاضر، وميراث ينبغي تقبله، وتقليد يتعيّن إنقاذه. وينصرف اهتمام بلوخ بالأساس إلى التيارات المسيحية الدينية، ولكنّ المراجع اليهودية ليست غائبة تمامًا في كتابه، إذ تحلّ القبالة (Kabbale)، والمسيحانية اليهودية، والعهد القديم بخاصة، محلًا مناسبًا من تفكيره.

كان إرنست بلوخ، مثل فريدريك إنغلز من قبله وكارل مانهايم بعد ذلك بسنوات معدودة، مفتونًا بحركة تجديد العماد، و«حرب الفلاحين» وأفكار توماس مونتر الألفية. وفي الفصل الأول من الكتاب، وضع جردًا تقويميًا بالأعمال الموجودة عن تلك الحركات، وهو تقويم يُشني على كتابات زيمرمان (Zimmerman)، وبالأخصّ كتابه الرائد تاريخ حرب الفلاحين (*Histoire de la guerre des paysans*) (1856)، ويُشني كذلك على إنغلز بطبيعة الحال، لكنه يذكر أيضًا - وهو أمر أشدّ مفاجأة - كتاب التعاليم الاجتماعية لترولتس، ما «يوفر - في نظره - جلّ الأحيان وثائق ثمينة مرتبة ترتيبًا نسقيًا في ما يتعلق على الأخص بصناعة الطوائف وأسس لاهوتها الاجتماعية». إن نقده الرئيس لعالم السوسولوجيا كان لاكتفائه بتخصيص كلمات قليلة لمونتر و«للدين المتمرد لدى أقزام يعتاشون على فئات التصوّف»، ومعنى ذلك على وجه الصواب ما يتعلق بإيديولوجيا حرب الفلاحين ذاتها⁽⁴³⁾.

E. Bloch, *Thomas Münzer, théologien de la révolution*, (43)
Paris, UGE, «10/18», traduction de Maurice de Gandillac, 1964, p. 22.

إنه يعود أيضًا إلى أعمال كارل كاوتسكي الذي كان خصَّ عالم اللاهوت الثوريّ بأحد فصول كتابه عن رواد الاشتراكية الحديثة (*Précurseurs du socialisme moderne*) (1920): إن بلوخ، إذ يقرّ بمزايا هذا العمل من مؤرّخ ماركسيّ سيكون لديه مرجعًا سوسيو- تحليليًا على مدى كتابه توماس مونتر، لا يُخفي اختلافه والمقاربة التي بدت له بالغة الضيق: «إن تشبّث المؤلف بفلسفة الأنوار وقصوره التام عن فهم الوقائع الدينية لم يسمح له بأن يقبل طبعًا، ولا حتى أن يفهم ما يسمّيه هو (العينات الصغيرة من التصوّف الرئويّ)»⁽⁴⁴⁾. تكشف هذه الملاحظة، على نحو معاكس، طبيعة مشروع بلوخ السوسيو - فلسفيّ: تجديد التحليل الماركسيّ للدين تجديدًا تامًا من الأساس، وذلك بتخليصه من نزعة الاحتقار المناهضة للدين، الموروثة عن الموسوعيين، كي يصير قادرًا لا على إدراك مذهب الألفيّة الثوريّ وفهمه فحسب، بل حتى على «قبوله». وبالإمكان القول إنّ قسمًا مهمًا من عمله في المستقبل سيكون مستوحى من هذا البرنامج الطموح بمقدار ما هو هرطقيّ.

إن خصمه الرئيس في هذا النقاش في داخل الماركسية إنما هو المنزع الاختزاليّ الاقتصاديّ. وضدّ هذا الخصم، فإنه - كما غرامشي في سنوات قليلة بعد ذلك - لا يتردد في استخدام حجج ماكس فيبر، بمصطلحات سوسيلوجية صرف: «في مواجهة الأحداث الاقتصادية أو في توازٍ معها، لا نشهد على الدوام فعل قرارات إرادية حرة فحسب،

(44) المرجع السابق، ص 21.

بل أيضًا فعل أبنية روحانية ذات أهمية إنسانية مطلقًا، وهي ما لا يمكن أن ننفي عنه صفة الواقع، السوسولوجي في الأقل. وأيًا كان الأمر، فإنَّ حال نمط الإنتاج، بوصفه تنظيمًا ذا مبدأ اقتصادي، مرتبهة في حدِّ ذاتها لمركبات نفسية وأخلاقية أوسع، تمارس فعلها الحاسم في وقت واحد، وتابعة بشكل رئيس، مثلما بين ماكس فيبر، لمركبات ذات طابع ديني. «بديهي أن الأمر يتعلق بإحالة مباشرة إلى كتاب الأخلاق البروتستانتية وروح الرأسمالية (*L'éthique protestante et l'esprit du capitalisme*) الذي يصلح مرة أخرى لأن يكون أداة اعتراض على ضرب من الماركسية المبتدلة. استنتاج بلوخ صريح باتُّ: «إنَّ دراسة اقتصادية ما لا تظل عاجزة فحسب عن أن تفسر تفسيرًا تامًّا مجرد بروز ظاهرة تاريخية مهمة أهمية حرب الفلاحين بظروفها كلها وأسبابها جميعًا، بل يوشك مثل هذا التحليل أن يميِّع المضامين الأشدَّ عمقًا في هذا التاريخ الإنساني الفوار، ذلك الحلم المتيقِّظ بمناهضة الذنبيَّة وبمملكة تكون أخيرًا أخويَّة، ويدمرها ويجرِّدها من خصائصها الأصلية، وينقلها إلى صعيد التأمّلات ويفصلها عن الواقع إذ يختزلها في الإيديولوجيا المحض»⁽⁴⁵⁾. لسنا بعيدين جدًّا عن بعض ملاحظات ترولتش النقدية على «النظرية الاقتصادية في الثقافة»، وإن لم يكن للفيلسوف الماركسي، وبعكس عالم اللاهوت البروتستانتِي، ما يصنع بمسألة التعالي. وما ذلك بالأمر الهين...

(45) المرجع السابق، ص 79 - 80.

لا يتردد بلوخ، وهو الماركسيّ الصميم، في نقد ماركس لكونه «انتزع الشيوعية من المجال اللاهوتيّ، ليقصرها على ميدان الاقتصاد السياسيّ وحده، حارمًا إياها بذلك من كل سماتها الألفية، سواء منها ما وفد إليها من التاريخ أو تلك التي من جوهر أصلها ذاته». لكنه يشيد به لأنه فسح موضعًا للحماسة الدينيةّ باعترافه «أن الفلاحين الألمان، ومثلما سيفعل لاحقًا الطهوريون (Puritains) في سبيل ثورتهم البورجوازية، قد استعاروا من العهد القديم مفردات لغته وعواطفه وأوهامه». وفي أي حال، ففي ما يهم حرب الفلاحين، بمخيالها وروحانيتها «مُحال ألا يؤخذ في الحسبان -إلى جانب العوامل الاقتصادية التي كَيْفَت اندلاع الصراع واختيار أهدافه- ما يمثلّ العنصر الأساسيّ منها والأوليّ: الألفة مع أشدّ الأحلام قَدَمًا، ونفاذ الحركة الهرطقية القديمة وتوسّعها، والرغبة الانخطافية -النافذة الصبر والمتمرّدة والخطيرة إلى أقصى حدّ- في مسير يفضي إلى اللجنة مباشرة»⁽⁴⁶⁾. «تمثل هذه المقاطع من بلوخ أحد وجوه الإثبات الأشد جذرية لاستقلال الوقائع الدينية النسبيّ في سياق التفكّر الماركسيّ».

ومثلما نرى، فإنّ لمسألة التقليد مكانًا مميّزًا ضمن ملاحظات بلوخ على الحركات الدينية، فهو يشاطر كاوتسكي فرضيته في هذا الشأن -وكذلك ترولتش إلى حدّ ما- لا حول تفضيل العهد القديم لدى مونتسر فحسب، بل أيضًا تفضيله لدى «جميع الثائرين، من الطابورين إلى الطهوريين»، بسبب بنيته المزارعيّة في جوهرها

(46) المرجع السابق، ص 80 - 81.

والديموقراطية»، كذلك تفضيل سفر الرؤيا «ذي الأحكام المماثلة لأحكام سفر الأنبياء». هكذا يبدو أن اللاهوت الثوري للقرن السادس عشر وريث تقليد ألفي ممتد، أصله في المسيحية اليهودية وقد مرّ بالمذهب اليواكمي⁽⁴⁷⁾. إنه يمثل إحدى الحلقات من سلسلة طويلة من الهرطقات المسيحية أو الصوفية التي يشير إليها بوصفها «التاريخ التحتي للثورة»: «إخوان الوادي» (les Frères de la Vallée)، الكاثاريون (les Cathares)، الفودوائيون (les Vaudois)، الألبيجوانيون (les Albigeois)، القسّ يواكيم دي كالابري (l'abbé Joachim de Calabre)، إخوان الإرادة الخيرة (les Frères du Bon Vouloir)، إخوان الروح الحرة (les Frères du Libre Esprit)، إيكهارد (Eckhardt)، الهوسيون، مونترس والمعمدانيون (les Baptistes)، سيباستيان فرانك، المستنيرون (les Illuminés)، روسو، والتصوّف العقلانيّ لدى كانط، وفايتلين، وبادر (Baader)، وتولستوي⁽⁴⁸⁾. إنّ تسلسل هؤلاء المفكرين والحركات الدينية والفلسفية والسياسية والأدبية، أبعد عن أن يكون بديهياً، لكنه يشهد على أهواء إرنست بلوخ الروحية المتعددة والفريدة.

قسم مهمّ من الكتاب مخصّص للتفسير الإنجيلي واللاهوتي لنصوص توماس مونترس، وهو يحتفي برسالته الألفية واليوتوبية والثورية. إنه يقدمه بوصفه وريثاً للهوسيين يريد مثلهم «إنشاء الطابور (Thabor)، وقيام تلك المدينة المنذورة برمتها للشيوعية

(47) المرجع السابق، ص 58 و132.

(48) المرجع السابق، ص 305.

الروحانية»، وملهمًا لـ«دعاية للعمل قيامية». يلح بلوخ على أن خوض المعركة بالنسبة إلى مونستر كما بالنسبة إلى تجديدي العماد «لم يكن ألبة في سبيل زمن أفضل، وإنما من أجل نهاية كل الأزمان (...). بظهور مملكة الله»⁽⁴⁹⁾. وبعد سنوات قليلة من ذلك، سيستوحي كارل مانهايم فرضيات بلوخ في تحليله يوتوبيا الألفية. لقد كان من أشار إليه غالبًا، الأمراء الألمان، بوصفه «عرب التعصب المفرط وزعيم انتفاضة الفلاحين» (archifanaticus patronus et capitaneus seiditiosorum rusticorum) يتطلع إلى مملكة الله على الأرض، إلى «جمهورية صوفية وكونية»، وإلى «جماعة مشتركة في المنافع اشتراكًا تامًا، والعودة إلى الأصول المسيحية، ورفض كل سلطة عمومية»⁽⁵⁰⁾. لقد كان مبدأ العماد المتأخر الذي فرضه مونستر وتجديدي العماد، ينكر سلطة الدولة ويعلن حرية الاجتماع: كانت جماعتهم «أممية فقراء الروح» وهي فوق الدول، تقتضي نفي كل قانون مفروض من الخارج، و«حرية كل شخص في اعتناق الأخلاق التي اختارها»⁽⁵¹⁾.

غير أن بلوخ لا يهتم بالصورة الكاريزمية لعالم لاهوت الثورة فحسب، بل يريد أيضًا أن يفهم ما الذي يحرك أتباعه وأن يبين حوافز الطبقة الاجتماعية التي توفر قاعدة مذهب تجديد العماد الراديكالي أي الفلاحين الألمان. وفرضيته المحورية أن الداعي إلى انتفاضة

(49) المرجع السابق، ص 91.

(50) المرجع السابق، ص 137 و155.

(51) المرجع السابق، ص 119.

الفلاحين (rusticorum) هو تدهورٌ ظروفهم مع انحطاط القرون الوسطى. نجد لدى القبائل الجرمانية في الأصل نوعًا من «الشيوعية البدائية»، من قبيل مؤسسة المراعي الجماعية». كان الاقتصاد في حقبة الإمبراطورية الكارولنجية «لا يزال اقتصادًا طبيعيًا من صنف بدائيّ وقد استمرّ لفترة طويلة، وكان يتحد في بعض الأحيان بما تبقى من التقليد الجرمانى ليشكّل بذلك ضربًا من الشيوعية الزراعية، مناسبًا للمقتضيات المسيحية إلى حد ما». ولكن وضع تلك القبائل سيتدهور بشكلٍ فادح نحو القرن الخامس عشر. كانت العوامل الرئيسة في ذلك التدهور أولًا «أهمية رأس المال المتنامية، وبخاصة رأس المال التجاري، وأكثر من ذلك تفاقم الاستبداد الأميريّ، حليف رأس المال، تفاقمًا هائلًا». وهكذا، عندما قارب العصر الوسيط نهايته «لم تتوقف أهمية الربح عن الزيادة، وتفكّك المجتمع المقسّم «دولًا»، ومعه تفكك كلّ ما كان في التوافق الروحيّ فاقد الصلاحية. انفجر البؤس والأزمات والاضطراب وزراعة الرعب». في مقابل ذلك الوضع «كان الفلاحون يطالبون باستعادة حالهم السابقة من جديد. وكان ينبغي ألاّ تسير الأمور إلى ما فيه مصلحتهم فحسب، بل أن تعود إلى النقطة التي كانت فيها من قبل تمامًا، حينما كانوا لا يزالون أناسًا «أحرارًا» في نطاق جماعات حرّة، وعندما كان الريف في نضارته الأولى مفتوحًا لجميع الناس مثل مرعى جماعيّ»⁽⁵²⁾. تُستلهم الثورة الأشدّ جذرية من رغبة في إحياء القديم: ولا يتناقض هذا المنطق، وهو نموذج من نظرة إرنست بلوخ الرومانسية للعالم

(52) المرجع السابق، ص 73 - 74، 82، 227 - 228 و236.

- النقد الثقافي للحضارة الرأسمالية الحديثة باسم ماضي يُعتبر مثالياً -
وبعض نصوص الماركسية، من مثل مقالة إنغلز عن «المسيرة»
(La Marche)، الجماعة الريفية الجرمانية الأصل، المؤسسة على
ملكية الفلاحين الجماعية للأرض⁽⁵³⁾.

لكن الوعظ الألفي لدى توماس مونتر لم يجذب الفلاحين
فحسب: فثمة حرفيون ونساجون وعمال المناجم، من دون أن ننسى
النساء، وهنّ أشد حساسية لخطابه من الرجال، وفق شهادة بوجوازي
من مدينة آشتات (Allstedt) - اعتنقوا أفكاره. وفي عام 1525 وجه
مونتر إعلناً لعمال المناجم، يصفه بلوخ - وصفاً لا يخلو من
بعض المبالغة - بكونه «البيان الثوريّ الأشد حماسة والأكثر سخطاً
لكلّ الأزمان»⁽⁵⁴⁾.

من أكثر فصول الكتاب إثارة للاهتمام الفصل الموسوم بـ«استطراد
في شأن تسويات الكنيسة بين العالم والمسيح» (Excursus
concernant les compromis des Églises entre le monde et
le Christ)، وهو المستوحى إلى حد بعيد من سوسيولوجيا الأديان
الألمانية، وإن انحرف بها بلوخ إلى خدمة برنامجه الألفيّ الثوريّ.
يتعلق الأمر بتحليل للصراعات الاجتماعية الدينية في القرن السادس
عشر انطلاقاً من التمييز بين الكنيسة (الكاثوليكية خاصة) والطوائف

F. Engels, «La Marche» (1883), in *L'origine de la famille*, (53)
de la propriété privée et de l'État, Paris, Éditions Sociales, 1975,
p. 307 - 323.

(54) المرجع السابق، ص 94 - 96.

(المعمدانية): «إن (التمييز السوسولوجي) مقطوع به تمامًا بين (الطائفة) بصفتها كذلك و (الكنيسة) بمعناها الفعليّ». ومفردات هذا التمييز مستلهمة إلى مدى بعيد من صنافة ترولتس وإن لم يتم ذكر مؤلف التعاليم الاجتماعية: «المعيار الحاسم هو الآتي: يولد المرء في كنيسة ما، ولكنه يدخل في طائفة ما بمحض إرادته. والطائفة تنفصل، وتجمع إليها الذين تلقوا نداء ما، فتقتضي منهم انفعالاً مسيحيًا، إرادياً ونشاطاً (...). أما الكنيسة فتبدو مجرد جماعة من المعمدين، ككنيسة للجُمهور (...). والطائفة تقوم على أساس حقيقة لا تقبل النقاش: الخير الفطريّ في الإنسان، والقرب الجوهرى السهل المنال للحق الطبيعي المطلق، والمنزلة الفردوسية الأولى (...). أما الكنيسة، فهي -على العكس- مثل الدولة، تقوم على الفساد الأصليّ في البشر، وعلى الحاجة إلى إصلاح ذلك الفساد تدريجيًا، بالاعتراف الصريح بالسلطة العقابية للسلطات القائمة (...). تجد الطائفة أتباعها من بين الفقراء والمضطهدين (...)، فتنزعهم من العالم وعيونهم ترنو إلى المجيء الثاني للمسيح (la Parousie)، ومعجزة العنصرة (la Pentecôte)، وهي تعاش دومًا في مستوى الروح وفي اللحظة الأقرب فورية. وعلى العكس، فإن الكنيسة تنظر إلى الوراثة: ولكونها إيديولوجيا الطبقات المهيمنة، فإنها تلجأ إلى التسوية مع النظام القائم، وذلك ما يكفي لتوجيهها نحو الماضي (...).» النمط الثالث غير غائب عن هذا النقاش: فأمره يتعلق بـ«الروحانيّ المتوحد، المتصوّف الفرد، الناسك الباحث عن الله (...). مثلما سيتطور بدءًا من سيباستيان فرانك، بمقدار ما ستزيد الحضارة الحديثة في تمطط

العلاقات الاجتماعية بأشكال جديدة ومعلّمة». إن ما يميّز به بلوخ عن ترولتش، الذي يشير إليه بشيء من السخرية بوصفه «هذا العالم الغريب جدًّا عن الروح الألفية»، هو أوَّلًا في وسم الطائفة بكونها ألفية وثوريّة في جوهرها: «الثورة هي الإيتيقا الاحترافية للمسيحيين الألفيين، ولذلك يكون النضال الثوري (...) وتهيئة أفق مفتوح على القدوم الثاني والقيامة، وتلك هي التسويات الوحيدة مع العالم التي تسمح بها للمذاهب صفائيتها (...)»، وثانيًا في الإعلان المفاجئ أنّ «الألفيين، بعكس أتباع الإصلاح البروتستانتيّ، يحتفظون في اللاهوت بملامح قروسطية أكثر: وفي المقام الأول المحاولة الجذرية لتجديد الكاثوليكية بروح الحياة الفرنسييسكانية والتصوف الدومينيكانيّ للمعلم إيكهارد»⁽⁵⁵⁾. تكشف هذه الأطروحة بما فيه الكفاية مفارقة انجذاب إرنست بلوخ اليهوديّ الملحد إلى الحضارة القوطية والكاثوليكية القروسطية، وبخاصة في كتابات شبابه (1917 - 1923).

يتضمن الفصل ذاته أيضًا تحليلًا حول كالفن ولوثر أقل ما يقال فيه إنه يقع على طرف نقيض من تحليل أنطونيو غرامشي. يمثل كالفن بالنسبة إلى إرنست بلوخ حركة إصلاح سوف «تدمر المسيحية تدميرًا» وستطرح «عناصر «ديانة» جديدة، هي ديانة الرأسمالية وقد رُفعت إلى مرتبة الدين، وأضحّت كنيسة مامون (Mammon)»⁽⁵⁶⁾. إن الشاهد المدعوّ إلى تعزيز هذا الاتهام إنما هو... ماكس فيبر:

(55) المرجع السابق، ص 247 - 253، 145.

(56) المرجع السابق، ص 182 - 183.

لدى أتباع كالفن، «يتطور الإنتاج بصفة مريرة ونسقية بفضل الواجب المجرد في العمل، وتساهم مثالية الفقر التي يطبقها كالفن على الاستهلاك وحده، في تكوّن رأس المال. يكون الادخار مستوجباً على الثروة بما أن هذه الثروة يتم تصورها كضرب من العظمة المجردة التي تكتفي بذاتها، وتتطلب في ذاتها أن تنمو. (...) إن الاقتصاد الرأسماليّ وهو في طور النمو، ومثلما برع ماكس فيبر في بيانه، يجد نفسه، طليقاً تماماً، ومنفصلاً، ومتحرراً من جميع ما في المسيحية الأولى من وساوس، ومتحرراً بالمقدار ذاته ممّا كانت إيدولوجيا القرون الوسطى الاقتصادية لا تزال تحتفظ به مسيحياً نوعاً ما»⁽⁵⁷⁾. إن تحليل فيبر «الخالي من أحكام القيمة» حول دور الكالفينية في صعود الفكر الرأسمالي، يغدو بقلم ماركسيّ منبهر بالكاثوليكية، وذلك هو بلوخ، نقدًا شرسًا للرأسمالية وأصولها البروتستانتية⁽⁵⁸⁾... والدور التاريخي الإيجابيّ الوحيد الذي يقرّ به للكالفينية - على كل حال -

(57) المرجع السابق، ص 176 - 177.

(58) ليس بلوخ المفكر الماركسي الوحيد الذي يسوق هذا النوع من تأويل فيبر. وعلى سبيل المثال، فإننا نجد حُججاً مماثلة لدى الفرويديّ - الماركسيّ إريك فروم الذي يعود إلى فيبر وسومبار، في رسالة عام 1932، ليدين مسؤولية الكالفينية في تدمير فكرة الحق في السعادة، الفكرة التي تميّز مجتمعات ما قبل الرأسمالية - مثل الثقافة الكاثوليكية القروسطية -، وتعويضها بالمعايير الأخلاقية البورجوازية: واجبات العمل والكسب والادخار. انظر E. Fromm, «Die psychoanalytische Charakterologie und ihre Bedeutung für die Sozialpsychologie», 1932, in *Gesamtausgabe*, Stuttgart, Deutsche Verlag-Anstalt, 1980, vol. I, p. 59 - 77

هو أنها أسهمت في إلهام ثورة كرومويل الطهورية، وأنها أعلنت في المستعمرات الإنكليزية بأميركا حقوق الإنسان وحرية الضمير، «في حين بقيت اللوثرية منذ البدء غريبة عن المبدئين الأساسيين في الديمقراطية البورجوازية»⁽⁵⁹⁾.

لم يكن فريدريك إنغلز في مؤلفه حرب الفلاحين (1850) بالغ اللين بإزاء لوثر، أما موقف إرنست بلوخ فأشدّ منه سلبية. وبينما تنتخب الجماعات، لدى كالفن، خادمها على الأقل، فإن لوثر ينصّب على قمة التراتب الكنسيّ «رجلاً قويًا من هذا العالم، أمير المكان»، وهكذا يصبح «رجلًا لاهوت الدولة الماكيافيليّ»: فتغدو الروح تابعة للقوة، لـ«مادية الدولة القاسية والمدنّسة». يتخذ بلوخ هذه المرة اللوثرية ترولتش مرجعًا ليهاجم لاهوت لوثر، المتهم بالسعي إلى تأسيس مصلحة الدولة العليا على الأناجيل: «وكما أجاد ترولتش قوله»، فإن التواضع الذي يقتضيه هذا العالم الرديء يقود لوثر إلى طاعة السلطات⁽⁶⁰⁾. لكن لوم بلوخ الأشدّ لـ«رجل فيتنبوغ» (Wittenberg) هو لكونه اتخذ «موقف الانحياز إلى المنتصرين» وخان «ثورة الفلاحين، البروليتارية والألفية»⁽⁶¹⁾. وفي رأيه أن الروحانية البروتستانتية في ألمانيا ستبتعد شيئًا فشيئًا خلال القرون عن الإيمان اللوثرية، فحتى شلايرماخر، المجدّد العظيم في اللاهوت البروتستانتية في القرن التاسع عشر، والمعدود لوثرية، ليس هو كذلك

(59) المرجع السابق، ص 178 - 179.

(60) المرجع السابق، ص 198 - 199، 186.

(61) المرجع السابق، ص 53 - 54.

بالقدر التام: «لا يمكن أن يُعتبر شلايرماخر وفياً للوثر بحق، إذ هو يعطي لخصوصية الفرد أهمية فائقة أكثر من اللزوم، إنه يحتفظ بالطابع الصوفي حياً كل الحياة بما في ذلك ما كان من أثر المعلم إيكهارد بفلسفته في الهوية ومثاليته في «العقل» (Gemüth) النازعة إلى علوية الروح»⁽⁶²⁾.

يهتم بلوخ أيضاً بالأجيال اللاحقة في الحركة المعمدانية الراديكالية. وإذا ما كان المذهب المينونيّ (mennonisme) يبدو له مستوحى من «فنّ التأقلم مع النظام القائم» الذي يقود إلى سلام مع العالم بلا طعم، تمامًا كما كان الأمر في الماضي، وعلى صعيد أوسع مع المسيحية الأولى، «فإنه يشيد بالطهوريين الثوريين في عام 1648: المساواتيين («نصف المعمدانيين»)، وينستالي وجماعته الحفّارين، وبوجه خاص ملكي الملكية الخامسة، أتباع هاريسن الذين كانت إمبراطوريتهم الخامسة شبيهة بـ«مملكة المسيح بحسب نبوءات دانيال ومونتسر». ولقد عدّ بلوخ انتفاضتهم التي غرقت في الدماء نهايةً للتيار المعمداني الثوريّ، وهو في ذلك يقفو من قرب تحليلات ترولتش، وكالعادة من دون أن يذكره. بيد أننا نعرّث مرة أخرى على صدى ذلك التقليد في انتفاضة الكاميزار (Camisards) في وجه الدولة ذات السيادة، ونلمح بخاصة «الإرث المعمداني القديم» ضمن فكرة الحق الطبيعي المطلق ومبادئ المساواة والحرية والإخاء في الثورة الفرنسية. وأخيراً، ألا تكون البلشفية ذاتها سليله متأخرة للمذهب الألفي في حرب

(62) المرجع السابق، ص 215.

الفلاحين، ولـ«الاتجاه المعمداني الراديكاليّ القديم»، و«الشيوعية القديمة التي يتم تصوّرها مثل لاهوت صراعيّ، تلك التي لدى الطابورين، واليواكيمييين»⁽⁶³⁾؟

اضطر بلوخ في عام 1933، مثل كثيرين غيره من المثقفين الماركسيين -فضلاً عن كونهم يهوداً - إلى الذهاب للمنفى فراراً من بوليس الرايخ الثالث. وبعد فترات إقامة بزوريخ وباريس وبراغ، انتهى في عام 1938 في الولايات المتحدة حيث سيبقى حتى عام 1949 عندما أتاحت له جامعة لايبزغ في جمهورية ألمانيا الديمقراطية كرسيّاً للفلسفة. وفي خلال سنوات المنفى الطويلة تلك سيكتب مصنّفه الرئيس، مبدأ الأمل (*Le Principe Espérance*) (1949)، (1953، 1959)، وهو في الوقت ذاته تفكّر فلسفيّ حول «غير الكائن بعد» (*non-encore-être*)، وموسوعة غزيرة في اليوتوبيات، وصور الأمانى الاجتماعية والسياسية والتقنية والجغرافية والفنية والدينية.

لا أحد ألبته كتب كتاباً مثل هذا، مازجاً في نفسٍ استشرافيّ واحد المفكّرين ما قبل السقراطيين (*présocratiques*) مع هيغل، الخيمياء مع قصص هوفمان (*Hoffmann*)، الهرطقة الأفغوانية (*ophite*) مع مسيحية شاباتاي سفي (*Shabbataï Tsevi*)، فلسفة الفنّ لدى شيلنغ (*Schelling*) مع المادية التاريخية، أوبرا موزار مع طوباويات فورييه (*Fourier*). ولنفتح صفحة بالمصادفة: يتعلق الأمر بإنسان عصر النهضة، ومفهوم المادة لدى باراسيلسوس (*Paracelse*)

(63) المرجع السابق، ص 129 - 132.

وجاكوب بوم (Jakob Böhme)، والعائلة المقدسة لماركس، ونظرية المعرفة عند جوردانو برونو (Giordano Bruno)، وكتاب إصلاح الذهن (*Réforme de l'entendement*) لسبينوزا (Spinoza). إن تبخر بلوخ المعرفي موسوعي إلى حد أن ندرة من القراء بمستطاعهم أن يقوموا، عن معرفة واطلاع، كل موضوع تناولته مجلدات الكتاب الثلاثة. إن أسلوبه مبهم جلّ الأحيان، لكنه ذو ميزة إيحائية قوية⁽⁶⁴⁾.

إن رهان بلوخ الأساسي هو الآتي: الإرادة الطوباوية هي ما يقود جميع حركات التحرر في تاريخ البشرية: «المسيحيون عرفوها هم أيضًا على طريقتهم، تارة بوعي غاف، وطورًا باهتمام متيقظ جدًا: أولم تنقلها إليهم مقاطع الكتاب المقدس المتعلقة بالخروج والمسيحانية؟»⁽⁶⁵⁾. إن فلسفة الأمل عند بلوخ هي قبل كل شيء أنطولوجيا غير الكائن بعد، في مختلف مظهراته: غير الواعي بعد (le non-encore-conscient) في الكائن البشري، وما لم يتحوّل بعد (le non-encore-devenu) في التاريخ، وما لم يظهر بعد (le non-encore-manifesté) في العالم.

ومن بين أشكال الوعي الاستباقيّ كلها، يحتل الدين محلًا مميزًا في كتاب مبدأ الأمل، إذ يمثل في نظر كاتبه اليوتوبيا بامتياز، يوتوبيا

(64) الصفحة التي نعينها هي الصفحة 484 من المجلد الثاني في الطبعة الفرنسية. (E. Bloch, *Le Principe Espérance*, Paris, Gallimard, 1976).

E. Bloch, *Le Principe Espérance*, vol. I, p. 15.

(65)

الكمال وتمام الأمل. وغالبًا ما يتعلق الأمر في الكتاب بالدين، وليس في الفصول التي تعالج على نحو مخصوص مختلف الطوائف الدينية فحسب. ويعكس رسالته عن مونتسر لعام 1921، نجدها هنا إحالات سوسولوجية قليلة: يغيب فير وترولتش، ويكون التمشي بالأحرى تاريخيًا فلسفيًا. لا تهتم بلوخ المسائل السوسولوجية الموجودة عادة في الأدبيات الماركسية - علاقة الطبقات الاجتماعية بالدين - بمقدار ما يهتمه المضمون السوسيو- طوباوي في العقائد الدينية. ولعل الملاحظة الأغنى هي تلك التي نجدها في الفصل السادس والثلاثين من المجلد الثاني المعنون بـ«الصور- الأمانى الاجتماعية للماضي» وهو يقترح ضربًا من نظرة عامة حول يوتوبيات الماضي الاجتماعية، من صولون (Solon) وديوجينوس، إلى فورييه وباكونين، مرورًا بالكتاب المقدس وتوماس مونتسر. والعجيب أن مونتسر لم يُذكر في هذا الفصل إلا بوصفه مثالًا من بين أمثلة أخرى على تأثير يواكيم دي فلور.

في البدء كان الكتاب المقدس. يشيد بلوخ بـ«إله سيناء الحراق»، إله الخروج هذا، وربّ الخلاص لشعب مستعبد (في استخدام «إله» كاسم نكرة موقف سياسي وفلسفي) وبكتاب اليهود المقدس: «ما من كتاب بقيت فيه ذكرى المؤسسات البدوية، التي كانت لا تزال تابعة للشيوعية البدائية بهذه القوة كما هو شأن الكتاب المقدس». نجدها هنا مفهومًا أساسيًا من الأنثروبولوجيا التاريخية الماركسية، مفهوم «الشيوعية البدائية» الذي يؤدي، كما سنرى، دورًا مهمًا في ملاحظات كتاب مبدأ الأمل على الدين: «إنه خط وحيد إذًا، قد يكون متعرجًا

لكنه واضح التجانس، فهو يذهب من شبه الشيوعية البدائية المحفوظة في ذكرى الناصريين (Nazaréens)، إلى خطب الأنبياء التقريرية ضدّ الثروة والطغيان، وإلى شيوعية الحبّ في المسيحية الأولى. ومن بين أنبياء الكتاب المقدس، فإن إشعيا - «هذا المجهول الكبير» - هو الأشد راديكالية: فمواعظه لا تتردد في تقديم يهوه (Yaweh) كـ «عدوّ لملك الأراضي الزراعية الشاسعة ومراكمة رؤوس المال، ومنتقمًا للشعب، منافحًا عنه»⁽⁶⁶⁾.

بعد يسوع، مَسِيّا (Messie) الأرض الجديدة، والمسيحية الأولى «القائمة على شيوعية الحب»، فإن المذهب الألفيّ المسيحيّ هو ما سيستعيد الميراث النبويّ: «ظهر مذهب الألفيّة من جديد في فترات الاضطراب جميعًا، وصارت مملكة الله على الأرض القول السحريّ الثوريّ للعصر الوسيط كله وبداية العصور الحديثة، وذلك حتى الراديكالية الورعة في الثورة الإنكليزية»، أي الحفارين أنصار الشيوعية الزراعية، ورجال الملكية الخامسة (Fifth Monarchy Men)، ورثة تجديدّي العماد. إن الشخصية المفتاح لهذا التاريخ الممتد قرونًا هو يواكيم دي فلور، وهو بعقيدته في الإنجيل الثالث (أو المملكة الثالثة)، يمثّل روح اليوتوبيا الاجتماعية المسيحية الثورية»، على طرف نقيض من عقائد الكنيسة الاجتماعية التي أدانها ماركس. ولكي يُبرِز حضور التقليد اليواكيميّ في الاشتراكية الحديثة، يختم بلوخ فصله عن يواكيم دي فلور بطريقة ماهرة، وذلك بشاهد نصّي غير معروف كثيرًا ومثير للاستغراب من لدن ثوريّ من

E. Bloch, *Le Principe Espérance*, p. 66 - 67.

(66)

القرن التاسع عشر: «إنّ وعي الإنسانية بذاتها لهو الكأس المقدّسة (Grael) الجديدة التي تتجمع حولها الشعوب مفعمة بالفرح... تلك هي مهمتنا: أن نصير حماة هذه الكأس المقدّسة، وننقلد السيف في سبيلها ونخاطر بحياتنا جذلين في الحرب المقدسة الأخيرة التي ستليها مملكة الحرية الألفية». هذا منقول عن فريدريك إنغلز، في مقالة من عام 1842⁽⁶⁷⁾.

غير أنّ من يجسّد الإرث المسيحيّ / الثوريّ - في نظر بلوخ - في تمام قوّته الهدّامة في العصر الحديث، إنما هو العامل الشيوعيّ فلهلم فايتلين (Wilhelm Weitling)، وهو من أثنى ماركس على كتاباته الرائدة في وقتها ضمانات الانسجام والحرية (Garanties de l'harmonie et de la liberté) (1842)، وإنجيل الصياد الفقير (Évangile du pauvre pêcheur) (1843)، بوصفها «أولى الخطوات الهائلة للبروليتاريا الألمانية». يلحظ بلوخ أن فايتلين «يحسن قراءة الكتاب المقدس بأسلوبٍ مؤمنٍ معمدانيّ» وهو أمر «لم يعدّ كذلك منذ أمد بعيد، ولن يكون قبل زمن طويل». وبوحي من مذهب الألفية - كان يعلن في كتاباته أنّ «مسيّا جديدًا سيأتي ليحقق عقيدة الأول، وأنه سيجعل هيكل النظام الاجتماعيّ القديم المنخور ينهار (...) وسيحوّل الأرض فردوسًا». كان فايتلين يريد «اجتماع ابن النجار والاشتراكية»⁽⁶⁸⁾.

(67) المرجع السابق، مج 2، ص 87. يوجد نص إنغلز في:

Marx-Engels Gesamtausgabe, Berlin, 1932, I, 2, p. 225.

Le Principe Espérance, vol. II, p. 161 - 162.

(68)

ثمة فصل طويل في الجزء الثالث مخصص لـ«السرّ الديني»، كما يظهر في الأسطورة النجمية، والخروج، ويوتوبيا مملكة الله. يستعرض بلوخ الآلهة الإغريقية والرومانية، وأسطورة بروميشوس، والأسطورة النجمية عند المصريين، وكونفوشيوس ولاوتزو، وموسى والمسيحانية، وزرادشت وماني، وبوذا ويسوع، وطائفة الأفعوانيين (عبدة الأفعى)، ومحمد، وأخيرًا الإلحاد. ينبغي التدقيق في أن الدين الذي يدين به بلوخ - كي نستعيد إحدى مفارقاته المفضّلة - هو دين ملحد. يتعلق الأمر بمملكة لله من دون الله، تطيح برّب العالم المتربّع على عرشه السماويّ وتعوّضه بـ«ديموقراطية صوفية»: يكاد الإلحاد لا يعادي اليوتوبيا الدينية إلى حدّ أن يكون هو ذاته فرضيّتها القبلية: «فمن غير الإلحاد لا يمكن المسيحانية أن تكون»⁽⁶⁹⁾.

لكنّ بلوخ حريص على أن يميّز إلحاده الدينيّ، وبحسب إلى حدّ ما، عن كل مذهب ماديّ مبتذل، وعن «نزع [الهالة] السحرية الرديء» المنقول بالنسخة الأكثر سطحية من الأنوار، وذاك ما يسميه «التنوير الزائف» (Aufklärlicht) مميّزًا إيّاه عن «الأنوار» (Aufklärung)، وبعقائد العلمنة البورجوازية. فالأمر لا يتمثل في معارضة الإيمان بتفاهات الفكر الحرّ، بل في إنقاذ كنوز الأمل ومضامين الرغبة في

Ernst Bloch, *Das Prinzip Hoffnung*, Francfort, Suhrkamp (69) Verlag, 1979, III, p. 1408, 1412 - 1413, 1524.

يتعلق الأمر بموضوع تم بيانه بيانًا وافيًا في كتاب: *L'athéisme dans le christianisme*, Paris, Gallimard, 1981.

الدين، بنقلها صوب الوجود الحاضر، تلك الكنوز التي من ضمنها نجد، وفي أشدّ الأشكال تنوعًا، «الفكرة الشيوعية»: من شيوعية الكتاب المقدّس الأولى إلى شيوعية يواكيم دي فلور الرهبانية، وحتى الشيوعية الألفية في الهرطقات الألفية (الأليجوانيين، الهوسيين، الطابوريين، تجديدي العماد)⁽⁷⁰⁾.

مجالات فضول بلوخ الدينية متعددة ومسكونية، ولكن النبئية والمسيحانية اليهودية تحتلان موقعًا مميّزًا في عرضه: وكما كتب في القسم الموسوم بـ«موسى أو رعي اليوتوبيا في الدين»، فإنّ المسيحانية هي العنصر الطوباويّ في الدين، هي ما تجعله منافرًا للتيوقراطية وتقديس السلطة. ولكي يزيد خصوصية اليهودية إبرازًا، سيستشهد بلوخ بماكس فيبر، وذلك في أي حال الشاهد الوحيد لعالم السوسيولوجيا ضمن الصفحات الألف وستمئة وثمان وعشرين، في كتاب مبدأ الأمل: «يقدم ماكس فيبر حكمًا يتجاوز حتى حياده، ويدرك حق الإدراك المسيحانية باعتبارها لا تنفصل عن موسى والأنبياء: 'إن ما تختص به انتظارات الإسرائيليين القوة المتنامية التي بها يتم استشراف ما يكون في المستقبل، سواء كان الفردوس أو المنقذ. لم يحدث ذلك في إسرائيل فحسب، ولكن هذا الانتظار وبمثل هذا الشغف (...) لم يكن في قلب التدين بأي مكان آخر. لقد كان الحلف (Berith) القديم بين يهوه وإسرائيل، ووعده المرتبط بنقد حال الأوضاع الراهنة والبائسة، يتيحان ذلك. ولكن 'شغف'

Le Principe Espérance, II, p. 66 - 67, 82 - 86 ; *Das Prinzip* (70) *Hoffnung*, III, p. 1454, 1519 - 1526, 1613.

(Wucht) النبوية فحسب هو ما جعل إسرائيل وإلى مدى فريد في نوعه، شعبًا للأمل والانتظار». ليس عالم السوسولوجيا من يُوظفها هنا، بمقدار كونه شاهدًا «موضوعيًا» - فما هو باليهودي ولا الطوباوي - على حماسة الشعب العبري المسيحانية⁽⁷¹⁾.

إن ما يبدو لبلوخ جديدًا ومهمًا في المسيحانية والنبوية، على النقيض من أديان أخرى معاصرة، هو فكرة أنّ القدر يمكن تغييره، ففي حين تفترض عقيدة القدر (Moira) عند الإغريق أو الأسطورة النجمية في مصر قدرًا مبرمًا - ما يفضي إلى الزهد والعجز - تتصور المسيحانية اليهودية القدر بمثابة ميزان يكون الثقل الحاسم فيه للكائن البشري نفسه. وعلى النقيض من النظرة التشاؤمية / اليائسة لدى كاسندرا أو جبرية الكاهن الإغريقي، يعلم إشعيا أنّ القدر ليس أمرًا محسومًا، بل افتراضي، لأنه مرتهن بأخلاق البشر وقرارهم الحر⁽⁷²⁾.

ينطبق هذا الأمر كذلك، مع اعتبار الفوارق، على مصير إرنست بلوخ الشخصي ذاته... فبعد أن جرى استقباله في البداية (عام 1949) بكل حفاوة وتشريف في ألمانيا الشرقية، سريعًا ما انتهى (بعد عام 1956) إلى فقدان المكانة، وهو يرى كتاباته محلّ إدانة باعتبارها «تحريرية». وفي خلال رحلة إلى ألمانيا الغربية في عام 1961،

Das Prinzip Hoffnung, III, p. 1463. (71)

الشاهد المنسوب لفبير مستخرج من *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*, III, 1923, p. 249، أي من الكتاب الذي موضوعه اليهودية القديمة.

Das Prinzip Hoffnung, III, p. 1514. (72)

قرّر وقد فاجأه بناء جدار برلين، ألا يعود ثانية إلى جمهورية ألمانيا الديمقراطية (RDA). وسيغدو بلوخ، بعد أن تم اختياره أستاذًا بجامعة توبنغن (Tübingen)، أحد أشدّ الأساتذة تأثيرًا في الجيل الطالبّي المتمرد لأعوام 1960 في ألمانيا.

في عام 1968، ظهر كتابه الإلحاد في المسيحية (*Athéisme dans le christianisme*) مؤلفًا لا يقبل التصنيف، فهو ينتمي إلى اللاهوت والتاريخ والفلسفة السياسية معًا. ولا تخلو فكرته المحورية من طرافة: إن يسوعًا بوصفه ابنَ الإنسان قد حلّ بصفة مسيحية في من كان قبله يحمل اسمَ الله. وبالنتيجة «يصير بالإمكان القول: 'وحده الملحد من يستطيع أن يكون مسيحيًا صالحًا، وبالعكس، وحده المسيحيّ يمكنه أن يكون ملحدًا جيّدًا'»⁽⁷³⁾.

إنّ تفسير بلوخ المتعلق بشخص المسيح، وهو لا يخلو من توافق مع تفسير الفرويدّيّ- الماركسيّ إريك فروم في كتابه عقيدة المسيح (1930) (*Le dogme du Christ*)، لا يُخفي انحيازه السياسيّ: فهو في الفصل ذي العنوان الموحّي «إمّا القيصر وإمّا المسيح» (*Aut Cesar aut Christus*)، يقابل يسوع الأناجيل الذي كان يظهر باعتباره «ابن الإنسان»، بالمسيحية الهلينية التي جعلت منه «ابنَ الله»، والربّ، والسيدَ المسيح (*Kyrios Christos*)، وحاكمًا أعلى ممجّدًا

E. Bloch, *L'athéisme dans le christianisme*, Paris, (73) Gallimard, 1978, traduit par Éliane Kaufholz et Gérard Raulet, p. 15. وبحسب بلوخ فإنّ الشهداء المسيحيين كانوا يُنعتون في بلاط نيرون بـ«الملاحدة» (*atheoi*).

مثل إله، بما يشبه تقليد عبادة الرومان للقيصرة. في حين أن يسوع المتمرد والمهرطق، والأخرويّ بصفة جذرية، كان يتوجّه إلى البسطاء والمظلومين فحسب، مانحًا إياهم الوعد بخلاص سياسي ودينيّ في آن، مطابق لسنة الأنبياء المسيحانية. وتعوّض الجوانية والحياة الآخرة، لدى القديس بولس، قيام مملكة السماوات على الأرض⁽⁷⁴⁾.

وعلى النقيض من إنغلز وكاوتسكي وماركسيين آخرين، لا يُلقى بلوخ بالآ إلى مسائل «سوسولوجية» تهتمّ الطبقات الاجتماعية التي تكوّن الجماعات المسيحية الأولى (العبيد، والأحرار الغارمين [المديونين]، و«البروليتاريين»). والمفهوم الأهمّ الذي يستخدمه في هذا السياق هو ذلك الذي يركن إليه المسيحيون أنفسهم: الفقراء. هكذا يشير إلى الكتاب المقدس في عهده، باعتباره كتاب الفقراء المقدّس (Biblia pauperum)، أشدّ الكتب الدينية ثوريّة، ووعده بمملكة الآخرة ينو عن تعالي عرش سماويّ، ليصير دين اليوتوبيا البشرية، ودينًا ألهمّ ثورات الفقراء على مرّ القرون⁽⁷⁵⁾.

لا يتردد بلوخ، مثلما فعل في كتابه عام 1921، في نقد الماركسية «المبتذلة» وإلحادها «البورجوازيّ». والمثال قوله في شأن توماس مونترس: «إنّ الخطب التي تؤجج حرب الفلاحين كانت بلا جدال أكثر من «قناع دينيّ»، كما قال كاوتسكي لاحقًا، وشيئًا آخر مختلفًا تمامًا». والواقع

L'athéisme dans le christianisme, p. 164 - 165, 170, 174, (74)
176, 195 - 198.

(75) المرجع السابق، ص 100.

أن عبارة «قناع ديني» تظهر أيضًا عند فريدرريك إنغلز في كتابه حرب الفلاحين (1850): ضمنيًا، يتوجّه نقد بلوخ لكاوتسكي، إلى هذا أيضًا⁽⁷⁶⁾.

أليس الدين إذاً أفيون الشعب؟ يتفحص بلوخ مليًا مقولة ماركس لعام 1844، ملحقًا على ما يميّزها عن تصورات الموسوعيين - فولتير- (الدين ك«اختلاق ماكر من لدن الكهنة») وعلى مقاربتها الجدلية باعتبار الدين «زفرة» و«احتجاجًا» في آنٍ ضدّ بؤس الواقع. ينبغي التمييز، في نظر مؤلف كتاب الإلحاد في المسيحية، بين بُعدين اثنين في الماركسية، ضروريين بالمقدار ذاته: تيارها البارد وتيارها الحارّ. يظهر الأول في النقد الماديّ الشرس للإيديولوجيات والمعبودات والصنميات، فهو يرمي إذاً إلى نزع الأسطورة عن تمظهرات الدين كأفيون للشعب. بينما مهمّة التيار الحار في الماركسية، على العكس من ذلك، أن ينقذ «الفائض الثقافي الطوباوي» للدين، وقوته الاحتجاجية والاستباقية، فهو إذاً يتمنى ماركسية «تأخذ المسيحية الأصيلة مأخذ الجدّ»، تلك التي تستهدف تحرير الضعفاء والمضطهدين بما يعيد الصلة «بتحالف المسيحية والثورة، بمثل ما حدث في حروب الفلاحين»⁽⁷⁷⁾. فلا عجب أن يغدو بلوخ أحد مصادر الإلهام الأساسية لغوستافو غوتيريز (Gustavo Gutierrez)، مؤسس لاهوت التحرّر الأميركيّ اللاتينيّ...

في فرنسا، لم يمرّ مُنجز إرنست بلوخ من دون لفت انتباه علماء السوسولوجيا المهتمين بالعلاقات المتبادلة بين الوقائع الدينية

(76) المرجع السابق، ص 82.

(77) المرجع السابق، ص 79، 331 و334.

والظواهر الطوباوية، ولا نستطيع القول إنه يحتل مكانة مركزية في أعمالهم. لقد أهدى عالم سوسولوجيا الأديان الفرنسيّ - الهايتيّ لايناك هوربون (Laennec Hurbon) كتابًا إلى فيلسوف توبنغن: إرنست بلوخ، اليوتوبيا والأمل (*Ernst Bloch, Utopie et Espérance*) (Paris, Éd. du Cerf, 1974). ويمتنّ له هنري ديروش لكونه أعاد الاعتبار إلى خصوصية المخيال الدينيّ، ويستشهد مطوّلًا بمقاطع كتابه عن مونتسر، حيث وُضعت نزعة الاختزال الاقتصادية موضع السؤال. ويتحفّظ أشدّ، يلاحظ جان سيغي أنّ منجز بلوخ «الكثيف» «يثير الخيال، لكنه لا يلبي مقتضيات التاريخ أو السوسولوجيا»⁽⁷⁸⁾.

المراجع

أعمال بلوخ

Thomas Münzer, théologien de la révolution (1921), trad. Maurice de Gandillac, Paris, René Julliard, 1964.

L'esprit de l'utopie (1923), Paris, Gallimard, 1977.

L'athéisme dans le christianisme, trad. E. Kaufholz et G. Raulet, Paris, Gallimard, 1978.

Le Principe Espérance, trad. F. Wuillmart, Paris, Gallimard, 1976 - 1985 (3 t.).

Henri Desroche, *Sociologie de l'espérance*, Paris, Calmann- (78) Lévy, 1973, p. 104 - 105; Jean Séguy, «Une sociologie de sociétés imaginées. Monachisme et utopie» (1971), in *Conflit et utopie, ou réformer l'Église*, Paris, Cerf, 1999, p. 113.

دراسات عن بلوخ

Gérard Raulet (dir.), *Utopie et marxisme selon Ernst Bloch*, Paris: Payot, 1976.

Gérard Raulet, *Humanisation de la nature, naturalisation de l'Homme. Ernst Bloch ou le projet d'une autre rationalité*, Paris, Klincksieck, 1982.

Arno Münster, *Figures de l'utopie dans la pensée d'Ernst Bloch*, Paris, Aubier, 1985.

Arno Münster, *Ernst Bloch, messianisme et utopie*, Paris, PUF, 1989.

الفصل الرابع

الماركسية والدين

أنطونيو غرامشي (1891 - 1937)

على نقيض ترولتش ومانهايم، لم يكن أنطونيو غرامشي (1891 - 1937) جامعياً. وقد كتب، وهو مؤسس الحزب الشيوعي الإيطالي (1921)، جلّ أعماله في السرية أو السجن، وكانت أفكاره مستوحاة على الدوام من التزامه السياسي الثوري. وتوجد أبحاثه الأهمّ محفوظة في «دفاتر» مخطوطة، مدوّنة في سجون النظام الفاشستي الإيطالي، حيث بقي حياً من عام 1927 إلى حين موته في عام 1937. سوف يجدد غرامشي، وهو صاحب الفكر القلق والابتداعي، النظرية الماركسية من المنظورين الفلسفي والسياسي معاً، هو المعارض بحماسة التأويلات الوضعية والعلموية أو الحتمية للمادية التاريخية، سواء في الاشتراكية الديمقراطية (أنريكو فيري Enrico Ferri وفيليبو توراتي Filippo Turati) أو الحركة الشيوعية (بوخارين Boukharine)، وسوف يقترح تأويلاً أخلاقياً وإرادوياً للماركسية، مستنداً في كتابات شبابه إلى سوريل (Sorel) وبرغسون (Bergson)، ومتكئاً في كتاباته اللاحقة على التقليد التاريخاني الإيطالي.

ومن بين قادة الحركة الشيوعية ومفكرها، فإنّ غرامشي هو تقريباً من أبدى الاهتمام الأكبر بالمسائل الدينية. وبخلاف إنغلز أو

كاوتسكي، كان اهتمامه بالمسيحية الأولى أو الهرطقات الشيوعية
لآخر العصر الوسيط أقل من عنايته بآلية عمل الكنيسة الكاثوليكية،
فكان أحد أوائل الماركسيين سعيًا إلى فهم دور الكنيسة المعاصر.
وكان أيضًا، كما سنرى، مفتونًا بالإصلاح البروتستانتي كباراديجم
للتغيير التاريخي.

نلاحظ في كتابات شبابه تبلور تحليل للتناغم العميق بين الدين
والاشتراكية، أو بالأحرى تحليل الاشتراكية كضرب من «دين
تعويضي». وليس لهذا الوسم بقلمه أي معنى تهجيني: فهو على
العكس يقدمه أيضًا مثل موازنة «موضوعية»، وكثمين أخلاقي
وروحاني للاشتركية. وعلى سبيل المثال، يعرف غرامشي في
مقالة من عام 1916 عنوانها «جرأة وإيمان» (Audace et foi)،
الاشتركية مثل دين، «على معنى أن لها هي أيضًا إيمانها، ومتصوّفتها،
وعبّادها، إنها دين لأنها قد عوّضت في الضمائر إله الكاثوليكين
المتعالي بالثقة في الإنسان وفي طاقاته الفضلى بوصفها الواقع
الروحاني الوحيد»⁽⁷⁹⁾.

تفسّر هذه المماثلة لماذا كان غرامشي مأخوذًا بالاشتركية
المسيحية لرجل مثل شارل بيغي (Charles Péguy)، على رغم
عدائه الصريح للكاثوليكية وأخلاقها، والكنيسة والسلطة البابوية:
«إن الملمح الأبرز في شخصية بيغي هو التدين، وإيمانه القوي. (...)

Antonio Gramsci, «Audacia e fede», *Sotto la Mole*, 22 (79)
juin 1916, cité par Rafael Diaz-Salazar, *El proyecto de Gramsci*,
Barcelona, Anthropos, 1991, p. 47.

وكتبه مترعة بذلك التصوّف الذي توحى به إليه الحماسة الأشدّ نقاء وإقناعاً، وهو يعبر عن نفسه في نثر ذاتيّ جدّاً وذو نبرة توراتيّة». عند قراءة كتاب شبابنا (*Notre jeunesse*) لبينغي، «تأخذنا نشوة ذلك الشعور الصوفيّ الدينيّ المتعلق بالاشتراكية والعدالة وهي تغمر كلّ شيء. (...) ونشعر بأننا في حياة جديدة، ويحملنا إيمان أشدّ قوّة إلى ما وراء الخصومات العادية البائسة لدى صغار الساسة الماديين بصفة فجّة»⁽⁸⁰⁾. يبدو مفهوم «التصوّف»، هنا وكما لدى بينغي، مشحوناً بمعنى واحد دينيّ، وأخلاقيّ، وسياسيّ في آن، يفيض متجاوزاً دلالة المصطلح المضمرة التقليديّة (اتحاد المؤمن برّبّه اتحاداً مباشراً).

الأرجح أنّ أشكال التوازي هذه بين الاشتراكية والدين قد استلهمت من سوريل، فالإله يرجع غرامشي في واحدة من أولى مقالاته التي حدّدت ما ينبغي أن يكون عليه حزب شيوعيّ، عندما يشيّد عرضه التوضيحيّ كله على مقارنة بالمسيحية، خصوصاً في صيغتها الأصليّة: «لقد صار مألوفاً منذ سوريل العودُ إلى الجماعات المسيحية الأولى للحكم على الحركة البروليتارية الحديثة. (...) فبالنسبة إلى سوريل، كما في العقيدة الماركسية، تمثّل المسيحية ثورة في تمام تطوّرها، أي ثورة بلغت آخر نتائجها، إلى حدّ إنشاء نظام جديد ومميّز للعلاقات الأخلاقية، والقانونية والفلسفية والفنية (...).

Antonio Gramsci, «Carlo Péguy ed Ernesto Psichari» (80) (1916), in *Scritti Giovanili, 1914 - 1918*, Turin, Einaudi, 1958, p. 33 - 34.

كل الترجمات عن الإيطالية من عندي، عدا ما يكون بالإشارة المخصوصة.

إن كل ثورة، كالثورة المسيحية والثورة الشيوعية، مما يقوم ولا يمكنه أن يقوم إلا بحركة في أعماق وأوسع ما يكون في الجماهير الشعبية، ليس في وسعها إلا أن تحطم النظام الموجود في التنظيم الاجتماعي كله وتدمره». وبمقارنة «مناضلي مملكة الله» بمناضلي «مملكة الإنسان»، ينتهي غرامشي إلى كون «الشيوعي ليس بأدنى منزلة من المسيحي نزيل المقابر السردابية»⁽⁸¹⁾. لا شك في أن المقارنة بين الماركسية والمسيحية الأولى كانت موضوعاً ماثلاً جلّ الأحيان في الكتابات الماركسية منذ إنغلز وكاوتسكي حتى روزا لوكسمبورغ (Rosa Luxemburg). لكن تعريف الاشتراكية كـ«إيمان» أو «ديانة» أمر أندر بكثير. نجد ذلك في كتابات «ماركسي سوريلي» آخر، هو البيروفي خوسي كارلوس مارياتيغي (José Carlos Mariategui) الذي سيذهب في هذه السبيل أبعد مما فعل غرامشي.

بديهياً أن مسيحية القرن العشرين واهية الصلة بمسيحية الأصول. وبحسب غرامشي، فإن الدين -الكاثوليكية- كأسطورة في إيطاليا الحديثة لما بعد الحرب، وكوعي منتشر يصوغ بقيمه أنشطة الحياة الفردية والجماعية، قد أخذ في الانحلال، وهو يتحوّل مثل سائر القوى الاجتماعية إلى حزب سياسي منفصل (على حدة). ذلك ما يجعل غرامشي يعدّ تأسيس الحزب الشعبي الإيطالي في عام 1918 من كاثوليك، «الحدث الأهم في التاريخ الإيطالي منذ البعث والتوحيد (Risorgimento)»، وحدثاً شبيهاً في أهميته بحركة

Gramsci, «Il Partito comunista», 4 settembre 1920, *Ordine* (81) *Nuovo*, 1919 - 1920, Torino, Einaudi, 1954, p. 154 - 156.

الإصلاح البروتستانتيّ في ألمانيا، بل بـ«الانفجار اللاواعي والغلاب لحركة الإصلاح الإيطالية»⁽⁸²⁾. سيتابع غرامشي من قرب تطوّر هذا الحزب، وبخاصة تطوّر تياره اليساريّ، الذي مثّله حركة الفلاحين الكاثوليكيّة بالجنوب الإيطاليّ، ذات التوجّه المعادي للفاشية، وكان يقودها ج. ميلولي (G. Miglioli)، الناطق باسم «جناح الفلاحين اليساريّ في الحزب الشعبيّ». وعلى الشيوعيين، في نظر غرامشي، أن يسعوا إلى التحالف مع هذا التيار، لأنّ «ظاهرة ميلولي» تعبّر عن موقف قطاع مهمّ من الفلاحين «يعزز توجّهه الطبقيّ تحت ضغط الفاشية الاقتصاديّ والسياسيّ، وبدأ يدرك أنّ مصيره مرتبط بمصير الطبقة العاملة»⁽⁸³⁾. وسيعود غرامشي إلى «حالة ميلولي» في خطابه الأوّل والوحيد الذي ألقاه بصفته نائبًا شيوعيًّا إيطاليًّا

Gramsci, «I cattolici italiani», *Avanti*, 22 décembre 1918, (82) in *Scritti Giovanili*, p. 349, et «I Popolari», 1^{er} novembre 1919, in *Ordine nuovo*, p. 284.

مفهوم أن هذا التأويل يشهد على إعجاب غرامشي الشديد بالبروتستانتية، وهو ما سنتناوله لاحقًا، أكثر من النزعات الفعلية لذلك الشكل الأولي من حزب ديموقراطي - مسيحي.

Gramsci, «Il congresso de Lyon» (janvier 1926), in *La* (83) *costruzione del Partito comunista*, Torino, Einaudi, 1978, p. 483 - 486

كان ج، ميلولي مثقفًا كاثوليكيًّا يمارس مدة سنوات عملاً في صُلب العمال المزارعين؛ وكان باعتباره مؤيدًا لمصادرة الملكيات الكبرى، ومنظمًا عمليات احتلال (حيازة) الأراضي، يدعو إلى الحلف مع الاشتراكيين، وفي عام 1922 إلى جبهة واحدة للعمال المعادين للفاشية. وتم طرده من الحزب الشعبي في عام 1925.

بالمجلس الوطني في 16 أيار/ مايو 1925: «إن لمثال ميلولي أهمية فائقة تحديداً بالمعنى الذي كنت أشرتُ إليه من قبل: أن جماهير الفلاحين، ومنهم الكاثوليك، تتجه نحو الكفاح الثوري. وما كانت الصحف الفاشية لتحتجّ على ميلولي لو لم يكن لظاهرة ميلولي هذه الأهمية الكبيرة (...)»⁽⁸⁴⁾.

لقد كانت حماسة غرامشي الشاب سابقة لأوانها، فالجناح اليساريّ والجناح اليمينيّ (كان الوسط كاثوليكيّاً ومؤيداً للفاشية) سيتم إقصاؤهما من الحزب الشعبيّ، الذي انتهى وقد تخلّى عنه البابا إلى الاندثار في عام 1926. لا تهتمنا هنا هنا استراتيجية غرامشي السياسيّة في الأحلاف بمقدار ما يهّمنا: أ- انفتاحه على إمكان ظهور تيار مسيحيّ يساريّ، ثمّ ب- التحليل السوسيو - دينيّ الذي لا يرى العالم الكاثوليكيّ كتلة واحدة صمّاء، بل مثل حقل غير متجانس سياسياً، وتشقّه الصراعات الاجتماعية.

تفتح كتابات غرامشي الشاب مسالك مهمّة، ولكنّ تحليلاته الأشدّ عمقاً في الدين هي ما نجده منتشرًا في صيغة نُبذ في دفاتر السجن (*Cahiers de prison*) التي حرّرها خلال سنوات 1930، وهي لم تنشر عقب وفاته إلا بعد الحرب. تستعيد تلك الملاحظات أحياناً بعضاً من موضوعات كتابات عهد الشباب، ولكنّ ثمة عموماً

Gramsci, *La costruzione del Partito comunista*, p. 84. (84)

انظر للغرض المصنّف الممتاز لرافائيل دياز سالازار:

Rafael-Diaz Salazar, *El proyecto de Gramsci*, Barcelona, Anthropos, 1991, p. 95 - 101.

تغيّر في النبرة والإشكالية، هو على الأرجح نتيجة الملابس التاريخية الجديدة، فما عدنا نجد في سنوات الثلاثينيات يسارًا كاثوليكيًا منظمًا، والحزب الشعبي نفسه قد اختفى، وأيضًا بسبب مراجعات في فكر الكاتب نفسه. ومن دون أن نشط في تنميط تفكير متحرّك على الدوام، يمكننا أن نتبيّن بعض الموضوعات الأساسية: الدين بصفته يوتوبيا، وتنوّع ضروب المسيحية الاجتماعية، واستقلال الكنيسة الذاتي بصفقتها مؤسّسة، والإكليروس كـ«مثقّف جمعي»، والإصلاح البروتستانتي كبارادينغم تاريخي. لا يتخذ هذا المجموع من الملاحظات شكل المدوّنة النظرية الناجزة، ولكنه على رغم حدوده كلها لا يشكّل في أدنى الأحوال أقل من إضافة بالغة الأهمية بالنسبة إلى العلوم الاجتماعية للأديان.

نجد في دفاتر السجن (*Quaderni del carcere*) محاولة لتعريف الوقائع الدينية، مستلهمة جزئيًا من أعمال المؤرّخ الإيطالي نيكولا تورشي (Nicola Turchi): «يفترض مفهوم الدين قَبْلًا العناصر التكوينية التالية: 1 - الاعتقاد بوجود إله أو آلهة عدّة لها ذواتها، مفارقة للأوضاع الأرضية والزمنية، 2 - شعور البشر بأنهم تابعون لتلك الكائنات العلوية التي تسيّر حياة الكون تسييرًا كليًا، 3 - وجود نظام للعلاقات (عبادات) بين البشر والآلهة». يرفض غرامشي تعريفات أخرى تبدو له فضفاضة جدًّا: مثل أن يكون الدين أيّ شكل من أشكال الإيمان، حتى الإيمان بقوى لا ذوات لها، أو كاعتقاد مجرد في إله ما (الربوبية)، بلا أيّ نوع من العبادة، أو حتى مثل أيّ

مجموع من المعتقدات والمحرمات التي تحدّ من حرية ممارسة ملكاتنا (تعريف اقترحه سالومون ريناك (Salomon Reinach) (85).

بيد أنّ ما يهمّ غرامشي، على رغم ذلك، ليس الدين في حدّ ذاته بمقدار ما هو «علاقته بالشأن السياسي». ما عدنا نجد في كتاباته «العهد النضج» الاندفاعات «السوريلية» عن التناغم بين الدين والاشتراكية. لكنه لا يُنكر على الأوّل تمام الإنكار «بُعْدًا طوباويًا» قويًا. إنّ توصيف الدين كـ«يوتوبيا» أمر ملتبس: فللمصطلح عند غرامشي دلالة سلبية -خرافة ووهم- ولكن له أيضًا بُعد إيجابي، بوصفه قوة ثقافية قادرة على تعبئة الجماهير الشعبية وإلهام الثورات: «الدين أعظم اليوتوبيات، أي أعظم «الماورائيات» التي شهدها التاريخ إطلاقًا، بما أنه المحاولة الأضخم لمصالحة التناقضات الحقّ في الحياة التاريخية في صيغة ميثولوجية. إنه ليؤكد حقًا أنّ للبشرية «الطبيعة» ذاتها، وأنّ الإنسان (...) بما هو مخلوق من لدن الله، وابن الله، إنما هو إذاً أخ

«Religione», dans *Quaderni del carcere*, 41 انظر المقطع (85)
Torino, Einaudi, 1977, Quaderno 6 (1930 - 1932), p. 715 - 716.
Manuale di storia delle هو كتاب نيكولا تورشي المذكور من جانب غرامشي
religioni, Torino, Bocca, 1922.

لقد صدرت دفاتر السجن لغرامشي بشكلين من النشر: الأول في سنوات ما بعد الحرب، وفيه رُتبت الملاحظات وفق الموضوعات، وصدرت في أسفار منفصلة: في المادية التاريخية، في المثقفين... إلخ. أمّا الثاني وهو يعود إلى سنوات 1970، بإشراف فالتينو غيراتانا (Valentino Gerratana)، فقد أعاد إخراج الدفاتر كما تركها غرامشي في أربعة أسفار. ونحن نستشهد تارة من إحدى النشرتين وطورًا من الأخرى.

لكلّ الناس، مساوٍ لسائر الناس، وحرّ من بين سائر الناس بالمقدار ذاته الذي هم عليه (...). غير أنّ الدين يؤكد أيضًا أنّ ذلك كله ليس من هذا العالم ولهذا العالم، بل من عالم آخر (طوباويّ). هكذا اختمرت أفكار المساواة والإخاء والحرية بين الناس، وفي شرائح الناس الذين يدركون أنهم غير متساوين، ولا هم بإخوة للآخرين من الناس، ولا هم أحرار في مواجعتهم. وهكذا جرى رفع هذه المطالب أثناء الاندفاعات الراديكالية كلها لدى العامة، بطريقة أو بأخرى، وبصيغ وإيديولوجيات مخصوصة⁽⁸⁶⁾. تشير هذه النبذة إذًا إلى الدين كيو توبيا، لأنه في الآن ذاته يسعى إلى مصالحة التناقضات الاجتماعية الحقيقية الواقعية، بشكل خياليّ وميثولوجيّ وميتافيزيقيّ، ولأنه يضع هذه المصالحة في عالم آخر، في الآخرة. لكن النبذة تقرّ للدين في الوقت ذاته وبصفته يوتوبيا تعبوية اجتماعيًا، بأنه كان باعثًا للأفكار الثورية، والتحررية والمساواتية التي غذّت التمردات والانتفاضات الشعبية على مرّ القرون.

وعلى عكس مانهايم أو إرنست بلوخ، لا يولي غرامشي كبير اهتمام للحركات الدينية المسيحانية أو الألفية. والاستثناء الرئيس في ذلك الملحوظة التي خصّ بها الحركة «اللازارية» (Lazzaretisme) في دفاتر السجن، وهي حركة من القرن التاسع عشر، قامت حول نبي ألفيّ في منطقة أرشيدوسو (Arcidosso)، دافيد لازاريتي (David Lazzaretti) (1834 - 1878)، وقد اغتالته السلطات بعد أن دعا

Gramsci, *Quaderni del Carcere*, Torino, Einaudi, 1977, (86)
Quaderno 11 (1932 - 1933), p. 1488.

إلى قيام الجمهورية. وفي سعيه إلى تحليل الطابع الاجتماعي لهذه الحركة التي مزجت التطلع الجمهوري بالعنصر الديني والنبويّ كانت رايتها ذات اللون الأحمر تحمل العلامة الكتابية «الجمهورية ومملكة الله»-، يلاحظ غرامشي أنها كانت تعبيرًا عن «نزعات هدامة شعبية بدائية» وسط الفلاحين: ففي غياب أحزاب سياسية معارضة وفي مواجهة إمساك الإكليروس عن السياسة، كانت الجماهير الريفية تبحث عن «قادة محليين ينبثقون من الجمهور نفسه، مع خلط الدين والتعصب بجملة المطالب المختمرة في الأرياف بشكل بدائي»⁽⁸⁷⁾.

الغريب أن غرامشي لا يهتم بالأصل الديني الألفي لرابطات الفلاحين الإيطالية، وهي الظاهرة التي سوف يدرسها لاحقًا المؤرخ الماركسي الإنكليزي إريك هوبزباوم⁽⁸⁸⁾.

إذا ما كان الدين يسمح -أحيانًا- بالتعبير عن التطلعات الشعبية، أفلا يكون إذا «أفيونًا للشعوب»، مثلما أوحى ماركس بذلك إثر

Gramsci, *Quaderni*, Quaderno 25 (1934), p. 2281 - 2283. (87)

إن غرامشي أقل تسامحًا تجاه أتباع النبيّ المغتال، وهم ذوو عقيدة تبدو «مزيجًا من عقائد دينية من الماضي مع كمّ لا بأس به من الشعارات الاشتراكية ونداءات عامة إلى توبة الإنسان المعنوية، توبة لا يمكن أن تحدث من غير التجديد التام في الفكر وفي التراتب الهرميّ للكنيسة الكاثوليكية» (ص 2283).

(88) أحيل إلى مقالي «من الكابتن سوينغ إلى بانشو فيللا: حركات المقاومة الريفية في هيستوريوغرافيا إريك هوبزباوم»،

«Du capitaine Swing à Pancho Villa: résistances paysannes dans l'historiographie d'Eric Hobsbawm», *Diogenes. Revue internationale des sciences humaines*, no. 189, printemps 2000.

فيورباخ (Feuerbach)، وموسى هس (Moses Hess)، وهنري هين (Henri Heine) - في عام 1844؟ لقد خصّ غرامشي بهذا التوصيف أشكال الدين التي بدت له الأشدّ تحكّمًا والأفدح ضررًا، كما عقيدة اليسوعيين، على سبيل المثال، عند الكاثوليك. ويمضي غرامشي إلى حدّ الاعتراف بأن المسيحية تمثّل ضمن بعض الشروط التاريخية «شكلًا ما لإرادة الجماهير الشعبية، وشكلًا مميزًا للمعقولة في العالم وللحياة». ولكن هذا لا ينطبق إلا على ديانة الشعب البريئة لا على «المسيحية اليسوعانية» (cristianesimo gesuitizzato) التي هي «محض مخدر للجماهير الشعبية»⁽⁸⁹⁾.

مثل الماركسيين جميعًا، يرفض غرامشي أن يعدّ الأديان مجموعات متجانسة، فيلجّ على تنوعها الاجتماعي: «كلّ ديانة، حتى الكاثوليكية (ولا سيما الدين الكاثوليكيّ، وتحديدًا بجهوده في البقاء - وإن في شكل سطحيّ - موحّدًا كي لا يتشظى إلى كنائس وطنية وطبقات اجتماعية)، هي في الواقع تعدّد أديان مختلفة، وغالبًا متناقضة: فئمة كاثوليكية للفلاحين، وكاثوليكية للبورجوازية الصغيرة وعمّال المدن، وكاثوليكية للنساء، وكاثوليكية للمثقفين، وهي في ذاتها متنوّعة ومفكّكة»⁽⁹⁰⁾. يقترب غرامشي ها هنا من إنغلز والتحليل الماركسيّ للدين من زاوية الصراع الطبقيّ. على أنّ رفيق ماركس

Gramsci, *Il materialismo storico*, Roma, Editori Riuniti, (89) 1979, p. 17.

Gramsci, *Quaderni del carcere*, Quaderno 11 (1932 - 1933), (90) p. 1397.

كان يرى أنّ «لكل طبقة ديانتها» في حين أنّ المفكر الإيطاليّ مقتنع بكون الدين الواحد يؤوّل بأشكال مختلفة من مختلف الطبقات والفئات الاجتماعية. ثمة فرق آخر يتمثل في كون غرامشي يأخذ في الحسبان أيضًا التمايزات التي تظهر ضمن الديانة الواحدة على قاعدة توجّهات إيديولوجية لا يمكن اختزالها في الصراع بين الطبقات: مثال ذلك وجود تيارات تحديثية ويسوعانية أو أصولية ضمن الكنيسة الكاثوليكية، وألاها - وهي ضرب من «اليسار» في الكنيسة - مؤيدة للديموقراطية، بل للاشتراكية المعتدلة أحيانًا، وقد أنشأت الديموقراطية المسيحية، أمّا الأخيرة فنصيرة للملكية، وتعلن ولاءها للبابا بيوس العاشر (Pie X)، قد أسست الوسط الكاثوليكيّ في إيطاليا وحركة العمل الفرنسيّ (l'Action française). أمّا اليسوعيون فيشكّلون «الوسط» الذي يتحكم في جهاز الكنيسة والفاتيكان (مع بيوس الحادي عشر بوجه خاص)، وتأثيره الاجتماعيّ مُمارَس من خلال حركة العمل الكاثوليكيّ (l'Action catholique) والجهاز المدرسيّ الكاثوليكيّ. وأقل ما يمكن أن يقال إنّ غرامشي لا يكنّ تقديرًا لليسوعيين: «إن كتيبة يسوع هي آخر الأنظمة الكنسية الدينية الكبرى، من أصل رجعيّ متسلّط، وذات طابع قمعيّ و«ديبلوماسي»»، وقد وقّعت بميلادها على تصلّب الجسم الكاثوليكيّ»⁽⁹¹⁾. غير أنه يقرّ لهم بدور حاسم، باعتبارهم عامل توازن في الكنيسة يعمل على تحييد النزعتين الأكثر راديكالية، ويكيّف الثقافة الكاثوليكية تكييفًا «جزيئيًا» مع تحديات الحداثة. ومن المهمّ أن نسجّل أنّ مجلة اليسوعيين

الحضارة الكاثوليكية (*Civilta cattolica*) قد كانت بالنسبة إلى غرامشي، وهو في السجن، معين المعلومات الرئيس عن الكنيسة. وهو يمحص، في ملاحظات مختلفة، كيف قاد الفاتيكان، مدعومًا باليسوعيين، المعركة ضد التحديثيين أول الأمر برسالة بابوية عن التغذية (*Pascendi*)، لكي ينصرف في ما بعد إلى مهاجمة أصولّي حركة العمل الفرنسيّ ويفرض التصالح مع الجمهورية⁽⁹²⁾.

عدد كبير من ملاحظات غرامشي ذو صلة بتاريخ الكنيسة الكاثوليكية بإيطاليا ودورها الراهن: دورها الإحيائيّ في بداية القرن التاسع عشر، وهزيمتها أمام الليبراليين في أثناء البعث والتوحيد، ومعارضتها المزدوجة بين عامي 1870 و1900 للدولة الليبرالية والاشتراكية، وأخيرًا تحاقها خلال القرن العشرين بالدولة الحديثة الذي وجد تعبيره الحاسم في الميثاق البابويّ مع موسوليني في عام 1929: وبفضل هذا الاتفاق تمكنت الكنيسة من فرض احتكارها للجهاز المدرسيّ، ولكنّ ثمن ذلك كان فقدانها استقلالها حيال الدولة⁽⁹³⁾.

Gramsci, *Machiavelli*, «Cattolici integrali, gesuiti, e (92) modernisti», p. 263 - 287.

انظر الكتاب الرائع لبورتيللي:

Hugues Portelli, *Gramsci et la question religieuse*, Paris, Anthropos, 1974, III^e partie, chap. IV («Les courants internes de l'Église»), p. 203 - 232.

H. Portelli, *Gramsci et la question religieuse*, III^e partie, (93) chap. 2, «Le ralliement», p. 145 - 176.

واحدة من الأفكار الأكثر تجديدًا في هذه الكتابات عن الكاثوليكية تعريف الكنيسة الحديثة كـ«كتلة مثقفة»، مستقلة بذاتها نسبيًا عن الطبقات الاجتماعية. ولدى غرامشي، مثلما نعلم، مفهوم واسع جدًا للمثقف، يتضمّن في داخله كل من تكون وظيفتهم أن يدعموا تصوّرًا ما للعالم أو يعدّله. والمثقف «العضويّ» هو من ينجم من داخل طبقة اجتماعية معيّنة ويمنحها مقدارًا من التجانس ونوعًا من الوعي الاجتماعيّ - السياسيّ⁽⁹⁴⁾. كان الإكليروس مدة قرون الإقطاع مجموعة من «المثقفين العضويين» للأرستقراطية الإقطاعية، تحتكر سلسلة من الوظائف الفكرية: الدين، الفلسفة، العلم، التعليم، الأخلاق، القضاء... إلخ. إن هؤلاء المثقفين وهم يتخذون «تفكيرًا فثويًا»، سوف يعدّون أنفسهم قوة مستقلة ذاتيًا إن لم تكن مستقلة تمامًا عن الفئة الاجتماعية المهيمنة. وبفضل استمراريتهم التاريخية الموصولة، بإمكانهم البقاء أحياء بعد انحدار منزلة الطبقة الاجتماعية التي كانوا مرتبطين بها «عضويًا»: فيصرون في هذه الحالة «مثقفين تقليديين»، فئة متكلّسة - «أحفورية» كما كتب غرامشي أحيانًا - ملتفتة صوب الماضي ومن دون روابط مباشرة بالطبقات الاجتماعية «الجديدة» المتواجحة. يمثل الإكليروس الكاثوليكيّ لدى غرامشي المثال النمطيّ للمثقف التقليديّ⁽⁹⁵⁾. وفي هذا الصدد، لا يخلو هذا

A. Gramsci, *Gli intellettuali e l'organizzazione della cultura*, Torino, Einaudi, 1966, p. 3, 6 - 7.

ونجد في هذا الكتاب تعريفات أخرى أكثر التباسًا وأقلّ تدقيقًا.

(95) المرجع السابق، ص 4.

المفهوم من قُربى بمفهوم «المثقفين بلا روابط» لكارل مانهايم، غير أن هذا المفهوم الأخير لا يحمل الدلالات الضمنية ذاتها، الماضية والتقليدية.

إن هذا الاستقلال الذاتي والمؤكد أنه نسبيّ - للكثلة المثقفة الكاثوليكية، وهي تحوي الإكليروس والإنتليجنسيا العلمانية (قيادات حركة العمل الكاثوليكيّ والنقابات أو الأحزاب الكاثوليكية)، يظهر في الاستقلال الذاتيّ عن الكنيسة نفسها، بوصفها مؤسسة، بالنسبة إلى القوى الاقتصادية والاجتماعية الكبيرة. لذلك كان الحافز الرئيس لأعمال الكنيسة السياسية في علاقاتها الصراعية مع الدولة والبورجوازية الإيطالية، الدفاع عن مصالحها الفتوية، وسلطانها وامتيازاتها. هوذا تشخيص غرامشي الساخر في شأن «الفكر الاجتماعيّ» الكاثوليكيّ وسلوك الكنيسة السياسيّ: «حتى نفهم جيداً موقع الكنيسة من المجتمع الحديث، وجب أن ندرك أنها مستعدة للنضال دفاعاً فحسب عن حرياتها الفتوية الخاصة (الكنيسة ككنيسة، كتنظيم كنسيّ)، أي الدفاع عن الامتيازات التي تزعم ارتباطها بماهيتها الإلهية الخاصة. وفي سبيل هذا الدفاع لا تقصي الكنيسة أيّ وسيلة، لا التمرد المسلح، ولا العدوان الفرديّ، ولا الدعوة إلى الغزو الأجنبيّ. وما تبقى كلّه لا يؤبه له تقريباً إلا إذا كان متصللاً بشروط وجودها الخاصة. تفهم الكنيسة من عبارة «استبداد» تدخل السلطة العلمانية الحكومية في اتجاه الحدّ من امتيازاتها أو إلغائها، ولا مزيد على ذلك. وهي مستعدة للاعتراف بأيّ سلطة قائمة في الواقع ومنحها الشرعية، بشرط ألاّ تنال من امتيازاتها. وإذا ما زادت

السلطة بعد ذلك في امتيازات الكنيسة فإن هذه تمجّدها وتعلنها آية للعناية الإلهية. وبالنظر إلى هذه المقدمات، ليس للـ«فكر الاجتماعي» الكاثوليكيّ إلا أهمية أكاديمية، فيتعيّن درسه وتحليله بصفته عنصراً إيديولوجياً أفيونياً، نزاعاً إلى المحافظة على بعض أمزجة الانتظار السلبيّ من النوع الدينيّ، ولكن ليس كعنصر من الحياة السياسية والتاريخية النشطة بشكل مباشر»⁽⁹⁶⁾.

هذا المقطع مهم: وتفهّم السخرية الغرامشية بيسر بواسطة السياق التاريخي: التحاق الكنيسة أخيراً حليفة للاستبداد الموسولينيّ (الميثاق البابويّ 1929). لكنّ ثمة شيئاً من التناقض بين الحركة التي ينسبها غرامشي إلى الكنيسة، في الدفاع عن امتيازاتها، وفكرة أنّ فكرها الاجتماعيّ قد لا يكون فاعلاً بصفة تاريخية. ومن جهة أخرى، ينتقص غرامشي من أهمية العقيدة الاجتماعية للكنيسة إذ يختزلها في كونها مجرد صورة لأفيون الشعب فحسب. بناء على ذلك يكون الأهم من المنظور المنهجيّ أنّ المفكر الماركسيّ الإيطاليّ لا يسعى إلى تفسير سلوك الكنيسة السياسيّ بالبنية التحتية الاقتصادية الاجتماعية، بالعكس، إنه يلجّ على استقلالها الذاتيّ وعلى الدافعية المؤسّسية، و«الفئوية» - الدفاع عن الحريات والامتيازات - في عملها الذي قد يتخذ، بحسب حاجات القضية، أشكالاً تمرّدية... إنّ هذا، ولنقل ذلك عرّضاً، لا يتناقض وملاحظاته على تنوع الكنيسة الاجتماعيّ والسياسيّ، لكنه يوضّح غرور محاولات العثور في البنية

Gramsci, *Quaderni*, Quaderno 5 (1930 - 1932), (96)
p. 546 - 547.

الاقتصادية على «تفسير مباشر، وبدائي، لكل صراع إيديولوجي جرى في داخل الكنيسة»⁽⁹⁷⁾.

باستثناء اليسوعيين، فإن غرامشي لا يهتم كثيرًا بالأنظمة الدينية الكنسية، لأنه يرى فيها أساسًا أحد أشكال تحييد التيارات الهرطقيّة القروسطية وإعادة استيعابها ضمن الكنيسة. والمثال الذي يهّمه أكثر من سواه هو مثال النظام الفرنسيسكانيّ (franciscanisme): يمكن أن يُعدّ فرانسوا الأسيزي (François d'Assise) «باعتد دين جديد، أثار حماسة هائلة بمثل ما كان في القرون الأولى للمسيحية». وبمهارة، فإنّ الكنيسة لن تضطهده، بل إنها ست«تحصّنه، وتشتّت مريديه، وتختزل الدين الجديد في مجرد نظام كنسيّ خادم لها»⁽⁹⁸⁾. ما عادت هذه الطريقة مناسبة لمواجهة تحديات الحداثة التي تتطلب تمثيلاً آخر: وسيكون ذلك بإنشاء حركة العمل الكاثوليكيّ. يقدّم غرامشي هذا التمثي، وهو يقارن طبيعة الأنظمة الكنسية بطبيعة حركة العمل الكاثوليكيّ، كتعبير عن وضع جديد جذريًا، تجد فيه الكنيسة نفسها ولأول مرة في وضع دفاعيّ، ومرغمة على التكيف تلقائيًا مع الحداثة:

حركة العمل الكاثوليكيّ علامة على بدء عصر جديد في تاريخ الديانة الكاثوليكية: وحين تكفّ هذه عن أن تكون تصوّرًا شموليًا (بمعنى مزدوج: أنها تصوّر كليّ للعالم لدى مجتمع ما في كليته)، فإنها تصير جزئية (بالمعنى المزدوج كذلك)، وعليها أن يكون

(97) المرجع السابق، ص 872 – 873.

(98) Gramsci, *Lettere dal carcere*, Torino, Einaudi, 1968, p. 331.

Traduction de Hugues Portelli, *Gramsci*, p. 86.

لها حزبها الخاص. لقد كانت الأنظمة الكنسية المختلفة تمثل ردّة فعل من الكنيسة (جماعة المؤمنين أو جماعة الإكليروس) من أعلى ومن أسفل، ضد التفسّخ الجزئيّ لتصور العالم (هرطقة، انشقاقات، إلخ أو كذلك انهيار التراتب). تمثل حركة العمل الكاثوليكيّ رد الفعل ضد ردّة جموع برمتها من الجمهور، ذات وزن، أي ضد تجاوز التصور الدينيّ للعالم على صعيد الجماهير. لم تعد الكنيسة من يحدد أرض الصراع وأدواته، بل العكس، عليها أن تقبل الميدان الذي يفرضه الخصم أو تفرضه اللامبالاة، وأن تستخدم أسلحة مستعارة من ترسانة خصومها (التنظيم السياسيّ الجماهيريّ). وبعبارة أخرى، فإنّ الكنيسة في وضع الدفاع، وقد فقدت استقلال الحركة والمبادرة، وما عادت قوّة إيديولوجية عالمية، وإنما قوة ثانوية فحسب⁽⁹⁹⁾.

يمكن أن نقدر أنّ في هذا التحليل شيئًا من المبالغة في ما يتعلق بلحظة تأسيس حركة العمل الكاثوليكيّ في القرن التاسع عشر، وأنه ينتقص من قوة الكنيسة حتى في وقت كتابة غرامشي - في ثلاثينيات القرن العشرين-، أما الفرضية المحورية، العمل الكاثوليكي بصفته تبني الكنيسة طرائق التنظيم الحديثة، فهي وجيهة تمامًا.

لا يتوقف انتباه غرامشي في مؤلفه دفاتر السجن عند الكنيسة الكاثوليكية: فقد اهتم كثيرًا أيضًا بالإصلاح البروتستانتيّ بدءًا من الكالفينية. وفي حين اتخذ ماركس أو إنغلز هدفًا تمثّل خاصة في بيان الأصول البورجوازية لعقيدة كالفن، فإن المهمّ لدى الماركسيّ

الإيطاليّ إنما هو بالأحرى النتائج الاجتماعية- الاقتصادية لهذا التيار الدينيّ. ينطلق غرامشي من الوقوف على مفارقة أن التصور البروتستانتيّ للنعمة [الإلهية]، وقد كان يفترض فيه «منطقيّاً» أن يفضي إلى أقصى ما يكون من الجبرية والسلبية، قد أدّى إلى ممارسة اقتصادية عالمية المدى أنتجت الإيديولوجيا الرأسمالية. وفي نظره أن الطريقة التي تحولت بها عقيدة القضاء والقدر الكالفينية إلى «أحد الدوافع الرئيسة التي ظهرت في تاريخ العالم نحو المبادرة العملية» تشكّل مثلاً كلاسيكياً للمرور من تصوّر ما للعالم إلى معيار عمليّ في السلوك⁽¹⁰⁰⁾. بديهياً أنّ هذا الطرح مستلهم من قراءة فاحصة لكتاب ماكس فيبر الأخلاق البروتستانتية، وقد أمكن غرامشي الاطلاع عليه بالسجن، في الترجمة الإيطالية الصادرة في 1931 - 1932 في مجلة دراسات جديدة في القانون والاقتصاد والسياسة (*Nuovi studi di diritto, economia e politica*)، وهو يذكر نصّ فيبر مرّات عديدة جامعاً إيّاه إلى أبحاث غرويتيزن (Groethuysen) حول الأصول الدينية للبورجوازية في فرنسا، ليؤكد الفكرة القائلة إنّ النظرية البروتستانتية في القضاء والقدر والنعمة قد أدت إلى «انتشار روح المبادرة انتشاراً واسعاً»⁽¹⁰¹⁾. لا شك في أن الأمر يتمثل في قراءة جزئية للطرح الفيبري، ولكنها التقطت في الأقلّ جانباً محورياً من ذلك الطرح.

Gramsci, *Quaderni*, Quaderno 7 (1930 - 1932), (100) p. 892 - 893, et Quaderno 10 (1932 - 1933), p. 1267.

Gramsci, *Quaderni*, Quaderno 10, p. 1086, et Quaderno (101) 11 (1932 - 1933), p. 1389.

بالإمكان أن نفترض إلى حدّ ما أنّ غرامشي وظّف فيبر ليتجاوز المقاربة الاقتصادية في الماركسية المبتدلة، ويبيّن دور الأفكار والمتصورات المثمر تاريخياً. إنّ السؤال المنهجيّ العام الذي طرحته الكالفينية هو في نظر غرامشي سؤال المرور من رؤية للعالم إلى الفعل الذي يطابقها، وما يهّمه هو «النقطة التي يغدو فيها تصور العالم، والتأمل، والفلسفة «واقعا»، لأنها تميل كلها إلى تغيير العالم وقلب الممارسة». يتعلّق الأمر طبعاً بسؤال يهّم في المقام الأول فلسفة البراكسيس (la praxis) أي الماركسية ذاتها⁽¹⁰²⁾.

على أنّ علاقة غرامشي بالبروتستانتية كانت أبعد بكثير من هذه المسألة المنهجية. وعلى نقيض ماركسيين آخرين كثر، كان غرامشي يعدّ الإصلاح البروتستانتيّ منطلق التاريخ الحديث، لا عصر النهضة. بينما كان كاوتسكي، وهو يعيش في ألمانيا البروتستانتية، ينسب النهضة الإيطالية إلى المثالية ويزدري حركة الإصلاح التي كان يجدها «همجية». أما غرامشي الماركسيّ الإيطاليّ، فقد كان يكيّل المديح للوثر، ويدين النهضة باعتبارها حركة أرستقراطية ورجعية، معادية للتقدم الاقتصاديّ (الرأسماليّ) ومنقطعة عن الشعب - الأمة!⁽¹⁰³⁾

Gramsci, *Quaderni*, p. 1266.

(102)

M. Montanari, «Razionalita e tragicita del moderno in: وانظر أيضًا: Gramsci», *Critica marxista*, nos. 2 - 3, 1987, p. 58.

Gramsci, *Il Risorgimento*, Torino, Einaudi, 1966, p. 24, et (103) *Note sur Machiavelli*, p. 132 - 133. Cf. Kautsky, *Thomas More und seine Utopie*, Stuttgart, Dietz Verlag, 1890, p. 76.

بل هو يرفض حتى الفكرة التقليدية عن النهضة كبداية للعلمنة وأقول سلطة الكنيسة: «كان الدين في تصوّر النهضة السياسيّ هو الإجماع، والكنيسة هي المجتمع المدنيّ وجهاز الهيمنة لدى الفئة الحاكمة التي ما كانت تملك جهازها الخاصّ، أي أنّها لا تملك تنظيمًا ثقافيًا أو فكريًا خاصًا بها، بل كانت ترى في التنظيم الكنسيّ العام جهازها ذلك. فلم يتم الخروج من القرون الوسطى إلا بفعل تصورنا الصريح للدين كأداة للسلطة (instrumentum regni)»⁽¹⁰⁴⁾.

إنّ تأويل غرامشي للإصلاح البروتستانتيّ كحركة قومية - شعبية هائلة، مختلف جدًا، وهو فعليًا مناقض جذريًا لفهم إنغلز في كتابه لعام 1850 حرب الفلاحين. يبدو لوثر في هذا الكتاب ممثلًا لحركة إصلاح بورجوازية ومعتدلة، وقد تحالف مع الأمراء الألمان لسحق ثورة توماس مونستر العامية (plébéienne) والريفية. وستتجه مشاعر تعاطف إنغلز كلها إذا صوب هذا اللاهوتيّ الألفيّ والداعية الثوريّ، فيصفه كرائد للشيوعية: «إنّ عقيدته السياسية تطابق تمامًا هذا التصور الدينيّ الثوريّ، وتتجاوز العلاقات الاجتماعية والسياسية القائمة مثلما تتجاوز تصورات العصر الدينية (...) وكان برنامجه السياسيّ يكاد يلامس الشيوعية (...). إنّ هذا البرنامج، الذي لم يكن خلاصة مطالب العوامّ لذلك العصر بمقدار ما كان استباقًا عبقريًا لشروط تحرر العناصر البروليتارية النامية وسط أولئك العوامّ، كان يتطلب إقامة مملكة الله على الأرض فورًا، مملكة الأنبياء

(Gramsci, *Machiavelli*, p. 121 - 122. Cf. Hugues Portelli, (104)

(Gramsci et la question religieuse, p. 96 - 101.

الألفية (...))»⁽¹⁰⁵⁾. غير أن اسم توماس مونتسر لا يظهر ولو مرة واحدة في دفاتر السجن... بينما جرى تقديم لوثر - مع كالفن - بصفة الملمه لحركة دينية كبيرة قومية - شعبية. لا شك في أن وسم لوثر بصفة البورجوازي ووصف الإصلاح البروتستانتي بالحركة الشعبية ليسا متناقضين بالضرورة، ولكنّ التباين بين تأويل إنغلز وتأويل غرامشي لا يخلو من الإثارة. ويمكن التساؤل هل كان الثاني يعرف كتاب الأول: إذ لا ذكر لحرب الفلاحين في أيّ موضع من ملاحظات غرامشي بالسجن، ولا وجود له في جرد كتب مجموعة غرامشي الذي أصدره ناشرو الدفاتر.

ما كان يجذب غرامشي كل الجذب إلى الإصلاح البروتستانتي إنما هو طابعه «الشعبي» العميق: «لقد أثار الإصلاح اللوثيري والمذهب الكالفيني حركة شعبية - قومية واسعة في كل مكان حيثما انتشرا، ثم أديا في فترات لاحقة فحسب، إلى ثقافة أرقى (...). وكان حامل حركة الإصلاح الشعب الألماني نفسه، بتشعب مكوّناته، وبصفته شعباً بغير تمايز، وليس المثقفون»⁽¹⁰⁶⁾. يذكر غرامشي في مرّات عديدة حكم إيراسموس (Érasme) التحقيري في حقّ لوثر: «Ubi cumque regnat luteranismus, ibi literarum est interitus» الذي يترجمه بشكل تقريبي ب: «حيثما يظهر لوثر، تموت الثقافة». يبدو له هذا الموقف المتعجرف كاشفاً عجز الأرستقراطية الإنسانية عن إدراك

F. Engels, *La guerre des paysans*, Paris, Éd. Sociales, (105) 1951, p. 48.

Gramsci, *Materialismo storico*, p. 103 - 106.

(106)

طبيعة حركة الإصلاح الاجتماعية، وهي الحركة الأصيلة في شعبيتها: «لم يكن رجل النهضة يفهم أنّ حركة تجديد أخلاقيّ وفكريّ عظيمة، بقدر ما تجسّدت في الجماهير الشعبية الواسعة، كما هي الحال مع اللوثرية، قد قبلت في البداية أشكالاّ فظة بل ومتطرّبة، وأنّ ذلك ما كان يمكن تجنّبه بحكم أنّ الشعب الألمانيّ، وليس أرستقراطية ضئيلة من كبار المثقفين، هو من كان بطل حركة الإصلاح وحامل لواءها». هذا الخطأ المفهوم من لدن شخص مثل إيراسموس، غير مبرّر من رجل من القرن العشرين، مثل بينيديتو كروتشه (Benedetto Croce)، «بما أن كروتشه قد رأى كيف أنه من خشونة الفكر البدائية لدى رجل الإصلاح البروتستانتيّ نبتت الفلسفة الكلاسيكية الألمانية والحركة الثقافية الواسعة التي ولد العالم الحديث»⁽¹⁰⁷⁾. ليس بالإمكان الامتناع عن التفكير بأنّ غرامشي، على رغم حماسه لقوة الإصلاح البروتستانتيّ الشعبية، يقلل نوعاً ما من القيمة الفكرية للوثر، وزوينغلي (Zwingli)، وميلنشتون (Melancton)، وسائر مؤسسي الحركة... ولم يكن رأي فريدريك إنغلز كذلك، فكان لوثر بالنسبة إليه، وبمقدار المساواة مع ليوناردو دافينشي (Leonardo da Vinci) وألبرخت ديورر (Albrecht Dürer)، أو ماكيافليّ (Machiavel)، واحداً من «عمالقة الفكر هؤلاء، عظماء الشغف وقوة الشخصية، العمالقة بإنسانيتهم وتبحّره المعرفيّ»، المسؤولين في القرن السادس عشر عن «أعظم انقلاب تقديميّ عرفته الإنسانية على الإطلاق». يلحّ صديق ماركس على أنّ لوثر هو من

«أنشأ النثر الألماني الحديث»: فقد نظف الإسطبلات القدرة، ليس تلك التي للكنيسة فحسب، بل أيضًا إسطبلات اللغة الألمانية⁽¹⁰⁸⁾.

يبدو غرامشي وكأنه يرى في الإصلاح البروتستانتي الباراديغم لجميع التغييرات الثورية الكبرى، و«الإصلاحات الأخلاقية والفكرية» الكبرى جميعها في التاريخ الحديث. مثال ذلك أن الثورة الفرنسية قد فهمت على أنها حركة ذات طابع سياسي- ديني، وبكثير من وجوه التماثل مع حركة الإصلاح البروتستانتي. وبحسب ملاحظات دفاتر السجن، كانت ثورة 1789 نوعًا من الصراع الداخلي ضمن الحقل الديني، بين جمهور المؤمنين والإكليروس: «ربما أمكن أن نقول الآتي: إن الكنيسة كجماعة من المؤمنين تحافظ على مبادئ سياسية - أخلاقية معينة وتطورها على نقيض الكنيسة كتنظيم كهنوتي إلى حد الثورة الفرنسية التي مبادئها هي مبادئ جماعة المؤمنين ضد الإكليروس بوصفه نظامًا إقطاعيًا حليفًا للملك والنبلاء: لذلك يعدّ كاثوليكيون كثر الثورة الفرنسية انشقاقًا أو هرطقة، أي قطعة بين الرعاة والقطيع من صنف حركة الإصلاح البروتستانتي نفسها، ولكنها أنضج تاريخيًا، لأنها حدثت على أرض العلمانية: لا قساوسة ضد قساوسة، بل مؤمنون وغير مؤمنين ضد قساوسة»⁽¹⁰⁹⁾. يقرّ غرامشي

F. Engels, *Dialectique de la Nature*, in Marx, Engels, *Sur* (108) *la Religion*, Paris, Éd. Sociales, 1960, p. 153.

Gramsci, *Machiavelli*, p. 294; trad. de Hugues Portelli, (109) *Gramsci*, p. 112 - 113.

(التشديد من عندنا).

في مقطع آخر جدّة الثورة الفرنسية: طابع ثقافة الأنوار العلمانيّ، أي اللادينيّ. ولكنّ مصطلح المقارنة يظلّ حركة الإصلاح البروتستانتيّ: «لقد مزّقت الحروبُ الدينية فرنسا مع انتصار الكاثوليكية الواضح، لكنها شهدت إصلاحًا شعبيًّا هائلًا مع قرن الأنوار، والنزعة الفولتيريّة، والموسوعة، وتلك كلها سبقت ثورة 1789 ورافقتها: يتعلق الأمر حقيقة بإصلاح فكريّ وأخلاقيّ كبير للشعب الفرنسيّ، أكثر اكتمالًا من الإصلاح اللوثرّيّ في ألمانيا، لأنه أبان خلفية علمانيّة متينة، وسعى إلى تعويض الدين بإيديولوجيا علمانية تمامًا، تتجسّد في الروابط القومية والوطنية.»⁽¹¹⁰⁾ من جانب آخر، يبدو أنّ غرامشي يعدّ هذه الإيديولوجيا «العلمانية تمامًا» ضربًا من الدين البديل: «جرى في فرنسا إبداع محاولة وضع (دين الوطن) في مقابل الدين (الرومانيّ)، ما يفترض تكثيف النزعة القومية الوطنية، لا العالمية الرومانيّة»⁽¹¹¹⁾. إن هذه القراءة الغرامشية للثورة الفرنسية باعتبارها حدثًا سياسيًا دينيًّا، وبوصفها هرطقة وإصلاحًا أخلاقيًّا مماثلًا للإصلاح البروتستانتيّ، أو اختراعًا لدين مدنيّ - مستغربة إلى حد ما، وقليلة التوافق وتحليلات إنغلز التي تنحصر في الإلحاح على الطابع اللادينيّ تمامًا لثورة 1789، على النقيض من الثورة الإنكليزية في القرن السابع عشر.

الماركسية ذاتها في نظر غرامشي - وهو يشير إليها بعبارة «فلسفة البراكسيس» - وريثة لحركة الإصلاح البروتستانتيّ، بما أن

Gramsci, *Materialismo storico*, p. 103 - 104; trad. de (110)
Hugues Portelli, *ibid.*

(Gramsci, *Machiavelli*, p. 269.

(111)

المذهب اللوثريّ قاد إلى هيغل والفلسفة الجدلية الألمانية، وقاد المذهب الكالفينيّ إلى ديفيد ريكاردو (David Ricardo) والاقتصاد الكلاسيكيّ الإنكليزيّ. فما تكون إذاً جذور فلسفة الممارسة العملية إن لم تكن هيغل وريكاردو؟ وبعبارة أخرى: تُطابق الماركسية الصلة التالية: الإصلاح البروتستانتيّ زائدًا الثورة الفرنسية: إنها فلسفةٌ هي ذاتها سياسة، وإنها سياسةٌ هي بعينها فلسفةٌ⁽¹¹²⁾. وفي الواقع، فإنّ هاتين الحركتين هما النموذجان التاريخيان للإصلاح الكبير الفكريّ والأخلاقيّ الذي اتخذته الماركسية هدفًا، بفضل حركة ثورية لجماهير شعبية واسعة. كتب غرامشي في عامي 1934 - 1935 أنّ ما تحتاج إليه إيطاليا إنما هو «إصلاح فكريّ وأخلاقيّ، أي ثورة شعبية تكون لها الوظيفة ذاتها التي كانت لحركة الإصلاح البروتستانتيّ في البلدان الجرمانية وللثورة الفرنسية»⁽¹¹³⁾. لنلاحظ بالمناسبة صمّت الماركسيّ الإيطاليّ المفاجئ عن الثورة الإنكليزية في القرن السابع عشر، مع أن إنغلز عدّها بمثل أهمية الإصلاح اللوثريّ أو أكثر، وكأخر كبريات الحركات الثورية التي جرت تحت راية الدين⁽¹¹⁴⁾.

Gramsci, *Quaderni*, Quaderno 10, p. 1247, 1293. (112)

Gramsci, *Quaderni*, Quaderno 21 (1934 - 1935), p. 2108. (113)

Engels, préface a l'édition anglaise de *Du socialisme utopique au socialisme scientifique*, in *Sur la religion*, p. 294 - 298. (114)

يعرف غرامشي هذا النصّ ويذكره، لكنه عمليًا لا يعود بالإحالة إلى الثورة الإنكليزية إلا عرضًا في مقطعين اثنين، قارنًا كرومويل و«الرؤوس المستديرة» باليعاقبة (Quaderni, p. 2027, 2033).

يحتل مفهوم «الإصلاح الفكري والأخلاقي» مكانة محورية في فلسفة غرامشي السياسية، فهو يعني أنّ التغيير الثوري ليس شأنًا اقتصاديًا وسياسيًا فحسب، بل هو ثقافي أيضًا بالمعنى الأوسع للكلمة. والمصطلح لا ينتمي إلى المعجم السياسي الماركسي، بل وفد من عند برودون (Proudhon)، ورينان (Renan)، وسوريل الذين يذكّرهم مؤلف دفاتر السجن بصفتهم مصادر. وفي نظر غرامشي، «فإنّ النموذج حتى بالنسبة إلى برودون بروتستانتي، أي الإصلاح الفكري والأخلاقي الذي حدث في ألمانيا مع البروتستانتية، وهو ما أراد «إعادة إنتاجه» في فرنسا وفي الشعب الفرنسي (...)». لا يتعلق الأمر طبعًا في إيطاليا بإعادة الإصلاح البروتستانتي: يلاحظ غرامشي بانتباه علامات تغيير جزيئي في داخل الكنيسة الكاثوليكية ذاتها: على صعيد الجماهير الشعبية من جهة، حيث يرى ظهور «حركات إصلاح فكري وأخلاقي» تقود في ما أبعد من «الكاثوليكية اليسوعانية» إلى أشكال دينية أكثر تحررًا، أو حتى إلى «الهروب من الحقل المذهبي نحو تصوّر حديث للعالم»، ومن جهة ثانية على صعيد الفئات المثقفة الساعية هي أيضًا إلى دعم إصلاح ضروري فكري وأخلاقي⁽¹¹⁵⁾. بقي أنّ غرامشي، في آخر التحليل، يعوّل على الحركة الاشتراكية الحديثة لإنجاز هذا التغيير الجذري في العقليات والسلوك.

ليس لتحليلات غرامشي، وهي سجالية في الغالب ومنحازة دائمًا - على نقيض تحليلات مانهايم أو ترولتش -، أيّ زعم بالحياد

(Gramsci, *Quaderni*, Quaderno 14 (1932 - 1935), p. 1684. (115)

المعياري، بيد أنها في الأقل جدّدت بعمق المقاربة الماركسية للوقائع الدينية، ولقد أخذها التاريخ أو سوسولوجيا الأديان في الحسبان، ما تجاوز نطاق أشياء فلسفة الممارسة العملية فحسب.

المراجع

أعمال غرامشي

- *Scritti Giovanili, 1914 - 1918*, Turin, Einaudi, 1958.
- *Ordine nuovo, 1919 - 1920*, Torino, Einaudi, 1954.
- *Quaderni del carcere*, Torino, Einaudi, 1977.
- *Œuvres choisies*, Paris, Éd. Sociales, 1959.
- *Écrits politiques, 1919 - 1926*, Paris, Gallimard, 1980, 3 t. (textes choisis et présentés par Robert Paris).

دراسات عن غرامشي

- Jacques Texier, *Gramsci et la philosophie du marxisme*, Paris, Seghers, 1966.
- Hugues Portelli, *Gramsci et la question religieuse*, Paris, Anthropos, 1974.
- Rafael Diaz-Salazar, *El proyecto de Gramsci*, Barcelona, Anthropos, 1991.

القربان والسحر والصلاة:

مارسيل موس (1872 - 1950)

كان مارسيل موس يُعدّ، ولزمن طويل، «المساعدَ الأوّل» لدوركايم، فقد كان تلميذه فعلاً، وأسهم مساهمة نشطة في أبحاث مؤسس المدرسة الفرنسية في السوسيولوجيا. لقد تكفّل على نحو خاصّ بجمع نصيب من المعطيات الإحصائية التي كان يُنتظر أن تفضي إلى نشر دراسة دوركايم في الانتحار. ثم كان عضواً فاعلاً في فريق السنة السوسيولوجية (*L'Année sociologique*)، المجلة التي استأنف إصدارها عقب وفاة مؤسسها والانقطاع الذي سببته الحرب العالمية الأولى. لقد نشر موس العديد من أهمّ دراساته المفردة في تلك المجلة، فضلاً عن مراجعات نقدية كثيرة. ولُنُصِف أنّ موس كان ابن أخت دوركايم، ما أسهم أيضاً في إعطائه صورة «الأخ الأصغر» بالنسبة إليه⁽¹¹⁶⁾. وعلى الصعيد العلميّ، فإنّ موس مؤلف عمل تجزيئيّ، مكوّن من مقالات ونصوص لا يتجاوز أحدها

(116) إنّ موس، مثل دوركايم الذي يكبره بأربع عشرة سنة، متحدر من إيبينال (Épinal)، وهو مثله مبرز في الفلسفة. وعلى الصعيد المؤسسيّ، حصل موس على كرسيّ للسوسيولوجيا في الكوليج دي فرانس، وهو ما لم يفلح دوركايم في تحقيقه (طلباً لمعلومات مفصلة، عن أصول موس الأسرية وعن مساره العلميّ المهنيّ، انظر: Marcel Fournier, *Marcel Mauss*).

المئة صفحة، لم يُنشر منها شيء في شكل كتاب مدّة حياته. وليس لذلك العمل الطابع النسقيّ كما في منجز دوركايم الذي نُظمت كتبه الأساسية الأربعة⁽¹¹⁷⁾ بإحكام، وفق قواعد العرض الأشدّ كلاسيكية، وفي أسلوب ديكراتيّ يشهد به عنوان أحد كتبه قواعد المنهج السوسولوجيّ (*Les règles de la méthode sociologique*). إنّ منجز موسّ أكثر ابتداءً، من حيث شكله ومضمونه ومراجعته، فهو يتخذ مظهر «المحاولات» لا «المقالات المقيدة». والمجالات المدروسة غالبًا ما تكون مباغتة بالنظر إلى التقليد الأكاديميّ (تقنيات الجسد، والقربات الأسطورية، والسحر، على سبيل المثال). أمّا الأمثلة التي يوردها موسّ لدعم ما يسوقه، فوافدة من التاريخ القديم، والإثنوغرافيا، والسوسولوجيا، والفيلولوجيا، وعلم النفس، وتنتمي إلى فضاءات ثقافية وعصور شديدة التنوع (من الهند إلى العالم السلتيّ). إنّ ثقافته واسعة جدًّا، سواء تعلق الأمر بالحضارات القديمة (يعرف اللغات اللاتينية، واليونانية، والعبرية، والسنسكريتية) أم الحضارات الموسومة «بدائية» (فأبحاث ف بواس في شأن هنود الشمال الغربيّ، أو أبحاث هـ. رينك H. Rink عن الإسكيمو، أو أبحاث ب. مالمينوفسكي B. Malinowski حول جزر تروبريان Trobriand معلومة لديه). وهذا الشتات خصيب، إذ ليس لموسّ -بعكس دوركايم- الطموح إلى

(117) وهي: *De la division du travail social* (1893), *Les règles de la méthode sociologique* (1895), *Le suicide* (1897), *Les formes élémentaires de la vie religieuse* (1912)

تأسيس علم جديد، وإنما الإحاطة «بموضوعات جديدة». إنَّ منجزه من هذا الجانب أصيل، وغزير على نحو مميّز، وإن بدا غير مكتمل ومتنافر المواضيع.

في عام 1950 تحديداً، انتشرت أعمال موسّ على نطاق واسع، مع إعادة نشر مقالاته الرئيسة في شكل كتاب عنوانه سوسولوجيا وأنثروبولوجيا (*Sociologie et anthropologie*)، موضوع تحت إشراف مزدوج من عالم السوسولوجيا جورج غرفيتش (George Gurvitch) وعالم الأنثروبولوجيا كلود ليفي ستروس (Claude Lévi-Strauss). وإلى حين وفاته، مثلما كتب ليفي ستروس «قليلة هي الدروس التي ظلت نخبوية بهذا المقدار، وقليلة في الآن نفسه الدروس التي مارست تأثيراً بمثل العمق الذي كان لدروس مارسيل موسّ»⁽¹¹⁸⁾. ومنذ وفاة موسّ، شهدت أعماله ذيوغاً استثنائياً، أنتج تأويلات وشروحات عديدة جداً⁽¹¹⁹⁾. وسوف نعرض ها هنا بصفة رئيسة أعمالاً لموسّ مجالها الموضوعات الدينية: القربان، والسحر، والصلاة. وينبغي أيضاً الحديث عن كتاب مقالة في الهبة

Cl. Lévi-Strauss, «Introduction a l'œuvre de Marcel (118) Mauss», in Marcel Mauss, *Sociologie et anthropologie*, p. IX.

(119) تأسست في سنوات 1980 حركة مناهضة للنفعية في العلوم الاجتماعية (Mouvement anti-utilitariste en sciences sociales) من قبل ألان كايي (Alain Caillé) (اختزالها الحروفّي MAUSS)، وهي حركة تستلهم فكر مارسيل موسّ وتستلهم خصوصاً من مقالة في الهبة على نحو نقديّ، لتفسح المجال بوجه خاص للأشكال الكلاسيكية والكلاسيكية الجديدة من علم الاقتصاد. وقد نشرت مجلة حركة MAUSS مقالات عدة في هذا الاتجاه.

(*Essai sur le don*) وهو يتضمن بابًا في «الهدية المقدّمة إلى الناس والهدّي المقدم إلى الآلهة».

القربان

مقالة في طبيعة القربان ووظيفته (*l'essai sur la nature et*
la fonction du sacrifice) المنشور في عام 1899 بالاشتراك
مع هنري هوبير (Henri Hubert)⁽¹²⁰⁾، هي النص الكبير الأول
لموسّ، وقد كان آنئذ في سنّ السابعة والعشرين فحسب.
يتعلق الأمر ببلورة نظرية بديلة في القربان بالنسبة إلى المدرسة
الإنكليزية في الأنثروبولوجيا، تكون متماسكة والمبادئ التي
وضعها دوركايم في كتاب قواعد المنهج السوسولوجيّ
(1895) ومقالته «في تعريف الظواهر الدينية» (1897 - 1898)
(*De la définition des phénomènes religieux*). بيد أننا سنرى
كيف أنّ تحليل عالمي السوسولوجيا الشائين ليس مجرد تطبيق
للنظرية الدوركايمية.

يفتح هوبير وموسّ مشروعهما بنقد مقترحات تيلور (Tylor)،
وروبرتسون سميث (Robertson Smith)، وفريزر (Frazer) في
شأن القربان. فبحسب الأول، يتمثل الأمر في هبة غايتها استرضاء

(120) جمعت موس وهوبير (1872 - 1927) صداقة مديدة. وكان هذا
مؤرخًا مرموقًا للعصور القديمة وذا منجز علميٍّ مميّز. وقد حرص موسّ على
إصدار عمل هوبير عن تاريخ السلتيين بعد وفاة صديقه. انظر Marcel Fournier,
Marcel Mauss, p. 542 - 545.

الآلهة. وفي المراحل الأولى من الحضارة الإنسانية، رمى القربان إلى إطعام الآلهة، ثم بمقدار ما صارت الآلهة أبعد فأبعد، مجردة ومتعالية، وغدت طبيعة القربان المادية أقل وضوحًا، صار هبة ثم بعد ذلك مجرد هدية. استطاع القربان وهو «يَتْرُوْحَن» أن يتحوّل إلى تَفَانٍ، وتضحية، و«نكران للذات». لكن تيلور، كما يلاحظ هوبير وموس، إذا ما كان قد وصف تلك النزعات التطورية وصفًا ملائمًا، فإنه لم يفسرها. كان روبرتسون سميث أول من وضع نظرية في القربان، طيّ دراسة عن ديانة الساميين، وذلك بالتركيز في الصلة بين تلك الممارسة ونظام ديني «بدائي» هو الطوطمية. والطوطم في هذا الدين⁽¹²¹⁾ هو الجدّ المؤلّه لدى أعضاء القبيلة، ويكون حيوانًا جلّ الأحيان، ويكون ذبحه وأكله وسيلة للجماعة لاستعادة وحدتها و«تشارِكها في الطعام المقدّس» بمعاودة «ميثاق الدم» من جديد، فطبيعة القربان إذاً وقبل كل شيء تشاركية. إنّ كل الدلالات التي يتخذها القتل الطقوسيّ لحيوان ما (كفأرة، هُدّي) قد تكون تفرّعت بعد ذلك عن هذا الشكل البدائيّ للتشارك في الطعام. وفي الأخير، وبحسب هوبير وموسّ (مقالة في طبيعة القربان ووظيفته، ص 196) فإنّ فريزر قد استكمل هذه النظرية كالآتي:

لقد أقام صلة مشابهة بين القربان الطوطميّ والقتل المعتاد في خصائص النبات، وبيّن كيف أن من القربان والطعام المقدّس، حيث كان يُفترض التشبّه بالآلهة، انبثق القربان الزراعيّ، وفيه يتم

(121) نعلم منذ ليفي ستروس أن الطوطمية ليست نظامًا دينيًا فعليًا، فقد كانت من قبيل الوهم الأنثروبولوجيّ نوعًا ما.

- كي يقام الحلف مع إله الحقول في نهاية حياته السنوية - قتله
ومن ثمَّ أكله. لقد تبيّن لفريزر في الوقت ذاته أنّ الإله القديم الذي
يُضحّى به هكذا، غالبًا ما يبدو، وربما بسبب المحرّمات التي
حُمّل إياها، كأنه يأخذ معه المرض والموت والإثم، ويؤدّي دور
الضحية التكفيرية، وكبش الفداء. لكن وعلى الرغم من أن فكرة
الإقصاء قد وُجدت في تلك القرابين، فإن الكفارة كانت لا تزال
تخرج من القران المقدّس.

بعبارة أخرى، يضيف فريزر إلى نظرية الطوطمية أنّ القران قد
يتخذ في المجتمعات الزراعية معنى الإقصاء: يقتضي احترام دورة
الفصول أن يتم قتل الإله القديم لاستيلاء الإله الجديد. والكائن
الحيّ المقتول (نباتيًّا، حيوانيًّا، بشريًّا) يحمل معه أدران الدورة
الطبيعية المنتهية وأمراضها.

غير أنّ هوبير وموس يلاحظان أن القران لا يظهر في أيّ مكان
كطقس تشاركيّ فحسب. و«التعويض» (piaculum) أي مجموع
طقوس التطهير والكفارة والتعويد والتخلص من عنصر سيّء، موجود
على الدوام. والأمر لا يتمثل في إضافة متأخرة إلى طقس لم يكن في
أصله، في ما يبدو، غير طقس تشاركيّ. فالسمتان مترابطتان ترابطًا
وثيقًا. «إن إبعاد عنصر مقدّس، طاهر أو نجس، كما كتب هوبير
وموس (مقالة في طبيعة القران ووظيفته، ص 198)، مكوّن بدائيّ
في آلية ممارسة القران، بل إنه بدائيّ ولا مجال لإلغائه تمامًا كتشارك
طعام مقدّس». وجب إذاً على من رام الإحاطة بالنسق القرانّي في
وحدته أن يأخذ هاتين السمتين في الحسبان.

إلى ذلك، كان هوبير وموسّ يأملان النأي بنفسيهما عن المنهج الذي اقتفاه الإنكليز، فالأمر بالنسبة إليهما لا يتمثل ألبتة في مراكمة جملة من المعلومات المتنافرة، أو وضع موسوعة في القربان. ينبغي اجتناب المقارنة المرسلّة، من غير تثبّت، بين عناصر تنتمي إلى ثقافات متباينة. إن تجميع معطيات منفصلة عن سياقاتها تجميعًا مشوشًا وسطحياً لا يمكن أن يُتيح تحليل المؤسّسة موضوع النظر. وإذا كان المطلوب فهم واقعة اجتماعيّة، فالأفضل تناول عدد محدود من الأمثلة وتحليلها تحليلاً عميقاً. اختار هوبير وموسّ إذاً أن يركّزا في مصدرين اثنين هما النصوص السنسكريتيّة عن الطقس الفيديّ، والنصوص العبرية عن عبادة يهوه، إذ الأمر يتعلق بوثائق مكتملة تاماً، كتبها الفاعلون المعنيّون أنفسهم.

يقترح عالم السوسولوجيا مجموعة من التعريفات الإجرائيّة، وهما وفيّان في ذلك للمبادئ الدوركايمية. «صاحب القربان» هو الشخص الذي يجني فوائد الطقس أو تقع عليه آثاره، وقد يتمثل الأمر في فرد أو مجموعة من الناس، أسرة ما أو قرية مثلاً. وفي بعض الحالات، تكون الفائدة غير مباشرة، كأن يهدف القربان إلى مباركة بيت، أو حقل، أو مرقب على نهر، أو إلى ضمان قسّم أو حلف. و«القائم بالقربان» - أي الجازر الشعائريّ - ليس هو بالضرورة «صاحب القربان»، إذ يتعلق الأمر في الغالب بمتخصّص في الجزارة. ثم «الضحية»، هي الشياء - الحيّ أو غير الحيّ - الذي يُهدر في الطقس، جزئياً على الأقل. على هذا النحو، يتميّز «القربان» عن مجرد الهدّي: يتعلق الأمر بفدية مقترنة بهدرٍ ما. هكذا ينتهي

هوبير وموسّ إلى تحديد القربان بكونه «الفعل الدينيّ الذي يعدّل، عبر نذر ضحيّة ما، حالة الشخصية المعنوية التي تُنجزه أو حالة بعض الأشياء التي تهم تلك الشخصية» (مقالة في طبيعة القربان ووظيفته، ص 205).

كيف يعدّل القربان حالة شخص ما؟ ما المسار الذي يغيّر على هذا النحو طبيعة صاحب القربان؟ وفي تعبير آخر، ما آليات النسق القربانيّ؟ إنها تشكل «الخِطاطة القربانية». يبيّن هوبير وموسّ ما تتمثل فيه تلك الخِطاطة في حالة ديانة الفيذا (védas)، حيث القربان معقّد بوجه خاص. المرحلة الأولى هي المدخل، وتتمثل في تطهير صاحب القربان حتى يتسنى له الانتقال من عالم البشر إلى عالم الآلهة. فيُفرض عليه الاغتسال، وقضاء فترة إمساك عن الجنس، مع الصوم، وقد ينبغي عليه أحيانًا أن يحلق الرأس والجسد. إنّ عليه التخلص من أدران العالم الدنيويّ. ويهدف كل ذلك إلى فصله عن الفضاء المدنّس وإدخاله في عالم الآلهة المقدس. ويتولى القائم بالقربان، وهو الذي أُلّف هذا العالم الآخر حيث يدخل صاحب القربان، توجيهه وتجنّبه أخطاء قد تكون مميتة. إنّ الكاهن القائم بالقربان وبسبب كونه يتصل بالطبيعة الإلهية بانتظام، يسعى قبل كل شيء إلى صون نفسه عن الأدران. لكنه يظل مع ذلك بشرًا. لذلك يقول هوبير وموسّ: «إنه الوسيط المشهود للنذر في القربان. وفي الجملة هو يوجد في العتبة الفاصلة بين العالم المقدس والعالم المدنّس، ويمثّلهما معًا في آنٍ واحد، وهما فيه يلتقيان». وإذا ما كان صاحب القربان والأضحية قد تقدّسا، فإن ذلك لا يكفي لإتمام

القربان كما ينبغي. يجب أن يكون المكان والأدوات والتوقيت كلها مقدّسة. وقد يتعلق الأمر بمكان مقدس على الدوام (الهيكل في أورشليم)، لكنّ القربان قد يقام أحياناً في فضاء تقدّس مؤقتاً (القربان المقدّم إلى الإله الهندوسيّ آغني Agni). أمّا زمن القربان فمحدّد على نحو صارم. والساعة واليوم من السنة مضبوطان بدقة. وأدوات تقديم القربان لا يتم اختيارها هي الأخرى بالمصادفة، إذ يتم تطهيرها هي أيضاً وتقدّس. ينبغي للفعل الطقسيّ، وقد تم تلقّنه، أن يستمر أطول ما يمكن من الاستمرار، مكانياً وزمانياً وأداتياً، ذلك - كما لاحظ هوبير وموس- أن «القوى الفاعلة، إن هي لم تتجه الاتجاه المطلوب بالضبط، تُفقد من صاحب القربان والكاهن، فتقلب ضدّهما بشكل مريع».

يتم تطهير الضحية هي أيضاً، وفي بعض الثقافات يتم تزيينها وصبغها وإكساؤها بألوان الإله الذي تُقدّم إليه. تُداخلها الروح التي تنتمي إليها، وذلك نوع من التحوّل الجوهريّ. وفي عبادات الفيدا، تُسكب الزبدة المذابة على رأس الضحية، فتُمسح بذلك الدسم. ويرمي ذلك كله إلى «إحداث تراكم من القداسة على رأس الضحية». لكن ومن ناحية أخرى، يجب أن يحتفظ الحيوان بصلة بصاحب القربان. يمكن أن تكون الضحية ممثلاً صريحاً لصاحب القربان (الأب يمثله ابنه)، ويمكن هذه العلاقة أيضاً أن تكون كنائية، كأن يتوجّب على صاحب القربان مثلاً أن يضع يديه على الضحية. المهمّ هو تصوّر أنّ الضحية حدٌ وسط بين صاحب القربان والألوهة، فوجب أن تتماهى بذلك وبهذه.

آنذاك تحديداً تحين لحظة الطقس الحاسمة: جَزُر الأضحية. يطلق القتل الروح التي تسكن جسد الضحية. وفي حين أن صاحب القربان هو من كان في أول الحفل ييث شيئاً من جوهره في الحيوان، فإن هذا الحيوان هو الذي ينقل إليه الآن شيئاً ما: الجوهر الإلهي. هكذا يجري أحياناً رَش صاحب القربان بدم الحيوان. ويُطبخ أحياناً جزء من اللحم أو يُحرق في سبيل الآلهة. وجزء آخر يستهلكه صاحب القربان الذي يحصل بهذه الطريقة على الميزة المقدسة التي كانت تسم الضحية. وهكذا توضع الضحية، بعد أن يتم جزرها، في اتصال بالذوات أو الأشياء التي ينبغي أن تستفيد من القربان. فالخطاظة القربانية إذاً بسيطة نسبياً (مقالة في طبيعة القربان ووظيفته، ص 250):

يكون البدء بَنَدْر [الضحية]، ثم يتم إفلات الطاقات التي أثارها ذلك النذر وتركزت في الضحية، بعضها موجه نحو كائنات العالم المقدس، وبعضها الآخر نحو كائنات العالم المدنس. وقد يكون بالإمكان رسم سلسلة الحالات التي تمر بها الضحية في منحى بياني: يرتفع إلى درجة قصوى من التدين حيث لا يلبث إلا لحظة، ومن ثم ينزل تدريجياً.

الطور الأخير هو الخروج من القربان. يتعين على المشاركين أن يغادروا الزمان والمكان المقدسين. ينبغي للناس والأشياء العودة إلى الحالة الدنيوية. يجب الخروج من الدائرة السحرية. ويجب نزع القداسة نوعاً ما عن الأشخاص والأشياء. ومنطقياً فإن طقوس الخروج إذاً قلبٌ لطقوس الدخول. وعلى سبيل المثال، فإن الدسم

الذي مُسح به الحيوان يُسكب على الأرض، وتتلف بعض الأدوات، وتُخمد النار. يعود صاحب القربان إلى الحالة المدنّسة بعد أن كان قد جرى تقديسه توازيًا مع الضحية (مقالة في طبيعة القربان ووظيفته، ص 255):

ترسّم حالة صاحب القربان الدينية إذًا، هي أيضًا، منحني مُناظرًا للمُنحني الذي تسير فيه الضحية. يبدأ بالارتفاع تدريجيًا ضمن دائرة الدينيّ، وهكذا يبلغ نقطة الذروة، ومنها يعود نازلًا بعد ذلك صوب المدنّس. هكذا يكون كلّ واحد من الكائنات والأشياء، التي تؤدّي دورًا في القربان، مجرورًا بما يشبه حركة دائمة تجري من المدخل إلى المخرج على منحدرين متقابلين.

يمكن الخطاطة القربانية أن تتنوّع بحسب وظائف الطقس العامة أو الخاصة. لكنّ العناصر الملحوظة في تحليل الطقس الفيديّ توجد في كل مكان، وأحيانًا بترتيب مختلف. من هذا المنظور، لا تختلف قرابين التطهير جوهرياً عن قرابين التقديس، لأنّ هويبر وموسّ يقتفيان في ذلك روبرتسون سميث، فالظاهر والنجس ليسا ضدّين متنافيين، وكما كتبا: «هما سِمَتان اثنتان في الواقع الدينيّ». ولا تَعَدَم الأسرار المقدسة [الإفخارستيا] الكاثوليكيّة صلةً بهذه الطبيعة المزدوجة، لأنّ للقداس دلالة الفداء ودلالة التشارك في الطعام المقدّس. وبحسب هويبر وموسّ، فإنّ آليّة التكفير والتشارك في الطعام المقدّس [المناولة] موجودة من قبل في ديانة الهند القديمة. أمّا ما تعلق بفكرة القربان لإله ما، فقد تكون ناتجة من ديانات زراعية، صيغت ثانية في المسيحية، في زمن لاحق.

في الجملة، يوجد النسق القربانيّ، بالنسبة إلى هوبير وموسّ، في مسارات التقديس ونزع القداسة. يتعلق الأمر، في كل الأحوال، بإحداث تواصل بين العالم المقدّس والعالم المدنّس بوساطة ضحية، أي بشيء يُهدّر خلال الحفل. ومعلومٌ أنّ مقولة المقدّس ستوضع من جانب دوركايم في قلب سوسولوجيّته للدين. لكن بالإمكان القول، في هذا النص لهوبير وموسّ، إنّ جوهره إذا لم يكن متناقضًا مع المقترحات الدوركايمية المتعلقة بدراسة الوقائع الاجتماعية، فإنّ الصفحتين الأخيرتين وحدهما تبدوان مندرجتين في نظرية الشيء المقدّس كشيء اجتماعيّ (وهي لم توجد بعد). وإلى حدّ هذه الخاتمة، فإن مقالة في طبيعة القربان ووظيفته قد بلورت قبل كل شيء نظرية شكلائية في هذا الطقس، شديدة القرب من النظرية التي وضعها فان جنيب (Van Gennep) في الفترة نفسها عن طقوس العبور. تتطابق نظرية هوبير وموسّ بشكل ما مع المذهب الدوركايميّ، من غير أن تكون مع ذلك تطبيقًا له.

السّحر

استمرّ تعاون هوبير وموسّ المثمر حول المسألة الدينية بنشر الخطوط الأولى لنظرية عامة في السحر (*L'esquisse d'une théorie générale de la magie*) في عام 1903. كان محاوراهما من العلماء ها هنا مرة أخرى تيلور وفريزر. والسحر بالنسبة إلى المدرسة الإنكليزية، مجموع طقوس قائمة على علاقة «تأّس» بين الأشياء، «من الشيء عينه إلى عينه، من القريب إلى القريب، من الصورة إلى الشيء»،

من الجزء إلى الكل» (الخطوط الأولى لنظرية عامة في السحر، ص 3)، وهو ما يمكن تلخيصه في قانونين اثنين: قانون المماثلة (الشبيه يُنتج الشبيه)، وقانون التماس (متى سبق لشيئين أن كانا متصلين، يُمكن الفعل في أحدهما من خلال الفعل في الثاني). من جهة أخرى، ثمة صلة منطقية وتاريخية في آن بين السحر والدين بالنسبة إلى المدرسة «التفكرية» البريطانية. إن الطقس السحريّ ضربٌ من العلم قبل العلم، يرمي إلى تحصيل نتائج إمبريقية عبر الفعل في الأشياء بالإكراه، فعلاً ميكانيكياً. وليس ضرورياً مطلقاً تدخل أعوان روحانيين في هذا الاتجاه، لأن السحر مشتق من سيرورة نفسية مستقلة. وإذا ما حدث التدخل، يسعى الساحر جهده إلى التحكم في الشياطين مثلما يتحكم في استعمال أدوات ما. ولكنّ السحر، إذا ما كان يقوم على الإكراه، فإنّ الدين يبني على الاستمالة. والواقع أن البشر عندما أدركوا عدم جدوى الأعمال السحرية القائمة على تداعي الأفكار، افترضوا وجود قوى مبهمة ولا يمكن التحكم فيها. بالإمكان السعي إلى التأثير في هذه الذوات، ولكن إكراهها غير ممكن. وإنما من هذا الاستنتاج تفرّعت الممارسات الدينية. وفي الصلوات، والأدعية، والقرايين، والأضاحي، يتعلق الأمر دوماً بالحصول على فوائد لا يمكن نيلها بالقوة.

هذه مقارنة مغلوطة في نظر هوبير وموس. ففي الواقع، لا يمكن اختزال كل الممارسات السحرية في قاعدتي المشابهة والتماس. إذ يوجد بصفة خاصة سحر يستعمل تعاويذ وشعائر للتعامل مع الشياطين، وهي ممارسات سحرية وفق ما يراه ممارسوها أنفسهم،

من غير أن تكون في الوقت ذاته على صلة بالسحر «المأنوس». فضلاً عن ذلك، فإنّ لتداعي الأفكار الذي يقوم عليه السحر مدىّ أعمّ بكثير من الطقوس السحرية وحدها. إن الأعمال المشتقة من مبدأي المشابهة والاتصال شديدة التنوع، وليست كلها سحرية. وبعبارة أخرى، لا تتطابق النظرية التفكّرية في السحر مع موضوعها. فهي عامة جداً من جهة، إذ تصحّ القواعد التي تعلنها في حال أفكار وأعمال كثيرة متنوّعة لا علاقة لها بالسحر، وهي من جهة أخرى نظرية شديدة الضيق، لأنّ السحر غير المأنوس موجود.

يتعلق الأمر إذاً باستئناف العمل في تعريف السحر تعريفاً جديداً. سيتمثل الأمر، كما يصفه دوركايم، في تعريف مؤقت يهدف إلى تحديد حقل للبحث، من غير أن يكشف ضرورة عن ماهية الظاهرة، هذا الذي لا يستطيع الكشف عنه إلا التحقيق الإمبريقيّ وحده، وبصفة بعديّة. إنّ أولى خصائص السحر أن يكون فعلٌ تقليد. وبتعبير آخر، تتكرّر الأعمال السحرية ويتم نقلها ضمن مجموعة ما من جيل إلى جيل. إنّ معتقدات الفأل والتطيّر الذاتية جدّاً (معتقدات المُقامِر مثلاً)، وهي ليست سوى لشخص واحد، تولد وتموت معه، وليست بمعتقدات سحرية بحسب هوبير وموسّ. وتتعلق الخصيصة الثانية بنوع النجاعة المقترنة بالسحر. وفي السحر لا تكون السببيّة ميكانيكيّة أو تقنيّة. إنّ العلاقة بين الوسائل والنواتج في الحرف والصناعة ماديّة ومتجانسة وفق النظام الفيزيائيّ. وهكذا، يكون بالإمكان تعديل النتائج تجريبياً بتغيير أصولها. وفي المقابل، لا ينتمي تسلسل الأسباب والنواتج في السحر إلى الخبرة، فحتى عندما تقترن حركة

تقنية ما (الرمي بسهمٍ مثلاً) بدعاء ما، يدرك الفاعلون جيّدًا أن هذا الدعاء ليس من الطبيعة ذاتها التي للحركة، فالطقوس إذاً «أفعالٌ تقليدية ذاتُ نجاعة» «فريدة في نوعها» (sui generis) (الخطوط الأولى لنظرية عامة في السحر، ص 12).

بقي علينا أن نميّز الطقس السحريّ من الطقس الدينيّ. يستند الأول في نظر فريزر إلى التأس (sympathie)، ولكن ثمة أيضًا طقوس دينية - أي رسمية وعمومية وإلزامية ودورية - قائمة على القوانين النفسية المذكورة سابقًا، فالتماثل والتماس إذاً معياران غير كافيين. والتمييز الفريزريّ بين سحرٍ يُكره ودينٍ يعبد ليس أكثر صلاحية، لأنّ العبادة العمومية تكون إكراهية أحيانًا بالنسبة إلى الإله الذي يُتوجّه إليه، وتحكّم الساحر في استخدام الشياطين لا يُفصح دائمًا: فغالبًا ما لا تنصاع للأوامر التي تُلقَى إليها. وفي المقابل، يوجد معيار صالح للتمييز بين الدين والسحر: هو التحريم. فعليًا، ينجذب السحر إلى قطب الكهانة التي ينبذها المجتمع، في حين أنّ الدين مكوّن من طقوس مقبولة اجتماعيًا، ومباحة، بل إلزامية أيضًا. ينبغي عدم الخلط بين هذا التقسيم المفهوميّ والتقسيم الذي يقابل نوازع الخير بنوازع الشرّ. ثمة بالفعل طقوس دينية مؤذية وهي رسمية تمامًا، ومثال ذلك الدعاء على أعداء الجماعة، والحرمان الكنسيّ، ولعن متهكي المقدّسات. المهمّ أنّ السحر يقع في هامش الدين خارجًا عنه، ولذلك كان مذمومًا. والطقس الدينيّ النموذجيّ بالنسبة إلى هويبر وموسّ إنما هو قربان، بينما يميل السحر إلى الإيذاء، إلى الطقس المحرّم. نجد بين هذين القطبين مجموعة طقوس غير

محدّدة بوضوح، وهي غير متمايزة نسبيّاً من منظور المنزلة الدينية أو السحرية. يصل هوبير وموسّ من ذلك إلى تحديد موضوعهما بالشكل التالي (الخطوط الأولى لنظرية عامة في السحر، ص 16):

لقد حصلنا بهذا على تعريف للطقس السحريّ كافٍ مؤقتاً. وهكذا نسمّي «كلّ طقس لا يكون جزءاً من ديانة منظمة» طقساً خاصّاً، وسريّاً، وغامضاً يتجه مداهُ صوب الطقس المحرّم. (...) ندرك أننا لا نعرّف السحرَ بشكل طقوسه، بل بالظروف التي تحدّث فيها الطقوس، وهي الظروف التي تُحدّد المكانة التي تحتلها الطقوس في مجموع العادات الاجتماعية.

هذه الملاحظة الأخيرة مهمّة، إذ هي تُطابق المبدأ الدوركاميّي في الإحاطة بالوقائع الاجتماعية «من الخارج». ولا يسعى هوبير وموسّ، مثلما يفعل الأنثروبولوجيون الإنكليز، إلى تحديد آليات السحر الداخلية. فهما يلاحظان قبل أيّ شيء أنّ الطقوس السحرية في تنوعها طقوسٌ «هامشية» بالنسبة إلى الدين العموميّ. هكذا يكون بالإمكان تحديدها كأفضل ما يكون التحديد، أيّاً تُكنّ الدوافع النفسية التي تحرّكها.

وفي هذا الاتجاه، يتعيّن أن تتم أولاً دراسة مميّزات القائم بالطقوس السحرية. بمّ يتّسم السحرة؟ «إنهم يخرجون عن المألوف». وهم غالباً مصابون بعاهاات جسدية (الحُدْبُ، والعُور، والمكفوفون)، واضطرابات عصبية (العُصابيّون، والمصروعون)، وهم يمتلكون أحياناً ذكاء ومهارة أو قدرات ذهنية استثنائية (المتكلمون من

بطونهم، والمتلاعبون، والبهلوانيون). بيد أن ما يهم ليس الملمح الجسديّ الذاتيّ لهذا أو ذاك، بل «الموقف الذي يتخذه المجتمع بإزاء نوعهم كلّه» (الخطوط الأولى لنظرية عامة في السحر، ص 20). بعبارة أخرى، إنّ شذوذ السحرة وليدُ بعض المشاعر الاجتماعية، فهو ليس جوهريّاً. ومثال النساء ذو دلالة، فلكونهن في الغالب مقصيات عن العبادات الرسمية التي يحتكرها الرجال، يّيقن حبيسات السحر. أمّا الأطفال، فيؤدّون - لأسباب مماثلة - دور العنصر المساعد المطلوب بشكل خاص. إنهم فعليّاً في وضع غير واضح، وهويّتهم الجنسية ومنزلتهم المهنية غير محدّدتين بعدُ بوضوح. وتحتفظ بعض المهن كذلك بنوع من التوافق مع السحر. يذكر هوبير وموسّ الأطباء بخاصة، لأنّ صناعتهم تبدو غامضة وغريبة، والحلاقين، لأنهم يقصّون الشعر وهو مستعمل بكثرة في السحر، والحدّادين، لأنّهم يعالجون الحديد والنار، والرعاة، بسبب علاقتهم المميّزة بالحيوان والنبات والنجوم، والمهرّجين، الذين يبدون مسكونين بالأرواح، وأخيراً الجلادين وحفّاري القبور، الذين يستطيعون القتل والتحكّم بالموتى. تشترك هذه المهن في أنها تضع أصحابها في معزل عن بقية المجتمع، ما يقتضي الانجذاب إلى ممارسة طقوس محرّمة أو في الأقل، طقوس غامضة بالنسبة إلى الإنسان العاديّ. إنّ الكهنة، وللمفارقة، هم أيضاً متهمون بالسحر، لأنهم ينفردون بنمط عيشهم، والنّدور التي تفصلهم عن الحياة العادية، ونخبوية أعمالهم بالنسبة إلى العاميّ. فهم غالباً ما اتّهموا إذا بالشعوذة، تماماً كالغرباء بعامة، وبخاصّة اليهود والغجر، الشعبين المنبوذين، وبالتالي

«غير الأسوياء» أصلاً (يتحدّد السواء طبقاً بالقياس على معايير المجتمع المهيمن).

والآن ما هي الخصائص «البادية» في السحرة؟ يُقدَّر أن لهم سلطاناً على الأشياء والحيوانات، وعلى الناس، وبخاصة على أنفسهم ذاتها، فهم ينشطون على أنفسهم، ويطيرون في الهواء، ولديهم موهبة البصر المضاعف، وبعضهم مرتبط بميثاق وإحدى الأرواح، وبعضهم آخر منهم صلة قرابة بها، أو نسب، أو ولاء، ويزعم أنه ابن لها، أو في الأقل أنه من ذريتها أو زوجها. وقد تصل علاقة الزواج هذه إلى الجنس الفعليّ مثلما هو الشأن في الحُضون والسقائب. إن إيلاف عالم الأرواح هذا هو مصدر قوتهم. ويمكن هذه القوة أن تصدر عن وحيٍ عندما يقيم إنسان ما، بشكل عفويّ، تواصلًا بقوة روحانية. يتم في بعض الحالات الإعداد لهذا التواصل بواسطة مُسارّة تنظّمها فئة من السحرة. وأخيراً يمكن المرء أن يصير ساحراً من خلال التقليد الموروث، أي بنقل موهبة ما من جيل إلى آخر. ولنلاحظ أن المهمّ هنا أنّ هذه السلطات «يحددها الرأي العام»، فهو المصدر الحقيقيّ لسلطان الساحر. وبعبارة أخرى ليس للساحر سوى القدرات التي تُنسب إليه.

بم يتسم الفعلُ السحريّ؟ يبيّن هوبير وموسّ، مثلما فعلا في ما يتصل بالقربان، أنّ الطقس السحريّ ينبغي أن يُؤدّى في ظروف مكانية وزمانية خاصة. والسحر، لكي يكون ناجعاً، يجب أن يحدث في لحظة محدّدة ومكان محدّد. هو محكوم إذاً، وبصفة لصيقة، بلوازم شكلية.

ينبغي أن تتوافر في مواد الحفل السحريّ وأدواته وأعوانه شروطٌ مخصوصة، فعلى الساحر وزبونه أن يتطهّرا، وأن يستعملوا أدوات خاصة. وبالإمكان ملاحظة الشيء ذاته من جهة طبيعة الطقوس. إنّ الطقوس السحرية، سواءً أكانت يدوية أم شفهيّة، مُعيّرة دائماً على نحو دقيق جداً. بعضها محكوم بقوانين التأنس، ولكنّ لمسارات التقديس ونزع القداسة حيّزاً في بنيتها بالأهمية الكبرى ذاتها، ما يُعسّر التمييز بين السحر والدين. وحتى يكون التحليل أشدّ تركيباً، يقول لنا هوبير وموسّ إنّ في السحر قرابين، ولكنها ليست في صميم السحر. إنها تصلح لتكون دعائم للسحر المأنوس، وهي تميل من جانب آخر إلى المطبخ (ص 45). كذلك فإنّ الصلاة، وهي التي تبدو طقساً شفهيّاً دينيّاً على نحو خاص، كثيرةُ الاستخدام من قبل السحرة. وفي ذلك تُسمّى بالأحرى «تعاويد». وكما في القربان، يبدو استخدام السحرة الصلاة مشتقاً من استعمالها في العبادات العمومية المباحة.

واجه هوبير وموسّ من جهة المتصوّرات السحرية جملة من الأفكار شديدة التنوع. ومن المنظور الشكليّ، وجب الإقرار للمدرسة الإنكليزية بأنّ قوانين التأنس، ويمكن أن تضاف إليها فكرة التباين (أو السببية بالنقيض)، ماثلة في السحر بشكل خاص. إن السحر مكوّن أيضاً من متصوّرات غير شخصية فعلية، ولبعض الأجسام خصائص فعّالة ممّا يُستعمل بخاصة لصناعة التمايم. والسحرُ مكوّن أيضاً من متصوّرات شخصية. بعبارة أخرى، يتصل الساحر بذوات ذات إرادة. ويتعلق الأمر أساساً بالأموات والشياطين، ويعسر أحياناً تمييز الشياطين من الآلهة.

وبعد أن أنعمنا النظر في عناصر السحر، بدا لسوسيولوجييننا أنه «أشدّ إبهامًا من أيّ وقت مضى»، وقريبٌ ببعض السمات من التقنية والعلم، وقريبٌ من الدين ببعض آخر. ومردّ الإبهام إلى حقيقة أنّ «السحر كتلة حية، لا شكل لها، وغير عضوية، وليس لأجزائها المكوّنة موضع ولا وظائف ثابتة» (الخطوط الأولى لنظرية عامة في السحر، ص 81). إنّ الدين منظّم، يديره الكهنوت، في حين أنّ السحر مجزأ، مشتت، مراوغ لأنه يُمارَس من جانب أشخاص منفردين. إنه إذا موضوع سوسيولوجي ينطوي على مفارقة: وفعلاً، يكتب هوبير وموسّ (الخطوط الأولى لنظرية عامة في السحر، ص 82)، «كيف نتصوّر فكرة ظاهرة جماعية يمكن فيها الأفراد أن يبقوا مستقلين تمامًا بعضهم عن بعض؟».

والحق أنّ السحر مثل الدين، يستند إلى المعتقد، لكنّ السحر طريقة في تملك قوى جماعية من لدن بعض الأفراد. ولا يخضع الانخراط في الأفكار السحرية، وقد رأينا ذلك، إلى الإجراء التجريبيّ، فهو من نوع آخر مختلف عن التقنية. وبالنسبة إلى من يؤمنون بالسحر، فإنّ إخفاق طقسٍ ما لا يُبطل انخراطهم فيه ألبتة. يوجد دومًا عذرٌ ما للإخفاق. وأول الأعذار أنّ الوصفة لم يتم اتّباعها بشكل صحيح، أو أنّ الساحر لا يملك القدرات التي يدّعيها. غير أنّ مبدأ كون الوصفة في ذاتها ناجعة لا يوضع موضع الاتهام، ولا مبدأ وجود سحرة حقيقيين. من هذا المنظور، يتماثل المعتقد السحريّ والمعتقد الدينيّ. كلاهما «ماقبلَيان»، لأنّهما - باعتبارهما منتَجين اجتماعيين - لا يتفرّعان عن الطابع الماديّ. ولذلك قد لا يجوز

التفكير في أنّ الساحر محتال أو دجال. يمارس الجمهور الضغط على الساحر كي يقيم طقسًا ما، وما الاقتناع الذي يحدوه إلا انعكاس لاقتناع الجماعة. كتب هوبير وموسّ «إنّ اعتقاده مخلص بما أنه هو معتقد المجموعة كافة» (الخطوط الأولى لنظرية عامة في السحر، ص 90). ومع أن إبطال الصلاحية بالوقائع ظاهر بجلاء، فإنه لا يستطيع شيئاً أمام قوة الفرض لدى المجموعة، إذ تنتمي قوة الفرض هذه إلى طبيعة أنطولوجية مختلفة كلّ الاختلاف، هي طبيعة الوقائع الاجتماعية.

إن المفهوم⁽¹²²⁾ الذي يبيّن أفضل بيان حقيقة أن السحر قوة تتمكّن في بيئة غامضة، خارج الإدراك الحسيّ العاديّ، هو مفهوم «مانا» (mana). يتعلق الأمر بمفهوم ميلانيزيّ مرادف للقوة، والكينونة، والفعل، والخصلة، والحالة. فالمانا هو قوة شيء ما وقدرته على إحداث أثر ما. يتمثل الأمر في فكرة ملتبسة، حيث خصائص الفاعل والطقس والشيء غير متميزة. إن المانا يُعدي، وهو قابل للنقل، فهو قوة سيّالة تعلق بالأشياء من غير أن تكون وجوبًا من طبيعتها ذاتها. يبدو أنّ هذا المفهوم كونيّ (أو لعله كان كذلك) (الخطوط الأولى لنظرية عامة في السحر، ص 110):

من حقنا إذاً استنتاج أن ثمة مفهومًا يغلف مفهوم السلطة السحرية، قد وُجد في كلّ مكان. إنه مفهوم الفاعلية المحض، التي تكون

(122) مفهوم مانا (mana) يؤازر، مثل الطوطمية، أنثروبولوجيا القرن التاسع عشر. ليس بالإمكان ها هنا إجراء نقد معمق لاستخدامه في ذلك العصر

على رغم ذلك جوهرًا ماديًا قابلاً للموقعة في الوقت ذاته الذي تكون فيه روحانية. وفعلها يؤثر عن بُعد، مع أنّ ذلك يتمّ بربط مباشر وإن لم يكن كذلك فبالاتصال، وهي متحركة ومتنقلة من غير أن تتحرك، وهي غير شخصيّة وتتخذ أشكالاً شخصيّة، وهي قابلة للانقسام وموصولة. وأفكارنا الفضفاضة عن الحظ وخلاصة الجوهر إنما هي بقايا باهتة من هذا المفهوم الأشدّ ثراءً بكثير. إنه، كما رأينا، وفي الوقت ذاته الذي هو فيه قوة، يكون بيئته، وعالمًا منفصلًا لكنه مضاف إلى الآخر.

يكشف هذا المفهوم البدائيّ، بالنسبة إلى هوبير وموسّ، عن جوهر السحر. إنّ السحر في شكله الأبسط، وقبل أيّ إعداد إحيائيّ أو ديمونولوجيّ، هو تلك القوة اللاشخصيّة الآخذة في التمكن في بيئة خارج إمبيريقية. وليست هذه البيئة شيئًا غير المجتمع. هكذا يكون السحر إذا «نسّقًا من عمليات استقراء قبلية، يتم إجراؤها تحت ضغط الحاجة من قبل فئات من الأفراد» (الخطوط الأولى لنظرية عامة في السحر، ص 119).

وإذ عرّف هوبير وموسّ السحر على هذا النحو، فإنه يكاد لا يتميز من الدين. ثمة فقرة قصيرة في آخر الرسالة، مخصّصة لهذه المسألة (الخطوط الأولى لنظرية عامة في السحر، ص 133). لقد جرى تعريف السحر من خلال طابعه الفرديّ مقارنة بالدين. والحال أنّ هوبير وموسّ قد حرصا على بيان أنّ السحر ظاهرة اجتماعية مثل الدين. ولقد سعيا إلى التخلص من هذه الورطة النظرية بحركة مراوغة. ففي نظرهما، لا يمكن فهم السحر من دون المجموعة

السحرية، ولكن بالإمكان أن نفهم أن هذه المجموعة قد تفككت إلى أفراد يمارسون الطقوس لحسابهم الخاص. وبتعبير آخر فإن السحر مشتق من الدين، أو بالأحرى إنّ لهما مصدرًا مشتركًا، أي معتقدات المجتمع البدائي، أيًا كانت طبيعتها. ينبغي الاعتراف أنّ هوبير وموسّ يلزمان الاقتضاب في هذه النقطة إلى أقصى حدّ. وهكذا فهما في خاتمة هذه الرسالة لا يعودان إلا إلى الصلة بين السحر والتقنيات والعلم، «بصرف النظر عن الوقائع الدينية». فلم مثل هذا الإرجاء في مسألة بهذه الأهمية؟ لقد قادهما تحقيقهما إلى بيان أنّ المعتقد السحريّ كان شأنًا اجتماعيًا، مثل الدين، ومن ثمّ كانت فكرة انعدام فرق أساسي بين السحر والدين، ما يمكن أن يقود إلى تحطيم الزوج المفهوميّ الفرد / المجتمع، الذي يقوم عليه المذهب الدوركايميّ، لحساب تصوّر «سياسيّ» للفرق بين السحر والدين، على اعتبار أنّ الدين ليس سوى سحر «شرعيّ». آنذاك قد تُقلب العلاقة المنطقية والتاريخية عكسًا: إنّ السحر هو ما يتفرّع عنه الدين وليس العكس. عندما كانت الجماعة تتقاسم السحر، استحوذت فئة ما على التحكم في المعتقدات الجماعية: إنهم رجال الدين. لقد صنعوا الدين من تلك المعتقدات. كان لهوبير وموسّ هذا الحدس بما أنهما يدركان جيدًا أنّ السحر لا يُعدّ سحرًا إلا بصفته النسخة السلبية لدين المجموعة المهيمنة، كما في حالة اليهود المذكورة سلفًا. لقد كتبا بوضوح: «حينما تفقد ديانة ما منزلتها، يغدو كهنتها وقد جردوا من قيمتهم، سحرًا في نظر منتسبي الكنيسة الجديدة» (الخطوط الأولى لنظرية عامة في السحر، ص 22). إنّ العلاقة بين السحر والدين إذا

نتائج هيمنة فئات اجتماعية ما على فئات أخرى. لكن هوبير وموس يتوقفان مبتهجين في آخر الكتاب، من دون أن يتخطيا هذه العتبة. إن الاستمرار في هذه السبيل قد يقودهما إلى أبعد ممّا يمكن أن يُقبل ضمن باراديغم يتناول المجتمع بصفته كلية منظّمة لا مجموعة من موازين القوة. معلوم أنّ دوركايم نفسه منّ واصل المهمة المعلنة في خاتمة الخطوط الأولى لنظرية عامة في السحر، بيد أنّه ما عاد ثمة أيّ غموض في كتاب الأشكال الأساسية للحياة الاجتماعية (*Les formes élémentaires de la vie religieuse*): الدين سابق، وهو شأن اجتماعي، في حين ينحطّ السحر إلى مرتبة الظاهرة العارضة والفردية، وهو خالٍ من الوجهة.

الصلاة

الصلاة (*La prière*) نصّ غير مكتمل وغير مسبوق. سحبه مارسيل موس من المطبعة أيّامًا قليلة قبل أن يوزّعه الناشر في عام 1909. كان الأمر يتعلق بالقسم الأول من أطروحة موس التي كان ينبغي أن تتناول الصلاة. ويعالج ذلك السّفر الأوّل أصول هذه المؤسسة. يظهر في الوثيقة عيب ماديّ كبير إذ تنتهي في منتصف جملة بالصفحة الخامسة والسبعين بعد المائة. بالإمكان أن نفهم إذا لم تمّ استرجاعها من قبل مؤلفها.

الصلاة، بالنسبة إلى سوسيولوجيا الدين، مؤسّسة مهمة على نحوٍ خاص، لأنها طقس واعتقاد في آن واحد. وليست تلك حال القربان مثلاً، فهو ممارسة قبل كلّ شيء، يمكن فيها المعنى أن يكون مُضمراً

أو حتى غائبًا. والصلاة فعلٌ لكنها فعل لغويّ، إنها التعبير الشفهيّ عن فكر دالّ. وربما كان تحليلها أيسرَ من تحليل سائر الوقائع الدينية لأن المعنى فيها ظاهر. إذ يصعب أن نتصوّر صلاة لا يفهمها من يقولها. بل إن دلالتها أوضح من دلالة الأسطورة، لأنّ الأسطورة غالبًا ما تكون منقطعة عن العالم الحسيّ. وإذا ما جاز للأسطورة أن تكون تأملية بصفة مكثفة (وهي بذلك تصير غامضة)، فإن الصلاة خاضعة دومًا لضرورة التواصل. فالمرء يصليّ كي يتمّ سماعه، بما يجعل الرسالة لدى عالم السوسولوجيا أكثر قابلية للفهم. وهذا ما يجعل من الصلاة مؤسسة وسيطة بين الطقس والأسطورة. ويأمل موسّ بهذه الطريقة تجنّب النقاش حول أسبقية أحدهما على الآخر. وفعليًا، فإن المتصوّر والحركة في عمل المصلّي غير منفصلين إطلاقًا.

فوق ذلك، إن الصلاة مؤشّر على حال تطور ديانة ما، فبمقدار ما تحوز أهميةً في دين ما نكون بإزاء نسق ثقافيّ متطور. وهكذا، يلاحظ موسّ، الذي يُظهر هنا كم هو متأثر بالتطورية، أنّ للصلاة مكانة تكاد تكون استثنائيةً في البروتستانتية الليبرالية. ويوافق هذا التطورُ في الصلاة، في نظره، نزعتين اثنتين، الأولى هي «رَوْحَنَة» الدين، ففي حين يكون الدين البدائيّ متمحورًا على شعائر «آلية، ومادية، ومحدّدة»، وعلى «معتقدات مصوغة بدقة، ومكوّنة حصراً من صور حسّية («الصلاة»، ص 361)، فإنه يتجرّد من طابعه الماديّ، ويمتلئ تدريجيًا بمضامين أفكار تزداد ثراءً أكثر فأكثر. لقد انتهت المشاعر والأفكار والحالات الروحية إلى اكتساح حياة دينية كانت في الأصل مكوّنة بوجه خاص من حركات الجسد.

تتخذ المعتقداتُ محتوىً مجردًا أكثر فأكثر، ذا معنى يزداد تغييرًا شيئًا فشيئًا. لقد غَدَت المتصورات الدينية، بتناقُص جانبها الحسي، شكليةً أكثر فأكثر، وشيئًا فشيئًا أقل إلزامية. وهكذا، فإن معنى العقائد في الدين الحديث ذو نزوع شديد إلى التنوع. إن مسار «الفردنة» هو النزعة الكبيرة الثانية التي أثرت في الدين. ويسود التماثل الطقسي في المجتمعات القديمة، والممارسات الدينية فيها منمّطة، وهي في الغالب تؤدّي ضمن الجماعة. وعلى النقيض من ذلك، يُختزل الجانب الاجتماعي في الدين الحديث إلى الحد الأدنى (الصلاة، ص 361 - 362):

أضحت الممارسات الدينية في جلّها فردية، فزمان هذا الفعل أو ذاك، ومكانه وظروفه وأشكاله، صارت أقلّ تبعية شيئًا فشيئًا للأسباب الاجتماعية. ومثلما يتصرّف كلُّ واحد تقريبًا كما يشاء، فإن كلّ واحد أيضًا هو بمقدار المستطاع الخالق لإيمانه. فحتى بعض الطوائف البروتستانتية، طائفة اللوامين (remoutrants) مثلًا، يقرّون لكل عضو في الكنيسة بسلطة عقائدية. إنّ «الإله الباطني» للأديان الأكثر تقدّمًا هو إله الأفراد أيضًا.

هذه الصياغة الأخيرة اختصار مثير للطريق: فهي تلخّص تقريبًا قرنًا من سوسيولوجيا الحداثة الدينية. وفيها يُفصح المسار المزدوج عن نفسه بوضوح شديد، مسار الدوّنة (التي ينعتها موسّ بعبارة عصره بـ«الروحنة»)، ومسار الفردنة التي تسم أشكال الدين المعاصرة. والصلاة موسومة على نحو خاص بهذين المسارين.

في الواقع، إن الصلاة مؤثر على التطور الديني إذا ما قارنا أهميتها بسائر الطقوس، في الوقت ذاته حين تتأثر بالتغيرات التي تشهدها، فهي أولاً شفوية، يتم تكرارها بصفة آلية وموحدة ضمن المجموعة، لكي يجري استبطانها في ما بعد، وتصير دفقاً فردياً يتحدّد شكله ومحتواه بحسب كلّ فرد. وعند المرور من الكلمة إلى الفكرة تكتسب الصلاة استقلالها عن الظروف المادية، وتمتنع على الرقابة الاجتماعية بما أنها لا يكون بالإمكان سماعها.

كان موسّ يُزعم تنظيم أطروحته بتتبع هذه الإشكالية. كان يُفترض تخصيص القسم الأول لتمتات الصلاة في المجتمعات البدائية، والقسمين اللاحقين للرّوحنة والفردنة، المسارين اللذين تُعدّ الصلاة بالنسبة إليهما الفاعل والمفعول فيه في آن. كان يُنتظر أن تقدّم ديانة الهند مادة مثيرة للاهتمام بشكل خاص، بغية دراسة المسار الأول، إذ بالإمكان تتبع تطوره على المدى البعيد، وكان يمكن الديانتين السامية والمسيحية أن تعطيا موسّ مثالاً نموذجياً للسير صوب الفردانية الدينية. وختاماً كان يُتوقع وجود قسم أخير عن التراجعات القابلة للملاحظة في تاريخ الصلاة، ففي حالات عديدة تنحطّ هذه الممارسة إلى «مجرد تلاوة خالية من أي سمة شخصية» (ص 10)، فتصير من جديد وقد فقدت دلالتها عادةً آلية. من الممكن دوماً تحويلُ الطقس إلى روتين، والتعبير الذاتي الغنيّ قد ينقلب إلى تكرار بالمسبحة. إن العمل غير المكتمل الذي تركه لنا موسّ لا يتناول في الواقع إلا المسألة الأولى، أي الأشكال الأساسية للصلاة، مسبوقاً بتدقيق نظريّ ومنهجيّ يرمي إلى تقديم تعريف أولي للصلاة.

يلاحظ ابن أخت دوركايم أنّ منظري الصلاة، سواء كانوا فلاسفة، أو مؤرّخي ديانات، أو لاهوتيين، أو أنثروبولوجيين، تصوّروا الصلاة ظاهرةً فردية وروحانية على وجه الحصر، قد يُدرَك معناها الأعمق بالاستبطان. والحقيقة أنّ الصلاة واقعة اجتماعية تنبغي مقاربتها من الخارج، لأنّ الضمير الفردي لا يملك ألبته معرفة عفوية بالتكوّن الذي قاد إلى صياغة صلاة ما (الصلاة، ص 377):

ليست الصلاة دفعَ روح ما فحسب، ولا صرخة شعور ما. إنها مقطع من دين. نسمع فيها تردّد صدى سلسلة من الصيغ مديدة جدًّا، وهي قطعة من أدب، ونتاج الجهد الذي راكمه رجال وأجيال.

في صلاةٍ بسيطةٍ بساطةً ما به يُفتتح القدّاس («باسم الآب، والابن، والروح القدس»...)، ثمّة لاهوت برمته مكثّف ومركّز. والصلاة اجتماعية من حيث محتواها، وهي كذلك من جهة شكلها. إنّ ما يضبط شروطها ويفرضها إنّما هو مجتمع ديني. وتكون الصلاة أحيانًا مخصّصة لطبقة كهنوتية، وممنوعة على عموم الناس. وتنتمي هذه السمة المنفصلة، الموضوعية على حدة والمعزولة، أوثق انتماء إلى الأشياء المقدسة التي تكون اجتماعية بصفة جوهرية. والمؤكّد أنّ الصلاة، بوصفها عنصرًا دينيًا، اجتماعية أيضًا. ومع ذلك، وإذا ما كانت الصلاة مثل الدين شيئًا اجتماعيًا، فإنّ موسى لا يقصد إنكار سمتها الفردية. إنه يتبغي أن يعكس المنهج المعتاد المتمثل في البدء بدراسة الأوجه الأشدّ ذاتية في الصلاة، ثم بعد ذلك تمظهراتها الجماعية.

وكما في دراسة السحر والقربان، يجب البدء بتعريف مؤقت. يبيّن موسّ بهذه الطريقة أن الصلاة طقس، لأنها فعل تكراريّ ذو فاعلية خارج- إمبيريقية. وهي بتدقيق أشدّ طقس شفهيّ. ولكن ما الذي يميّز القسم، والعقد، والرجاء، والمباركة، واللعنة، والنذر، والتكريس الشفهيّ، من الصلاة؟ الأولى إجراءات «للتقدّيس» تُحوّل مادة مدنّسة إلى مادة مقدّسة، أمّا الصلاة فتوجّه إلى كائنات «سبق تشكيلها على أنّها مقدّسة»، فهي لا تُنشئها. والمؤكّد أنّ بالإمكان أن يُنتظر من الصلاة دفع الكائن المقدّس إلى الفعل في العالم الدنيويّ، ولكنّ ذلك أثر ثانويّ نوعاً ما لنية المصلّي: فهذا المصلّي يتوجّه قبل كل شيء إلى كيان مختلف بطبيعته عن الدائرة الدنيوية. هكذا ينتهي عالم السوسيوولوجيا إلى التعريف التالي: «الصلاة طقس دينيّ، شفهيّ، يتخذ الأشياء المقدّسة موضوعاً مباشراً» (الصلاة، ص 414).

يتعلق الكتاب الثاني الذي يكوّن نصّ الصلاة بالطقوس الشفهية الأساسية التي توقع موسّ العثور عليها لدى المجموعات السكانية الأكثر بدائية. وبذلك استند أساساً إلى إثنوغرافيا السكان الأستراليين الأصليين، وبخاصة إثنوغرافيا شعب آرونوتا (Arunta) وكان لا يزال يُعدّ في بداية القرن العشرين المجموعة البشرية الأكثر قدماً. عمل موسّ في المقام الأول على نقد الأعمال المشوبة بالأحكام القبليّة المسيحية، التي تنفي وجود الصلاة عند الأستراليين. والمؤكّد أنّ الصلاة لم تكن سائدة بمثل ما يجري تصوّرها في العصر الثقافي الأوروبي، ولكن متى ما جرى تعريف الصلاة تعريفاً مغايراً فستوجد حينئذ أنساق للصلوات في أستراليا. ففيمّ تمثل؟

اهتم موسى بالطقس المسمّى إنتيشيوما (intichiuma) لدى شعب آرونّا، والأمر يتعلق بـ«حفلات قبائل طوطمية، وتأثيرها أنها تفعل مباشرة، على نحو حصريّ نوعاً ما، في الفصيلة أو الشيء الطوطميّ» (الصلاة، ص 454). والحال أن الإنتيشيوما تتضمّن في جانب كبير منها طقساً شفهياً يمكن وصفه بالصلاة. هذا الحفل موسيقي، يجري فيه الغناء والرقص والتوقيع بأدوات موسيقية. ويرمي إلى طلب الغذاء من الجدّ الطوطميّ. والصيغة التي تكررّها جماعة الآرونّا يمكن أن تُختزل أحياناً في صيحة، هي صيحة الحيوان الطوطميّ، مقترنة برقصة تستحضر الحيوان ذاته. إنّ من يصرخ بصير، نوعاً ما، جدّه الأول الحيوان مرّة أخرى، وهو إذ يعبر بمثل تعبيره، فإنه ينتظر منه جواباً. لا يتضمّن نصّ موسى خاتمة، ولكن ما من شك في أنه كان يرى الصلاة البدائية في هذه الصيحة الطوطمية. إن الساكن الأستراليّ الأصليّ وهو يطلق صيحة الطوطم، ينوي التأثير فيه، شأن واحد من أشباهه. يستبّق موسى ها هنا تحليلات دوركايم حول الطقس نفسه، ولكن من غير أن يتوصّل في ذلك إلى صوغ الأطروحة المركزية في الأشكال الأساسية للحياة الدينية، علماً بأن العبادة البدائية موقوفة على المجتمع الراسب في الطوطم.

مهما كان نصّ الصلاة منقوصاً فإنّه، وبرغم انتقاصه لهذا السبب، نصّ أساسيّ. هو العمل المهمّ الأخير لموسّ، الدائر حصراً على المسألة الدينية. وهو من جانب، عملٌ يمهد الميدان الإثنوغرافيّ الأستراليّ الذي نعلم كم كان مفيداً لدوركايم، بيد أن موسى من جانب آخر، يُبلغ فيه صوته الشخصيّ. وفي حين يأبى المنهج

الدوركايمي أي شكل من الفهم يكون لحساب التفسير السببي «للقائع الاجتماعية بالوقائع الاجتماعية»، في معزل عن المعنى الذاتي للأعمال الإنسانية، اختار موسى تحديدًا أن يدرس الصلاة، لأن الصلاة غالبًا ما تتضمن تفسيرها الخاص (الصلاة، ص 359):

هكذا إن طقس الصلاة كل مكتمل، فيه تُقدّم العناصر الأسطورية والشعائرية اللازمة لفهمه. بل إن بالإمكان القول إن صلاة واحدة تتضمن عددًا من دواعيها ذاتها، التي تعبر عنها في الغالب تعبيرًا واضحًا. بينما في العادة، وفي طقوس أخرى، يظل مجموع الأفكار والمشاعر فضفاضة. وعلى نقيض ذلك فإن ضرورات التعبير تؤدي إلى أن تحدّد الصلاة بنفسها، جلّ الأحيان، ظروف إقامتها وأسبابها. إن تحليل الصلاة إذا أيسر من تحليل معظم الظواهر الدينية.

إن العُدول عن قواعد المنهج السوسيولوجي كبير. يُقدّر موسى أنّ واقعة اجتماعية ما قد تحمل في ذاتها « عددًا معيّنًا من أسبابها الخاصة»، أي أنّ المعنى الذي يعطيه الأفراد لأعمالهم لا يمكن تجاهله. وهذه المصادرة مهمّة بشكل خاص في حال الطقوس الشفهية. وإذا ما كان موسى يهتم بالصلاة، فذلك إذا لكونها بناءً على المعنى، وطقسًا دالًّا. إنها وجهة نظر في العالم الاجتماعي مختلفة جدًّا عن وجهة نظر دوركاييم.

خاتمة: الهبة كواقعة دينية

لم يعد موسى يخوض في المسألة الدينية بشكل محوريّ، بعد الحرب العالمية الأولى. مات دوركاييم عام 1917، خمسة أعوام بعد.

نشره عمله الضخم في سوسيولوجيا الدين، وربما رأى ابنُ أخته أن لا شيء لديه يضيفه إلى تلك النظرية. يقدّم ك. تارو (C. Tarot) تفسيراً آخر لـ «أفول المقدّس» هذا، في عمل موس⁽¹²³⁾. يُبدي موس، فعلياً، شكّاً يزداد وضوحاً في التفريق الجذريّ بين المقدّس والمدنّس، والشكّ في الآن نفسه في وجود دائرة لنشاط اجتماعي دينيّ صرف، يمكن أن تكون وظيفته «إدارة المقدّس». يقود هذا التساؤل موس إلى أن يقدّم مفهوماً جديداً هو مفهوم «الواقعة الاجتماعية الكلية» الذي تم إجراؤه في نصّ مقالة في الهبة (1923 - 1924). ولكن هل معنى هذا أنّ المسألة الدينية قد اختفت من بحوث موس «الاقتصادية»؟

لنرّ كيف يعرف موس هذا الموضوع الجديد في الأنثروبولوجيا الثقافية (مقالة في الهبة، ص 147):

ثمّة في هذه الظواهر الاجتماعية «الكلية»، مثلما نعتزم تسميتها، مؤسساتٌ من كلّ نوع، تعبّر عن نفسها في وقت واحد، مؤسسات دينية وقانونية وأخلاقية - وهذه سياسية وعائلية في آن -، ومؤسسات اقتصادية - وهذه تفرض أشكالاً مخصوصة من الإنتاج والاستهلاك، أو بالأحرى من الأداء والتوزيع -، ومن غير حسابان الظواهر الجمالية التي تنتهي إليها تلك الوقائع، والظواهر التكوينية التي تتكشف عنها هذه المؤسسات.

Camille Tarot, *De Durkheim à Mauss. L'invention du* (123) *symbolique*, p. 584 - 586.

اللافت أنّ موسى عندما يعدّد ملامح الظاهرة الاجتماعية الكلية، يكون البعد الدينيّ تحديدًا ما يظهر بقلمه في المقام الأول. وبقية مقالة في الهبة لا تنفي هذه الأولوية. وفي الواقع، إنّ أوّل أنماط التبادل هو ما تعاطاه البشر مع الآلهة والموتى. والقربان شكّل من الهبة المقدّمة إلى الأرواح التي يُنتظر من ورائها العوّض (مقالة في الهبة، ص 167). في موضع لاحق، في الخاتمة، يستعيد موسى فكرة دوركايم حول كون مفهوم القيمة الاقتصادية ذا أصل دينيّ⁽¹²⁴⁾، بصرف النظر عن أن يكون للنفعية الحديثة انتشار عالميّ. وبعبارة أخرى، إنّ «الهاو» (hau) لدى شعب الماوري (Maori)، «الروح» (ينبغي أن تُؤخذ هذه الكلمة بملء معناها الدينيّ)، «الشيء الموهوب» هو مفتاح التبادل - الهبة، بعكس ما كان ليفي ستروس يرى، وهو الذي كان ينعت هذا المفهوم بـ«وهم ذاتيّ لدى الإثنوغرافيين، وأحيانًا أيضًا لدى السكان الأصليين»⁽¹²⁵⁾. وإذا ما كان لا بدّ لشيء ما من استيفاء دورة تبادل والعودة إلى أصله، فالسبب أنه مطبوع بجوهر لاماديّ لا يمكن اختزاله في خصائصه العمليّة. نعثر في هذا التحليل على النظرية الماوسية (maussienne) عن «المانا». وإذا ما كان ثمة حقًا «أقول ما للمقدّس» في عمل موسى، فذلك لأنه بات منذئذٍ فصاعدًا، يتصوّر الواقعة الاجتماعية الكلية دينيةً «كلّها».

Émile Durkheim, *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, Paris, Alcan, 1912, p. 598, n. 2.

Claude Lévi-Strauss, «Introduction à l'œuvre de Marcel Mauss», in Marcel Mauss, *Sociologie et anthropologie*, p. XL.

المراجع

أعمال مارسيل موس (منتخبات)

- (Avec Henri Hubert) «Essai sur la nature et la fonction du sacrifice» (1899), in *Œuvres* (vol. 1), p. 193 - 324.
- (Avec Henri Hubert) «Esquisse d'une théorie générale de la magie» (1903), in *Sociologie et anthropologie*, p. 1 - 141.
- «La prière» (1909), in *Œuvres* (vol. 1), p. 357 - 524.
- «Essai sur le don. Forme et raison de l'échange dans les sociétés archaïques» (1924), in *Sociologie et anthropologie*, p. 145 - 279.
- *Sociologie et anthropologie*, Paris, PUF, 1993 (1950).
- *Œuvres* (vol. 1: *Les fonctions sociales du sacré*), Paris, Éd. de Minuit, 1981 (1968).

دراسات عن مارسيل موس

- Marcel Fournier, *Marcel Mauss*, Paris, Fayard, 1994.
- Victor Karady, «Présentation», in Marcel Mauss, *Œuvres* (vol.1: *Les fonctions sociales du sacré*), Paris, Éd. de Minuit, 1981 (1968), p. I-LIII.
- Claude Lévi-Strauss, «Introduction à l'œuvre de Marcel Mauss», in Marcel Mauss, *Sociologie et anthropologie*, Paris, PUF, 1993 (1950), p. IX-LII.
- Camille Tarot, *De Durkheim à Mauss. L'invention du symbolique*, Paris, La Découverte-Mauss, 1999.

زورا نيل هيرستون (1891 - 1960)

إثنوغرافية عليمة

يمنحنا نشرُ سيرة جديدة⁽¹²⁶⁾ لزورا نيل هيرستون (1891 - 1960)، ولا سيما نشر رسائل نقدية لها⁽¹²⁷⁾، فرصة أن نعيد اكتشاف

Valérie Boyd, *Wrapped in Rainbows. The Life of Zora* (126) Neale Hurston, New York, Scribner, 2003.

سيرة زورا نيل هيرستون التي تُعدّ حجة إلى حد الآن، هي تلك التي وضعها روبرت همنواي: *Robert Hemenway: Zora Neale Hurston, A Literary Biography*, Chicago, University of Illinois Press, 1977.

لكن هذه السيرة لم تتناول الفترة السابقة لعام 1925، تاريخ حلول المؤلفة بهارلم ومطلع مسارها الأدبي. وسدّ هذا النقص عملُ ف. بويد (V. Boyd). توجد كتب كثيرة جداً قدّمت لعمل ز. ن. هيرستون، وبوسعنا أن نذكر من بينها كتابين حديثين نسبياً: كتاب ماري لايونز *Mary Lyons, Sorrow's Kitchen. The Life and Folklore of Zora Neale Hurston*، الصادر عام 1990، ثم كتاب بول ويتكوفر: *Paul Witcover, Zora Neale Hurston, Author*، الصادر في 1991. إن سيرة ز. ن. هيرستون الذاتية - *Dust Tracks on the Road*, New York, Bertram Lippincott, 1942) لا يمكن الوثوق بها إلا قليلاً في ما يتصل بالوقائع، لكنها جدّ مفيدة لمن يهتم بنظرتها إلى العالم وتصوّرها البحث. وتوجد النسخة المزيدة من هذا النص في الجزء المعنون: *Folklore, Memoirs and Other Writings of Zora Neale Hurston*, New York, Library of America, 1995.

وكل المقالات الإثنوغرافية التي نذكرها مقتطفة من هذا الجزء ذاته.

A Life in Letters, sélection et édition de Carla Kaplan, (127) New York, Doubleday, 2002.

المنجَز العلمي لرائدة في الإثنوغرافيا لم تُعرَف في فرنسا المعرفة الحقّ. لقد تم فعلاً نقل جزء من عملها الأدبيّ إلى الفرنسية، وبالأخصّ أجمل رواياتها كانت عيونهم ترنو إلى الله (*Their Eyes were watching God*) (1937) ⁽¹²⁸⁾، وسيرتها الذاتية مسارات الغبار على الطريق (*Dust Tracks on the Road*) (1942) ⁽¹²⁹⁾، لكن أبحاثها الأنثروبولوجية لا تزال غير منشورة في فرنسا ⁽¹³⁰⁾، مع أنها ذات أهمية بالغة، إذ تقدّم وجهاً جديداً كل الجِدّة لثقافة السود الأميركيين وديانتهم في ثلاثينيات القرن العشرين. اعتمدت هيرستون، وهي الروائية وعالمة الإثنوغرافيا في آن، طريقة في البحث مبتكرة تماماً بالنسبة إلى الأنثروبولوجيا في عصرها. هي واحدة من أوائل النساء العالمات في الأنثروبولوجيا، ومعاصرة لمارغريت ميد (*Margaret Mead*) (1901 - 1978)، وروث بيندكت (*Ruth Benedict*) (1887 - 1948)، وتلقت مثلهما تكويناً في مدرسة فرانز بواس، وعلى رغم ذلك تختلف هيرستون اختلافاً جلياً عن زميلتيها. ويجدر أن يُشَبَّه مسارُها الأصيل بمساري ليديا كابريرا (1900 - 1991) (*Lydia Cabrera*) ومايا ديرن (1917 - 1961)

Une femme noire, La Tour d'Aigues, Éd. de l'Aube, 1996. (128)

Des pas dans la poussière, La Tour d'Aigues, Éd. de l'Aube, 1999. (129)

(130) لنلاحظ أنّ فارق الاعتراف هذا ليس خاصاً بفرنسا، فعدد المقالات المخصّصة في الولايات المتحدة لمنجَز. ن. هيرستون الأدبيّ أكبر بكثير من عدد ما كان متعلقاً بعملها في العلوم الاجتماعية. انظر: Rose Parkman Davis, *Zora Neale Hurston. An Annotated Bibliography and Reference Guide*.

(Maya Deren)، فهنّ يشتركن في منجز «مزدوج»، فنّي من جانب أدبيّ لدى هيرستون وكابريرا⁽¹³¹⁾ وكوريجرافيّ وسينمائيّ بالنسبة إلى ديرن)، وإثنوغرافيّ محض من جانب آخر. ولنُضف أنهن يشتركن في وضعية الهامشية الأكاديمية: فلم يكن لأيّ منهنّ وظيفة جامعية ثابتة. فضلاً عن ذلك فإنّ عالمات الإثنوغرافيا الثلاث هؤلاء تخصصن في الثقافات والأديان الأفرو - كاريبيّة. كانت كابريرا عالمة الإثنوغرافيا الكبرى في الديانات الأفرو - كويبة، وكانت ديرن قد كتبت صفحات أخذة عن الانتشاء في معتقد الفودو (voodoo) الهايتيّ⁽¹³²⁾، أمّا هيرستون فقد اتخذت الفولكلور ومعتقدات السود الأميركيين جنوب الولايات المتحدة وهايتي، حقلاً مفضلاً، مع عدد من الحقول الثانوية في الباهاماس وجامايكا.

على الرغم من ذلك، ثمة ميزة مهمة تجعل من هيرستون حالة خاصة في تاريخ الأنثروبولوجيا حتى بالنسبة إلى كابريرا وديرن: فقد كانت، وهي السوداء الأميركية، عالمة الإثنوغرافيا الأولى التي تلقت تكويناً في الاختصاص، ولها منزلة «المُطلع من الداخل»، وقد جعلت منزلتها تلك موقفاً منهجياً. لقد اقتفت هذا التمشّي إلى نهايته

(131) كانت ليديا كابريرا رسامة أيضاً، لكن هذا الجزء من منجزها ظل مجهولاً لدى الجمهور على نطاق واسع. وعمل ليديا كابريرا الكبير الجبل (*El Monte*) (1954) ترجم حديثاً إلى الفرنسية بعنوان الغاب والآلهة: *La forêt et les dieux*, Paris, Jean-Michel Place, 2003.

Maya Deren, *Divine horsemen. The Living Gods of Haiti*, (132) New York, Documentext, 1983, p. 247 - 263.

لكونها عليمّة بـ«الهودو» (hoodoo) في نيو أورلينز عام 1928. فمع هيرستون لامست الملاحظة بالمشاركة (كان مالمينوفسكي وضع قواعدها) قارّة جديدة هي أرض «الانغماس المنهجيّ». تلقت هيرستون، وهي المتحدّرة من الثقافة التي اعترمت دراستها، تكويناً في الطرائق الصارمة لتجميع المعلومات وطبقتها ميدانياً، جاعلة من ثقافتها الذاتية موضوعاً. بيد أنّ المفارقة أن هذا البحث أفضى بها إلى التوغل في ثقافتها الخاصة إلى ما أبعد من النقطة التي انطلقت منها: فليس الأمر عوداً إلى الفورية المعيشة بل هو استكشاف «راديكاليّ» لتجربة ثقافة ما، وصولاً إلى جذورها. وإذا ما كانت الموضّعة العلمية تقترح زاوية نظر متناهية، من فوق الواقع الاجتماعيّ، فإن الأثر المشترك للبحث الأنثروبولوجيّ ومنزلة المُطّلع من الداخل، قد يجرّ عالم الإثنوغرافيا، من باب المفارقة، إلى ما يُجاوز سطح الأشياء، إلى رؤية عميقة الغور إلى ثقافته الذاتية، «من أسفل إلى أعلى». تتمثل الكتابة الإثنوغرافيّة بعد ذلك في استعادة هذا المسار ذي الخصوبة العلمية الاستثنائية. وكذلك كان تمثي هيرستون العلميّ، فكيف اعتمدت هيرستون مثل هذه الوضعية؟ وكيف تمّ تفعيلها في التحقيقات الواقعيّة؟ تلك هي الأسئلة التي سنحاول الإجابة عنها مركزين في جِدّة مثل هذه الطريقة ومردوديتها العلمية.

قفز على الحواجز

لقد كانت سنوات تدرّب هيرستون استثنائية بوجه خاص إذا ما قورنت بتدرّب علماء الأنثروبولوجيا الأميركيين في عصرها، إذ

الأمر يتعلق في الغالب برجال بيضٍ متحدرين من الطبقات الوسطى أو العليا⁽¹³³⁾، وذلك ما يجعلهم لا يختلفون ألبتة عن النخب الفكرية والاقتصادية في النصف الأول من القرن العشرين. كانت هيرستون، وهي المرأة السوداء المولودة بالجنوب الذي يمارس التمييز العنصري، والمضطرة في سن الرابعة عشرة إلى العمل خادمة كي تكسب قوتها، عديمة الحظوة للغاية. ومع ذلك فإنّ هذه العوائق الاجتماعية هي ما سيجعل منها عالمة استثنائية في الإثنوغرافيا.

لم تولد هيرستون في أسرة سوداء بائسة. وإنّما تفكّك عائلتها هو ما أوقعها في الفقر. لقد وُلدت في عام 1891⁽¹³⁴⁾ بآلاباما. وبعد عام من ذلك أقام والداها معها في إيتونفيل (Eatonville) بفلوريدا، حيث أصبح والدها جون هيرستون (John Hurston) راعياً لكنيسة مقدونيا المعمدانية (Macedonia Baptist Church) ثم انتخب عمدة للمدينة من عام 1912 إلى عام 1916. ازدهرت أحوال الأسرة إذاً في إيتونفيل، لكنّ زورا واجهت وهي صغيرة جدّاً موت أمها في عام 1904 متبوعاً

(133) وُلد العديد الرواد الأميركيين في الأنثروبولوجيا (ف. بواس، إ. سابير (E. Sapir)، ر. لوي (R. Lowy) على سبيل المثال) في أوروبا، وفي الفضاء الثقافي الجرمانى بوجه خاص.

(134) مسألة تاريخ ميلاد هيرستون سرّ تم كشفه منذ وقت قريب. وهي طوال حياتها أعطت ما لا يقل عن سبعة تواريخ ميلاد مختلفة، مغلوطة كلها، ربما بهدف أن تبدو أصغر سنّاً، فقد زعمت حتى رسمياً عند زواجها من ألبرت برايس (Albert Price) في 1939، أنّها ولدت سنة 1910، ما يعني تسع عشرة سنة بعد ميلادها الفعليّ. كان أ. برايس في ذلك التاريخ في سن 23. وبصفة لها دلالته، لا تشير سيرة هيرستون الذاتية إلى أي تاريخ ميلاد.

بزواج أبيها من جديد عام 1905 من امرأة شابة سنّها ثلاثة وعشرون عامًا. كان الصراع مع والدها وزوجة أبيها عنيفًا جدًّا: فاضطّرت إلى مغادرة بيت الأسرة نهائيًّا في سن الرابعة عشرة. ومنذ ذلك التاريخ عاشت عند إخوتها وأخواتها، تُناوب بين فترات للدراسة وأخرى للعمل خادمة منزلية. وقد احتفظت من تلك الحقبة من حياتها بذكرى فظيعة (مسارات الغبار على الطريق، ص 635):

ثمّة شيء ما في الفقر له رائحة الموت. الأحلام الميتة التي تسقط من القلب مثل الأوراق الجافة وتتعفن عند قدميك، والرغبات المخنوقة زمنًا طويلًا في هواء الأقبية العطن. تحيا الروحُ في جوّ فاسد. كما لو أن المرء تحوّل إلى سفينة تنقل العبيد السود.

بعد ذلك في ما بين عامي 1917 و1918، انتدبت للعمل خادمة خاصة لمغنية عروض موسيقية ضمن فرقة كانت تجوب الولايات المتحدة، وكانت تعيش حياة بوهيمية غنية جدًّا بالدروس. وفعلاً، نما لديها في تلك الفترة ميل ثابت إلى المسرح، ما قادها في ما بعد إلى كتابة عديد من العروض وإخراجها، مستوحاة من الفولكلور الأسود الأميركيّ (قصص، ورقصات، وأغانٍ). ثم عاشت بعد ذلك فترة في بالتيمور، فواشنطن حيث تابعت دروسًا في جامعة هوارد (Howard University)، ثم استقرت أخيرًا بنيويورك، وهناك نشرت نصوصها الأدبية الأولى وبدأت دراساتٍ في الأنثروبولوجيا عام 1925 بمعهد بارنارد (Barnard College)، حيث عملت تحت إشراف فرانز بواس. ومن ذلك التاريخ، انطلقت مسيرة هيرستون في الأدب والإثنوغرافيا معًا، وبلغت الذروة عام 1942 بنشر سيرتها الذاتية، ثم سريعًا ما

انحدرت بعد ذلك. لكنها كانت طوال حياتها كلها تواجه مشكلات مالية، مرتبهة لمنح البحث، ومساعدات فاعلي خير كرماء، والدفع على الحساب من قبل الناشرين. لقد كانت مضطرة باستمرار إلى أن تكسب قوتها كمزينة، وصحافية، ومكتيبة مساعدة، ونادلة، بل وفي آخر حياتها كبائعة خضار كانت تزرعها بنفسها. ماتت هيرستون وهي من غير موارد عام 1960 بمستشفى فورت بيرس العمومي (Fort Pierce) بفلوريدا. لقد أتاح لها عدم الاستقرار الاقتصادي هذا، وتناوب الفترات بين الرخاء وما يشبه العوز، أن تختلط بكبار البورجوازيين النيويوركيين وتخالط أيضاً العمال المزارعين، وشعراء نهضة هارلم (Harlem Renaissance) وسيدات المجتمع في العروض الموسيقية، وجامعي كولومبيا والصحافيين المحليين. وأسهمت الحاجة إلى التحرك في داخل فئات اجتماعية شديدة التنوع ومتفاوتة اجتماعياً من غير شك في أن تجعل من هيرستون عالمة ميدانية ممتازة في الإثنوغرافيا. لقد مكنتها ذلك من أن تحلل بشكل أصيل نمط عيش الناس الأشد فقراً، وقد عاشته في مراحل كثيرة من حياتها. إنها من هذا المنظور، قريبة من كاتب مثل جاك لندن (Jack London)، الروائي والصحافي و«الجوال المغامر»، ولكنها قريبة أيضاً من بعض علماء السوسولوجيا من مدرسة شيكاغو الذين شاركوا حياة من كانوا بصدد دراسة سلوكهم وقيمهم، من أمثال نيلز أندرسن (Nels Anderson) مؤلف كتاب عن متسكعي شيكاغو⁽¹³⁵⁾. ولنسجل

Nels Anderson, *The Hobo*, Chicago, University of Chicago (135) Press, 1923.

أنّ المهم هنا ليس فقر هيرستون بمقدار «عدم استقرارها» الاقتصادي: فبوصفها ابنة وجيه أميركيّ أسود من مدينة صغيرة بالجنوب، عرفت طوال حياتها من الداخل الأوساط الاجتماعية الأكثر تنوعًا.

هيرستون هي أول عالمة إثنوغرافيا «سوداء». وفضلًا عن غياب رأس مال اقتصاديّ لديها تمامًا، فإنّ الأمر يتعلق بخصيصة استثنائية تمامًا في بداية القرن العشرين. ففي تلك الحقبة، أقامت ولايات الجنوب تمييزًا رسميًا في جميع قطاعات الحياة الاجتماعية: التعليم، والصحة، والنقل، والأماكن العامة، والزيجات... إلخ. وترافق هذا الفصل الصارم بين المجموعات بهيمنة البيض على السود هيمنة مطلقة. وكانت ممارسة العنف ضد السود تظل في العموم من دون عقاب. ليس بإمكانهم الانتخاب، والمدارس والمستشفيات التي يمكنهم ارتيادها أقل جودة بكثير مما لدى البيض. ووجوه التفاوت الاقتصاديّ بالغة الضخامة، ويُعمل على استدامتها بشكل متعمّد... كان التمييز في الجنوب إذًا نمطًا للتقسيم والقمع في آن، ومضمونًا بالقانون.

على الرغم من ذلك، سوف تعمل هيرستون طول حياتها على تنفيذ الصورة التي تقلل في نظرها من «الشقاء الأسود الأميركيّ»، فوقفت مرارًا في وجه من كانوا يختزلون وجود السود في عبورهم واديًا من الدموع. وعلى النقيض، وضدّ رثاة عدد من المثقفين الذين كانوا يرون في السود ضحايا جُردوا من كل شيء، اجتهدت هيرستون في بيان ابتكاريتهم الثقافية، وبخاصة ابتكار الفرح والضحك الذي يُداخل وجودهم. والمؤكد أنّ هذا التوجّه مرتبط بالمكان المميّز الذي تربّت فيه

هيرستون⁽¹³⁶⁾. توجد إيتونفيل، المدينة التي قضت فيها طفولتها وعادت مرات كثيرة للعيش فيها، على مسافة ستة كيلومترات شرق أورلاندو في فلوريدا، وهي - إذ تأسست في عام 1887 - واحدة من أوليات المدن الأميركية السوداء تمامًا⁽¹³⁷⁾. هذه المدينة - وفق هيرستون - «لم تكن الجماعة السوداء الأولى بأميركا، لكنها كانت الأولى التي تأسست. كانت تلك المحاولة الأولى من قبل السود الأميركيين لإقامة حكومة ذاتية» (مسارات الغبار على الطريق، ص 561). لم تنشأ زورا الصغيرة إذًا في وضع التبعية المعتادة لسود الجنوب، بالعكس تمامًا، كانت تلك المدينة تمثل الدليل الحقيقي على قدرة السود على التنظيم الذاتي، السياسي والديني والاقتصادي، الذي كانت هيرستون واحدة من الداعين إليه.

بناء على ذلك، فإن الهوية السوداء الأميركية، التي تعلنها الكاتبة الإثنوغرافية، ليست «مأساوية» بل هي بالأحرى هوية «ملحمية»، مثلما تشهد بذلك هذه الفقرة المكتوبة في 1928 («كيف الشعور بكوني ملوّن»)، ص (827) (*How It Feels to Be Colored Me*):

لا أشعر أنني سوداء (colored) بالطريقة المأساوية. ما من حزن كبير في روحي، ولا غشاوة على نظري. لا يشغلني هذا الأمر.

(136) الفصل الأول من سيرتها الذاتية مخصص لإيتونفيل، التي قُدمت باعتبارها محلّ ميلادها. مع أنّ ز. نيل هيرستون لم تولد بتلك المدينة وإنما بمدينة نوتاسولغا (Notasulga) في آلاباما. بوسعنا أن نخمن أنها كانت تجهل مكان ميلادها، مثل كثيرين من سود الجنوب في ذلك العهد. ثمة فرضية أخرى أكثر وجهة هي أنّ إيتونفيل رمز سياسي: فمن قال إنها موطنه الأصلي كان يعلن بذلك «حريته»

ولست من مدرسة الزنوجة الباكية التي تجد أن الطبيعة أعطت السود قدرًا بائسًا، وتشعر أنها ضحية هذا الحيف. حتى في هذه الدوامة التي هي حياتي، استطعت أن أتبين أن العالم يملكه الأقوياء، أيًا كان لون بشرتهم. كلا، أنا لا أشكو قسوة هذا العالم، فأنا منهمكة جدًا في سنّ سكين المحار لديّ حتى أفتحه.

لن تتخلى هيرستون أبدًا طوال حياتها عن هذا الموقف الاقتحامي المتناقض تمامًا والصورة الشعبية لسلبية الأسود الأميركي وهو ينوء بقدره عبدًا أو عاملاً يوميًا، من غير اعتراض⁽¹³⁸⁾. يشهد بذلك جليًا مسار هيرستون الدراسي، فهي لم تسلك الشعبة المهنية أو التقنية التي كان يقبع فيها السود في الجنوب بصفة عامة⁽¹³⁹⁾. لقد شكّل

(138) تمثّل رواية كوخ العم طوم (*La case de l'oncle Tom*) لكتابتها ه. ب. ستو (H. B. Stowe) طبعًا النموذج الأصلي لهذا التصوّر القبلي. لكننا نجده أيضًا عند فوكنر (Faulkner). إن أفضل ما يسم السود في نظر كاتب أكسفورد، المسيسيبي، إنما هو تحمّل العذابات التي يسلطها عليهم البيض. كتب «إنهم يتجلدون» فحسب، في التوطئة المتعلقة بشخصية الخادمة السوداء لدى آل كمسون (Compson) («Gibson, Dilsey»)، ضمن الملحق («Appendice Compson») من رواية الصخب والغضب (*The Sound and the Fury*) 1929.

(139) كان بوكر ت. واشنطن (Booker T. Washington)، الناطق الأشهر باسم السود الأميركيين في نهاية القرن 19، يرى تحسين مصير السود مادنيًا بدفعهم إلى انتهاج طريق النجاح في المهن اليدوية والتقنية، بالتكيف مع هيمنة البيض السياسية. وترتب على ذلك جدال عنيف مع و. إ. ب. دييوا، وهو مثقف شاب في ذلك العهد كان يطالب بالمساواة في الحقوق السياسية وإمكان بروز نخبة سوداء في جميع المجالات. انظر:

«Of Mr. Booker T. Washington and Others», in *The Souls of Black Folk*, New York, Penguin, 1995 (1903), p. 79 - 95.

منجز هيرستون الإثنوغرافيّ صورة للسود الأميركيين مختلفة جدًا عن هذه الصورة النمطية، أشدّ تعقّدًا وإنصافًا. إن ثقافتهم لا تخلو من العنف والقسوة، كما تشهد على ذلك الدراسة حول «الهودو» في نيو أورلينز. وإلى ذلك، فإن الدعاية الساخرة لدى السود الأميركيين غالبًا ما تستهدف البيض وعالمهم، ولكن من غير قصد. لقد نفذت هيرستون، وهي المطلّعة من الداخل، إلى تلك الثقافة الخفية. وبوصفها «فخورة» بعرقية شعبها، حرصت على رفعها عالية في وضع النهار.

وأخيرًا، فإن هيرستون واحدة من أوائل «النساء» الإثنوغرافيات، وكان ذلك عائقًا لا ريب فيه ضمن مجتمع يهيمن فيه الرجال على الاقتصاد والسياسة والدين والعالم الجامعيّ. في عامي 1956 و1957 في نهاية حياة هيرستون، كانت عشر نساء فحسب قد أحرزن دكتوراه في الأنثروبولوجيا بالولايات المتحدة، مقابل تسعة وثلاثين رجلًا⁽¹⁴⁰⁾. لم يكن المجتمع الأسود الأميركيّ أقلّ ذكورية من مجتمع البيض، فعلى سبيل المثال، تذكر هيرستون الوقائع التالية زمن ميلادها (مسارات الغبار على الطريق، ص 577):

يبدو أنّ والدي كان غائبًا عن بيتنا مدة شهور طوال عندما ولدت. وما قيل لي قطّ لمّ ذلك، ولكن قيل إنه حين علم بالخبر هدّد بجزّ رقبته. كان في ما يبدو يرى أنه لن يقدر على تحمّل أكثر من بنت

(140) المصدر: US Office of Education. كانت نسبة النساء صاحبات الشهادات من مجموع شهادات الدكتوراه في العلوم الاجتماعية 9 في المئة خلال 1956 - 1957.

واحدة. وكانت أختي سارة طفلة المفضلة، ولكن تلك البنت كانت كافية. فتيان أكثر، نعم! ولكن ليس البنات، فهن يصلحن لإبلاء الأحذية من غير أن يجلبن للبيت شيئاً!

كانت سارة طفلة رقيقة ومنطوية. أمّا هيرستون، إن نحن تتبعنا سيرتها الذاتية، فلم تقبل ألبتة هذه المنزلة الثانوية مقارنة بالرجال. بالعكس، إنها تذكر الأحداث التالية (مسارات الغبار على الطريق، ص 577):

كان كل شيء يسير على ما يرام حين ألاعب الفتیان. وكان اعتراف أحدنا بكونه يتألم أمرًا مخجلًا لديهم. وما كانوا يترددون في أن يُوسع بعضهم بعضًا ضربًا. وكنْتُ مقبولة لديهم لأنني البنت الوحيدة التي بإمكانها أن تتلقى الضربات من غير أن تهرع فورًا إلى نقل كل ما يحدث. المشكل الوحيد أننا كنا في عائلتي نرى أن ملاعبة الفتیان ليس من تمام الأنوثة (...). ما المشكلة التي كانت مع دُماي؟ أما كان بوسعي الجلوس هادئة لأصنع لها ثيابًا؟ لكني لم أفعل ذلك قطّ.

تقدّم هيرستون في رواية كانت عيونهم ترنو إلى الله، التي كتبت مباشرة بعد قطيعتها مع حبيبها برسيفال بنتر (Percival Punter)، امرأة عنيدة ترفض أن تكون خاضعة للرجال. ويبدو أنها تشاطر بطلتها ملامح كثيرة: فهي لم تقبل قطّ التضحية بمهنتها مقابل حياتها العاطفية. وفي ما يتصل ببنتر الذي كانت تعتبره «قصة الحب الحقيقية في حياتها»، فقد كتبت عام 1935⁽¹⁴¹⁾: «طلب مني التخلي عن مهنتي، وأن أتزوّجه ونعيش خارج نيويورك. كنت أرغب حقًا القيام بكل ما كان يريد، بيد أنني ما كنت أستطيع الموافقة على ذلك»

(141) ولعل ذلك أيضًا أحد الأسباب التي جعلتها لا تنجب أبناء.

(مسارات الغبار على الطريق، ص 747). ولُنُصِفَ أن الرجال الذين تزوّجَتهم كانوا دومًا أصغر منها سنًا، على نقيض المعيار الاجتماعي⁽¹⁴²⁾. لم تتخذ هيرستون إداً قطّ دورًا اجتماعيًا وعاطفيًا، الدور النسويّ تقليديًا⁽¹⁴³⁾، إن نحن عينا بذلك وضع التبعية والخضوع بإزاء الرجال، الذي كان ربما سيقودها إلى التخلي عن عملها الأدبيّ والإثنوغرافيّ.

تلك العوائق الاجتماعية «عكستها» هيرستون، فجعلت منها أوراقًا رابحة. وفي الواقع، إن سنوات الفوضى الأصرية والتسكّع وال فقر كانت أعوامًا للتدرّب، منحتها كعالمة إثنوغرافيا مزايا استثنائية. لقد مكنتها من التعرف إلى البيئات الاجتماعية بمختلف أصنافها، وبوجه

(142) كان بتر الذي لم تتزوجه قط، يصغرها بواحد وعشرين عامًا. وعندما اقترنت بزوجها الأول في 1927، كان عمرها سنًا وثلثين سنة. أجهل تاريخ ميلاده لكنه كان طالبًا في ذلك التاريخ. الأرجح أنّ سنه لم تبلغ الثلاثين. كان زوجها الثاني في الخامسة والعشرين وزوجها الثالث أصغر منها بثلاثة عشر عامًا.

(143) استند عدد من كتّاب سيرتها إلى رسائلها ومقطع غير منشور من سيرتها الذاتية («لقد وقعتُ في حبّ جين بيلو Jane Belo لأنها ليست من كان ينبغي أن تكون»، مسارات الغبار على الطريق، ص 798)، فاستنتجوا أنها كانت في علاقة حب مع زميلتها الشابة عالمة الأثروبولوجيا جين بيلو، المتخصصة في بالي (Bali) نهاية سنوات الثلاثينيات من القرن 20. لاحظت كارلا كابلن (Carla Kaplan) أن الحماسة التي طبعت تلك الرسائل اختفت عندما تزوّجت بيلو المؤرخ فرانك تاننباوم (Frank Tannenbaum)، على رغم بقاء المرأتين على صداقتهما واستمرار التراسل بينهما طويلًا بعد ذلك. لن نسعى ها هنا إلى الكشف عن نوع هذه العلاقة بالضبط، ويبدو أنها لم تكن سوى صداقة شغوفة.

خاص أشدها فقرًا، في الأرياف والمدن الكبيرة في الجنوب والشرق. وعاشت حتى في سنوات 1920 تجربة الفاقة والتمييز العنصري، لكنها أصابت أيضًا من مباحج حياة الفنانين. وحينما شرعت في العمل مع بواس، كانت ذات اطلاع مباشر على حياة المنبوذين الأميركيين.

ميادين وطرائق

نشرت هيرستون نصوصها الأدبية الأولى عام 1921، عندما كانت طالبة بجامعة هوارد في واشنطن. لكنها لم تشرع في دراسات الأنثروبولوجيا إلا في أيلول/ سبتمبر 1925 بمعهد بارنارد في نيويورك، وكانت في ذلك المعهد الطالبة السوداء الوحيدة. العمل الميداني الأول الذي كلفها به عام 1926 فرانز بواس وملفيل هرزكوفيتس (Melville Herskovits) (وكان وقتها يدرّس علم الأقيسة البشرية) قد يبدو مثيرًا للدهشة (حياة في رسائل *A Life in Letters*، رسالة إلى إ. ن. ماير، ص 82): لقد طلبا منها أن تقترب من العابرين في هارلم حتى تقيس محيط الجمجمة لديهم، والواقع أن الأمر بالنسبة إلى زعيم المدرسة الثقافية كان يتعلق بإثبات سخف النظريات العنصرية في دونية «الجنس» الأسود. كتب الروائي لانغستون هيوز (Langston Hughes)، أحد أصدقاء هيرستون الأشد قربًا في تلك الفترة⁽¹⁴⁴⁾:

لا أحد تقريبًا كان يستطيع استيقاف ساكن عاديّ من هارلم في شارع لينوكس ليقبس جمجمته بألة أنثروبولوجية غريبة من غير أن يصرفه بفضاظة، باستثناء زورا، التي كان بوسعها أن تستوقف أيًا كان إذا ما كان صاحب رأس مثير للاهتمام، وأن تقيسه.

V. Boyd, *Wrapped in Rainbows*, p. 114.

(144) مذكور في:

حصل بواس، الذي كان مقتنعًا بخصال هيرستون كباحثة محققة، على منحة بحث لكي تقوم بجمع الفولكلور الأسود في الجنوب. لكنّ شهور البحث الأولى كانت صعبة وزهيدة المحصول. والمفارقة أن هيرستون وجدت عنتًا في التخلص من نمط سلوكها الذي اكتسبته في معهد بارنارد. كان المخبرون يرتابون فيها. ومع كونها سوداء، كانت تبدو لهم غريبة عن عالمهم. كانت شهورها الستة الأولى في الميدان، عام 1927، مخيبة للآمال.

في عام 1928 تحديدًا، بدأت هيرستون عملاً ميدانيًا جديدًا، أطول أمدًا وأوفر حصيلة. ظلت طوال ثلاث سنوات تُجمع الحكايات الشعبية والأغاني الدينية والعادية في فلوريدا، ثم درست اليهود في نيو أورلينز. وذلك التحقيق هو ما أدى إلى إصدار كتاب بغال ورجال (*Mules and Men*) عام 1935. ثمة ميدان ثانٍ مهمّ في عامي 1935 - 1936 تركّز هذه المرة في الفودو بهاييتي، حيث أقامت هيرستون أقل من عام بقليل. كان ذلك أساس كتابها الإثنوغرافيّ الثاني حدّثُ حصاني (*Tell my horse*) المنشور في 1938⁽¹⁴⁵⁾. ومن سنوات 1940 إلى حين وفاتها في 1960، تفرّغت هيرستون للأدب، ولسيرتها الذاتية بوجه خاص. وسأهتم هنا بكتابها الإثنوغرافيّ الأول فحسب، وهو يبيّن منهجها أيما بيان.

(145) أنجزت ز. هيرستون أيضًا في 1938/1939 أبحاثًا بقيت غير منشورة، حول عدد من كنائس السود بكارولينا الجنوبية في إطار مشروع الكتاب الفيدرالي (Federal Writers Project).

وضعُ القمع الذي كان سود الجنوب ضحاياه، يعوق كثيرًا فهمَ ثقافتهم بالنسبة إلى من لا ينتمي إلى ذلك العالم. وفعلاً، فقد أوجدت العبودية ثم إعادة البناء في الجنوب مجتمعًا ينطوي على مفارقة، فبين السود والبيض اتصال شبه مستمر في الحياة اليومية والمهنية، ولكن في التعامل كان للأوائل دومًا موقع التابع. كان عليهم غصّ البصر عند ملاقة شخص أبيض، وأن يفسحوا له الطريق مهما حدث، وأن يخفضوا له على الدوام جناح التذلل. لقد مثل هذا الاختلال في العلاقات الفردية بين السود والبيض حاجزًا يصعب تجاوزه بالنسبة إلى عالم إثنوغرافيا أبيض من الطبقة الوسطى. إنه يجد نفسه في مواجهة الصمت أو «استراتيجية لحاف الريش» (بغال ورجال، ص 10). ففيمَ يتمثل ذلك؟

يقاوم الهنديّ الفضول بصمت عنيد. ويؤدي الأسود مقاومة كما في لحاف الريش (feather-bed)، ومعنى ذلك أن ندع المسبار ينفذ إلى الداخل لكنه لن يخرج أبدًا. فهو يعلّق في الضحكات والدعابات. والفكرة في تكتيكنا هي التالية: «يحشر الرجل الأبيض نفسه دومًا في شؤون الآخرين. حسنٌ، ما دام الأمر على هذا النحو، سأعدّ له في ذهني لعبة مُلهية يشغل بها. بإمكانه أن يقرأ ما أكتب لا ما أفكر فيه. سأضع هذه اللعبة بين يديه، وسوف يستحوذ عليها ويمضي في سبيله. آنذاك سيكون بوسعي أن أحكي قصصي وأترنم أغاني».

لقد وقعت هيرستون نفسها ضحية هذا النوع من الاجتناب والتمويه خلال تحقيقها الأول عام 1927. وما ذكرته عن ذلك في سيرتها الذاتية يوضح المسألة (مسارات الغبار على الطريق، ص 687):

كانت شهوري الخمسة الأولى مخيِّبة للآمال. وأدركتُ في وقت لاحق أنَّ سبب ذلك لم يكن انعدام موهبتي في البحث، وإنما لكوني لم أتوخَّ المقاربة المناسبة. كنت لا أزال متأثرة جدًا «بغواية» معهد بارنارد. كنت لا أزال أسكن ذهنيًا أبهاء الرخامية. كنت أعرف جيدًا أين توجد المواد التي ينبغي جمعها، ولكنني كنت أتقدّم إلى الناس وأنا أسألهم بلكنة مدروسة من بارنارد: «عفوًا، هل تعرفون حكايات فولكلورية أو أغاني؟». النساء والرجال الذين كانت ترشّح من كلّ مساماتهم كنوزًا من الفولكلور، كانوا يرمقونني ويهزّون الرأس. كلا، إنهم لم يسمعوا في الناحية بذكر ذلك قط. ربما يكون ذلك في المقاطعة المجاورة؟ لمَ لا تذهبين إلى هناك؟ وذلك ما فعلتُ، وهناك تلقيتُ الجواب نفسه. آه، حصلتُ فعلاً على بعض المعلومات، ولكنها إن قورنت بما حصلتُ عليه في ما بعد، فلا شيء يكفي لصنع فستان حفلة رقص لطفلة صغيرة.

تمَّ حلّ هذه المشكلة عندما أخذت هيرستون تُحقق في مدينتها الأصلية. كانت، في إيتونفيل، تعرف الجميع: وبذلك -وفق رأيها- صارت عملية الجمع أيسر (بغال ورجال، ص 10). في إثر ذلك، ذرّعت هيرستون فلوريدا بالسيارة، مسلحة بمسدّس في النطاق. وأقامت بوجه خاص في عدد من مخيمات الحطّابين بين أورلاندو وتامبا، وهي تعيش حياة النساء العاديات. في أحد المخيمات، كادت تتعرّض للاغتيال من امرأة غيور، وذلك ما جعلها تُقرّر ترك فلوريدا لتعيش في نيو أورلينز وتدرس «الهودو». هذه القدرة على الاختلاط

بعالم السود الأميركيين، حتى أشدّهم انغلاقًا، سجّلها بواس بجلاء
في مقدمة كتاب بغال ورجال (ص 3):

المزية الكبيرة في عمل الأنسة هيرستون أنها ولجت داخل الحياة
البيسطة لدى سود الجنوب مثل واحدة منهم. وقد تمّ قبولها
بصفتها تلك من رفاق طفولتها. فكانت إذا قادرة على المضيّ إلى
ما وراء السلوك الذي به يُقضي الأسود، من حياته الباطنية الحقّ،
الملاحظ الأبيض إقصاءً فعليًا.

في عام 1934، صاغت هيرستون هذا الرأي طيّ طلب ترشّحها
لمنحة بحث من مؤسّسة روزنوالد (Rosenwald): «المشكلة الرئيسة
في حقلي أنّ البحث ينبغي أن يُنجز من قبل أفراد يكون لديهم
الإدراك الحسيّ للمواد، بمقدار ما تكون لهم نظرة موضوعية للأشياء.
وحتى يفهم أحدنا الفويرقات ويقدرها، يجب أن يكون عضوًا في
المجموعة» (حياة في رسائل، ص 165). كانت هيرستون إذا تنافح
هنا بوضوح عن مقاربة تقمّصية وعقلانية معًا، تتأسس على الانتماء
إلى المجموعة وطرائق الأنثروبولوجيا. لذلك عارضت بعد بضع
سنوات المقاربة الصحافية القائمة على الإثارة والسطحية، التي يمثّل
في نظرها كتاب الفودو في نيو أورلينز (*Voodoo in New Orleans*)
لروبرت تالنت (Robert Tallant) (1946) نموذجها الأمثل⁽¹⁴⁶⁾:

كتاب الفودو في نيو أورلينز لا علاقة له تمامًا بـ«الهودو». إذ لا
نجد فيه أيّ واقعة لم يسبق العلمُ بها، ولا أيّ تحليل جديد لما سبق

Z. Neale Hurston, recension de l'ouvrage *Voodoo in New Orleans* (146)
de R. Tallant, *Journal of American Folklore*, vol. 60, no. 238,
1947, p. 438.

أن علمناه. الأمر بالأحرى يتعلق بتجميع طائفة من المعتقدات الشعبية في اليهود منظورًا إليها من الخارج: عبادة الثعبان، وحفلات المجون الجنسي، والعرافات على الشاكلة الإغريقية، والتضحية بالتيس، كل ذلك مأتاه فرضيات مغلوطة وتعميمات متسرّعة. فلا نجد فيه شيئًا جدّيًا، ويجب أن يُنظر إلى هذا الكتاب، بما هو عليه، كاختلاق صحافيّ غايته إشباع المخيلة الشعبية.

إنّ تحقيق هيرستون في نيو أورلينز عن اليهود هو فعليًا من نوع آخر مختلف تمامًا. فالمبادئ المتعاضدة من مقتضى المعارف الأنثروبولوجية، والفهم «الحميم» للظاهرة الدينية، قادتها إلى مُنتهى الممكنات في الملاحظة بالمشاركة. وفعليًا فقد تعرّفت اليهود في نيو أورلينز على يد ممارسين كثيرٍ معروفين، ووجدت في حالتين اثنتين على الأقل عُسرًا شديدًا في الابتعاد بمسافة عن التجارب التي عاشتها. أولى تجارب المُسارّة تلك⁽¹⁴⁷⁾ جرت مع شخص يُدعى ترنر (Turner). طلب منها الجلوس مدة ساعة قبالة المذبح الذي كان في بيته، ثم ألقى على كتفيه جلد ثعبان، ووقف خلفها صامتًا واضعًا يديه على رأسها. تصف هيرستون تلك اللحظة الشعائرية على النحو الآتي («اليهود في أميركا»، ص 358):

بعد وقت قصير نسيْتُ خوفي، بل نسيت نفسي. وبدأت أشياء في الحدوث، أشياء لا يسعني أن أجد لها الكلمات، فأنا لم أجرب

(147) في المقابل تصف هيرستون موضوعيًا مراحل تعرّف الكنزو (Canzo) في الفودو الهايتي، وتظل متكتمة على تعلمها هي الخاص بهاييتي، إن كان ذلك قد حدث فعلاً (حدّث حصاني، ص 455).

من قبل ما يشبهها قط، وتفطنتُ بعد برهة إلى رجّات صغيرة موقعة كانت تنتقل إليّ، من يديه إلى رأسي. كان يتمتم على عجل بالفاظ من لغة مجهولة. ثم أصابه غثيان شديد كاد يوقعني من مقعدي⁽¹⁴⁸⁾.

جعلها ترنر، بعد ذلك، تستلقي عارية مدة ثلاثة أيام على جلد ثعبان. ولأيام ثلاثة كانت مضطرة إلى الصوم من غير حركة ولا كلام. ثم جرى تغسيلها، وبعدها تولّى ترنر مع اثنين من مساعدي الكهنة رسم برقي أصفر وأحمر على ظهرها من الكتف إلى الكشح. ثم صوّرت عيون على وجنتيها حتى تكتسب موهبة البصر المضاعف، ورُسمت شمسٌ على الجبين. وحين كُسيّت ثيابها من جديد تم إجلاسُها على كرسيّ بخمار أبيض على الرأس أمام مذبح غطته الأطعمة، حلويات وعسل ولحوم مشوية ونبيد وأزهار. ثم كلّلتها ترنر بتاج من جلد الثعبان. وبعد وجبة طعام احتفالية، اختتمت المُسارّة بتقديم خروف أسود قرباناً في غاب قريب من بحيرة بونتشارترين (Pontchartrain)⁽¹⁴⁹⁾.

(148) التشديد من عندنا. قسم بغال ورجال المتعلق بالهودو نشرته هيرستون عام 1931 في مجلة الفولكلور الأميركيّ (*Journal of American Folklore*)، مع بعض الاختلاف الذي وقف عليه ديفيد إستس (David Estes). أسماء الممارسين بخاصة تختلف في النصين. ترنر في النسخة الأولى اسمه طمسون (Thompson) («الهودو في أميركا»، ص 357).

(149) يمكن أن نلاحظ مدى قرب هذا التعلم مما نعرف في الفودو الهايتيّ، والسانتيريا (Santeria) الكوبية، والكوندمبلي (candomblé) بالسلفادور. نجد في ذلك طقس الاعتكاف، ورسوم الرأس، والتشارك في الطعام، والتتويج، والقربان الحيواني. ولنُضف أنّ ثمة إلهاً للصواعق في الديانات الثلاث هو شنغو (Shango).

تصف عالمة الإثنوغرافيا هذه المُسارّة وصفًا مفصّلًا في بغال ورجال، بيد أنها، في ما يتعلق بنظرتها الذاتية للوضعية، تكتفي بتدوين ما مفاده أنها مرّت خلال فترة الاعتكاف بـ«خمس تجارب نفسية»، وأنها استيقظت «من غير إحساس بالجوع، بل وهي تشعر بالتسامي» (بغال ورجال، ص 190). لكنها في سيرتها الذاتية كانت أكثر وضوحًا في شأن تلك «الرؤى» (مسارات الغبار على الطريق، ص 699):

كان عليّ في سبيل أن أعمل مع هؤلاء «العارفين ذوي الرؤوس المزدوجة» أن أتلقى مُسارة لدى كل واحد منهم. وكان الطقس يختلف بحسب كل «عارف». وفي إحدى الحالات لم يكن الأمر جيّد الإعداد فحسب، بل مدهشًا (...). وأخذتُ في اليوم الثاني أرى رؤى غريبة مثيرة. وفي اليوم الثالث رأيت رؤى بدت لي واقعية لمدة أسابيع. وفي إحداها كنت أمشي بخطى حثيثة، والبروق تسطع من تحت قدميّ، والرعد يدمدم من خلفي.

هذه المَوْضعة العسيرة، حتى لا نقول المستحيلة في المدى القصير، نجدها مرّة ثانية في حكاية مُسارة أخرى. كانت هيرستون هذه المرة في اتصال بفاذر واطسون (Father Watson) الذي أقنعته بأن يبثّها أسرارَه. لقد قرّر «العارف بالهودو» (hoodoo doctor) إذا أن يمنحها موهبة التخفي عن النظر. ولذلك كان لا بدّ من أن تتلقّى عَظْم هرّ أسود، وذلك ما كان في نظرها «التجربة الأشدّ رعبًا» (بغال ورجال، ص 208):

قد أكون وقعتُ في حال من الانتشاء. كانت مخلوقات حيوانية ضخمة تزمجر من حولي. أصوات لا توصف ورؤى وأحاسيس. كان الموت هنالك، ويستحيل تجنّبه. لا أعرف. غالبًا ما أفكّر في ذلك، لكنني أعود دومًا إلى نقطة الانطلاق. لا أعرف، لا أعرف. كنت قبل الفجر في بيتي، ومعِي عَظْم صغير أبيض يُحمل⁽¹⁵⁰⁾.

كُتبت هيرستون في سيرتها الذاتية وهي تروي من جديد تلك التجربة (مسارات الغبار على الطريق، ص 700):

التجربة الأكثر رعبًا كانت في ذهابي إلى فُرجة غابية مقفرة في المستنقعات لأتلقى عَظْم هرّ أسود. كانت الدائرة السحرية مرسومةً، وكل المشاركين كانوا بداخلها. قيل لي إنّ كل ما كان يوجد خارجها يتربّص به الموت. أوّقدت نارًا وسط الدائرة، وعليها وُضعت قدرٌ ممتلئة ماءً. أَلْقِي بالهرّ في القدر تقيّدًا بالشعيرة، وتمّ سلقه إلى أن انسلّت عظامه. كان يبدو أنّ غِيلاّنًا غريبة ومُرِعة تحوم آنذاك مزمجرة من حول الدائرة. «ولقد أمضيت شهرًا قبل أن أتوصل إلى الشكّ في وجودها من حولنا في تلك الليلة»⁽¹⁵¹⁾.

تعبّر عالمة الإثنوغرافيا في الروايتين عن الشكّ في ما عاشت، سواء تعلق الأمر بحالة وعيها هي، أو بواقع ما فوق الطبيعة. ونرى

(150) التشديد من عندنا. وهذا المقطع غائب في نسخة النص الأولى، ومع ذلك فإن الطقس موصوف في شكل «وصفة» مغايرة باختلاف طفيف، ومنسوبة إلى عارف في الهودو (hoodoo doctor) من موبيل (Mobile)، آلاباما: وليام جونز (William Jones) («الهودو في أميركا»، ص 396).

(151) التشديد من عندنا.

هنا بوضوح أن الأمر لا يتمثل في مقارنة ظاهرية للنومينوس (numineux)، لا تعدّ واقعياً إلا التناول الذاتي للمقدّس فحسب، ولا يتعلق بوجهة نظر وضعية تقصي التجربة الدينية بصفاتها وهمية. المهم بالنسبة إلينا هو بالتحديد هذا التذبذب بين الانغماس في التجربة الدينية والنأي عنها. بعبارة أخرى تمثل المَوْضعة لحظة ثانية بالنسبة إلى المنهج التفهيمي، من غير أن يكون سيراً إنشأء العلاقة بما فوق الطبيعة في هدوء. ينفصل المعقول بصعوبة عن المحسوس، وبخاصة في حال التجارب الدينية القصوى.

إن للتردد ذهباً وإياباً بين ذاتية الباحث وموضوعية الوقائع ترجمةً في «الكتابة» الإثنوغرافية. تنحاز هيرستون دائماً إلى جانب الوصف الظرفي، حيث تظهر مثل واحد من الفاعلين، مقارنة بالتعميم المجرد الذي يقوم به راوٍ عليم بكلّ شيء. والنص يظهر إذاً في شكلٍ وسَطٍ بين المذكرات الميدانية والدراسة الإثنولوجية المفردة، مثلما كانت تُمارس في المدرسة الثقافية. وعلى سبيل المثال، يبدأ الفصل الأول من بغال ورجال كالاتي (بغال ورجال، ص 13):

في اللحظة التي كنتُ أعبر فيها حدود بلدية ميتلاند - إيتونفيل، أبصرتُ لفيماً من الناس تحت كُتّة دكان بقالة. كنت مسرورة. المدينة لم تتغير. لا يزال ثمة للمحاورات والأغاني النكهة ذاتها. أوقفت السيارة قبالتهم. أجل، كان هناك جورج توماس (George Thomas)، وكالفن دانيالز (Calvin Daniels)، وجاك وشارلي جونز (Jack et Charlie Jones)، وجين برازل (Gene Brazzle)، وب. موزلي (B. Moseley)، والمكّنّي «ليتورال»

(Littoral). في أوج مباراة فلوريدا فليب (Florida Flip). كان الذين لا يلعبون يقدمون النصح للآخرين وذاك ما يسمونه «مراقبة الرهانات».

في الكتاب كله، تُصوّر عالمةُ الإثنوغرافيا التفاعلَ الذي أتاح لها أن تجمع المواد الإثنوغرافية، سواء في ذلك ما تعلق بالفولكلور أو بطقس اليهودو. الرواة، بصفة خاصة، تُذكر أسماءهم دائماً، ويُوضعون في موقف يتخذ شكلاً حوارياً، ما يجعل القراءة لذيدة جداً (بغال ورجال، ص 50):

- «زورا، سأحكي لك قصة حقيقية، ولكن احذري فعلاً أن تقولي للجميع إنني من حكي لك ذلك. لا تقولي إنه سيمور (Seymore) حتى تجامله لأنه أخذك بالسفينة إلى تيتوسفيل (Titusville) يوماً كاملاً كي تصطادي. لا تقولي إنه ليتورال، لأنه يعطيك دوماً قطعة كبيرة من اللحم المشويّ عندما تطلّبين شطيرة. أعيدي إلى ذلك العجوز الطيب جون فرنش (John French) ما يملك!»

- «سوف تحكي هذه القصة؟ أم أنك ستقضي الليلة قائلاً بأنك سترويها لنا؟» قلت له.

قرر جون فرنش إذاً أن يحكي قصته عن الطريقة التي بها هزم جاك الشيطان. تنقل هيرستون حكايته بالإنكليزية العامية، وهذا أسلوب كانت تستعمله ألياً حينما تنقل كلام الفاعلين أنفسهم. وهكذا تنتهي حكاية جون فرنش بالطريقة التالية:

دارَ الثورُ الوثاب بسرعة حول نفسه، فوقع وانكسرت رقبتة.
انقذف الشيطانُ من رأسه ليقع على الأرض ميتًا. لذلك يقولون إنَّ
جاك صرع الشيطان (152).

بهذه التقنية يجري الاقتراب أكثر ما يمكن من الصيغة الشفوية
الخاصة بهذا النوع من السرد. فهيرستون لا تعيد كتابة هذه الحكايات
بانكليزية «أدبية». وهي أيضًا لا تجرّدها من سياقها التلفظيّ بمثل ما
فعل كثير من الفولكلوريين من قبلها. وهكذا تؤخذ الحكاية في دفع
الحوار باللغة العامية، مصحوبة بملاحظات تتعلق بأعمال المشاركين
ضمن السياق، بما في ذلك عالمة الإثنوغرافيا نفسها.

هذه العملية لوضع الفاعلين في سياق ما موجودة في إثنوغرافيا
«الهودو» أيضًا. ورأينا في ما سبق أن هيرستون تعرض حالات
وعينا الواضحة الرؤية نسبيًا أو المتناثية بالنسبة إلى التجربة الدينية.
لكنها تذكر بالتفصيل ظروف البحث. وبتعبير آخر، توضّح في شكل
دائم تقريبًا، الظروف التي جرى ضمنها الحصول على المعلومات
المبذولة للجمهور. وهي تشهد على الطقوس التي أمكنها ملاحظتها
بنفسها، أو تنسب «وصفة» سحرية ما إلى الشخص الذي أعطها
إياها، فالمعلومة إذا مُموّعة دومًا، من غير تعميم ولا محاولة لذلك.
لا يقدّم الهودو ألبته كدين متجانس ومنظّم في جماعة. بالعكس، كلّ

«Le taureau qui sautait en l'air a tourné sur lui-même (152)
à toute vitesse jusqu'à tomber par terre et s'est cassé le cou et il
a désarçonné le diable qui est tombé sur la tête, et s'est tué. Voilà
pourquoi on dit que Jack a vaincu le diable», (*Mules and Men*, p. 56).

طقس أو معتقد يرجع إلى متعبّد بعينه. انظر على سبيل المثال كيف تروي لقاءها الأول بترنر (بغال ورجال، ص 188):

عندما لاقيتُ ترنر، كنت قد درست لدى خمسة عارفين من ذوي الرؤوس المزدوجة، وتلقيت مُسارّة مع كل واحد منهم. طلبت إذاً من ترنر أن يتخذني تلميذة. كان بارداً جداً. وفي الواقع لم يُبد أي رغبة في محادثتي. كان يشعر أنه يمتلك وسائله كل الامتلاك ولا يبحث عن أحد. كان يرفض أن يتخذني تلميذة لديه، وفوق عدم اكتشافه المعتاد، كان بإمكانني أن أثبّن أنه ما كانت له أي ثقة بإخلاصي.

سعى ترنر إلى تشييط هيرستون بكل الوسائل، لكنها ألحّت وعادت إليه ثلاث مرات، فانتهى إلى أن يحكي لها عن حياة ماري لافو (Marie Laveau)، مؤسّسة «الهودو» الأسطورية في نيو أورلينز في القرن التاسع عشر. وبعد أن انتهت قصة أولى ملكات «الهودو»، همس لها ترنر: «تقول الروح إنّ عليك العودة غداً». من ذلك الوقت بدأت فترة التلمذة. ما يهمّ هنا من زاوية نظر منهجية أن المُسارّة لم تُعرّض كحفل يمكن دلّالته أن تكون عامة، بل نتيجةً لمسارٍ بيّن-شخصيٍّ ملموس. وعوض إقامة جدول تجريديٍّ للطقس، قابل لأن يكون موضوع تحليل وظيفيٍّ أو بنيويٍّ، أعادت هيرستون دينامية العلاقات التي قادتها إلى المُسارّة، وهي علاقات لا تمتنع على العواطف ولا النزاعات. لا تستهدف إثنوغرافيا هيرستون إذاً بناء نماذج عامة مستقلة عن الفاعلين. إنها تتخذ على العكس من ذلك شكل تفاعلٍ بين عالمة الإثنوغرافيا

المعنيّة هي ذاتها بما تكتب، والأشخاص الذين تدرس ثقافتهم ودينهم وأعرافهم.

وفي ما يتصل بمنطق الفعل الذي تنوي استعادته، تُشدّد هيرستون على «إبداعية» السود الأميركيين أكثر من «مثافتهم». وذلك منظور لم يكن الأكثر انتشارًا عند النخبة السوداء الأميركية في النصف الأول من القرن العشرين. كانت البورجوازية الفكرية السوداء لذلك العهد تريد الاندماج في الطبقة الوسطى الأميركية وتناى بنفسها عن الثقافة الشعبية الأفرو- أميركية. أو أنها بالأحرى تميل إلى تهذيبها حتى تجعلها أكثر قبولًا لدى الثقافة المهيمنة. رأينا في ما سبق أن هيرستون ترفض البقاء راضية في موقف الضحية السلبية. وهي لا تقبل كذلك ازدياد الطبقات العليا للفولكلور الأسود الأميركي. لذلك تريد إثنوغرافية هيرستون أن تكون شهادة لابتكارية الثقافة الشعبية، سواء تعلق الأمر بالأدب الشفهيّ، أو الدين أو الموسيقى. وفي هذا المجال عملت هيرستون على تعريف الجمهور الأميركيّ الواسع بالأغاني الشعبية الحقّ، العادية منها والدينية. المثال على ذلك أنها نظمت عام 1932 حفلًا للموسيقى السوداء الأصيلة في نيويورك، وهي المبادرة التي برّرتها كالتالي (مسارات الغبار على الطريق، ص 804):

ترى هل يكون صوت شعبيّ الحقيقيّ قد سُمِع مرّة؟ كان شيءٌ بديلٌ من الموسيقى السوداء جاريًا حينئذ على الذوق الشائع، مثلما في قصة هانس كرستن أندرسن (Hans Christen Andersen) حيث يأخذ الظلُّ مكان الإنسان. وما كان لهذا أن يكون مهمًّا لو أن ألوان التوزيع الجديدة كانت أفضل من الأصلية،

ولكن الأمر لم يكن كذلك. فقد كانت أكثر موافقة لقواعد مدارس الموسيقى، فماذا كان ذلك سيضيف؟ لقد كانت شديدة الاصطباغ بباخ وبرامز والأغاني الغريغورية، فلم ذلك؟ كأنه جهد متعمد لاستخراج العصير الأسود الغنيّ كله من تلك الأغاني، وتعويضه بنوع من الموسيقى المائعة. كما لو أنّ المطلوب «تبييضها».

يتضاعف اقتضاء الأصالة هذا في حال الملاحظات التي توضح الطابع الاحتجاجيّ للفولكلور الأسود. حكايات كثيرة بوجه خاص جمعتها هيرستون، تضع في المشهد السيد الأبيض (Ole Massa) وخادمه الأسود جاك أو جون (Jack ou John). وعلى سبيل المثال، هذه الحكاية التي لها نبرة دينية، وتنسبها هيرستون إلى شخص اسمه لاركنس وايت (Larkins White) (بغال ورجال، ص 91):

يذكرني هذا بقصة الزنجيّ الذي كان من عاداته في عصر العبودية أن يصلّي تحت شجرة. فكان يربض عند الشجرة ويدعو الله أن يقتل البيض كلهم. بلغ ذلك مسامع السيد، فتناول من الغد حجراً ضخماً وارتقى الشجرة قبل أن يصل الزنجيّ. وحين شرع هذا في دعائه الربّ إلى قتل جميع البيض، أسقط السيد الحجر على رأس الزنجيّ. كان حجراً ثقيلاً جداً صعق الزنجيّ فأفقدته الوعي. وعندما أفاق الزنجيّ رفع بصره نحو السماء وقال: ربّ، لقد طلبتُ منك أن تقتل البيض كافة! أفلا تقدر على التمييز بين أبيض وزنجيّ؟!».

ترمي هذه الحكايات الهزلية غالباً إلى السخرية من البيض، لكنّها لها أيضاً وظيفة السخرية من الذات. وفيها يكون السود جُلّ

الأحيان أشدَّ مكرًا من البيض الذين يسعون إلى إرغامهم على العمل. ويُقدِّمون أيضًا في صورة السُدج والكسالى، وعلى استعداد دائم للهو والضحك والغناء أكثر من استعدادهم للعمل. فالفولكلور الأسود إذاً ليس كتيماً بصفة تامة بإزاء الصور النمطية العنصرية الشائعة في السكان البيض، وإن كان ذلك بفارق ذي بال: «الزنجي» ماكر، لكنه يتغابى متى ناسبه ذلك. وفي حكاية رواها قاصٌّ آخر، ويل ريتشاردسون (Will Richardson)، يذهب السيد إلى صيد الوعول صحبة الزنجي. ويعطيه بندقية ويأمره بانتظار مرور الوعل ثم إطلاق النار عليه حينما يكون قريباً منه بما فيه الكفاية. ذهب السيد خلف الربوة حتى يُفزع الحيوان للهرب. ومَرَّ الحيوانُ أمام الزنجي الذي لم يحرك ساكناً لقتله، وتشاغل بأمر آخر. وقال السيد حين عاد (بغال ورجال، ص 78):

مكتبة
t.me/t_pdf

– هل قتلتَ الوعل؟

قال الزنجي: لم أرَ أيَّ وعل إلى حدِّ الآن.

أجاب السيد: «بلى طبعًا. فما كان ممكناً أن يمرَّ من مكان آخر. لقد فعل أمام بصرِك!»

قال الزنجي: «كلا، ما رأيتُ أيَّ وعل. الشيءُ الوحيد الذي أبصرته كان رجلاً أبيض يحمل كرسيًّا فوق الرأس. حبيته بنزع قبعتي، وأنا منذ ذلك الحين في انتظار الوعل».

هذا البعد السياسي حاضر أيضًا في الممارسات السحرية – الدينية في نيو أورلينز. يمكن في بعض الحالات أن يُستعمل اليهودو كنوع

من مقاومة غير مباشرة للاضطهاد العبودي. فإذا ما كان البيض يحوزون القوة المادية، فإنّ للسود أسلحة أخرى أكثر مخاتلة. وحياة ماري لافو الأسطورية، التي حكاهما ترنر، تتضمن مثلًا الواقعة التالية (بغال ورجال، ص 183 - 184):

سمعت الشرطة الكثير عن ماري لافو (كذا) إلى حدّ أن رجال البوليس ذهبوا عندها في شارع سانت آن ليضعوها في السجن. وعندما وصل الأوّل رفعت يدها اليسرى فأخذ يدور حول نفسه إلى أن ساعده شرطيّ آخر على الانصراف. ثم وصل شرطيان اثنان معًا: فجعلتهما يركضان وينبحان مثل الكلاب. وصل أربعة شرطيين فجعلتهم يضرب بعضهم بعضًا بالهراوات. استنفرت الثكنة جميعها. وطارقوا بابها. كانت تعلم من يكونون من قبل أن تشاهدهم، وعندها فعلت شيئًا ما أمام مذبحها، فناموا كلّهم عند بابها.

صدّق الواقعة أكثر من مشكوك فيه طبعًا، لكنّ المهمّ أن تكون هذه القصة معروفة لدى الجماعة الأفرو - أميركية في نيو أورلينز. وبالنسبة إلى المؤمنين، فإنّ «الهودو» يسمح بالردّ على عنف البيض. فالسحر يجعلهم مجانيين (يدورون حول أنفسهم)، ويسمح كذلك بتحويلهم إلى حيوانات (ينبحون كالكلاب)، وبهذه الطريقة يجري قلب السلوك غير الإنسانيّ الذي يسلطه البيض على السود فيعاملونهم مثل الدواب. يمكن السحر أيضًا أن يعكس وجهة عنف البيض صوبهم هم أنفسهم (يضرب بعضهم بعضًا بالهراوات)، أو يحدّه في أدنى الأحوال (ينامون). نرى جيّدًا هنا من جهة المتصوّرات الجماعية على الأقل، أنّ «الهودو» سلاح ضد الاضطهاد.

فضلاً عن ذلك، فإنّ بعضاً من الممارسات السحرية الفعلية التي وصفتها هيرستون، تهدف إلى الالتفاف على الهيمنة العنصرية. ويبدو أنّ «الهودو» في إثنوغرافية هيرستون يلبي انتظارات عملية لدى الأفراد: الصحة، والحياة الغرامية، ونزاعات العمل، ومشكلات المال أو الجوار. وفي مناسبات عديدة يكون زبائن «العارفين بالهودو» في مواجهة عالم البيض، وفيه يكونون دومًا واقعين تحت الهيمنة. يقترح عليهم «الهودو» فعلاً استراتيجيات احتجاج «غير مباشرة» على تلك الهيمنة. هكذا، تشكو إحدى زبائن فاذر واطسون رجلاً اعتدى على زوجها، ولكنه سيطلق سراحه لا محالة لأنّ له أصدقاء بيضاً ذوي مراكز مرموقة. قال «العارف بالهودو» لهيرستون: «سيعاقب هذا الرجل حين تتولى أمره، سواء أسانده البيض أم لا، سيواجه قضية عديمي الشفقة» (بغال ورجال، ص 205). يشرح واطسن حينها كيف يكون الاحتفاظ برجل في السجن: تنبغي كتابة اسم الشخص على قصاصة ورق ثم غمسها في وعاء ملؤه الفلفل والخلّ ومسمار وشيء من الأمونياك، ويوضع مفتاحاً لصيقاً بالوعاء من خارجه. وفي كلّ يوم عند منتصف النهار يجب تدوير المفتاح: سيظلّ الشخص حياً.

ومع ذلك فلنلاحظ أنّ «الهودو» إذا ما كان يرمي إلى فضّ مشكلات، من مكوثاتها الاضطهاد العنصريّ، فإنه على رغم ذلك لا ينقل إيديولوجيا عامة للاحتجاج على العلاقات بين السود والبيض. يمكن للسحر أن يصلح في حالات معينة لمساعدة شخص أسود في مواجهة شخص أبيض، لكنّ العارفين بالهودو لا يُبلورون في أيّ حال من الأحوال لاهوتاً احتجاجياً، ولا ثورياً بالطبع. يستهدف

الهودو دومًا نتائج ملموسة لمصلحة شخصٍ ما. وحتى قصة ماري لافو التي انتصرت على الشرطة، والمؤكّد أنّ لها بعدًا سياسيًا، لا تُفضي إلى خطاب احتجاج اجتماعي صريح. إنها قصة خيالية خلاقة، ولكنها ليست برنامج عمل.

خاتمة

صرّحت هيرستون في مقدمة كتاب بغال ورجال أنها كانت تعرف منذ الطفولة قصصًا من الفولكلور الأسود. وليس في ذلك من غرابة بالنسبة إليها. لكنّ الأنثروبولوجيا أتاحت لها التفكير في تلك المعرفة المباشرة (بغال ورجال، ص 205):

كانت تلك المعرفة لصيقة بجلدي مثل قميص ضيق. وما كنت أستطيع أن أراها لأنني كنت أتلبّسها. ولم أقدر على رؤية نفسي مثل شخصٍ آخر وأن أنزاح (stand off) فأرى ملابسي، إلا حين دخلت الجامعة بعيدًا عن مسقط رأسي. عندها احتجّت إلى نظارات جاسوس أنثروبولوجي لكي أفحصها.

تسمح الأنثروبولوجيا إذا بمَوْضعة ما يبدو طبيعيًا وآنيًا. وبوصفها فرعًا من العلم، فإنها تُحدّث لعالم الأنثروبولوجيا، بالنسبة إلى ثقافته الخاصة، نوعًا من الحرف عن المركز، وتُبيح له في الوقت ذاته أن يجعل من تلك الثقافة موضوعًا للدراسة. كانت هيرستون واعية تمامًا لهذا الأثر مثلما تشهد بذلك الاستعارة المبتكرة حول الثياب الضيقة. ولكنّ الأنثروبولوجيا إذا ما كانت تتيح للمرء أن يتخذ «نفسه» مسافة، وأن يعدّ نفسه «موضوعًا»، فإن لذلك هدفًا هو: المعرفة.

وبعبارة أخرى، لا معنى لوظيفة النقد الذاتي في العلوم الاجتماعية إلا متى اقترنت بإرادة المعرفة. وبالنسبة إلى من ينتمي إلى ثقافة ما، يبدو كلُّ شيء بديهياً. لكنّ العلوم الاجتماعية في المقابل تُسائل الفوريّة بالنظر عن بعد.

لقد ذهبت هيرستون، بدراستها ثقافتها الخاصة، أبعد من جلّ علماء الإثنوغرافيا في عصرها، متوسّلة في ذلك أدوات الأنثروبولوجيا. على الرغم من كونها كانت تشكو عوائق اجتماعية، ظهر في ما بعد أنها أوراق استثنائية للفوز في البحث الإثنوغرافي. وبوصفها على معرفة مباشرة بالبيئات السوداء الأشد فقراً، فإنها عرفت كيف تعرض ثقافة تلك البيئات من دون الأحكام القبلية لعلماء الإثنوغرافيا الدخلاء وتشويهاتهم. إن إثنوغرافيتها «ظرفية» على الدوام، والروايات يُعاد وضعها في سياقها الاجتماعي. والتفاعل الذي يشمل عالمة الإثنوغرافيا نفسها صريح. ذلك ما مكّنها من تقديم صورة أمينة عن فولكلور السود الأميركيين وديانتهم وسحرهم، من غير أن تتغافل عمّا لها من بُعد سياسي واحتجاجي. لكنها لم تكتف بوصف الأعراف والفولكلور الأسود الأميركي من الداخل. فقد سعت إلى الكشف عن أساسها، فوجدته في «هودو» نيو أورلينز بالغوص كلياً في ذلك العالم من المعتقدات. ومارست الملاحظة بالمشاركة إلى حدود إمكاناتها، إذ تعلمت على أيدي العديد من العارفين بالهودو. والمفارقة أنّ البحث الأنثروبولوجي قد أخذها إلى ما هو أبعد من ثقافتها العادية، إلى تجربة دينية جذرية.

المراجع

أعمال زورا نيل هيرستون (منتخبات)

- *A Life in Letters*, sélection et édition de Carla Kaplan, New York, Doubleday, 2002.
- *Mules and Men* (1935), in *Folklore, Memoirs and Other Writings of Zora Neale Hurston*, p. 1 - 267.
- *Tell my Horse*, in *Folklore, Memoirs and Other Writings of Zora Neale Hurston*, p. 269 - 555.
- *Dust Tracks on the Road* (1942), in *Folklore, Memoirs and Other Writings of Zora Neale Hurston*, p. 557 - 808.
- «How it Feels to be Colored Me» (1928), in *Folklore, Memoirs and Other Writings of Zora Neale Hurston*, p. 826 - 829.
- «Hoodoo in America», *Journal of American Folklore*, vol. 44, no. 174, octobre - décembre 1931, p. 317 - 417.
- *Folklore, Memoirs and Other Writings of Zora Neale Hurston*, New York, Library of America, 1995.

دراسات عن زورا نيل هيرستون

- Valérie Boyd, *Wrapped in Rainbows. The Life of Zora Neale Hurston*, New York, Scribner, 2003.
- Rose Parkman Davis, *Zora Neale Hurston. An Annotated Bibliography and Reference Guide*, Westport, Greenwood Press, 1997.

- David Estes, «The neo-African Vatican: Zora Neale Hurston's New Orleans», in Richard S. Kennedy, *Literary New Orleans in the Modern World*, Baton Rouge, LSU Press, 1998, p. 66 - 82.

- Robert Hemenway, *Zora Neale Hurston. A Literary Biography*, Chicago, University of Illinois Press, 1977.

- Mary E. Lyons, *Sorrow's Kitchen. The Life and Folklore of Zora Neale Hurston*, New York, Aladdin, 1990.

- Paul Witcover, *Zora Neale Hurston, Author*, New York, Chelsea House, 1991.

روجيه باستيد (1898 - 1974) السوسولوجيا والافتتان الديني

جرى إحياء ذكرى روجيه باستيد في ندوتين اثنتين خلال أقل من عشرين سنة بعد وفاته. تمحورت الأولى⁽¹⁵¹⁾ حول ما أضافه هذا الكاتب إلى التاريخ، والسوسولوجيا، وأثروبولوجيا تنافذ الحضارات. أمّا الندوة الثانية⁽¹⁵⁴⁾ فقد عُتيت خاصة بتأثيره في طبّ النفس الاجتماعيّ، وحول دراسته الانتشاء والجنون. إنّ هذين التكريمين، وهما أبعد أن يكونا اعتباطاً، معبران عن جانبيّ منجز باستيد الرئيسين: المنهجية المشدودة إلى العقلانية وفحص الوقائع من جهة، والاهتمام الملموس من جهة أخرى بالتصوّف وحالات تفسّخ الوعي⁽¹⁵⁵⁾. وبالنسبة إلى كلود رافليه (Claude Ravelet)،

«Roger Bastide et le multiple», colloque tenu à Cerisy-la-Salle du 7 au 14 septembre 1992. Actes publiés sous la direction de Philippe Laburthe-Tolra (*Roger Bastide ou le «réjouissement de l'abîme»*, Paris, L'Harmattan, 1994).

Rencontres normandes autour de Roger Bastide, octobre-décembre 1994, Caen, Lisieux, Rouen. Actes publiés sous la direction de Claude Ravelet (*Études sur Roger Bastide: de l'acculturation à la psychiatrie sociale*, Paris, L'Harmattan, 1996).

(155) أول كتب باستيد موضوعه التسامي الديني: مشكلات الحياة الصوفية (1931) (*Les problèmes de la vie mystique*, Paris, PUF, 1996)، وأحد أواخرها يهدف إلى إنشاء سوسولوجيا للحلم والانتشاء والجنون: الحلم والانتشاء والجنون (1972) (*Le rêve, la transe et la folie*, Paris, Le Seuil, 2003).

وهو مؤلف أطروحة مهمّة عن باستيد في 1978⁽¹⁵⁶⁾، فإنّ وحدة هذا المنجز الهائل (1345 نصّاً منها 30 كتاباً و800 مقالة) تكمن في البحث عن «عَوْدِ المقدّس تكرارياً» (réurrences)، وفق عبارة هنري ديروش⁽¹⁵⁷⁾. كتب رافليه «كان باستيد يخشى النظريات الاستيعابية والإيديولوجيات، مفضّلاً «الفكر الغامض والملتبس» على الأنساق التفسيرية الكبرى، ماركسية كانت أو بنيوية». (موقع باستيديانا Bastidiana على الإنترنت). وإذا ما كان صواباً أن نكتب أنّ باستيد كان براغماتياً في المستوى النظريّ، فسيبدو مُشطّاً أن نُعدّ منجزه غير عقلانيّ بصفة أساسية. والمبدأ الناظم للمنجز الباستيديّ، في اعتقادنا، إنما يوجد بالأحرى ضمن التوتر القائم بين الطرائق الموضوعية والحدس. المؤكّد، إن استعدنا عنوان الكتاب الناتج من الندوة الأولى، أنّ ثمة فعلياً عند باستيد شكلاً من «الابتهاج عند الهاوية» (réjouissement de l'abîme)، لكنه أيضاً يبذل جهداً لبيّن أنّ الهوة محميّة بحاجز. يكشف باستيد في الوقت ذاته، حتى في نصوصه الأخيرة وهي تبدو الأقلّ وضعانية، عن اهتمام بـ«المقدّس الوحشيّ»، والمعين الحيّ الذي ينبثق منه الدين (فهو إذاً قريب من

(156) المعلومات البيوغرافية الواردة في هذا الفصل مأخوذة من «بيو-بيبلوغرافيا» روجيه باستيد (bio-bibliographie) التي وضعها كلود رافليه (site internet Bastidiana).

(157) هذه العبارة في رأي هـ. ديروش، قد ينبغي أن تكون عنوان مجموع من مقالات باستيد. لقد نشرت مجموعة النصوص تلك عام 1975 في شكل محورٍ نسبيّاً بعنوان المقدّس الوحشيّ (Le sacré sauvage) (انظر مقدمة ديروش، في المقدّس الوحشيّ، ص 7).

الظاهرية الدينية)، وبإدارة المقدّس وهي ما يُوكل إلى «عبيد الآلهة» في «أديان المسّ» الأفرو-برازيلية (وتلك حقًا سوسولوجيا للدين ينبغي تطبيقها). لا وجود لدين بغير هاتين السمتين، وذلك مفتاح منجَز باستيد الذي يلخّصه بطريقة ساخرة في خاتمة واحد من أواخر نصوصه (المقدّس الوحشيّ، ص 207):

الأرجح أنّ الممسوسة (l'yawo) اختارت النصب الأفضّل، ولكن ما عساها تستطيع إذا كانت خادمة الآلهة (l'ékédy) لا تقوم بشؤون البيت أو أنّ اللقاء الإلهيّ؟

اتخذت زاوية النظر المزدوجة هذه حول الدين صيغًا مختلفة طوال مسيرة باستيد، فكانت الموضوعانية تحوز السبق أحيانًا على الذاتية، وهذه تتأخّر مرّات إلى المحلّ الثاني. ذلك التّأرجح هو ما يسترعي انتباهنا هنا.

مصدران: دوركايم وبرغسون

تلقى روجيه باستيد، شأن معظم علماء السوسولوجيا الفرنسيّين الأوائل، تكوينًا معتمًا في الفلسفة. وفعلاً فقد اجتاز التبريز (l'agrégation) في هذه المادة عام 1924، ثم درّس في ثانويات كاهور (Cahors)، ولوريون (Lorient)، وفالنس (Valence)، وفرساي (Versailles) إلى غاية 1937 السنة التي سافر فيها إلى البرازيل. وفي تلك الفترة الأولى نشر باستيد كتابين اثنين في الدين، إضافة إلى مقالات عدّة في الموضوع نفسه. لم ينجز باستيد في تلك الحقبة أيّ تحقيق، ما عدا الدراسة عن أرمن فالنس، ولم يكن

الدين موضوعها. وحين غادر فرنسا كان منجزه، وقد صار مُهمًّا، نظريًّا وتأمليًّا قبل أيّ شيءٍ آخر.

هل بالإمكان أن نعدّ كتابه الأوّل المعنوّن مشكلات الحياة الصوفية (*Problèmes de la vie mystique*) (1931) ذا طبيعة سوسولوجية؟ هذا النصّ شديد التأثير بدوركايم من جهة وبرغسون من جهة أخرى. كان هذا وذاك في أوج نفوذهما في العالم الأكاديميّ لذلك العهد. والمؤكّد أنّ الأوّل مات عام 1917 لكن انتخاب مارسيل موسّ في الكوليج دي فرانس عام 1930 رمّز إلى أوج المدرسة الدوركايمية. أمّا برغسون فقد حاز جائزة نوبل للآداب عام 1928 بعد أن تمّ انتخابه في الكوليج دي فرانس عام ⁽¹⁵⁸⁾1900. الثابت أنّ باستيد، وهو المولود في عام 1898 وطالبُ الفلسفة في سنوات 1920، قد اصطبغ بفكر ذينك الرجلين. تشهد بذلك كتاباته الأولى، وبالإمكان أن نقرأها محاولةً للتأليف بين هذين التيارين الفكرين.

ومثل برغسون⁽¹⁵⁹⁾، لم يكتفِ باستيد باختزال الدين في كونه واقعة جماعية، إذ التصوّف في نظره هو بحقّ التعبير الأقصى عن

(158) غابريال تارد (Gabriel Tarde) (1843 - 1904)، عالم الاجتماع وعالم الجريمة الذي كان يعارضه دوركايم بقوة، جرى انتخابه ضد برغسون أثناء ترشحه أول مرة للكوليج دي فرانس. لكن برغسون لم يحمل له ضغينة، حتى إنه كتب تصديرًا لكتاب من كتب تارد نُشر لاحقًا بعد وفاته (صفحات مختارة *Pages choisies*). وعن علاقات برغسون بالسوسولوجيا يمكن الاطلاع على السيرة التي وضعها ف. سوليز (Ph. Soulez) وف. وورمز (F. Worms) على السيرة التي وضعها ف. سوليز (Ph. Soulez) وف. وورمز (F. Worms) (Bergson, Paris, Flammarion, 1997).

(159) كتاب برغسون الأخير منبعًا للأخلاق والدين (*Les deux sources de la morale et de la religion*) منشور في 1932. كان باستيد إذًا يستلهم نصوصًا لبرغسون سابقة على تلك الحقبة.

الفردانية الدينية. ولذلك اهتم بالمتصوّفة «الكبار» أمثال تيريز الأفيلية (Thérèse d'Avila). إنها تقدّم النموذج المحض لظاهرة تنحطّ حينما تنتشر اجتماعيًا، أي عندما تحاكي العامة النخبة. نجد بقلم باستيد فكرة أنّ المتصوّفة «الخُلصّ» مبدعون، ولا يُفسّر انخراطهم بالضغط الجمعيّ ولا بأعراض سقم البدن. وبعكس ذلك تمامًا، «قوة الدفع» الروحيّ التي تبدو لديهم إنّما تهدف إلى تخليصهم من الإكراهات المادية والاجتماعية، ووطأة التقاليد وعوارض البدن. إنّ التصوّف يمثل ما تصوّره باستيد الشاب، هو في جوهره ظاهرة فردية وحركية في آن واحد، وذلك في شكلها الأسمى على الأقل. وبعبارة أخرى، فإنّ المبدع لا يكتفي بإعادة إنتاج المجتمع: بل يُجده.

إنّ تأثير دوركايم مُهمّ في وجهتين مختلفتين. ليست الأولى بعيدة جدًّا في الواقع عن البرغسونية. يستلهم باستيد فعلاً صفحات من الأشكال الأساسية للحياة الدينية (*Formes élémentaires de la vie religieuse*) حيث تمّ وصف حفلات «الفوران الجماعيّ» في أستراليا، لوضع خطوط أولى لدراسة في «الأشكال الأساسية للحياة الصوفية». والمؤكد أنّ الأمر يتعلق بالجزء الأقلّ عقلانية من منجز دوركايم الذي انجرّ نحو ضروب من توصيف «المجموعة المندمجة» تُطابق الأحكام الغربية المسبقة عن همجية «البدائيين». في حين أنّ دوركايم يجتهد عادة في تسليط الضوء على الضوابط التي تنظّم المجتمع، والصفحات التي خصّصها للفوران الجماعيّ تقدّم بالأحرى صورة مجموعة في تمام فوضى الشطح [الجنون الطقسي]،

وعددٍ من الأفراد ما عادوا خاضعين لأيّ قاعدة. لكنّ دوركايم، ومن جانب آخر، أدخل في تلك الصفحات ذاتها أيضًا فكرة أنّ الدين ليس قوّة رقابة اجتماعية فحسب: فقواعد السلوك المألوفة في الجماعة تُعلّق في أثناء احتفالات الشطط تلك. وفي ذلك نلاحظ إثارة جامحة لدى الأفراد الذين يمكنهم الوقوع في كلّ أصناف الإفراط. والمؤكّد بالنسبة إلى دوركايم أنّ غليان الأرواح ذاك ليس من فعل بعض الأفراد الاستثنائيين، بل نتاج المجموعة. بيد أنّ الفكرة القائلة إن المجتمع يتغذى في تلك اللحظات، وإنه يجد دفعًا لا شيء فيه من الفكر أو الأخلاق، ليست فكرة مضادة للبرغسونية. فلم يكن باستيد إذاً يجد عسرًا بالغًا في جمعها إلى عناصر من نظرية الدفع الحيويّ.

الوجهة الثانية ذات طابع منهجيّ، وهي تنأى عن برغسون نأياً ملحوظاً. لا يروم نصّ باستيد الأوّل أن يكون فلسفيّاً، بل علميّاً. إنّ التأمّلات البرغسونية المتعلقة بالطاقة الروحية التي تعطي الطبيعة المعنى، أو في صلوات النفس بالجسد، ليس ها هنا موضعها مبدئيّاً. يهتم باستيد بالوقائع، مثل دوركايم، حتى وإن كان يُفرد أكثر منه مكاناً لعلم النفس⁽¹⁶⁰⁾. على رغم ذلك، نتبيّن جيّداً كلّ المفارقة في دراسة للتصوّف تريد أن تكون «علمية». فإذا ما وضعنا مبدأ أنّ التصوف لا يمكن أن يُفسّر بالمرض العقليّ ولا بالضغط

(160) ليس خطأ أن نكتب كما فعلت ف. لابلنتين (F. Laplantine) (القريب والبعيد *Le prochain et le lointain*، ص 5)، أن «باستيد لم يكن دوركايميّاً قطّ»، إن نحن أعطينا لهذا النعت معنىً ضيقاً. ولكن قد يكون من التعسف نكران التأثير الدوركايميّ فيه، من جهة الموضوعات كما من جهة المنهج.

الجمعيّ، فأَيّ نوع من الخطاب بالإمكان انتهاجه حول ظاهرة بهذا القدر من الحميمية؟ عرّض باستيد بوضوح حدودَ المقاربة العقلانية للانخطاف، في مقالة بعنوان «التصوّف من دون الله» (Le mysticisme sans Dieu) نُشرت سنة 1931⁽¹⁶¹⁾. وإذا ما اعتبرنا التصوّف اندماجًا بين الذات العابدة والموضوع المعبود، بين النفس البشرية والروح الإلهية، فكيف نفسّر مثل هذه التجربة تفسيرًا واضحًا ممحصًا؟ إنّ المقاربة الديكارتية للتصوّف منقوصة وجوبًا لأنها تظل ثنائية (المقدّس الوحشيّ، ص 221):

لا الحواسّ ولا الخيال ولا العقل بإمكانها أن تعطينا مثل هذا الاتحاد، ولذلك وجب على الإنسان المُضيّ في طريق الانخطاف (...). الأرجح أننا متى تحقّق الانخطاف، سنجد كلمات وتشبيهات ومماثلات، لنفسّر للآخرين ذلك الوحي، لكن حضور الفكر المتعقل «سقوطٌ» بالنسبة إلى الاتحاد المعيش.

يتقدّم باستيد إذاً على حدّ فاصل، منجذبًا من ناحية إلى تيار فكريّ ذي استيحاء غنوصيّ وأفلوطينيّ، ومن الناحية الأخرى إلى السوسولوجيا العقلانية التي يستلهم منهجها جزئيًّا المذهب الديكارتيّ، وهي تنظر إلى الوقائع الاجتماعية كأشياء، من غير إيلاء أيّ قيمة لحالات الأفراد الذاتية.

نجد في كتابه الثاني عناصر من السوسولوجيا الدينية (Éléments de sociologie religieuse) توتّرًا من النوع ذاته،

(161) أعيد نشره في مجموع: *Le sacré sauvage*, p. 209 - 229.

يحكم هذه المرّة بنية مقارنة المشكلات العامة لدراسة الدين. وبمثل ما يدلّ العنوان، يندرج الكتاب بوضوح هذه المرّة في المعرفة السوسولوجية. إنه المنهج المقارن الذي يبدو باستيد أفضل ما يفسّر الوقائع الدينية شرطاً ألا «نعمل ذلك إلا بالأشياء التي تقبل المقارنة في ما بينها» (عناصر من السوسولوجيا الدينية، ص 9)، مثلما أوصى دوركايم في قواعد المنهج السوسولوجي. عنى باستيد ها هنا الأنثروبولوجيين الإنكليز، أمثال فريزر، الذين كانوا يأخذون أمثلتهم من كلّ العصور وكيفما عنّ لهم ذلك، من غير اعتبار لجملة ما تدرج فيه تلك الأمثلة. يستعيد باستيد لحسابه أيضاً التمييزين الأهمّ في المدرسة الدوركايمية، وهما «تقابل المقدّس والمدنّس»، و«الفرق بين السحر والدين». وهو فوق ذلك يرفض صراحة الحدس وسيلةً للكشف عن جوهر الدين، فكان يرى أنّ برغسون قد ذهب في ضربٍ من الميتافيزيقا، إذ عرف الدين الثابت بمثابة «ردّ فعل دفاعيٍّ من جانب الطبيعة ضدّ ما قد يكون مُحزناً للفرد، ومُميّعاً للمجتمع، عند ممارسة التفكير» (منبع الأخلاق والدين *Les deux sources de la morale et de la religion*). ها هنا أيضاً يلتزم باستيد موقفاً وضعياً (عناصر من السوسولوجيا الدينية، ص 13):

يرتبط هذا التعريف بنظرية في الحدس لا يقبلها الجميع، وهي تقوم نظرياً على أطروحة قوة الدفع الحيويّ التي على رغم سعيها إلى «معانقة التجربة» بأقرب ما يمكن، تظلّ بالنسبة إلى كثيرين فكرة ميتافيزيقية لا يمكن أن يعتمدها العلم.

رفض باستيد، وهو يتخذ مسافة فاصلة من برغسون، التأمّلات في الطاقة الروحية والاختبار الذاتي الذي قد يتيح مقاربتها. بيد أنه على خلاف دوركايم، لا يستبعد مطلقًا الاستبطان في المنهج السوسولوجي (عناصر من السوسولوجيا الدينية، ص 8):

نعتقد شخصيًا أنّ الميل الحَدسيّ ينبغي فعليًا ألا يُعوّز عالم السوسولوجيا. لكنّ الاستبطان يظلّ على رغم ذلك طريقة ثانوية - نوعًا من حاجزٍ واقٍ يعصمنا من الوقوع في فرضيات اعتباطية - والمنهجُ المقارنُ هو هنا، مثلما في سائر فروع السوسولوجيا، المنهجُ الأساسيّ.

إذا ما كان باستيد يرفض الحدس منهجًا وحيّدًا لتعرّف الشّأن الدينيّ، فإننا نراه يوليه مكانًا ينطوي على مفارقة. وفي الواقع، يُوشك العقل في ما يتعلق بعلم الأديان أن يضلّ الطريق متى تُرك لشأنه: فينبغي بإزائه أن يكون للحسّ دورٌ معدّل. وحينما تُناقض نتائج المقاربة الموضوعية للدين، منظورًا إليه كواقعة، تجربةَ عالم السوسولوجيا الدينية، فإننا قد نخشى الوقوع في الخطأ. هكذا وجب للمقاربة التفهّمية⁽¹⁶²⁾ أن تُوجّه طرائق الملاحظة المحايدة والقياسات الكميّة (الإحصائية بوجه خاص) وتقوّمها، من غير أن تكون، على رغم ذلك، المنهج الرئيس في البحث.

(162) يختلف هذا المنهج التفهّمي القائم على التعاطف والمشاركة الحسية عن المنهج الفيبري. إن السلوك في نظر فيبر بمقدار ما يكون عقلائيًا يكون معناه سهل المنال لدى السوسولوجي الذي يمكنه أن يعيد تركيب منطقته، في حين أن الفعل الوجدانيّ قد يبدو اعتباطيًا.

الدراسات البرازيلية (1938 - 1958)

قبل باستيد عام 1938 بالتدريس في جامعة ساو باولو (São Paulo)، حيث خَلَفَ كلود ليفي ستروس. اندلعت الحرب العالمية بعد عام، ما أجبرَ عالمِ السوسولوجيا على المكوث في البرازيل مدة ثمانية أعوام من دون العودة إلى فرنسا. وفي عام 1950 حصل باستيد على وظيفة مدير دراسات بشعبة العلوم الاقتصادية والاجتماعية بالمدرسة التطبيقية للدراسات العليا (EPHE) بباريس. فوَّزِعَ وقته بين البرازيل وفرنسا التي استقرَّ فيها نهائيًّا عام 1954. وخلال تلك الفترة ذات الأعوام الخمسة عشر، أضحى باستيد عالمَ سوسولوجيا ميدانيًّا بحق: أجرى تحقيقًا معمَّقًا في العبادات الأفرو- برازيلية، وقد صار فيها المتخصِّصَ الأبرز. عام 1957 بلغت تلك الأبحاثُ غايتها بمناقشة أطروحة في السوربون أشرف عليها عالم السوسولوجيا جورج غرفيتش. لقد عكست تركيبة لجنة المناقشة، بوضوح نسبيًّا، التوتر بين النزعتين اللتين تحكمان بنية منجز باستيد. وفعلاً، ففي ما عدا غرفيتش، الذي استلهم موسَّ نظريته في الواقعة الاجتماعية الكلية، نجد ضمن اللجنة عالمَ النفس جان بياجيه (Jean Piaget)، ومؤرِّخ ما قبل التاريخ لوروا- غوران (Leroi- Gourhan)، ثم الفيلسوف هنري غوييه (Henri Gouhier). وإذا ما كان منجزُ الثلاثة الأوائل مندرجًا ضمن العلوم الاجتماعية، فليست تلك حال غوييه، المتخصِّص في تاريخ الفلسفة. إنه مفكِّر مسيحيّ، خصَّ برغسون بكتابين اثنتين⁽¹⁶³⁾،

Bergson et le Christ des Évangiles, Paris, Fayard, 1961; (163)

Bergson dans l'histoire de la pensée occidentale, Paris, Vrin, 1989.

وفلسفته الخاصة في الدين امتداداً للبرغسونية على طريقته. ويدلّ حضوره في مثل تلك اللجنة على المسافة التي كان باستيد يعتزم طرحها بإزاء العلميّة⁽¹⁶⁴⁾.

استمدّ باستيد من أطروحته، التي سُبقت بعدد كبير من المقالات وكتاب في الرحلة هو صور بالأبيض والأسود من الشمال الشرقي المتصوّف (*Images du nordeste mystique en noir et blanc*)، كتابين بالغني الأهمية لا يزالان مرجعين لدى المتخصّصين في الدراسات الأفرو-أميركية. ويشكّل كتاب الكوندومبلي بسالفادور دي باهيا (مذهب ناغو) (*Le candomblé de Salvador de Bahia* (rite nagô)) دراسة مفردة مخصّصة لديانة ازدَرَعتها في البرازيل العبيد اليوروبا (Yoruba) أصيلو جنوب غربيّ نيجيريا الحالية. وفي هذا الكتاب اهتمّ باستيد بمنظومة المعتقدات والطقوس الناظمة لهذه الديانة بمنظور قريب من أعمال مارسيل غرانيه (Marcel Granet) في الديانة الصينية وأعمال مارسيل غريول (Marcel Griaule) عن شعب دوغون (Dogons) في مالي. ولعالميّ الإثنولوجيا هذين صلة وثيقة بالمدرسة السوسولوجية الفرنسية: إذ كان الأوّل تلميذاً لدوركايم، وكان الثاني تلميذاً لموسّ. وفي هذا الكتاب، يُولي باستيد مثلهما، أهمية محورية للميثولوجيا وللطقس الذي يندرج في زمان ومكان مقدّسين، متصوّراً إياهما أبنيةً رمزية دائمة الوجود، وداخلة ضمن الفئة الاجتماعية.

(164) لنصف أن باستيد وغوييه، المولودين في 1898، متعاصران تمامًا.

وربما التقيا في سنوات 1920.

ما معتقدات مُمارِسي الكوندومبلي؟ وما شعائرهم الرئيسة؟
إنهم ينتظمون من حول هيكل لآلهة الطبيعة. منهم على سبيل المثال
شنغو (Xangô) إله الصاعقة، وأوغوم (Ogum) سيّد النار، ويمانجا
(Yemanjá) إلهة المحيط. اثنا عشر من هذه الـ«أوريشا» (orixás)،
وهم أكثر عددًا بكثير في بلاد اليُوروبا، يُوجدون في قلب الدين ضمن
«التريرو» (terreiro)، معبد الكوندومبلي. ولكل واحد من الآلهة
حيوانات مفضّلة: وهي تلك التي تقدّم قرابين لأجلهم. تتغذى الآلهة
من دماء تلك الحيوانات، في حين تُطهى اللحوم للبشر. وهؤلاء
البشر يتصلون بالعالم الآخر بأشكال متعدّدة. وخلال أعياد الطبل،
يكون الغناء والرقص لأجل الآلهة. وقد يقع آنذاك بعض المتعبّدين
في حال من المَسّ من قبل إله أوريشا بعينه. مبدئيًا لا يُكلّم هذا الإله
البشر، لكنه يتقبّل التحايا والتسابيح من الحاضرين. وفي المقابل،
يمكن البشر أن يتلقوا رسائل من الآلهة بوساطة تأويل العلامات.
وقد يتعلق ذلك بالحياة اليومية (مثال ذلك: وجود حجر غريب
الشكل)، والأحلام (كأن يتدخّل شخص ما في الحلم، فتتمّ مُماهاته
بأوريشا ما)، وبالأُمراض (هكذا كثيرًا ما تُنسب الأُمراض الجلدية
إلى «أوبالواجيه» Obaluajé إله الجدري). وبالإمكان التوجّه إلى
الآلهة عبر العِرافة: فرئيس التريرو، وهو يُدعى بحسب جنسه، الأمّ
القديسة (mae de santo) أو الأب القديس (pae de santo)، يُلقى
أصدافًا على حصير، ثم يُؤوّل تشكيل الصورة التي يحصل عليها.
تستوجب تلك العلامات في الغالب شعائر وهبات وقرابين، إرضاءً
للأرواح، لكنّها تشمل أيضًا عناصر تُذكّر بأسطورة تتصل بها وضعيّة
الشخص المعنيّ.

تُوِّحِدُ هذه المعتقدات وتلك الطقوس، في نظر باسْتِيد، جماعةً السود الباهيانيّين. غير أنهم لا يمارسون جميعهم الكوندومبلي على الدرجة ذاتها، فبعضُ منهم أتباعُ بسطاء، وبعضُ آخرون متخصصون حقًا، ورؤساءُ للديانة. يشكّل المرور من مجموعة إلى أخرى مسارًا طويلًا مشروطًا بمُسَارَاتٍ عديدة تؤدي إلى إيلاف الآلهة إيلافًا يزيد شيئًا فشيئًا. يُؤمّن الكوندومبلي إذاً في نظر باسْتِيد الاندماج في الجماعة بتقوية الوعي الجمعيّ، أي المعتقدات المشتركة بين الأفراد، وبإعادة وضع الأعمال الفردية في فضاء مقدّس. يتلخّص هذا الرأي كالآتي (الكوندومبلي بسالفادور دي باهيا، ص 59):

إنّ انسجام المجتمع الدينيّ، وأشكال العلاقات بين أعضاء هذا المجتمع وسيروراتها، ومساهمة هؤلاء قليلًا أو كثيرًا في كنز التمثلات الجماعية، وأنماط التعاون، هي كلّها في النهاية رهينة العلاقات الدينية القائمة مسبقًا بين المرشّحين إلى حياة الكوندومبلي وآلهتهم. وليست بنية التشكّل الاجتماعيّ ما يتحكّم في الدين أو يفسّره، مثلما كان يريد دوركايم، بل العكس، إذ الجانب الروحانيّ هو الذي يتحكّم في الشأن الاجتماعيّ.

ثمّة نظامٌ تساقق بالنسبة إلى أتباع الكوندومبلي بين عالم الآلهة وعالم البشر. وبمعنى ما، فإنّ الثاني انعكاس للأوّل. وهكذا، فإنّ المقاربة الباستيدية للدين معاكسة تمامًا لمقاربة النزعة المادية الاختزالية، ففي حين يكون الدين في نظر الماركسيّين «الميكانيكيّين»، باعتباره جزءًا من البنية الفوقية، انعكاسًا مشوّهاً نوعًا ما للقاعدة الاجتماعية والاقتصادية، فإنه على النقيض من ذلك لدى باسْتِيد،

يقدم معياراً «تصويرياً» للسلوك البشريّ الفعليّ. قد يمكن بالتعبير
النبويّ القول بوجود تماثل بين البنى الذاتية والبنى الموضوعية.
وبعض الصيغ يوحى حتى بأن الآلهة الأوريشا ذات وجود مستقل
عمن يتصوّرها: يكتب باستيد في (الكوندومبلي بسالفادور دي باهيا،
ص 281): «توجد الآلهة الأوريشا، والإيتشو (Exú) والإيريه⁽¹⁶⁵⁾
(éré) خارجاً عنا، مكوّنة العالم الإلهي، ومشكّلة خارجاً عنا في
الوقت ذاته جزءاً من بنيتنا الحميمة»، فهل يعرض باستيد وجهة نظر
المؤمن بطريقة محايدة، أم تُراه يتبنّى لحسابه فكرة تحديد روحانيّ
للوّاقع الاجتماعيّ؟ يبدو حقاً أنه يقع أحياناً، بسبب مناهضة النزعة
المادية، في نوع من الإفراط في المثالية: تغدو الآلهة الأوريشا
ضروباً من الأفكار الأفلاطونية التي ما عاد عالمها المحسوس
إلا مجرد انعكاس⁽¹⁶⁶⁾.

سعى باستيد، ضمن هذا المنظور بالذات، إلى العثور على حلّ
للخلاف بين ليفي برول (Lévi-Bruhl) (1857 - 1939) ودوركايم
حول «الذهنية البدائية». وتسم هذه في نظر الأوّل بالمشاركة: قد
يكون الشيء هو نفسه وشيئاً غيره، ف«البدائيّ» لا يعرف إذاً مبدأ

(165) إيتشو هو إله الطرق وتقاطعات المسالك والعتبات، ويتمظهر
بملامح متعددة، وذلك مأتى صيغة الجمع التي استعملها باستيد. الآلهة الإيريه
هي آلهة أوريشا في طور الطفولة (هذه الملاحظة ليست لباستيد).

(166) سنرى لاحقاً أن تلك النزعة المثالية شبه الصوفية قد خفّت
في الكتاب الآخر الناتج من أطروحة باستيد، أي الأديان الأفريقية بالبرازيل
(*Les religions africaines au Brésil*)، وفيه ألح المؤلف على الصلات
الجدلية بين مراتب الواقع، من أشدها مادية إلى أشدها رمزية.

التناقض، وهو ذو فكر غير عقلائي. هكذا يعتقد الإنسان القديم بأنه وطوطمه من جوهر واحد، سواء أكان حيواناً أم نباتاً أم جماداً. أما بالنسبة إلى ليفي برول، فإنّ الذهنية البدائية هي قبل كلّ شيء تصوّر يُضفي التجانس على الطبيعة والمجتمع. على النقيض من ذلك، شدّد دوركايم طويلاً على الأصل الديني للمقولات التي تُنظّم الفكر البشريّ مُتيحة له أن يميّز الأشياء بعضها من بعض. أوّل تلك التقسيمات هو التمييز بين أشياء مقدّسة وأخرى مدنّسة، وهو أمرٌ معلوم تماماً لدى البشر البدائيّين. ثمّة، بحسب دوركايم، أفكارٌ أساسية أخرى منشؤها الطوطمية، أي في المجتمع المحكوم بأقانيم: فأفكار مثل «نوع»، و«نفس»، و«قوة»، و«كلية» هي من أصل ديني. وفي الجملة فإنّ الذهنية البدائية قد لا تتسم بالخلط بين أشياء ذات طبائع مختلفة، بل بنظرة إلى العالم محكومة بنيويّاً بتصنيفات اجتماعية حوّال الدين طبيعتها.

يقدّر باستيد، في إثنوغرافيته عن الكوندومبلي، أنّ تيّك الوجهتين في النظر تتكاملان. فالنظرة الأفرو - برازيلية للعالم تمييزيّة وتشاركيّة في آن. وبالفعل تقوم كوسمولوجيا الكوندومبلي في بنيتها على طبقات كبيرة متنوّعة، تُنظّم الطبيعة، وما فوق الطبيعة، والمجتمع. هكذا يكون الإله شنغو سيّد العنصر الناريّ، ولكنه سيّد بعض الحيوانات أيضاً مثل الكبش والسلحفاة. فضلاً عن ذلك، إنّ الأب الإلهيّ لبعض الكائنات البشرية من ذوي الطبع الناريّ والسخيّ والغضبيّ. على هذا النحو تتشكّل طبقة واسعة من أشياء حيّة وجامدة، منفصلة عن سائر الطبقات مثل الطبقة التي يتحكّم فيها أوغوم الموضوع

تحت تأثير المعدن، أو طبقات الأشياء والناس «ذوات الرطوبة» التي يتسيدها يامنجا وأخته أوتشوم (Oxum). يوافق باستيد، من زاوية النظر هذه، النظرية السوسولوجية في المقولات. لكن ومن وجهة نظر أخرى، يوجد تناغم جوهري في داخل الأشياء التي تكون من القسم الكوسمولوجي نفسه: تلك هي المشاركة. يكون التابع للكوندومبلي في علاقة تشارك جوهري مع الإله الأوريشا الوصي عليه. وتمثل المسارة تحديداً في إحداث حلول الإله في جسد الإنسان عبر الاتصال بالمقدس (الدم، غذاء الأرواح بوجه خاص)، وتثبت ذلك الحلول في أشياء (الحجارة مثلاً) يكون مجموعها حرماً. يوجد فصلٌ إذاً بحق بين المقولات، ولكن ثمة كذلك مشاركة ضمن مجموعة الأشياء التي تتأثر كلها بمبدأ روحاني واحد. نرى هنا أنّ سوسولوجيا الدين تتعزز لدى باستيد بسوسولوجيا المعرفة.

إذا ما كان لكتاب كوندومبلي باهيا نكهة «غريولية» [نسبة إلى غريول]، فإن الأمر مختلف تماماً في كتاب باستيد الثاني الضخم الأديان الأفريقية بالبرازيل (*Les religions africaines au Brésil*). يتعلق الأمر بتحقيق واسع من صنف السوسولوجيا التاريخية، اتخذ العلاقات بين الدين والمجتمع موضوعاً له. والمؤثر النظري الرئيس في باستيد هنا هو السوسولوجيا في العمق لجورج غرفيتش الذي كان طموحه أن يدرس العلاقات الجدلية بين مستويات الواقع الاجتماعي، من أشدها مادية إلى أشدها رمزية. هذه العلاقات «عمودية» و«أفقية» معاً، إذ تهتم أيضاً ما يحدث بين عناصر من «الطابق» نفسه، مثلاً ذلك ما بين الدولة والكنائس في مستوى المؤسسات، أو ما بين

المعتقدات الدينية والمبادئ السياسية في مستوى الرمزيات. يميّز باستيد بصورة عامة بين مستويين اثنين: «المجتمع» من جهة، وهو المكوّن من الصلات الاجتماعية الأشدّ رسوخاً في المادية (ذاك ما قد يسمّيه ماركس «القاعدة»)، ومن جهة أخرى الحضارة، أي مجموع الممارسات الأشدّ رمزية (اللغة، والفنّ، والدين بخاصة). موضوع الكتاب واضح في عنوانه الفرعيّ: «مساهمة في سوسولوجيا تَنافُذِ الحضارات». يتمثّل الأمر إذًا في دراسة الجدلية المضاعفة التي شهدتها في البرازيل الأديان ذات الأصل الأفريقيّ (الكوندومبلي في المقام الأول) (الأديان الأفريقية بالبرازيل، ص 25):

لم تتأثر هذه الديانة بتلك التنوعات في البنية الاجتماعية فحسب، بل تأثرت أكثر من ذلك بضغط ثقافة الأوروبيّ الأبيض، الكاثوليكيّ، وبالسياسة المزدوجة التي انتهجتها بإزائها الدولة البرتغالية وقد مثلها وُلأُتها، واعتمدها كنيسة روما الممثلة برهبانها أكثر ممّا مثلها قساوسة القرى أو الكهنة الرعاة في الأقاليم. الأمر الذي جعل البنى الفوقية، والمتصوّرات الدينية، كما رموز التصوّف، والقيم الثقافية، لدى الأفارقة أو لدى ذريّاتهم، خاضعة لتأثير مضاعف، أحده تأثير في المستوى نفسه مأتاه متصوّراتُ المسيحيّين الجماعية، والرموز الثقافية الأوروبية والقيم البرتغالية، وتأثيرٌ ثانٍ في مستوى مختلف، من التغييرات التكوينية في البنى المنظّمة أو غير المنظّمة.

إنّ الملحوظ في حالة الديانات الأفرو - برازيلية أنها لم تكتفِ بالاستمرار طويلًا في مجتمع قهريّ لا صلة له بقاعدتها الأصلية،

بل إنها أفرزت أحيانًا أبنية أُسريّة وسياسية واقتصادية لا يرقى الشكُّ إلى أصلها الأفريقيّ، لكنّها أبنية مُبتكرة ضمن «كُوى» في البرازيل (الأديان الأفريقية بالبرازيل، ص 26):

اتجهت الديانةُ الأفريقية في الموطن الجديد إلى إعادة تشكيل الجماعة القروية التي كانت ترتبط بها. وبما أنها لم تقدر على ذلك، اتخذت لنفسها أدوات أخرى، فقد أفرزت تقريبًا قوَّعتها الخاصة مثل حيوان حيّ، وأوجدت مجموعات أصيلة، شبيهة بالمجاميع الأفريقية ومختلفة عنها في آنٍ واحد.

تتطلب دراسة الجدلية المزدوجة الأفرو - برازيلية أيضًا منهجًا مزدوجًا. فمن جهة، يتبدّى باستيد عالمٌ سوسولوجيا حريصًا على دراسة الصلات بين الدين والعلاقات الاجتماعية. بيد أنه يزعم، من جانب آخر، أنه يؤيد المنهج التفهيميّ الذي يمكن أن ننعته اليوم بالملاحظة المشاركة في الأنثروبولوجيا. الأديان الأفريقية بالبرازيل إذاً كتابٌ في «السوسولوجيا»، لكنّ مصدرَ معلوماته التحقيقُ الإثنوغرافيّ المباشر. لقد دفع باستيد هذا التمشي إلى بعيد، إذ كان مطلعًا على الكوندومبلي. حتى إنه كتب في آخر مقدمة الكتاب ببراعة ظلت شهيرة (الأديان الأفريقية بالبرازيل، ص 38):

بإمكاني إذا القول على عتبة هذه الأطروحة، إنني أفريقيّ (Africanus sum) بما أنني قُبلتُ لدى إحدى هذه الطوائف الدينية وعدّنتني أختًا لها في الإيمان، بالواجبات والامتيازات ذاتها التي للآخرين، ممّن هم في رتبتي نفسها. والتجربة التي نقدّمها تجربةٌ معيشة.

تبيّن في شأن باستيد المفارقة المتمثلة في إعلان نسبه الأفريقيّة باللاتينية. إنّه يقف حقاً، وهو الهوغنو (huguenot) (167) الذي بات «ابن قدّيس»، بين عالمين اثنين، عالم العصور القديمة الكلاسيكية وأوروبا ديكرت من جهة، ومن جهة أخرى عالم أفريقيا الأديان الانخطافية التي يمثل الكوندومبلي، في نظره، نموذجها الأمثل. ولا تعدّم هذه الوضعيّة الإبتيمولوجية صلةً بـ«مبدأ القطيعة» الذي جعل منه باستيد مفتاح سلوك السود بالبرازيل. وعلى نقيض الفكرة القائلة بكون الانتماء إلى ثقافتين اثنتين عامل اضطراب نفسيّ لدى الأشخاص غير الواثقين من هويّتهم (نظرية «الإنسان الهامشيّ»)، يرى باستيد أنّ الأسود البرازيليّ قادر تمام القدرة، ومن غير صراع وجوديّ، على المشاركة في طقوس أفريقية، وعلى أن يكون ذا سلوك اقتصاديّ وسياسيّ مُماثل لسلوك البرازيليين البيض، بل حتى على الذهاب إلى القدّاس في الكنيسة الكاثوليكية. وعلى رغم ذلك، فإن منظومتيّ القيم هاتين متميزتان، بل متنافرتان، لكنّ هذا الفصل بينهما يسمح تحديداً باجتناّب الصراعات، كما لو أنّ ذهنيّتين توجّدان معاً في الشخصية نفسها. إنّه لأمر ذو دلالة أن يختار باستيد، عندما يريد أن يقدّم تفسيراً لمبدأ القطيعة هذا في غير حالة الأديان الأفرو - برازيلية، إيمان العلماء الذين «يوصدون باب الكنيسة، حينما يلجؤون مختبراتهم» (الأديان الأفريقية بالبرازيل، ص 535):

(167) ولد روجيه باستيد بمدينة نيم (Nîmes) في أسرة بروتستانتية، وكان أبواه معلّمين.

يتعلق الأمر فعلاً هذه المرّة بعالمين اثنين من القيم المخصوصة، ينهض أحدهما على الإيمان، ويقوم الآخر على الشك المنهجي. وعلى الرغم من ذلك، وحتى ها هنا، تظلّ الشخصية واحدة، لأنّ العالم مُنَجَّر إلى تمليّ صنْع الله في القوانين الطبيعية التي يكتشفها، ويتصوّر إيمانه من خلال عمليات عقلية، تُستعار مفاهيمها من العلم.

تُحدّد هذه الأسطر على نحو تام جهداً باستيد في تعرّف الشان الدينيّ، جامعاً الموضّعة والحدس جمعاً تراكيبياً. فإذا ما كان ثمة قطعة بين المقاربتين، فلا أقلّ من أنّهما تتكيّفان إحداها مع الأخرى. رأينا سابقاً أنّ باستيد يتصوّر الدين الذي اطلع عليه مغلفاً بالأبدية (sub specie aeternis). إنّ كوندومبلي باهيا (مذهب ناغو) في نظره دينٌ جرى حفظه حفظاً تامّاً بالنسبة إلى أصله الأفريقيّ. المنظومة الأسطورية، ومجموع الطقوس، والقيم الأفريقية حاضرة فيه بتمامها لم تتغير. وانطلاقاً من المعتقد عاودت مجموعة من الأتباع تشكّلها: لقد بعثت الحضارة من جديد مجتمعاً أفريقيّاً في داخل «كوة». لكنّ باستيد واع أيضاً كلّ الوعي إلى أنّ الأديان الأفريقية الأصل تتغير أشكالها في البرازيل: ينبغي إذاً أعمال سوسولوجيا ديناميكية، مُستلهمة من غرفيتش وقرية من بالاندييه⁽¹⁶⁸⁾ (Balandier) لنفهم تلك التغيرات. كيف يكون التوفيق إذاً بين الانشداد الصوفيّ

(168) يذكر باستيد كتاب سوسولوجيا راهنة لأفريقيا السوداء (Sociologie actuelle de l'Afrique noire) لجورج بالاندييه نظراً إلى تحليله دينياً تليفيّاً، «البوتي» (Bwiti) بالغبون (Les religions africaines au Brésil, p. 523).

للكوندومبليّ الذي يعني وجوب استمرار الدين على حالته، وما تبيّنه الملاحظة العلميّة في تطوّره؟ لا يُنكر باستيد التغيّر ألّبتة، لكنّه يتصوّره نوعاً من «الانحلال» (الكوندومبليّ الريفيّ والماكومبا macoumba الحضريّة) و«التلفيق» (الأومبندا umbanda)، يناقضان «الاندماج والصفاء» الأفريقيّ في كوندومبليّ باهيا.

نَتَجَ الانحلالُ الأوّل من الاتصال بين السود والفلاحين الفقراء، من البيض أو خُلاسيّ الهنود. وفي أعماق الشمال الشرقيّ (sertao)، حيث كثافة السكان ضعيفة، غالباً ما بسّط أتباع الكوندومبليّ العبادة (لم يعد معروفاً من الآلهة الأوريشا إلا اثنتان أو ثلاث، في حين يوجد منها أكثر من اثنتي عشرة بسلفادور دي باهيا)، وتبنّوا عدداً من الممارسات الشعبيّة الكاثوليكية (الصلوات للقدّيسين الشّفاة)، وثمة أرواح هندية بخاصّة صارت تختلط هناك بالآلهة الأفارقة. يغدو البُعد العلاجيّ محورياً في أماكن العبادة تلك: إذ يتعلق الأمر بطرد الأرواح التي تشوّش أجساد المرضى. وإلى ذلك، فبينما الكوندومبليّ في مدن الشمال الشرقيّ الساحلية هو ديانةٌ تحكّم بنية مجموعة ما، فإنه يميل إلى الفردانية في المناطق الريفيّة. آنذاك تُختزل الشعائر في الفحص: يحلّ الأب القدّيس محلّ الطبيب، الغائب عن تلك المناطق المحرومة. ثمة في الجملة ثلاثُ عمليات تفكّك بنيوية تصيب الكوندومبليّ في المناطق الريفيّة. تتمثل الأولى في إفقار الميثولوجيا والطقوس الأفريقية: تُنسى قصصُ الآلهة الأوريشا ومراتبها والعلمُ بسُلالتها، وتختفي طقوس التعليم، وبخاصّة القربان الحيواني. تظهر في متن المعتقدات شروخٌ، وتنحسر فيها عناصر هندية أميركية وكاثوليكية. إنه التفكّك البنيويّ الثاني:

يلفّق الكوندومبلي عناصر متنوّعة. وأخيراً تنحلّ الجماعةُ لحساب علاقة محسوبة. وتتغلب في الآن نفسه مصالحُ الأفراد، فلا يعود الاحتيال أمرًا مستبعدًا، ويغدو الأبُ القدّيس عرّافًا شافيًا. يمكن القول بتعبير دوركامي إنّ الكوندومبلي ضحية الأنانية وتفكّك النظام.

كان الانحلال الثاني نتيجة النزوح الريفي. فبعد إلغاء العبودية في عام 1888، استقرّ بالمدن عددٌ كبير من العبيد الذين مُنحوا الحرية. وشكّلوا هناك بروليتاريا كان حجمها يزيد تدريجيًا بتسارع حركة التصنيع بجنوب البلاد في القرن العشرين، في ريو وساو باولو بخاصّة. إنّ ديانة هؤلاء النازحين السود، «الماكومبا»، نتاج فقدان القيم التقليدية في الحواضر الكبيرة. وبينما كانت شعائر السود في ريو منظّمة على أساس إثنيّ، إذ ثمة من جانبٍ أحفادُ اليوروبا الذين يعبدون الآلهة الأوريشا، ومن جانبٍ آخر أحفادُ البانتو الذين يمارسون دينًا اسمه «كابولا» (caboula)، فإنّ «الماكومبا» قد دمّجت أحد المصدرين بالآخر. تتلاشى الهوية الإثنية في المدينة الكبيرة، وتختلط المعتقدات التي كانت ترتبط بها. ويدخل البيضُ الفقراء في «الماكومبا». ويظهر التلفيق لكنّ له أصلًا غير ذلك الموجود في المناطق الريفية. إنه دينُ البروليتاريا الحضرية، التي لا ذاكرة جماعية لها ولا مشاعر جماعية. يوجد في هذا الوضع القليل من المعايير الدينية، ما يتيح للتجديد أن يزدهر بغير حدود (الأديان الأفريقية بالبرازيل، ص 412):

كل رجل دين تقريبًا، يتدع صيغًا جديدة للتعبّد أو أرواحًا جديدة:
والتنافس الشرس بين المجموعات الدينية ما عاد يتخذ شكل

مزيد من الوفاء للماضي كما يحدث في باهيا، بل شكّل مبادرات، هي على العكس، جمالية وعقائدية. وهي مبادرات يتقبلها أناس لم يتبقّ بينهم شيءٌ مشترك، سيما أنّ وضعهم في أسفل السلم الاجتماعيّ، وصيغ تنشئتهم الاجتماعية، والأسرة، والمهنة، هي أيضًا مشوّشة.

يمكن «الماكومبا»، وهي فوضوية على الصعيد الاجتماعيّ، وملتبسة على الصعيد اللاهوتيّ، أن تفضي إلى أسوأ الجنيات. يجعل باستيد من الماكومبا ضربًا من نقيض كريبه للكوندومبلي. فإذا ما كان هذا قوة موجّهة للرقابة الاجتماعية، والتضامن والتشارك، فإنّ الماكومبا تقود إلى «التواكل الاجتماعيّ، واستغلال سذاجة الطبقات الدنيا استغلالًا وقحًا، أو إلى انفلات الاتجاهات اللاأخلاقية، والاعتصاب إلى حدّ القتل جلّ الأحيان» (الأديان الأفريقية بالبرازيل، ص 418). ليس باستيد ببعيد جدًّا ها هنا لسوء الحظّ، عن نينا رودريغز (Nina Rodrigues) وعن أورتيث (Ortiz) الذي وصف في مطلع القرن العشرين الكوندومبلي البرازيليّ والسنتيريا (santeria) الكوبية مثل أمراض ذهنية واجتماعية. إنّ للانسجام الحدسيّ، الذي طوّره باستيد بإزاء الكوندومبلي، وجهه المظلم، وهو إداة الماكومبا الحضريّة.

وبالمقابل فإنّ باستيد أقلّ تشدّدًا مع أرواحية أومبندا (umbanda) التي لا يعدّها «انحلالًا»، بل ديانة في حالة تولّد (statu nascendi). وإذا ما كان التحضّر قد فكّك بنية الكوندومبلي التقليديّ، فإننا نلاحظ في وقت لاحق إعادة البناء على أساس اجتماعيّ جديد. لقد نجمت أرواحية الأومبندا (وتُسمّى اليوم أومبندا أو أومبندية umbandisme)

عن الجمع بين مُعتقَد الكَرْدَسِيَّة (kardécisme) الذي دخل البرازيل في ستينيات القرن التاسع عشر، ومعتقدات أصلها أفريقيّ. أدى تأثير الأرواحية في روحانية السود والخلاسيين إلى اعتماد عبادة الأموات عبادة فعلية. فما عاد المرء إذا تملّكه آلهة أوريشا ما فحسب، بل تملّكه أيضًا أرواح من الهنود، والسود العجائز، والعجر، والغايات المتبدلات (les pombas giras). إنَّ الهنديّ الكابوكلو (caboclo) مُهمّ على نحو خاص. فهو رمزٌ متعدّد، إنه ساكن البرازيل الأول، أبيّ، وعَصِيٌّ على الترويض، لم يخضع للعبودية قطّ، وهو بذلك يمثّل الاستقلال الوطنيّ. إنّه من وجه آخر صيادٌ، يُستنجد به عند وجود الأعداء. وأخيرًا، فإنَّ الكابوكلو قريبٌ من الطبيعة، يَعرف النبات وأغراض استعماله وبإمكانه العلاج. وبظهور هذه الروح الجديدة تباعدت المصادرُ الأفريقية. وصارت الآلهة الأوريشا كيانات حامية بعيدة، لم تعد تملّك البشر. إنَّ الترانيم، وقد نُسبت لغتها، صارت تغنّى بالبرتغالية وليس بلسان الناغو. وأرواح الموتى هي التي تتسيّد حاکمة في أثناء حفلات الأومبندا.

قد لا يكون هذا المشهد بعيدًا ألبتّة عن مشهد الانحلال الحضريّ أو الريفيّ، لو لم يظهر شيءٌ ما جديدٌ في الأومبندا. لقد أنشأ الأومبنديون، وهم في الغالب ذوو ثقافة أرواحية، أبنيةً تيولوجيةً مُحكّمةً بغرض تنظيم تلك العناصر المتنوّعة. بذلك غدت الآلهة الأوريشا رؤوسًا لـ«سلالات» تنقسم في ذاتها إلى «كتائب» أو «فيالق» مكوّنة من أرواح كثيرة تابعة لها، من أكثرها «سُموا» إلى أشدها «تخلّفًا». وهكذا فإنَّ الأشخاص الكابوكلو

تابعون لأوتشوزي (Oxosi)، إله الصيد الأفريقي، أما القوادون
والبغايا فهم من تابعي إيتشو، الإله المخادع. لكن مقنني الأومبندا
كُثُر، ونادرًا ما يتفقون. يكتبون المعاهدات، وكتبَ التعليم،
والأهاجي، ليُبرهنوا على صحة تصنيفاتهم. يتم استدعاء ديانات
العصور القديمة، ومصرَ بنحو خاص، بل الأديان الشرقية أيضًا،
هندية أو صينية. تغدو أفريقيا مرجعًا من بين مراجع أخرى،
فيجري التخلّي عن القربان الحيواني وقد صار يُعدّ أمرًا همجيًا.
بذلك تروم الأومبندا أن تكون مثقفة ومتعلمة، و«علمية»، ما
يُميّزها تمييزًا جليًا عن كوندومبلي سالفادور. ترتبط محاولة العقلنة
التيلوجية هذه بمحاولة المأسسة. في عام 1941 التأم في ريو مؤتمر
غاياته إيجاد التجانس بين مجموع المعتقدات الأومبندية. لم يُكلّل
ذلك الجهد بالنجاح، بيد أنه سمح بتنظيم اتحاديات بين المعابد،
فضفاضة نوعًا ما، ومن غير وحدة حقيقية في العقائد والممارسات،
لكنّها تتيح للأتباع، في الأقل، أن يكونوا ممثلين أمام السلطات
العمومية. تدلّ هذه المسارات المترابطة، بُغية إنشاء تقاليد علمية
 وإقامة هيئات جامعة، على انتشار الأومبندا في الطبقات الوسطى
البيضاء، وليس للمرجعية الأفريقية بالنسبة إلى هذه الطبقات معنى
أسطوريّ. إنّ الصلة بالكوندومبلي رخوة، سواء من جهة القاعدة
الاجتماعية لتلك الحركة الدينية أو لجهة الذاكرة الجماعية التي
تنقلها. ما عادت الأومبندا دينًا أفريقيًا. هكذا يُنهي باستيد فصله،
المُعنون «ولادة دين»، بأسلوب يندُّ عن الحنين (الأديان الأفريقية
بالبرازيل، ص 475):

في ماضى، كانت صور القديسين الكاثوليكيين هي ما يُتخذ أقنعة للآلهة الأوريشا، ثم صارت الأوريشا اليوم هي التي تُتخذ أقنعة للحاجات الجديدة والمواقف الجديدة لدى مجموعة اجتماعية صاعدة.

تعبّر هذه السطور عن معاينة سوسولوجية وتعلّق وجدانيّ في آن، مثلما هي الحال في مصنّفَي باستيد الكبيرين في الأديان الأفرو-برازيلية. يتمثل الأمر أوّلاً في أعمال بحثية هدفها وصف الواقع الاجتماعيّ وتفهمه. وهما لا يزالان، بعد ما يناهز الخمسين عاماً على نشرهما، عمليّن مرجعيّين. لكنّ جهد التفهم ذلك يقترن ضمناً «بالدفاع» عن كوندومبلي باهيا الذي يتصوّره عالم السوسولوجيا ديناً تقليدياً ثابتاً في أشكال لا تتغيّر، حيث يندمج الفرد في جماعة وفي نظام كونيّ، ضدّ الديانات الحديثة الفردانية والتلفيقية.

أديان معلّبة وأديان حيّة

نشر باستيد في مدى السنوات الخمس عشرة الأخيرة من حياته أعمالاً كثيرة، دراسات مفردة ومجموعات مقالات. أمّا النصوص التي لم يسبق نشرها فتتعلق في الغالب الأعمّ بمقالات حرة وخلاصات توليفية أكثر من كونها نتائج تحقيقات. وبعد أن أحدث في عام 1959 مركز طب النفس الاجتماعيّ، كرّس باستيد في سنوات 1960 نصيباً وافراً من وقته لدراسة الأمراض العقلية. غير أنّ ثمة نصّين اثنين، في هذا المتن الأخير، يهتماننا بوجه خاص.

الأوّل عنوانه القارة الأميركية السوداء (*Les Amériques noires*) (1967)، ويتمثل في دراسة مقارنة بين الثقافات ذات الأصل

الأفريقيّ في العالم الجديد، وضع فيها باستيد في منظور واحد معطيته البرازيلية مع مصادر ثانوية جمعها طوال مسيرته البحثية، وهي أساسًا من كوبا وهاييتي وغويانا وترينيداد والولايات المتحدة وجامايكا. فتناول النظام الأسريّ، والزراعة وفولكلور السود العامي في بلدان أميركا، مؤلّيًا في الوقت ذاته أديانها عنايةً مخصوصة. ومن هذه الناحية، أقام عالم السوسولوجيا تمييزًا مفهوميًا بات شهيرًا بين «أديان معلّبة» و«أديان حيّة». الأولى دياناتٌ ظلّت فيها الميثولوجيا والطقوس والتنظيم الجماعويّ مماثلة لما كانت عليه في أفريقيا. ولن نستغرب وجود كوندومبلي باهيا في مقدّمة هذه الأديان الثابتة، غير أنّ ثمة أديانًا أخرى، ومنها بخاصة السنثيريا الكوبية، يضعها باستيد في المستوى ذاته. وفي مواجهة بيئة قامعة، فإنّ هذه الأديان قد تحجّرت نوعًا ما مثل الأحافير. كتب باستيد (القارة الأميركية السوداء، ص 134) إنّنا حيال ظاهرة «تحجّر أحفوريّ ثقافيّ»، و«آلية دفاع». يُوجد فعلاً تجديدٌ أحيانًا، لكنّه تجديدٌ يرمي إلى المحافظة على أساسيات البنية الدينية، وإنّما ذاك عملية استبقاءٍ وليس مسارًا للتطور.

حال «الأديان الحية» مختلفٌ كلّ الاختلاف، ونموذجها هو الفودو الهايتيّي. فهو ليس ازدراعًا لديانة شعب الفون (Fon) بدهومي [بينين حاليًا] في الكاريبي. فقد شهد جسمها العقائديّ وحفلاتها وكهنوتها على السواء تغييرًا عميقًا في جزيرة سان دومينيك. والمفارقة أنّ ذلك التطور كان متاحًا بغياب أيّ تهديد في المجتمع المحيط. كان الفودو، وهو المعزول عن أفريقيا وأوروبا بعد الاستقلال عام 1804 يستطيع أن يتطور في كنف الحرية: فما كان عليه أن يصير عظمًا [أن يتحجر] ليستمّر

موجودًا. اختلفت الأساطير جُلّها. وبدلًا من ذلك ظهرت أرواح لم تكن معروفة في أفريقيا، أرواح لوا بيترو (loa petro) على سبيل المثال، وهي في الغالب أشدُّ عنفًا وخطرًا من أرواح لوا رادا (loa rada). وهذه، في المقابل، تأكّد أصلها الفونّي. ثمّة أرواح قرويّة، أرواح زاكا (zaka)، وأرواح المقبرة، غيديه (guédéc). إنها شخصيات مريحة وباعثة على القلق معًا، وهي ابتداعات محلية. وُجد كهنوت خاص، «الكهنة السافان» (prêtres savane) وهم مكلفون بتلاوة صلوات كاثوليكية أثناء حفلات الفودو، وقد تشكل في النصف الأوّل من القرن 19 عندما كانت الكنيسة الكاثوليكية غائبة عن الجزيرة تمامًا. ومع الهجرات الهايتية إلى لوزيانا وكوبا، تغيّر الفودو مرة أخرى: إنه النموذج الأصليّ للأديان الحيّة، أي الأديان التي تحركها ديناميكية دائمة.

قد نُخَمِّن للوهلة الأولى أنّ التعارض بين هذين الضربين إنّما هو إعادة صياغة لتقسيمه برغسون، ومفادها التمييز بين دين ثابت وآخر ديناميكيّ متحرّك. وبالفعل، فإنّ باستيد حين يتحدّث عن «آلية دفاع» ليفسّر الاتجاه المحافظ لبعض الأديان الأفرو - أميركية، يلتقي حرفيًا تقريبًا صياغة فيلسوف «المنبعين»...: فالدين الثابت في نظر برغسون «ردّ فعل دفاعيّ من قبل الطبيعة ضدّ ما قد يكون مُحزِنًا للفرد، ومُميّعًا للمجتمع، عند ممارسة التفكير»⁽¹⁶⁹⁾. فهو قوة موجّهة للتضامن الجماعويّ، ضد الفردانية، ووسيلة لتهدئة قلق الإنسان تجاه الموت. لهذا الصنف من الأديان إذاً مزايا تأمين الاستقرار. في المقابل، يُزعزع

H. Bergson, *Les deux sources de la morale et de la religion*, Paris, PUF, 2003 (1932).

الدين الديناميكيّ الجسم الاجتماعيّ الذي كان قد «تمعدن» في شكل مؤسسات. وهذا الدين، هو بوجه خاص، من صنع متصوّفة يجدون الحدس على حوافّ العقل، فيكثفون فعاليّته إلى أن تتجسّم قوة الدفع الحيويّ في الجماعة البشرية. إنّ أصل الدين الديناميكيّ في نظر برغسون إذاً فرديّ فرديّة عميقة، ففي صميم ذاتية كائناتٍ بشرية استثنائية تكمن خميرة التجدد الدينيّ. والدين الأشدّ أصالة هو الدين الديناميكيّ: إذ يصلّ التصوّف الإنسان بالطاقة الحيوية.

أطروحة باستيد أبعده في الواقع من وجهة نظر برغسون أكثر ممّا قد نتصور. يكتب عالم السوسولوجيا ذلك بوضوح، فالدين المعلّب يمكن أن «يعاش» بقوة. ويبدو أنّ ثمة في حقيقة الأمر علاقة عكسية، في نظره، بين درجة تغيّر ديانة من الديانات وكثافة الحياة الدينية عند أتباعها. إنّ الرغبة في المحافظة على المعتقدات والشعائر والقيم على ما هي عليه، علامة تعلق قويّ بالدين أكثر منها علامة ممارسة باتت ميكانيكية. وكثيراً ما نلمح في ما كتب باستيد إدانة ضمنية للأديان المزيفة، وإعجاباً بالأديان التي تقوى على مقاومة النزعة إلى التلفيق (القارة الأميركيّة السوداء، ص 133):

الدين (المعلّب) يُعاش، نعم، لكنه ليس بحيّ، لأنه لا يتطور، ولا يتغيّر بمرور الزمن، ويظل جامداً في القيام بما علّمه السلف. وفي باهيا ذاتها، حيث يقبل البانتو، مثلما قلنا، أن تصيهم العدو من ديانات أخرى شعبية مثل كاتمبو (Catimbo) الهنود أو أرواحية البيض، شكّل أتباع الكوندومبلي الخلص اتحادية (على رغم التنافس القائم بين الطوائف) بغية مراقبة الوفاء لمعايير الماضي.

سيكون إذاً من التعسّف الحديث عن برغسونيّة باستيد. إنّ الدين الحقيقيّ هو نفسه دين التقليد، الدين الذي يرفض التغيير. إنّ استعمال عبارة «الكوندومبلي الخُلص» يشهد على ذلك بما يكفي في السطور السابقة.

ولنهتمّ، حتى نختم، بأحد آخر نصوص باستيد، الذي تتصل موضوعاته بالمضامين المعروضة السابقة، وعنوانه «بروميثيوس أو عقابُه، رسالة في الحداثة ومعارضة الحداثة» (Prométhée ou son voutour. Essai sur la modernité et l'antimodernité) (المقدّس الوحشيّ، ص 163 - 182). والعنوان نوع من التكريم لـ ج. غرفيتش، المتوفى عام 1965، وقد كان ينعت الحضارة الغربية بـ «البروميثيّة»، إذ هي تستهدف السيطرة على العالم، وأن تنتصب سيّدة على المجتمع والطبيعة. لكنّ الأسطورة الإغريقية، كما كتب باستيد، تروي أيضاً أنّ بروميثيوس، سارق النار، قد أكل العقاب كبدَه. وبتعبير آخر، فإنّ ديناميكية الغرب خطيرةٌ في جوهرها. إنّ «الرغبة اللامتناهية» التي تميّز الحضارة الأوروبيّة هي أيضاً قاتلةٌ، ما أفضى، في الزمن الذي كتب فيه باستيد، إلى ظهور تيارات فكرية وحركات اجتماعية بالغة الانتقاد للمجتمع الصناعيّ. يتعلق الأمر من جانب بإيناع فلسفة نقدية كان ماركوزه (Marcuse) من ممثليها الرئسيّين في سنوات 1960، ومن جانب آخر بالتمرد الطلابيّ الذي بلغ ذروته في عام 1968، وقد استمرّ مع حركة الهيبي (hippie) مطلع سنوات 1970. كيف يكون تعريف «معارضة الحداثة» هذه (المقدّس الوحشيّ، ص 173)؟

إن ما سيحدّد معارضة الحدّثة بالنسبة إليّ، هو إرادة العود من مجرد مؤسّسة تعويضية إلى الأسطورة الحقيقية وهي في حالة فعل، أي ببساطة إنكار المجتمع الصناعي أو مجتمع الاستهلاك، لإحلال المجتمع ما قبل الصناعي نمطاً عيشياً بدلاً منه، بالحال التي وصفها الإثنولوجيون في دراساتهم عن الثقافات البدائية.

تشكل ضد المجتمع (بالمعنى الذي لدى تونيس (Tönnies) جماعاتٌ ريفية في الغالب، تريد الإفلات من إكراهات الإنتاج والسوق. وهي تقوم جلّ الأحيان على أساس ديني، مستوحى من المسيحية أو الشرق. وبصفة أعمّ، تدلّ أهمية «الاحتفال، والانتشاء، والتسامي الجماعي» في ثقافة الشباب على إعادة تفعيل نماذج قديمة من الحياة الدينية، وإعادة ابتكار «مقدّس وحشي» ما، غريب على الحدّثة (المقدّس الوحشي، ص 176). والمؤكد أنّ باستيد فكّر في مهرجانات الروك الضخمة بمونترري (Monterey) (1967)، وودستوك (Woodstock) (1969) أو جزيرة وايت (White) (1970)، وحالات تفسّخ الوعي بفعل المخدّرات، والحرية الجنسية. بيد أنّ «عودة المقدّس» هذه تستند في نظره إلى فهم سيئ للنموذج القديم، لأنّ المجتمع لا يمكنه، أيّاً كان الأمر، العيش في حالة احتفال مستمرّ. يرى باستيد، وهو يستحضر أطروحة موسّ وبوشا (Beuchat) عن التغيرات الموسمية لمجتمع الإسكيمو⁽¹⁷⁰⁾، أنّ إيقاع الاحتفال «البدائي» محكوم

M. Mauss et H. Beuchat, «Essai sur les variations (170) saisonnières des sociétés eskimos. Étude de morphologie sociale», *L'Année sociologique*, t. IX, 1904 - 1905.

بتناوب التشتت والتمركز (المرجع نفسه): يحدث ذلك فحسب عندما يجتمع الأفراد المشتتون خلال السنة في تواريخ ثابتة. إنها ظاهرة دورية في بنية التكوين الاجتماعية، وليس ذلك ألبتة «نموذجاً» لمجتمع ممكن. وإلى ذلك، فإنّ الأديان التي تشهد ظواهر التملك وترعاها، لا تدعها أبداً تتطور بحرية. ولئن كان الانتشاء لدى بعض الأشخاص عنيفاً ومنفلاً، فإنه توجد على وجه الدقة حفلاتٌ للمسارّة، وصيغٌ للرقابة الاجتماعية غرضها تحديداً أن «تُمدّنه». وفي المنوال القديم، كما كتب باستيد (المرجع نفسه)، «لا يكون الانتشاء مقبولاً إلا ضمن الطقس، مراقباً ومتحكماً فيه لما ينفع الجماعة». هكذا مرة أخرى تظهر في واحد من آخر نصوصه جدلية العقل واللاعقل.

خاتمة

لم يكن باستيد عالمٌ سوسولوجياً أكاديمياً ألبتة، لا في موضوعات بحثه، ولا بطرائقه، ولا في مسيرته الجامعية. ولقد رأينا كم كان، وهو المتكوّن في الفلسفة، متأثراً في مؤلفيه الأوّلين بدوركايم وبرغسون في الوقت ذاته، ثم صار فعلاً عالمٌ سوسولوجياً وأنثروبولوجياً في البرازيل. وإنما في ذلك البلد قام بتحقيقاته الميدانية الأكثر عمقاً، إلى حدّ أن بات ربما «العالم الأكبر في البحث حول الأديان الأفرو-برازيلية» مثلما كتب روبرتو موتا (Roberto Motta) (الأديان الأفريقية بالبرازيل، ص 14). ولكنّ باستيد، إذا ما كان حقاً مؤلّف حصيلة موسوعية في هذا الموضوع، فإنه كذلك منظرٌ ومحلٌّ مرموق في ميدان العلوم الاجتماعية للأديان. وبالإمكان أن يقرأ المرء هذا العمل ومن بدايته، باعتباره محاولةً للتوفيق بين نزعتين متضادتين

في مقارنة الظاهرة الدينية: التفسير السوسولوجي من ناحية، والميل التفهيمي الذي يقرب من الظاهراتية الدينية من ناحية أخرى. هذا التوجّه محسوسٌ بوجه خاصّ في أنثروبولوجيا الانتشاء الباستيدية: فالمقدّس الوحشيّ مصدرٌ للدمج الجمعيّ، إذ هو المؤسّسُ بامتياز، وهو في الوقت ذاته عاملٌ تفكّكٍ إن لم تضبطه قواعد معيارية. وفي أديان المسّ التقليدية مثل الكوندومبلي، تكون «اللياقة» مطلوبة... وليست تلك حال ممارسات الانتشاء لدى الهبيي الذين يمقتون أيّ شكل من أشكال المؤسّسة. إن ثقافة المقدّس الوحشيّ تلك، في نظر باستيد، الراضة أيّ تداع مؤسّساتي للفوران الجماعيّ، يكون مصيرها الفشل إذ لا وجود لمؤسّس من غير مؤسّس. على أن باستيد منبهراً بهذا اللاعقل إلى حدّ المطالبة بإعادة صوغ المعرفة السوسولوجية (المقدّس الوحشيّ، ص 182):

تطرح علينا الجماعات القاعدية، والهببي، والكنائس الجديدة سؤالاً ليس بالإمكان تفاديه. ولا بدّ للسوسولوجيا التطبيقية، لكي تجيب عنه، أن تصير سوسولوجيا الخيال الخلاق، حيث يكون لنا جميعاً مهمّةً للإنجاز، وجهدٌ نبذله، ومن ثمّ حوار نقيمه بين من لم يُفيدوا بعدُ من منافع الحداثة كلها، وأولئك الذين، وقد شعبوا منها، ويرفضونها جملة.

يبدو باستيد في هذه السطور التي كتبها قبل شهور قليلة من موته، مقترحاً إنشاء سوسولوجيا الخيال الخلاق، وكأنّه يتمنى حصيلة توليفيّة بين السوسولوجيا المستلهمة من دوركايم وفلسفة التطور الخلاق البرغسونية، وكأنّ في ذلك صدّي بعيداً لأعماله الأولى.

المراجع

أعمال روجيه باستيد (منتخبات)

- *Les problèmes de la vie mystique*, Paris, PUF, 1996 (1931).
- *Éléments de sociologie religieuse*, Paris, Stock, 1997 (1935).
- *Images du Nordeste mystique en noir et blanc*, Arles, Actes Sud, 1995 (1945).
- *Le candomblé de Salvador de Bahia, rite nagô*, Paris, Plon, 2000 (1958).
- *Les religions africaines au Brésil*, Paris, PUF, 1995 (1960).
- *Les Amériques noires*, Paris, L'Harmattan, 1996 (1967).
- *Le prochain et le lointain*, Paris, L'Harmattan, 2000 (1970).
- *Le rêve, la transe et la folie*, Paris, Le seuil, 2003 (1972).
- *Poètes et dieux (Études afro-brésiliennes)*, Paris, L'Harmattan, 2002 (1973).
- *Le sacré sauvage*, Paris, Stock, 1997 (1975).

دراسات عن روجيه باستيد

- مجلة باستيديانا (*Bastidiana*)، تصدر منذ عام 1993، وتشر
نصوصًا لباستيد لم يسبق نشرها، ودراسات عن هذا الكاتب.
- Site internet du Centre d'études bastidiennes: <http://bastidia.club.fr>

- Philippe Laburthe-Tolra (éd.), *Roger Bastide ou le «réjouissement de l'abîme»*, Paris, L'Harmattan, 1994.

- François Laplantine, préface à *Le prochain et le lointain*, Paris, L'Harmattan, 2000, p. I-XIX.

- Claude Ravelet, *Phénoménologie du sacré. Essai sur l'anthropologie interculturelle de Roger Bastide*, thèse, EHESS, juillet 1978.

- Claude Ravelet, org., *Études sur Roger Bastide: de l'acculturation à la psychiatrie sociale*, Paris, l'Harmattan, 1996.

- Claude Ravelet, «Bibliographie de Roger Bastide», in site internet *Bastidiana (Centre d'études bastidiennes)*, 1994, <http://perso.club-internet.fr/bastidia/bastide.html>.

لوسيان غولدمان (1913 - 1970)

سوسيولوجيا الإله الخفي

لوسيان غولدمان (Lucien Goldmann) كاتب ماركسيّ غير نمطيّ، ومؤلف أعمال متعددة الاختصاصات يحتل فيها الدين موقعاً أساسياً. لقد ابتكر، وهو اليهوديّ ذو الثقافة الألمانية، شكلاً من سوسيولوجيا الثقافة يستلهم تأويلاً مُبتدعاً (hétérodoxe) للمنهج الجدليّ، ويُناقض جذرياً القراءات الوضعانية أو البنيوية للماركسية، السائدة في فرنسا. ولد غولدمان برومانيا، واستقر في فرنسا بعد الدراسة بفيينا (خلال ثلاثينيات القرن العشرين)، وسيضطر إلى اللجوء إلى سويسرا في أثناء الحرب العالمية الثانية. آنذاك سوف ينجز اكتشافين اثنين مهمّين في تطوّره الفكريّ: كتابات جورج لوكاتش في شبابه، وبخاصة كتاب التاريخ والوعي الطبقيّ (*Histoire et conscience de classe*) (1923) الذي اكتشفه بفضل مانيس سباربر (Manès Sperber) - والإبستيمولوجيا الوراثة لجان بياجيه، وقد كان تلميذه. انتسب إلى المركز الوطني للبحث العلميّ (CNRS) إثر الحرب ثم إلى مدرسة الدراسات العليا في العلوم الاجتماعية بعد ذلك. ونشر في عام 1948 أطروحته للدكتوراه عن كانط الجماعة الإنسانية والكون لدى كانط

(*La communauté humaine et l'univers chez Kant*)، مشفوعة بعد زمن قصير برسالة صغيرة في المنهج، العلوم الإنسانية والفلسفة (*Sciences humaines et philosophie*) (1952)، ثم نشر في عقب سنوات من ذلك عمله الرئيس، الإله الخفي، دراسة عن الرؤية المأساوية في كتاب خواطر لباسكال ومسرح راسين (*Le Dieu caché. Étude sur la vision tragique dans les Pensées de Pascal et le théâtre de Racine*) (1955). ثمة مسائل تتعلق بالدين والرؤية المأساوية تمت مناقشتها في مصنفات أخرى، مثل بحوث جدلية (*Recherches dialectiques*) (1959)، أو الأبنية الذهنية والإبداع الثقافي (*Structures mentales et création culturelle*) (1970)، بيد أننا سنخصّص جوهر ملاحظتنا للكتاب الكبير عن لباسكال وراسين. على الرغم من اهتمام غولدمان بالوقائع الدينية، فإنه لم يكن يرى نفسه عالمًا في سوسولوجيا الأديان: وبصفته عالمًا في سوسولوجيا الثقافة، فإن الدين والأدب والمسرح والفلسفة والنظرية السياسية، أمور لا يمكن في نظره فصل بعضها عن بعض. لقد مات مبكرًا، في سن السابعة والخمسين، وكان «دخيلاً» على عالم العلوم الاجتماعية الجامعية كما على دنيا السياسة الماركسية. عرّفه جان بياجيه بعد وفاته بقليل بصفته «مبدع أفكار يندُر أن يجد المرء مثيله في حياته» و«مبتكر شكل جديد من الفكر الرمزي». أما عالم السوسولوجيا الإنكليزي ألاسدير ماكتاير (*Alasdair MacIntyre*)، من جامعة إيسكس

(Essex)، فيتحذه مرجعًا، باعتباره «الماركسيّ الأفضل والأذكى في زمانه»⁽¹⁷¹⁾.

إن إضافتي غولدمان إلى العلم الاجتماعيّ للأديان اللتين تبدوان لنا الأهم هما: 1/ تحليله للجَنَسِيَّة (Jansénisme) ورؤيتها المأساوية إلى العالم كتعبير عن الوضع الوجوديّ لشريحة اجتماعية محددة. 2/ فرضية الرهان -بالمعنى الباسكاليّ- كمصفوفة مشتركة للمعتقدات الدينية (المسيحية) والطوباوية (الاشتراكية).

ما الرؤية إلى العالم؟

الإله الخفيّ كتاب سُرع فيه عام 1952 ونُشر في عام 1955، وفيه يبيّن غولدمان أصالة منهجه كلها والنتائج التي يتيح هذا المنهج الحصول عليها في موضوع مخصوص. فله هدفان مطلوبان: «تبيّن منهج وضعيّ في دراسة المؤلفات الفلسفية والأدبية، والمساهمة في تفهّم مجموعة محدودة ومحدّدة من الكتابات التي تبدو لنا متقاربة تقاربًا وثيقًا على رغم وجود فوارق

J. Piaget, «Bref témoignage», in *Lucien Goldmann et (171) la sociologie de la littérature*, Bruxelles, Éd. de l'Université de Bruxelles, 1974, p. 53 - 54, et Alasdair MacIntyre, «Pascal and Marx: On Lucien Goldmann's Hidden God», in *Against the Self-Images of the Age*, New York, Schocken Books, 1971, p. 79.

عن سيرة غولدمان وتطوره الفكري، تمكن الاستفادة من قراءة كتاب ميتشل كوهن: *The Wager of Lucien Goldmann. Tragedy, Dialectics and a Hidden God*, Princeton, Princeton University Press, 1994.

ملحوظة»⁽¹⁷²⁾. وتوجد في صميم هذا العمل فكرة أن الوقائع الإنسانية «بُنَيَات دالة شاملة» من طبيعة عملية ونظرية ووجدانية معاً⁽¹⁷³⁾. وتمثل «الرؤية المأساوية» التي تبلورت في القرن السابع عشر ووجدت تعبيرها الأوفى في فلسفة باسكال ومسرح راسين، بنية من هذا النوع. اعترّم غولدمان إذاً أن يفسّر المحرّكات الباطنية لتلك الكلية الدالة وأن يصلها بحركة تيولوجية ما، هي حركة الجنسين الراديكاليين، وهي حركة شديدة الانغراس في فئة اجتماعية ما هي فئة النبلاء القضاة (la noblesse de robe). سنقدم أولاً المنهج الغولدماني، ثم نعرّف بما يقصده من «الرؤية المأساوية إلى العالم»، لكي نبين في الأخير كيف أن هذا المجموع المنظم بدلالات يرتبط بتيولوجيا ما وفئة اجتماعية.

عُرض المنهج الذي سلكه غولدمان في فصلين يعالجان المشكلات الكلاسيكية للسوسيولوجيا، أي العلاقة بين «الكلّ والأجزاء» (الفصل الأول)، والصلة بين «الرؤية إلى العالم والطبقة الاجتماعية» (الفصل الخامس). يمتنع غولدمان في الوقت ذاته عن كتابة مصنّف متبحّر في التاريخ بصفة إمبريقية محض، مع مراعاة تفاصيل فيلولوجية أو بيوغرافية، أو رسالة ميتافيزيقية تأملية من غير صلة بالوقائع. ومنهجه لا يروم أن يكون عقلاً ولا إمبريقياً: فليس

L. Goldmann, *Le Dieu caché*, Paris, Gallimard, 1959. (172)

(173) بالإمكان تقريب هذا التعبير من عبارة موسّ «الظاهرة الاجتماعية الكلية» في «مقالة في الهبة». غير أن غولدمان يُدخل في الإشكالية الموسية فكرتي صراع الطبقات والتناقض الوجودي، الناجمتين عن التقليد الماركسي والظاهرية، لا عن المدرسة الدوركايمية.

المنطلق أفكارًا غير مسبوقة أو بديهية، ولا هو معطيات محسوسة. يروم المنهج أن يكون جدليًا، مقتضياً «النَّوَسَان الدائم بين الأجزاء والكلّ، اللذين ينبغي أن يجلو أحدهما الآخر»، ونقطة الانطلاق الوحيدة للبحث تبقى الوقائع الإمبريقية المعزولة والمجردة⁽¹⁷⁴⁾.

إن مشكلة المنهج في العلوم الإنسانية هي «مشكلة تقطيع المعطى الإمبريقيّ إلى كليات نسبية مستقلة بما يكفي لأن تكون إطارًا للعمل علمي». إن معنى عنصر ما مرتهن لانسجام مجموع العمل. وكى يتناول هذه الكلية تناوّلًا علميًا، استعداد غولدمان لحسابه مفهوم «الرؤية إلى العالم»، الذي بلوره ديلتاي وسوسولوجيا الثقافة الألمانية، وأعاد تأويله. فيمّ يتمثل الأمر؟ إن رؤية ما للعالم أداة مفهومية ضرورية لفهم التعبيرات الفورية لفكر الأفراد. تشمل الرؤية للعالم فكر كتاب عديدين وعملهم ممّا تكون هي مصدره بشكل ما. تلك هي السمة المحسوسة الرئيسة في الوعي الجماعيّ لدى فئة اجتماعية.

ما هي المجموعات التي تتبنى رؤية مخصوصة إلى العالم؟ قد يتعلق الأمر بجمعيّات اقتصادية أو مهنية، بعشيرة أو عائلة (كانت عبادة يهوه في أي حال دين ذرّيّة إبراهيم)، بجماعات فكرية أو دينية، وحتى بأمم. غير أنّ المجموعات الأهمّ للحياة والإبداع الفكرين والفنيين في المجتمعات الحديثة هي الطبقات الاجتماعية، لأنّ لها أساسًا اقتصاديًا. بوصف الرؤية للعالم خطأ عامة للفكر والعمل، كتب غولدمان «إنّ رؤية ما إلى العالم، إنما هي على وجه الدقة ذلك

1.. Goldmann, *Le Dieu caché*, p. 13.

(174)

المجموع من التطلعات والعواطف والأفكار التي تجمع أعضاء فئة ما (هي في الغالب طبقة اجتماعية) وتجعلهم في مواجهة سائر الفئات»⁽¹⁷⁵⁾. هي وضعُ ترسيمة، وإسقاط تفسيريّ من المؤرخ، ولكنها ذات اتجاه فعليّ لا يعيه الأفراد الحقيقيون إلا وعياً جزئياً وضبابياً. وحدهم بعض الأشخاص، فنانيين أو فلاسفة أو كتاباً استثنائيين، يتوصّلون في أعمالهم إلى ترجمة هذه الكلية الدالة التابعة لفئة اجتماعية. إن الأعمال الأهمّ هي تلك التي تكون أقرب إلى انسجام الترسّمة في «رؤية ما إلى العالم» (Weltanschauung). فهي تعبّر عن أقصى ما يمكن من وعي جماعة ما بذاتها. لكن الأعمال الباراديغمية لرؤية ما إلى العالم نادرة. وعلى العموم، فإن عملاً ما مخصوصاً يبتعد عن أن يكون كذلك، بسبب مميزات مؤلفه الخاصة، وسيرته، ونفسيّته، والعوامل العارضة التي «تحرّف» منتجاً فكرياً ما عن قلبه الإيديولوجيّ الأصليّ.

يمثّل المنهج الماركسيّ في تحليل الأعمال في نظر غولدمان تطوراً حاسماً. وبالنسبة إلى النقد الأدبيّ والفلسفيّ العقلانيّ، لكن غير الجدليّ، يتصوّر هذا المنهج فكر الأشخاص ضمن علاقتهم بمجمل الحياة الاجتماعية التي يكون محركها المركزيّ صراع الطبقات. هكذا نصل إلى الأساس الوضعيّ والعلميّ لمفهوم الرؤية إلى العالم. يتعلق الأمر إذا بإيجاد روابط ذات دلالة بين أربع هيئات: أعمال ملموسة، و«رؤية ما إلى العالم»، وتيارات فكرية ووجدانية، وفئات أو طبقات اجتماعية. ولنلاحظ أنه ليس من اليسير دوماً التمييز في نص غولدمان

(175) المرجع السابق، ص 26.

بين «رؤية إلى العالم» و«تيارات فكرية ووجدانية». المهم أن نتبين ثلاثة مستويات في الواقع، أي النصوص، والمتصورات الجماعية (ومنها يكون «وضع الترسيمة» رؤية إلى العالم)، والحياة الاقتصادية والاجتماعية لمجموعة ما. الرؤية إلى العالم إذا أداة علمية تمكّن من إقامة الصلة بين أعمال ما وظروف الوجود المادي لفئة ما⁽¹⁷⁶⁾، وهذه الظروف تظل حاسمة لفهم منتجات الفكر.

لقد بذل غولدمان نفسه جهدًا بواسطة هذا المنهج في دراسة بعض أعمال باسكال وراسين. فاختار نصوصًا تدل دلالة خاصة على ما سماه «الرؤية المأساوية إلى العالم» (La vision du monde tragique)، وهي خواطر (*Pensées*) وأربع مسرحيات تراجيدية (أندروماك *Andromaque*، بريتانيكوس *Britannicus*، وبيرينيس *Bérénice*، وفيدر *Phèdre*)، وسعى عالم السوسولوجيا إلى فهمها فهماً أفضل من خلال تحليل مادي وجدليّ.

الرؤية المأساوية إلى العالم

يعود أصل الرؤية المأساوية إلى العالم إلى الثورة الديكارتيّة التي مثلت قطيعة مع العالم الوسيط. وفي الوقت الذي كان باسكال يدوّن الشذرات التي كوّنت كتاب خواطر، حوالى عام 1660، كانت

(176) لو لم تكن الفكرة منافرة للعالم المفهوميّ الماركسيّ، لكان بالإمكان القول إن الأمر متعلق بمثال نمطيّ فيبريّ، «الروح الرأسمالية» ليست سوى رؤية إلى العالم مرتبطة بفئة اجتماعية معينة هم المقاولون (رجال الأعمال).

العقلانية الفلسفية والميكانيكية العلمية تسود مقتفية آثار ديكارت. وتتعارض هذه التصورات مع الفلسفة المستلهمة من التوماوية والفيزياء الأرسطية اللتين كانتا لا تزالان تهيمنان على المشهد الفكري في بداية القرن السابع عشر. حطمت العقلانية بوجه خاص مفهومي محورين من السكولاستيك. الأول هو مفهوم الجماعة. تتصور السكولاستيك المجتمع كلية منظمة ومراتبه من قبل الله بصفة طبيعية. لكل إنسان موقعه في النظام الاجتماعي الذي أراده الإله. وتؤمن الرابطة الاجتماعية وجوه التضامن المحايثة التي تربط فئات النبلاء والإكليروس والطبقات الشعبية. تقوم الصلات الشخصية بين الأفراد على فكرة التضامن بين المسيحيين: وذلك هو تمام معنى الجماعة. تُحلّ الديكارتية الفردَ المستقل بذاته محلّ تلك الكلية العضوية. أما التصور القروسطي لمجتمع مراتب طبيعيًا فقد ترك المكان لتصور مجموعة أفراد منفصلين، أحرار ومتساوين. المؤكّد أنّ هذا التطور لا يوضع بكليته في حساب ديكارت، لكنّ صياغة «الكوجيتو» (cogito) أسًا أنطولوجيًا أوحدًا، جعل من الفكر الفرديّ قاعدة كلّ يقين، ضد «الحقائق» الموروثة عن التقليد، وحجج السلطة. وفوق ذلك، يتصور المذهب العقلانيّ العالم الطبيعيّ متجانسًا وقابلًا للقياس. فما عاد الأمر يتعلق بعالم متمايز نوعيًا، ذي «كائنات» من طبيعة متنوّعة، موزّعة بين العوالم السماوية والأرضية، يمكن أن تُقرأ مثل كتاب. لا تعرف الطبيعة لدى الديكارتيين أيّ تدخّل إعجازيّ ملائكيّ أو من الروح القدس: إذ لا تنطوي على دلالة ما، بل هي امتداد محض، تسمح الفيزياء الآلية بقياسه ومراقبته.

وهي فضاء هندسيّ لامتناهٍ. وبعبارة أخرى فإنّ العقلانية تنزع الهالة السحرية تمامًا عن العالم الاجتماعيّ والعالم الطبيعيّ. الأوّل مأهولٌ منذ الآن بأفراد مستقلين بذواتهم، من غير روابط تضمّنها جماعة وجدانية ما. أما الثاني فقابل للوصف بالفيزياء، وصفًا مستقلًا تمامًا عن اللاهوت. هكذا هو المشهد الفكريّ الذي يصدر عنه الفكر المأساويّ.

في مستوى تاريخ الأفكار، فإنّ الرؤية المأساويّة إلى العالم التي نجد تعبيرها الأوفى في خواطر باسكال، رد فعل نوعًا ما في وجه الثورة العقلانية، من غير أن تكون رغم ذلك عودًا إلى الرؤية السكولاستيكية إلى العالم. يأخذ الفكر المأساويّ في الحسبان الانقلاب الذي حققته العقلانية. لا يمكن بعد اليوم أن نعتبر الله حاضرًا اجتماعيًا وكوسمولوجيًا. فقد غادر العالم. مع أنّ الفكر المأساويّ هو قبل كل شيء عودٌ إلى الأخلاق والدين، إنّما من منظور الفرد المنعزل في عالم ما عاد يخاطبه. يشعر الإنسان المأساويّ باليأس لذلك الغياب لأنه يحنّ إلى الاتصال بالله، ضمن جماعة بشرية مندرجة في عالم ذي معنى. يعلم الإنسان المأساويّ أن جنة عدن تلك لن تعود أبدًا، وأنه من الآن فصاعدًا وحيد في عالم بلا روح. كتب غولدمان: «ما عاد صوت الله يكلم الإنسان كلامًا فورياً مباشرًا. هي ذي إحدى النقاط الأساسية في الفكر المأساويّ (...) الإله الخفيّ (Deus absconditus). إنّها فكرة أساسية للرؤية المأساوية عامة، وفي عمل باسكال بوجه خاص». وأضاف لاحقًا: «الإله الخفيّ، لدى باسكال، إله حاضر غائب،

فليس يحضر تارة ويغيب طورًا، بل هو «حاضر على الدوام وغائب على الدوام»⁽¹⁷⁷⁾.

خصوصية الرؤية المأساوية إلى العالم إذاً أنها إيمان من غير أيّ أساس موضوعي. ليس بإمكانها سوى الاستناد إلى الضمير الباطن بلا دعم خارجي. يؤمن الإنسان المأساوي بالله، ولكن لا شيء في الطبيعة ولا في المجتمع يتيح له أن يرسخ ذلك اليقين. لقد انسحب الله من العالم وعلى رغم ذلك يستمر الإنسان المأساوي في الإيمان به.

بناء على ذلك يواجه الإنسان المأساوي وضعًا ميؤوسًا منه. فهو يؤمن بالله لا تتوافق متطلباته مطلقًا مع الحياة في هذا العالم. إنه إله يفرض ويحكم، وهو يحكم حكمًا مطلقًا لا مجال فيه للتسويات. والقيم التي يفرضها لا تلائم حياة البشر في هذا القرن. إن أحكامه وسلالم قيمه تتعارض جوهريًا مع أحكام الحياة وقيمها ضمن المجتمع. وكل تسوية تُعقد مع عالم البشر شبهةٌ إثم. لكن رغم ذلك، الانسحاب منه محال. إن الإنسان مرغم على الحياة في العالم، مع علمه أنّ هذا العالم ليس بشيء. فلا انتقال فيه ولا تفاوت ولا وساطة أنطولوجية بين الله، وهو كلّ شيء، والعالم الذي ما هو بشيء. ومع ذلك فإن الإنسان المأساوي محكوم عليه بالعيش تحديدًا في هذا العالم الفاسد. لذلك كتب غولدمان «لا تعرف المأساة إلا شكلاً واحدًا صالحًا من الفكر والمواقف، «النعم واللا»، والمفارقة: العيش

فيها من غير نيل نصيبٍ منها أو طعم»⁽¹⁷⁸⁾. يتخذ الإنسان المأساويّ مثل باسكال دور الداعية إلى رفض العالم من داخل المجتمع. بما أن العالم الوحيد الذي نعرف هو هذا العالم، ولكنه بلا قيمة إن قورن بالإله، على المرء أن يخضع للعيش فيه مع احتقاره في الوقت ذاته. هكذا أنشئَ الإنسان والعالم من تناقضات جذرية، وقوى تتعارض من غير حلول، وعناصر متنافرة لا تقبل التوافق. يرى الإنسان المأساويّ نقائصه، يعرفها بحقيقتها من دون أن يتقبلها ألبتة. وهو يحيا لأجل تحقيق قيم يعلم أنها غير قابلة للتحقيق.

رأينا في ما سبق، أنّ تلك الرؤية المأساوية إلى العالم تتعارض مع السكولاستيك والعقلانية، فهي دينية وأخلاقية مثل الفكر الوسيط. لكنها فردانية وترفض العجائبيّ مثلما تفعل العقلانية. بيد أنها تتميز بجلاء من هذه العقلانية التي تكون في أساسها متفائلة وظاهرة: يغدو الإنسان «سيد الطبيعة ومالكها». الفرد العقلانيّ لا تُعجزه التناقضات الأخلاقية: فهو يسعى إلى فهم محرّكات العالم الاجتماعيّ والطبيعيّ واستخدامها لفائدته. وفي المقابل، يقترب المأساويّ من الرومانسيّ⁽¹⁷⁹⁾، الذي يقوم بردّ فعل هو أيضًا على تحويل العالم تكنولوجيًا. لكن هذا الرومانسيّ يتيه في أخيلة حالمة عاطفية، ونوبات حماسة وجدانية، غريبة تمامًا على المأساويّ. المأساويّ واضح البصيرة في مواجهة تدهور العالم أخلاقيًا، فلا

(178) المرجع السابق، ص 60.

(179) معلوم أنّ الرؤية الرومانسية إلى العالم ليست معاصرة للمأساة. لقد بدأ المذهب الرومانسيّ يتشكل بعد وفاة باسكال بقرن تقريبًا.

يسعى إلى الهروب منه، وهو يُدين ذلك التدهور إدانة مطلقة. وأخيرًا، إن المأساويّ، مثلما يلحّ غولدمان، ليس متصوفًا، وذلك للأسباب ذاتها تقريبًا. يجد المتصوف الملاذ في ضميره الباطن الذي يملؤه الله، فيمنحه الانخفاف. وحتى إن كان العالم سيئًا سوءًا لا علاج له، فإن المتصوف يجد في علاقته الوجدانية المباشرة بالله ما هو أكثر من السلوان: مبررًا للحياة. وما ذاك بحال المأساويّ. ثمة هوة تفصل الكائن الإنسانيّ عن خالقه.

تلك هي السمات البارزة للرؤية المأساوية إلى العالم، التي بناها غولدمان انطلاقًا من كتابات لوكاتش الشاب - وبخاصة المصنّف في ميتافيزيقا المأساة (*Métaphysique de la tragédie*) لعام 1911 - وأيضًا من قراءته باسكال. لكنّ غولدمان، على خلاف مؤرخي الفلسفة المثاليين، لا يكتفي بإعادة بناء هذا التشكيل ذي الدلالة. يتمثل مشروعه في نقل هذه الخطاطة الفكرية والوجدانية إلى مستويين آخرين من الواقع هما تيارات الفكر والشعور التي تشق عصر المأساة، والحياة الاجتماعية - الاقتصادية في منتصف القرن السابع عشر. بعبارة أخرى، في أيّ تيار فكريّ يندرج الفكر المأساويّ؟ وبنحو أخصّ، ما الفئة الاجتماعية الحاملة لمثل هذه الرؤية إلى العالم؟

الجَنَسِيْنِيَّةُ وَالنِّبْلَاءُ الْقِضَاءُ

الفرضية التي وضعها غولدمان هي أن مردّ الرؤية المأساوية إلى العالم هو المذهب الجَنَسِيْنِيّ وما أبعد منه، أي تلك الفئة الاجتماعية

النبلاء القضاة. وإذا ما أردنا فهم منجزات باسكال وراسين الفعلية، علينا أولاً أن نضعها ضمن الحركة اللاهوتية والاجتماعية التي أدخلها إلى فرنسا سان سيران (Saint-Cyran) (1581 - 1643)، صديق جنسين (Jansène) والرئيس الروحي لدير بور رويال (Port-Royal). تؤكد الجنسينية أن النعمة الإلهية فعالة بالضرورة، لكنها غير موزعة بالقسط بين جميع الناس. فالله يمنعها عن الذين لم تُقدّر لهم الحياة السرمدية. وينجم عن هذه النخبوية المسيحية ممارسة المناولة ممارسةً محدودة، إذ تكون مخصصة لذوي الإيمان الجيَّاش الذين ينبغي لهم الاستعداد طويلاً للإفخارستيا. تعارض الجنسينية أخلاقية اليسوعيين المُرائية، وتعارض بوجه خاص لويس مولينا (Luis Molina) الذي تهمه بالتفريط والتساهل بإزاء أسلوب العيش غير المسيحيّ. الجنسينية إذاً ضرب من الاتجاه الأخلاقيّ الأرستقراطيّ الصارم، وشكل من مسيحية الزهاد في داخل المجتمع.

لقد تشكلت بنية الرؤية المأساوية إلى العالم بين عامي 1637 (تاريخ اعتزال أنطوان لوماتر (Antoine Le Maître)، المحامي الشاب المشهور ومستشار الدولة الذي تخلى عن كل شيء ليصير أول ناسك يتبذ بالإقامة طوعاً إرادته في بور رويال) و1677 (تاريخ أول عرض لمسرحية فيدر، آخر تراجيديات راسين). في هذه الفترة تحديداً - كما كتب غولدمان - ظهرت «إيديولوجيا تؤكد استحالة تحقيق حياة ذات قيمة في العالم، استحالة تامة⁽¹⁸⁰⁾، وما كانت تلك سوى الرؤية المأساوية. إن اعتزال لوماتر، وقد كان شهادة ميلاد المذهب

1 Goldmann, *Le Dieu caché*, p. 117.

الجَنَسِيَّ كحركة اجتماعية (لا بوصفه تيارًا في اللاهوت)، ذو دلالة، لكونه يؤشر لرفض كل وظيفة اجتماعية، أو كنسيّة أو رهبانية. وما ذلك مجرد رفض للحياة الدنيوية في معناها الضيق، وبمثل ما عرف المجتمع الفرنسيّ في زمن أبكر خلال القرن، بل رفض مطلق للعيش وسط المجتمع.

علينا، وفق المنهج الماديّ الجدليّ، أن نتفحص أيّ تغييرات في بنية الطبقات كانت معاصرة لابنّاق هذه الحركة الاجتماعية-الدينية. لكنّ التغيير الأهم في المجتمع الفرنسيّ إبان الفترة المعنية تعلق بـ«تطوّر الملكية المطلقة وتشكّل جهازها الأهمّ، المتمثل في بيروقراطية تابعة للسلطة المركزية ومرتبطة بها وثيق الارتباط، «بيروقراطية المفوضين»»⁽¹⁸¹⁾. يوافق ميلاد الجَنَسِيَّة وتطوُّرها «المرور من الملكية المعتدلة إلى الملكية المطلقة ونقل جزء مهم من صلاحيات الضباط العدليين - والمحاكم ذات السيادة بوجه خاص - إلى هيئة مختلفة من الحكام الإداريين، هي هيئة المفوضين»⁽¹⁸²⁾. والملكية المعتدلة في الواقع نظام يعتمد فيه الملك على وسائل مؤسسية تابعة من طبقات الشعب، هي فئة الضباط العدليين. وهذه الحلقة الوسيطة، جهاز رجال القانون والحكام الإداريين، النبلاء القضاة هؤلاء، وفيه للملك «بحكم التربية والتقاليد والمصالح»⁽¹⁸³⁾. غير أنّ النصف الأول من القرن السابع عشر شهد

(181) المرجع السابق، ص 118.

(182) المرجع السابق، ص 120.

(183) المرجع السابق، ص 119.

تدعم السلطة الملكية وتوجهها نحو الحكم المطلق على حساب البرلمانيين. غير أن الجَنسِنية انغrust عميقًا في أوساط القضاة أعضاء المحاكم ذات السيادة والمحامين، وقد كانوا فئة اجتماعية يتراجع سلطانها. إن عقيدة سان سيران، التي تقول إن من المحال على كل مسيحيّ بحقّ أن يشارك في الحياة السياسية والاجتماعية، قد أغرت الضباط العدليين إلى حدّ أن غولدمان رأى أن «كل شيء يشير في ما يبدو إلى كوننا نجد أنفسنا أمام حالة نموذجية نوعًا ما للصلات القائمة بين حركة إيديولوجية ما والفئة الاجتماعية التي تطابقها»⁽¹⁸⁴⁾.

كيف إذا تتمفصل وضعية طبقة الضباط العدليين والجَنسِنية؟ إن تبني البرلمانيين للجَنسِنية هو التعبير الدينيّ عن تناقض غير قابل للذويان. الضباط العدليون مدينون فعلاً للملك بإحداث مناصبهم. فهو الذي جعلهم فئة اجتماعية ذات امتيازات مالية وسلطة تشريعية وهيبة أفرزها إسنادُ النبالة إليهم. لكنّ الملك الذي أوجد فئة النبلاء القضاة سيعمل منذئذ على إضعافها، بل إلغائها. والبرلمانيون الذين كان وجودهم ذاته نتاج الملكية، كانوا وللمفارقة مغتازين كل الغيظ منها. كانوا ينتقدون الملكية على رغم أنها شرط وجودهم، بما أنهم في خدمتها. وهكذا، فإن الضباط العدليين متى يحملون على الملكية فإنهم يقوّضون الأسّ السياسيّ لنشاطهم. لقد وقعوا، وهم بين تعلق بالملكية ومناهضتها في آن، في شرك تناقض جعل وجودهم عبثيًا. والجَنسِنية هي الترجمة اللاهوتية لذلك التناقض

(184) المرجع السابق، ص 128.

السوسيو- سياسي⁽¹⁸⁵⁾، أما الرؤية المأساوية إلى العالم فهي تعبيره الفلسفي والوجداني. ثمة حينئذ حلان اثنان: الاعتزال خارج العالم في بور رويال، وذاك اختيار لوماتر، أو رفض العالم من داخل المجتمع، وهذا خيار باسكال. ونجد في أصل هذين الموقفين فكرة أنّ الوجود الإنساني في المجتمع بلا طائل ألبتة، بمثل ما صارت إليه منزلة الضابط العدلي في الملكية المطلقة. هو ذا الأصل الاجتماعي للرؤية المأساوية إلى العالم.

تقف الهيستوريوغرافيا موقفًا نقديًا إلى حدّ ما من أطروحة غولدمان. ويلفت المؤرخون النظر بصفة خاصة إلى كون مجموعتي الجنسين والضباط العدلين لا تتطابقان ألبتة. فلم يكن لعدد من الأوائل أي صلة بالبرلمان، وكثر من الضباط العدلين لم يتبنوا لاهوت سان سيران. ويبقى أنّ مثال باسكال وراسين ذو دلالة بوجه خاص. فهما يوضحان بصفة مكثفة، لا على نطاق واسع، الأطروحة المقدمة في كتاب الإله الخفي. وفي الواقع، إن باسكال هو نجل رئيس بديوان المحاسبات بمدينة كليرمون فيران (Clermont-Ferrand) باع منصبه ليستقرّ مقيمًا بباريس. وراسين هو الآخر سليل أسرة من

(185) يخالف غولدمان من هذا المنظور المقاربة الماركسية «التقليدية» للإيديولوجيا. عادة ما تقدّم المادية الجدلية الإيديولوجيا بوصفها دفاعًا عن مصالح طبقة ما بغطاء إنسانيّ عام. وهكذا تُفهم الفردانية الليبرالية على أنها تعميم قيم بورجوازية، القيم التي يساهم فرضها في ترسيخ هيمنة البورجوازية من خلال شرعتها. لكن مقارنة غولدمان مختلفة: الرؤية المأساوية إلى العالم هي التعبير عن التناقض الوجودي لطبقة اجتماعية وليست تعبيرًا عن مصالحها.

النبلاء القضاة، فهو ابن موظف بمدينة فير تيميليون (Ferté-Million). وإلى ذلك، فإن الكاتيين عضوان في بور رويال أو مؤيدان له. اعتنق باسكال الجَنسينية عام 1656، العام الذي نشر خلاله كتاب الرسائل الريفية (*Les Provinciales*)، وكان هجوماً عنيفاً على اليسوعيين. أما راسين فكان طالباً بالقسم الداخليّ ببور رويال في سن السادسة عشرة عام 1655، وكانت آخر مسرحياته مستوحاة مباشرة من الكتاب المقدس (إستير *Esther*، وآتالي *Athalie*). وإجمالاً، إذا لم نتبين الرابط الإحصائي بين بيئة الموظفين السامين، والجَنسينية والفكر المأساويّ، فلا ريب في أنّ ثمة علاقة وراثية بين مستويات الواقع الثلاثة هذه في حالة باسكال وراسين، وذاك ما اهتدى غولدمان إلى بيانه أيما بيان.

في وسع المرء أن يتبين هنة لافتة للنظر في تحليله الجَنسينية: غياب المقارنة بالكالفينية، وهي تشاطرها سمات عدّة، مثل الزهد في داخل المجتمع، والصرامة الأخلاقية الجذرية، وتصوّر النعمة الإلهية هبة اعتباطية من لدن الإله. يبدو أنّ غولدمان زمن كتابته مصنفه الكبير، لم يكن يعرف الأطروحة الفيبرية أو أنه لم يهتم بها. وما يزيد الأمر غرابة أنّ جورج لوكاتش في كتاب التاريخ والوعي الطبقيّ (1923)، العمل الذي يرجع إليه غولدمان في كتاباته باستمرار، قد استعاد لحسابه الفرضية الفيبرية بإعادة تأويلها بمفردات ماركسية، ومماثلة الكالفينية بلاهوت الإله الخفيّ: «ربما جاز حتى القول إنّ الربط الكالفينيّ بين إيتيقا المحنة (الزهد من داخل المجتمع) والتعالّي التام للقوى الموضوعية التي تسيّر العالم (...) (الإله الخفيّ

والقدر المحتوم)، إنما يمثل بطريقة مُوسَّطِرةٍ لكنها مجردة، البنية البورجوازية للوعي المُشَيِّأ⁽¹⁸⁶⁾. لا يكفي غولدمان بالألا يستعيد هذه الحجة لحسابه فحسب، بل إنه لا يضع خطوطاً أولى لأي موازنة بين «الإله الخفي» لدى كلِّ من كالفن وباسكال. ولن نعثر في كتاباته على إحالات صريحة إلى أطروحة فيبر إلا في زمن لاحق، مثل رسالة في «فلسفة الأنوار»: «لقد بيّن ماكس فيبر في دراسة شهيرة، الصلات الوثيقة القائمة بين الأخلاق البروتستانتية والرأسمالية، بأن أفرط قليلاً - في نظرنا - في وضع السببية ناحية الأخلاق». وبالنسبة إلى غولدمان الماركسيّ «كانت البروتستانتية شكلاً أصيلاً وفعلياً لتطور البورجوازية التاريخي»⁽¹⁸⁷⁾. ولن يتعلق الأمر في هذا المؤلّف أيضاً بالمقارنة بالإيتيقا الجنسينية.

وأيّا كانت الحال، فإن مناقشة غولدمان لباسكال والحركة الجنسينية ثرية كل الثراء، وهي في نظر المتخصص الإنكليزيّ المرموق في تاريخ الماركسية ديفيد ماكليان (David MacLellan)، «كانت على الأرجح التحليل المخصوص لدينٍ ما، الأشد إثارة للإعجاب، مما أنتجت الماركسية الغربية»⁽¹⁸⁸⁾.

G. Lukács, *Histoire et conscience de classe*, Paris, Minuit, (186) 1960, p. 237.

L. Goldmann, *Structures mentales et création*: ضمن: *culturelle*, Paris, Anthropos, 1970, p. 78.

D. MacLellan, *Marxism and Religion*, New York, Harper (188) & Row, 1987, p. 128.

يبدو لوسيان غولدمان «الماركسيّ الباسكاليّ» مقتنعاً بأنّ الاشتراكية أو الفكر الجدليّ وريثاً هموم الرؤية المأساوية إلى العالم، وفي الأخصّ هموم باسكال: «المشكلة المحورية في الفكر المأساويّ، المشكلة التي لا يقدر على حلّها إلا الفكر الجدليّ في المستويين العلميّ والأخلاقيّ في الوقت ذاته، أن نعرف إن كان لا يزال ثمة في هذا الفضاء العقلانيّ من وسيلة أو أمل ما لإعادة إدماج القيم الأخلاقية فوق - الفردية، وإذا ما كان لا يزال بإمكان الإنسان أن يجد الله ثانية، أو يجد ما هو عندنا مرادف لله وأقلّ إيديولوجية: الجماعة والكون». إنّ غولدمان، وهو يعلمن بهذه الصيغة الجافة فكرة الله المأساوية، يمحو بنوع من التسرع ما تصنع خصوصية الدين مقابل الفكر الجماعويّ. لكنه يحاول في الواقع أن يسלט الضوء على التقارب الضمنيّ بين مسيحية باسكال المأساويّة والاشتراكية المتمركسة.

ثمة أسلوب آخر في الإشارة إلى هذا التقارب، هو مفهوم «الدين» ذاته الذي يعيد غولدمان تعريفه بصيغة تشمل الاثنتين: «بشرط أن نفهم هذا اللفظ الأخير في معناه الأوسع أي الإيمان بمجموعة قيم «تتعالى على الفرد»». والفارق الأساسيّ الذي يفصلهما غياب المنظور التاريخي عن الرؤية المأساوية التي ترى العالم الموجود نهائياً وغير قابل للتغيّر، من دون أمل في «المستقبل»: إذ الأمر يتعلق بفكر عاجز عن استبدال «جماعة جديدة» بالعالم الذريّ والميكانيكيّ للعقل

الفردية. إن رفض العالم رفضاً مطلقاً وجذرياً في الرؤية المأساوية إلى العالم لا يعرف غير بعد زمنيّ وحيد: هو زمن «الحاضر»⁽¹⁸⁹⁾.

يتجه الفكر الجدليّ والاشتراكية، على النقيض من ذلك، صوب مستقبل الجماعة الإنسانية. لكنهما تابعان هما أيضاً «للدين بالمعنى الواسع»: «الإيمان بالقيم البين - فردية». يتصور غولدمان ضمن رسالته الكبيرة في فلسفة الأنوار عام 1960، وبالعبارات التالية، الاختيارات الكبرى التي تعرض للإنسانية في عصرنا: «ها هو البديل: مجتمع مجرد من القداسة، موسوم بالنجاح التقنيّ، معقلنٌ بتمامه. أو جماعة إنسانية ستستعيد الإمكانيات التقنية التي أوجدها المجتمع البورجوازيّ وتطوّرهما على الأرجح، لكنها سوف تتجاوز في الآن نفسه الاستلاب، وتبتدع - في حلّ من أيّ تعالٍ - تدبّيراً جديداً مُحايثاً للجماعة الإنسانية وللتاريخ؟». قد توحى قراءة هذا المقطع سطحياً بالتناقض بين العقل والأمل، بيد أنّ البديل وبعد بضع فقر لاحقة، موضّح صراحة كاختيار بين معرفة تقنية غير آبهة بقيم الجماعة، وإيمان بالجماعة محايت. وبعبارة مغايرة، «أيّ من بين الذهن أو العقل، والرأسمالية أو الاشتراكية سيكون مستقبل الإنسانية»⁽¹⁹⁰⁾. يتمثل الأمر إذاً في تجاوز «للذهن» (Verstand / entendement) الفردانيّ «بالعقل» (Vernunft / raison) الجدليّ الذي، أمام نزع الرأسمالية للهالة السحرية عن العالم، يفتح على بعد دينيّ «محايت»، مقدّس وديويّ في الوقت عينه.

L. Goldmann, *Le Dieu caché*, p. 43 - 44.

(189)

L. Goldmann, *Structures mentales*, p. 111 - 112.

(190)

بدلاً من مصطلح «الدين» (وإن كان الدين محايداً)، الذي قد يُحدث اللبس، يبدو مصطلح «الإيمان» في نظر غولدمان أقدر على الإيفاء بالمشترك بين هذين التمشيين، مع أنهما متميزان جداً. بالإمكان وفق غولدمان أن نشير بمفهوم «الإيمان» - شرط تخليصه من «العوارض الشخصية والتاريخية والاجتماعية التي تربطه بهذا الدين المخصوص أو ذلك، أو حتى بالديانات الوضعية عامة» - إلى نوع من موقف كليّ يعود إلى قيم بين - فردية، ويشمل في الوقت ذاته ضمن وحدة عضوية «تفهم الواقع الاجتماعيّ، والقيمة التي تحكم عليه، والعمل الذي يغيّره»⁽¹⁹¹⁾.

يلجّ غولدمان، مستبعدين الارتياب في كونه يروم «مسحنة الماركسية» [صبغها بالمسيحية] - فضلاً عن أنه يهوديّ ملحد وعقلانيّ - على التعارض المستمرّ بين الماركسية وكلّ دين مُوحى، يقول بوجود كينونة متعالية، فوق الطبيعة أو فوق التاريخ: «الإيمان الماركسيّ إيمان «بالمستقبل التاريخيّ» الذي يصنعه البشر بأنفسهم، وبصفة أدقّ ما علينا «نحن» صنعه بنشاطنا، فهو «رهان» على نجاح أعمالنا. والتعالّي الذي يكون موضوع هذا الإيمان لم يعد فوق الطبيعة ولا فوق التاريخ، بل فوق - فرديّ لا أكثر ولا أقل من ذلك». إن المادية الجدلية بوصفها فكراً عقلانيّاً، إنما هي وريثة فلسفة الأنوار، لكنها بإيمانها بالقيم البين - فردية، «تعيد الصلة... بالتقليد الأوغسطينيّ، من وراء ستة قرون من العقلانية التوماوية

1.. Goldmann, *Le Dieu caché*, p. 99.

(191)

والديكارتية»، ذلك التقليد الذي انتمى إليه باسكال والجَنَسِينُونَ. إن فعل الإيمان، مثلما يؤكد غولدمان مطمئناً، هو الأساس المشترك بين الإبستيمولوجيا الأوغسطينية والباسكالية والماركسية، على رغم أن الأمر في الحالات الثلاث يتعلق بـ«إيمان» مختلف جوهرياً: بدهة المتعالي، والرهان على المتعالي، ثم الرهان على دلالة محايثة⁽¹⁹²⁾.

إذا ما ظهر مصطلح «الإيمان» في الأدبيات الماركسية بصيغة بلاغية في الغالب، فإن غولدمان أول من سعى إلى استكشاف الاقتضاءات الفلسفية والإيطيقية والمنهجية والسياسية لهذا الاستعمال. ومن دون أن يخشى «الهرطقة» بإزاء التقليد الماديّ التاريخي، فإنه بفضل تأويله باسكال تأويلاً متخففاً من الأرثوذكسية ومجدداً بعمق، قد اكتشف التقارب الخفيّ، و«النفق السفلي المارّ من تحت جبل الأنوار»، الواصل بين الرؤية المأساوية (الدينية) إلى العالم والاشتراكية الحديثة. وفي حين اهتم مانهايم وبلوخ وآخرون كَثُرًا، بالعلاقات بين الماركسية ومذهب الألفية، بين الاشتراكية والمسيحانية، بين الثورة ومذهب الألفية، تميّز غولدمان بمقاربة أصيلة سعت إلى تحديد وجوه التقارب بين باسكال وماركس.

يقوم فعل الإيمان، وهو يوجد بحسب غولدمان في منطلق التمشي الماركسيّ، ومثل أيّ فعل مشابه، على «رهان»: إمكان الإنجاز التاريخيّ لجماعة إنسانية أصيلة (الاشتراكية). لكن مثلما بين باسكال وكانط، لا شيء في مستوى الأحكام الخبرية،

(192) المرجع السابق، ص 99 و104.

و«الأحكام على الوقائع» العلمية، يسمح بإثبات طابع الخطأ في الرهان الأول ولا طابع الصواب. فليس ذلك الرهان موضوع «دليل» أو برهنة واقعية لكنه يدور في فعلنا المشترك، وممارستنا الجماعية. ومن جهة أخرى، فإن إنجاز الاشتراكية مستقبلاً هو وحده المتعلق بالرهان: أما سائر أطروحات الماركسية ومقولاتها فتخضع «للسك وفحص الأحداث والواقع فحصاً دائماً»⁽¹⁹⁴⁾.

أنواع الرؤية الفردانية إلى العالم - العقلانية أو الإمبريقية - لا تعرف الرهان، فهو لا يجد موضعاً إلا في صميم أشكال الفكر التي تستلهم إيماناً بالقيم البين - فردية: إن ما يشترك فيه الرهان الباسكاليّ والرهان الديالكتيكيّ هو «المجازفة وخطر الفشل وأمل النجاح». وما يميّز أحدهما عن الآخر طبيعة الأول المتعالية (الرهان على وجود الله)، وطبيعة الثاني المحاثة بشكل صرف، والتاريخية (الرهان على ظفر الاشتراكية في ما يعرض للبشرية من خيار بين الاشتراكية والهمجية)⁽¹⁹⁴⁾.

عن سؤال «هل ينبغي الرهان؟» كان باسكال يجيب بأن الكائن الإنسانيّ وُجد دائماً على «متن المركب». وأياً تكن الاختلافات البديهية بين إيمانه هو وإيمان ماركس، فإنّ «فكرة أنّ الإنسان على متن المركب، وأنّ عليه أن يراهن، ستمثّل ابتداءً من باسكال الفكرة

(193) المرجع السابق، ص 99 - 100، و«Réponse à MM. Picard et Daix», *Structures mentales*, p. 481.

l.. Goldmann, *Le Dieu caché*, p. 334 - 336.

(194)

المحورية لكلّ فكر فلسفيّ واعٍ بحقيقة كون الإنسان ليس كائنًا أحاديّ الخلية، معزولًا ومكتفيًا بنفسه، بل عنصرًا جزئيًا ضمن كلية تتجاوزه، وهو متصل بها من خلال تطلعاته وعمله وإيمانه، والفكرة المحورية لكلّ فكر يعلم أنّ الفرد لا يقدر وحده بقواه الخاصة أن يحقق أيّ قيمة أصيلة، وأنه مفتقر على الدوام إلى مساعدة بين - فردية ينبغي أن يراهن على وجودها، إذ لا يمكنه أن يحيا وأن يعمل إلا بأمل «النجاح» الذي عليه «الإيمان» به⁽¹⁹⁵⁾. يقترح هذا المقطع، وهو أكثر من تكريم لباسكال، تأويلًا جديدًا، وابتداعيًا إلى حدّ ما، لدلالة الماركسية بوصفها «إيمانًا ثوريًا».

بالنسبة إلى فكر التقدم الخطي والتطور التاريخي أحادي الاتجاه، تكون المفارقة التي ينطوي عليها فكر هو أشدّ حصافة وأكثر «رجعية» في آن (باسكال مقابل ديكارت، ممثلًا عن التقدم العلمي والعقليّ) مفارقة غير قابلة للفهم. أمّا غولدمان، فإنه ما كان يتردد في الاعتراف بأنّ «الطابع المأساويّ و«غير الثوري» للجنسانية قد أتاح له أن يتجنب بعضًا من أوهام العقلانية التقدمية، وأن يدرك بأفضل منها، سمات عدّة للوضع الإنسانيّ (ثمة ظاهرة مماثلة، بينها لوكاتش، وحدثت في ألمانيا حيث نشأ الفكر الجدليّ)»⁽¹⁹⁶⁾. كان يمكن هذه الملاحظات أن تكون منطلقًا لنقد ماركسيّ لإيديولوجيا التقدم، وللأسف فإنّ غولدمان لم يفكر في إنجازها. كانت كتابات والتر بنجامين

(195) المرجع السابق، ص 337.

L. Goldmann, «Le Dieu caché et le marxisme», *Structures mentales*, p. 484.

(Walter Benjamin) مجهولة لديه، أما كتابات مدرسة فرانكفورت فكانت تبدو له موعلة في التشاؤم.

لم يكن للقول بـ«التناغم العميق»، وهو قول مغامر ويقارب الاستفزاز، - وتلك العبارة الفييرية لا تظهر عند غولدمان - بين الإيمان الماركسيّ والإيمان المأساويّ (المسيحيّ)، وبمعارضتهما المشتركة للرؤى الفردانية للعالم، صدى كبير. وجب انتظار سنوات 1980، بعد وفاة غولدمان بمدة طويلة، حتى يقوم تيار مسيحيّ بالاستناد إليه: لاهوت التحرّر الأميركيّ اللاتينيّ. كتب غوستافو غوتيريز (Gustavo Gutierrez) مؤسس هذا اللاهوت النقديّ والمجدّد ذي التوجه الاشتراكيّ/ الجماعويّ، في كتابه قوة الفقراء التاريخية (*La force historique des pauvres*) (1982) ما يأتي: «الفردانية هي السمة الأهمّ في الإيديولوجيا الحديثة والمجتمع البورجوازيّ. وبالنسبة إلى الذهنية الحديثة، فإنّ الإنسان مبدأ مطلقٌ ومركزٌ للقرار مستقل بذاته. والمبادرة والمصلحة الفرديتان هما نقطة انطلاق النشاط الاقتصاديّ ومحركه. (...) ومثلما بيّن ل. غولدمان ببصيرة نافذة، فإنّ النزعة الإمبريقية تعبير أيضًا عن تلك الفردانية. ومثل العقلانية، فإنّ الإمبريقية هي التأكيد أيضًا على كون الضمير الفرديّ المصدر المطلق للمعرفة والفعل». وفي هامش أسفل الصفحة، يحيل غوتيريز إلى الطبعة الأميركية اللاتينية لرسالة غولدمان في فلسفة الأنوار (*La ilustracion y la sociedad actual*, Caracas, 1968) ويضيف: «كثير من الملاحظات التي أبديناها على الصلة بين الذهنية المستنيرة والاقتصاد الرأسماليّ تستوحي هذا العمل». ومثل الفكر الجدليّ الذي

يعلن غولدمان انتسابه إليه، يستند التفكير المسيحيّ لدى غوتيريز مرجعيًا إلى ذاتِ بين - فردية: «إنَّ مَكْمَنَ لاهوت التحرير مختلف، فهو في فقراء أميركا الجنوبية، في الجماهير المحلية، في الطبقات الشعبية، إنه في حضورهم كذات فاعلة ومبدعة لتاريخها الخاص، وفي التعبير عن إيمانهم وأملهم في المسيح الفقير، في نضالهم كي يتحرّروا»⁽¹⁹⁷⁾. ومع ذلك، فإنَّ غوتيريز لا يرجع إلى «الإله الخفيّ»: فهو لم يستكشف في كتاباته التحدّي الفكريّ الذي أعلنه غولدمان في تحليله المتوازي للرهان الباسكاليّ والرهان الماركسيّ.

ما يبدو لنا مهمًّا في هذا التحدي، من منظور العلوم الاجتماعية للأديان، فرضية وجود نوع من «الأرومة المشتركة» بين الدين والسياسة، أو بالأحرى بين بعض الأشكال الدينية وبعض أشكال اليوتوبيا. تسمح هذه المقاربة ببيان «التناظرات البنيوية» - كي نستعمل مصطلحًا غولدمانيًّا⁽¹⁹⁸⁾ - في ما بين الإيمان الدينيّ والإيمان الطوباويّ، على الرغم من الاختلافات البديهية، بل ومن التقابلات، مثل ما بين القيم المتعالية والقيم التاريخية المحايثة. ربما جاز القول إنها تنتسب جميعًا إلى فعل «الاعتقاد» بالمعنى الذي حدّته دانيال هيرفيو ليجيه: «مجموع الاقتناعات الفردية أو الجماعية التي لا تعود

G. Gutierrez, *La force historique des pauvres*, Paris, Cerf, (197) 1986, p. 173, 203.

(198) كان غولدمان، على النقيض من البنيوية الطاغية في سنوات 1960 وقد بدت له جامدة ولاتاريخية، يشير إلى منهجه الخاص باعتباره «بنيوية توليدية»، ويحيل هذا المصطلح في آن واحد إلى الإستيمولوجيا التوليدية لجان بياجيه والتاريخانية الماركسية لجورج لوكاتش.

إلى مجال الثبت والتجريب، وعلى نحو أوسع إلى مجال أنماط التعرّف والاختبار التي تميّز المعرفة، بل تجد مبرر وجودها في حقيقة كونها تُكسب التجربة الذاتية للذين يتبنونها المعنى والانسجام»⁽¹⁹⁹⁾. إن الرهان، بالمعنى الذي كان باسكال يرمي إليه، هو ما يشكّل في نظر غولدمان الأساس الأعمق لتلك الأرومة المشتركة.

المراجع

أعمال غولدمان (منتخبات)

- *Le Dieu caché*, Paris, Gallimard, 1955.
- *Structures mentales et création culturelle*, Paris, Anthropos, 1970.

دراسات عن غولدمان

- Annie Goldmann [et al.], *Le structuralisme génétique: l'œuvre et l'influence de Lucien Goldmann*, Paris, Denoël, 1977.
- Michael Löwy et Sami Naïr, *Lucien Goldmann ou la dialectique de la totalité*, Paris, Seghers, 1973.
- Collectif, *Hommage à Lucien Goldmann: Lucien Goldmann et la sociologie de la littérature*, Bruxelles, Éd. de l'Université libre de Bruxelles, 1975.
- Mitchell Cohen, *The Wager of Lucien Goldmann. Tragedy, Dialectics and a Hidden God*, Princeton, Princeton University Press, 1994.

1). Hervieu-Léger, *La religion pour mémoire*, Paris, Cerf, (199) 1993, p. 105.

بيار بورديو (1930 - 2002)،

مستكشف الحقل الديني

للدين في منجز بيار بورديو⁽²⁰⁰⁾ (Pierre Bourdieu) منزلة الموضوع المنطوي على مفارقة. فالمقالات التي خُصّصت له بصفة مباشرة قليلة جدًا، ولا كتاب من كتب بورديو المهمة كان حول هذا الموضوع. لسوسيولوجيا الأديان إذاً منزلة هامشية في مدوّنة بورديو مقارنة بسوسيولوجيا الفنّ، والثقافة، والتربية، والسلطة، أو البؤس الاجتماعيّ. ومن جهة أخرى فإن عددًا من مفاهيمه الأهمّ قد تولّد عن العلوم الاجتماعية للأديان، ومفهوم «المعتقد»، وهو المحرّك لكل «حقل»، مثال على ذلك كأوضح ما يكون. وعلى حدّ قول عالم السوسيولوجيا، فإن وضع هذا المفهوم متأثّر من اللقاء بين أبحاثه في سوسيولوجيا الفنّ التي بدأت نحو عام 1960، و«التعليق على الفصل المخصّص للسوسيولوجيا الدينية ضمن كتاب الاقتصاد والمجتمع *Wirtschaft und Gesellschaft*» لفيبر. كتب: «لقد بنيتُ فكرة الحقل ضدّ فيبر ومعها في آين، مفكّرًا في التحليل الذي اقترحه للعلاقات بين الكاهن والنبّيّ والساحر» (أشياء قيلت *Choses dites*، ص 33 و63). ثمة مثال آخر: لقد قُدّ تعريف «الهابيتوس»

(200) صدرت نسخة أولى من هذا الفصل في دورية: *Archives de sciences sociales des religions*, no. 118 (2002).

(habitus) (أشياء قيلت، ص 23) ضمن قراءة عمل إروين بانوفسكي (Erwin Panofsky) المعنون العمارة القوطية والفكر السكولاستيكيّ (*Architecture gothique et pensée scolastique*) (1951). وبالفعل، فقد ترجم بيار بورديو في عام 1967 هذا النص الذي خُصّص أحد فصوله لنشأة العادات في حالة التربية والثقافة المشتركة بين رجال الدين الكاثوليك ومهندسي الكاتدرائيات من حول باريس. يعود تماثل البنية بين الفلسفة القروسطية والعمارة القوطية بحسب بانوفسكي إلى هايتوس مشترك. وفي التعليق الذي كتبه بورديو، نعثر للمرة الأولى في منجزه (في ما نعلم) على تعريف صريح للهايتوس («تعليق على إروين بانوفسكي»، ص 161) مثل:

نسق خطاطات يوجّه بصفة ثابتة اختيارات وإن لم تكن متعمّدة فهي نسقية، وحتى إن لم تكن تلك الخيارات قد رُتبت ونُظمت في ضوء هدف نهائي على نحو صريح فإنها تحمل نوعاً من الغائية التي لا تنكشف إلا بصفة بَعْدِيَة (post festum).

لقد عُرّف «الهايتوس» إذاً على هذا النحو كـ«نسق خطاطات للفكر والإدراك والفعل»، إنه «طريقة عمل» (modus operandi) («تعليق على إروين بانوفسكي»، ص 162). استعيدت هذه العبارة الأخيرة وقد نجمت مباشرة عن الفلسفة السكولاستيكية في نصّ غير معروف («الممارسة الطقسية والخطاب» (Pratique rituelle et discours) ص 8) حيث يقيم بورديو جدولاً كاملاً من التقابلات بين «الوضعانية» و«الذاتانية» و«نظرية العمل» الخاصة به. وتم تعريف

«طريقة العمل (الهابيتوس)» في ذلك النص باعتبارها موضوع السوسيولوجيا ذاته الذي ينبري ب. بورديو إلى بلورته. لقد وجد إذاً عالم السوسيولوجيا الفرنسيّ فعلاً نموذج أحد مفاهيمه الرئيسة في تاريخ فنّ وتاريخ فلسفة قروستيين مصطبغين بالكاثوليكية. وفي الجملة، وسواء تعلق الأمر بفكرة «المعتقد» أو فكرة «الحقل» أو «الهابيتوس»، فإنّ أصلها في منجز بورديو وافدٌ دومًا من العلوم الاجتماعية للأديان (السوسيولوجيا والأنثروبولوجيا والتاريخ). ومن هذا المنظور يكاد منجز ب. بورديو يكون سوسيولوجيا للأديان «معمّمة»، على اعتبار أن الدين يقدّم وبصفة باراديجمية خصائص مشتركة بين دوائر النشاط الرمزيّ جميعًا. وضمن هذه الواجهة يبيّن ديفيد سوارتز (David Swartz) (1996) أيّما بيان وبشكل مخصوص كم تدين سوسيولوجيا الثقافة لدى بورديو لسوسيولوجيا الدين⁽²⁰¹⁾.

David Swartz, «Bridging the Study of Culture and Religion: Pierre Bourdieu's Political Economy of Symbolic Power», p. 71 - 72.

في المقالة المعنونة: «Spiritual Capital: Theorizing Religion with Bourdieu against Bourdieu»، يتبنّى برادفورد فارتر (Bradford Verter) وجهة نظر تختلف عن موقف د. سوارتز ووجهة نظرنا نحن حول سوسيولوجيا الأديان لدى ب. بورديو. فهذه السوسيولوجيا في نظره إجمالية نوعًا ما و«فولتيرية» وإنما في أعماله في سوسيولوجيا الثقافة، الأكثر تبلورًا وتركيبًا، يمكن أن نجد أدوات تسمح بصناعة مفاهيم جديدة صالحة للعلوم الاجتماعية للأديان، من مثل مفهوم «رأس المال الروحيّ» الذي يعرفه ب. فارتر على نحو دقيق جدًا. وتبدو لنا هذه المقاربة مجدّدة بصفة خاصة.

إن موضوع النصّ المائل ها هنا، والذي عنوانه نوع من التكريم لفكر أراد أن يكون دائماً فكراً تبصّرياً، أن يتم عرض إضافة ب. بورديو إلى العلوم الاجتماعية للأديان وذلك بقراءة منجزه في الأنثروبولوجيا والسوسيولوجيا معاً. أيجوز الحديث عن «دين» في مجتمعات لا توجد فيها الأديان ذات المؤسسات أو في المجتمعات التي ضعفت فيها تلك الأديان بصفة خاصة؟ وهل تبقى فكرة الحقل الديني مناسبة في المجتمعات غير المجزأة أو المجتمعات الآخذة في التعلم أكثر فأكثر؟ وبعبارة أخرى، هل يقتصر «الشأن الديني» على الحقل الديني؟

يوشي تفحص أعمال ب. بورديو بأجوبة سلبية عن هذه الأسئلة. فالصلاحية السوسيولوجية لفكرة الحقل الديني محدودة، من حيث منتهائها، بغياب احتكار الإنتاج الرمزي في بعض المجتمعات الزراعية، ومن حيث مبتدئها، بالشك المتفاقم في حدود الحقل، ومرّد الشك خاصة إلى ظهور مهن جديدة متخصصة في «العمل الرمزي»، وإلى «الفصل» بين المعتقد والولاء للمؤسسة. يظهر، في أعمال ب. بورديو الإثنولوجية، أنّ الرمزي يعطي الحياة الاجتماعية كلها المعنى، من غير أن يقدر وجود مؤسسة مستقلة على السماح بالحديث عن «حقل ديني»، فكيف إذا يتشكل الفضاء المؤسسي الديني، انطلاقاً من فضاء اجتماعي لا يختلف إلا قليلاً؟ يبدو الحقل الديني في الحقيقة مطابقاً تحديداً للديانات التاريخية الغربية، وبخاصة اليهودية والكاثوليكية اللتين تم تحليلهما في الجدل ما بين العلاقات الداخلية والعلاقات الخارجية، وبالإمكان أن نلاحظ ضرباً

من «تحليل الشأن الديني» في المجتمعات الغربية اليوم. ولسوف نعود في الخاتمة إلى المفارقة التي وقفنا عليها في ما سبق، والتي يسمح توضيحها بتبيين حدود سوسيولوجيا الأديان لدى ب. بورديو: لم تحتل في هذا المنجز حيزًا بهذا المقدار من الهامشية كمًا، بينما دراسة الوقائع الدينية هي في أصل مفاهيمها الأساسية؟

التكوّن الاجتماعي للحقل الديني

توجد، بحسب ب. بورديو، ثلاث نظريات كبرى في سوسيولوجيا الدين، يُرمز إليها بثلاثة أسماء: ماركس، وفيبر، ودوركايم. وهي نظريات تبدو متنافية في ما بينها. يتعلق الأمر حينئذ بـ«التموقع في الموضوع الهندسي لمختلف المنظورات، أي في النقطة التي يمكن منها أن نلمح ما يمكن وما لا يمكن أن يُلمح في آنٍ واحد، انطلاقًا من كلّ واحدة من وجهات النظر» («تكوّن الحقل الديني وبنيته» Genèse (et structure du champ religieux)، ص 295). ما الذي يجب الاحتفاظ به من فكر المنظورات الثلاثة؟ عبّر ب. بورديو بوضوح عن إضافة دوركايم، أما إضافة ماركس وفيبر فتمايزهما يبدو أقل وضوحًا. احتفظ ب. بورديو من دوركايم صاحب كتاب الأشكال الأساسية للحياة الدينية، بأنّ سوسيولوجيا الدين ينبغي أن تُعدّ بُعدًا من أبعاد سوسيولوجيا المعرفة. إن الدين أداة تواصل وأداة معرفة. فهو يتيح التوافق بين معنى العلامات ومعنى العالم، وله وظيفة الدمج المنطقي والاجتماعي لـ«التمثلات الجماعية» وبخاصة لـ«أشكال التصنيف» الديني («تكوّن الحقل الديني وبنيته»، ص 297).

إن الإضافة الفييرية إلى سوسولوجيا الحقل الديني حاسمة إذ هي تسمح بتفادي الاستبدال العقيم بين الذاتانية الدينية والاختزال الماركسيّ من غير وساطة («تأويل نظرية الدين بحسب ماكس فيبر»، (Une interprétation de la théorie de la religion selon Max Weber، ص3). وهكذا، وفدت من فيبر فكرة أنّ السوسولوجيا الدينية بُعد من أبعاد سوسولوجيا السلطة، فلا بد من ربط الخطاب الطوباويّ بالمصالح الدينية للذين يُنتجونه، ومن يُشيعونه، ومن يتلقونه. ثمة تكوّن تاريخيّ لهيئات المختصّين بالدين، رجال الدين، وذاك ما يمثل أساس استقلال الحقل الدينيّ استقلالاً نسبياً. ولمحترفي الدين هؤلاء استراتيجياتٌ للاستحواذ على احتكار الإكراه النابع من السلطة الدينية، واحتكار منافع الخلاص. يظهر الحقل الدينيّ إذا بوصفه المنظومة الكاملة لعلاقات التنافس أو التعامل المصلحيّ الموضوعية بين مواقع الفاعلين الدينيين («تأويل نظرية الدين بحسب ماكس فيبر»، ص6).

أخيراً، يبدو أن ب. بورديو يحتفظ من ماركس بفكرة الإيديولوجيا بكونها «تحويلاً للعلاقات الاجتماعية إلى علاقات فوق طبيعية، لتكون تلك العلاقات بناء على ذلك مندرجة في طبيعة الأشياء ومن ثمّ تكون مبرّرة» («تكوّن الحقل الدينيّ وبنيته»، ص300). ومن هذا المنظور ينهض الدين بوظيفة سياسية لاستدامة النظام الاجتماعيّ. ولنلاحظ أنه يعسر التمييز بين إضافات ماركس وإضافات فيبر، بما أنّ هذا وذاك يضعان سوسولوجيا الدين على تخوم السوسولوجيا الاقتصادية والسوسولوجيا السياسية.

الأفكار المفصلة في كتاب الحسّ العمليّ (*Le Sens pratique*)، قريبة بوجه خاص من الإشكالية الدوركايمية، وقريبة بصفة أدق من الإشكالية المؤسّية. أمّا في «نشأة الحقل الدينيّ وبنيته» فإن فيبر وماركس يهيمنان.

في كتاب الحسّ العمليّ، المصنّف التوليقيّ لأعمال ب. بورديو الأنثروبولوجية، لا يتمثل الموضوع ألبتة في «الدين»، بل يتعلق في الغالب بالطقوس والسحر والهيئات السحرية والقوى القولية، بوصفها حالة خاصة من السلطة الرمزية (حتى إن لفظ «دين» يغيب عن ثبث الموضوعات، شأنه شأن لفظ «رمز». الحسّ العمليّ، 469 - 475). والمجتمع القبائليّ (Kabyle) المنتظم حول الأعمال الزراعية وعدد محدود من الأنشطة الحرفية (كالحياكة)، وهي نشاط نسائيّ بشكل خاص) لا يعرف مجموعة مستقلة من رجال الدين، لكنه مجتمع يتحكم في بنيته وبصفة كلية «شيطانُ القياس»، وهو نسق خطاطات تُشكّلها تعارضات ثنائية يضع تقسيمها الأصليّ مقابلات «المذكر والمؤنث، والجاف والرطب، والحر والبارد» (الحسّ العمليّ، ص 367). يتميّز ب. بورديو، وعلى قربه من بنيوية ليفي ستروس⁽²⁰²⁾ عند تحليل المبادئ المنطقية النازمة لل«الفكر الوحشيّ»، باهتمام زائد بالضوابط المدمجة التي تفرز ممارسات رمزية «منقوصة» في نسقيّتها.

بالإمكان، في نظره، أن نفهم فهمًا تامًا «جميع الممارسات والرموز الطقسية انطلاقًا من خطاطتين إجرائيتين هما، بوصفهما

(Claude Lévi-Strauss, *La pensée sauvage*, Paris, PUF, (202) 1962.

مسارين طبيعيين قد تشكلا ثقافيًا ضمن الممارسة الطقسية وبها، منطقتان وبيولوجيتان بلا انفصام، مثل المسارات الطبيعية التي تهدف إلى إعادة إنتاجها (بالمعنيين) عندما يكون التفكير فيهما ضمن المنطق السحريّ: فمن جهة، «الجمع بين الأضداد المنفصل بعضها عن بعض»، ومن ذلك الزواج، والحرق، أو تبريد الحديد [بالماء بعد صهره بالنار]، ومن جهة أخرى «الفصل بين الأضداد المُعاد جمعُها بعضًا ببعض»، الهدم والقتل، كما في التضحية بالثور مثلاً وفي الحصاد، باعتبارهما عمليتي قتل يُنكر اقترافهما» (الحسّ العمليّ، ص 366 - 367). بيد أن المنطق الطقسيّ إذا ما كان يتطلب جمع الأضداد أو الفصل بينها، فإنه يوجب أيضًا أن نجعل الانتهاك الذي تعنيه موضوعيًا تلك الأضداد، أمرًا مقبولًا اجتماعيًا.

هكذا يعمل السحر مثل إنكار جماعيّ لانتهاكات ضرورية (وصلُ المنفصل أو فصلُ المتصل). ومن دون هذه الانتهاكات قد تظل الأضداد المنفصلة عقيمة. فالانتهاك يتيح إعادة إنتاج النظام الحيويّ، وإعادة إنتاج المجموعة، لكنه بالغ الخطورة ولذلك يستوجب قوْلبة جماعية عامة وعملية، مع إنكار معنى الطقس الموضوعي. كيف لهذه المتطلبات المتعارضة أن تتوافق طقسياً؟ إن الحسّ العمليّ الفاعل في سحر طقوس الإباحة الشرعيّ هو في الحقيقة «حسّ مزدوج»: إثبات الوحدة في انفصال الأضداد، وإثبات الفصل في اتحادها. ولا يمكن تحقيق التوافق بين المبادئ المتضادة إلا ضمن الإجازة التي تمنحها المجموعة للمجموعة على نحو دائريّ لحظة الطقس (الحسّ العمليّ، ص 385):

تكمُن حقيقة السحر والمعتقد الجماعيّ كلها في لعبة الحقيقة الموضوعية المزدوجة هذه، في هذا اللعب المزدوج مع الحقيقة الذي تمارس به المجموعة، وهي المسؤولة عن كل موضوعية، الكذب على ذاتها نوعاً ما، إذ هي تُنتج حقيقة لا معنى لها ولا وظيفة غير أن تنكر حقيقة معروفة ومعترفاً بها من الجميع. هي كذبة ما كان لها أن تخدع أحداً لو لم يكن الجميع مصمّماً على خداع النفس. وفي حالة الحصاد، لا غموض حول الحقيقة الاجتماعية التي يتعلق بها الإنكار الجماعيّ: فالحصاد (thamgert) عملية قتل (يشير لفظ thamgert إلى الحلق، والموت العنيف، والانتقام -الثأر-)، ويعني لفظ أمغار (amgar المنجل) بتحققها تُجرّد الأرض التي أخصبها الحرث من المواد التي حملت بها وأنضجتها.

لطقوس الإباحة التي تقتضي حلاً بالديمومة (يُنكر وجوده) في الحياة الاجتماعية القبائلية نظائرٌ في طقوس التشفع. ومنطقها هو منطق «إدارة» التضاد الذي يهدد النظام الاجتماعيّ والطبيعيّ. فهي تتيح الانتقال بين المبادئ المتناقضة، والمرور بخاصة من غير صدام من فترة من السنة إلى أخرى. إنه تأنيث المذكر في الخريف، وتذكير المؤنث في الربيع، بما أن الصيف والشتاء هما رمزياً محض مذكّر ومؤنث.

في كتاب الحسّ العمليّ إنكار لقيمة الكشف العلميّ في التفرقة بين السحر والدين، إذ يتم تصوّر هذا التقابل كرهان في صراع رمزيّ غريب على المجتمع القبائليّ، ففي المجتمعات المجزأة يرمي

تداول لفظ «السحر» إلى تجريد الممارسات الرمزية من أهليتها لدى المسيطر عليهم، بينما يستأثر المسيطرون بلفظ «الدين». ولا تنفك هذه الفئات عن تشكيل الحقل الديني، برهاناته التنافسية بين الكهنة والسحرة والأنبياء في أوروبا والشرق الأدنى. لكنها غير ملائمة في المجتمعات القليلة التجزئة (الحسّ العمليّ، ص 395).

إن إقامة فترات أو مواقيت شرعية (الحلال)، وتعيين مفوضين مُقدّمين (عائلة يوكل إليها تدشين الحرث، زواج افتتاحي لأبناء عمومة متوازنين) وتنظيم الاحتفالات الجماعية الكبيرة التي تُجيز فيها المجموعة ذاتها بسلطتها الذاتية، إنما هي مظاهر ثلاثة من العملية نفسها، المشكّلة لكل طقس شرعيّ (يتم تليس كل شيء بمماثلة التمييز بين السحر الشرعيّ والسحر غير الشرعيّ بالتمييز بين الدين والسحر، وهو موضوع رهان في الصراعات الاجتماعية). وعلى السلطة المجازة دائرياً التي تمنحها المجموعة لذاتها، في كليتها أو في شخص واحد من أبنائها، يكون مفوضاً معتمداً، تقوم القوة القولية الفاعلة في كل الطقوس الاجتماعية.

نجد في التحليلات الأنفة نبرات موسّية شديدة الوضوح، فللسحر قاعدة اجتماعية هي «المعتقد»، مع جدوى اجتماعية تقترن به. كتب هـ. هوبير وم. موسّ⁽²⁰³⁾: «إن المجتمع، في نهاية الأمر، هو من يقبض بذاته عملة حلمه الزائفة. إن حصيلة العلة والنتيجة لا تنشأ

H. Hubert et M. Mauss, «Esquisse d'une théorie générale (203) de la magie», in Marcel Mauss, *Sociologie et anthropologie*, Paris, PUF, 1985 (1903), p. 119.

إلا في الرأي العام. (...) ينبغي أن ننظر إلى السحر كنسق عمليات استقراء قبلية، تُعملها مجموعات من الأفراد تحت ضغط الحاجة». من جانب آخر فإن السحر بالنسبة إليهم⁽²⁰⁴⁾ «هو في الوقت ذاته عمل يُنجز (opus operatum) في المنظور السحريّ، وعمل لا يُنجز (opus inoperans) في المنظور التقنيّ»، وهذه الفكرة استعادها ب. بورديو وعمّمها (الحسّ العمليّ، ص 395):

لا يُدرّك الطابعُ السحريّ الصرف لتلك القوة، وهي اجتماعية بتمامها، طالما اكتفت بفعلها في العالم الاجتماعيّ، فاصلةً أو موحدةً بين الأفراد أو المجموعات بحدودٍ وروابط (الزواج) لا تقلّ سحرًا عمّا تُحدثه سكينُ السحر أو عقده، ومحولة القيمة الاجتماعية للأشياء (مثل علامة الخياط) أو قيمة الأشخاص الاجتماعية (كالشهادة الدراسية). لكنّه يظهر، على النقيض من ذلك، جليًا كل الجلاء عندما تحاول المجموعات، بنوع من البراءة والثقة والتسليم يفرضه فرط الضيق والقلق، أن تمارس السلطات التي تمنح نفسها إياها بنفسها، في ما وراء حدود صلاحيتها، بواسطة إحدى تلك الدوائر التي هي في أصل سحر المجموعة الفائتة النجاعة واقعيًا، أي أن تمارسها على ما لا يدين لها بالتبعية، على العالم الطبيعيّ الذي هي له تابعة (...).

في الجملة، جرى التركيز، في أعمال ب. بورديو الأنثروبولوجية، في الظروف الاجتماعية الموفرة نجاعة الطقس خارج حقل دينيّ غير متشكل ضمن المجتمع القبائليّ. فلا وجود لوساطات مُمأسسة

(204) المرجع السابق، ص 135.

(في ما يبدو) بين المجموعة وذاتها: ثمة فعلاً أُسْرَ يوكل إليها قطعُ الحزمة الأولى وقت الحصاد مثلاً، ولكنّ تلك الوظيفة ليست ثابتة. إنّ دور المؤسسات الدينية الاجتماعيّ مختلف كل الاختلاف عن ذلك، وقد درس ب. بورديو منه في مرحلة أولى، النشأة والبنية على صعيد نظري بحت.

إن سوسولوجيا الدين لدى ب. بورديو هي سوسولوجيا الكاثوليكية قبل أي شيء. ولذلك كان فيها التركيز في مسارات احتكار السلطة الدينية من قبل مؤسسة واحدة دون غيرها: الكنيسة الكاثوليكية. ولقد تم، من هذا المنظور، بلوغ أعلى درجات تركيز السلطة الكهنوتية في أوروبا الغربية، قبل الإصلاح البروتستانتيّ. وما يهمّ ب. بورديو قبل أيّ شيء هو تكوّن مثل ذلك الاحتكار. إنّ مسألة التنافس بين القدامى والمحدثين من رجال الدين أمر ثانويّ مقارنة بهذا التساؤل عن صعود سلطة دينية مركزية في العالم المسيحيّ. لكنها بالمقابل مهمّة جدّاً في السوسولوجيا الأميركية الشمالية، حيث الاهتمام شديد بالتعددية الدينية، ومسارات اندماج التسميات وانشطارها، وبالفرديّة الدينية. فالدولة الفيدرالية تضمن الحرية الدينية، وتأبى أيّ دعم لديانة بعينها منذ نهاية القرن الثامن عشر. ومن هذا المنظور فإنّ سوسولوجيا الأديان لدى ب. بورديو مرتبهة بوضوح إلى وضع اجتماعيّ مخصوص، هو وجود ديانة شبه احتكارية في فرنسا، أقامت صلات عضوية بالدولة مدة قرون عديدة.

لتعليل مسار المركزة هذا، يستوحي عالم السوسولوجيا الفرنسي كثيراً من أعمال ماكس فيبر عن اليهودية القديمة وانبثاق المسيحية.

وبالنسبة إلى ب. بورديو فإنّ «التحوّلات التكنولوجية والاقتصادية والاجتماعية» مقرونة بالتطور الحضريّ مثل «تطور تقسيم العمل وظهور الفصل بين العمل الذهنيّ والعمل المادي» («تكوّن الحقل الدينيّ وبنيته»، ص 300 - 301) هي السبب في مسارين مرتبطين وثيق الارتباط، ويمكن نعتهما بالذاتيّ والموضوعيّ، والمقصود تشكّل حقل دينيّ من ناحية، ومسار عقلنة المعتقدات والطقوس من ناحية أخرى. وعلى خطى ماكس فيبر، يردّ ب. بورديو العقبات الحائلة دون اكتساب السلوك الدينيّ استقلاله إلى الوضعية الريفية، في حين يساعد التمدين على «عقلنة» الحاجات الدينية و«إكسابها طابعاً أخلاقياً»، بالاستقلال النسبيّ حيال المخاطر الطبيعية المحتملة التي يسببها⁽²⁰⁵⁾. فضلاً عن ذلك يساعد التمدين على تطوّر جهاز لمحترفي منافع الخلاص. ويساهم الإكليروس الحضريّ في استبطان الإيمان وتضمين معايير أخلاقية، عن «الخير» و«الشرّ»، وفكرة «الإثم»، وذلك في السياق اليهوديّ المسيحيّ على الأقل. ينبغي من جانب آخر أن تُرجع غلبة عقيدة التوحيد في فلسطين، وفي أورشليم القدس بخاصة، إلى اقتران مصالح الكهنوت بمصالح بعض فئات العلمانيين الحضريين.

للمسارين السابقين، أي تشكّل حقل دينيّ مستقل بذاته نسبياً، وموسوم بإنتاج المنافع والخدمات الدينية وإعادة إنتاجها وتوزيعها،

Max Weber, «Les types de communalisation religieuse (205) (sociologie de la religion)», in *Economie et société*, Paris, Plon, 1971, p. 429 - 632.

وبتعدد المؤسسات تعقدًا متزايدًا من ناحية، ومسارٍ من ناحية أخرى يُكسب الممارسات والمتصورات الدينية سمة أخلاقية، عوَلقُ عِدَّة. وهكذا يتم الانتقال من الأسطورة إلى الإيديولوجيا الدينية (احتكار الإكراه الكهنوتي عبر جهاز من المحترفين)، ومن المحرّم إلى الإثم (نقل فكرة الدنس من النظام السحريّ إلى النظام الأخلاقيّ)، ومن الإله المعاقب إلى الإله العادل الخيّر (إسناد صفات اجتماعية للألوهة أكثر فأكثر) («تكوّن الحقل الدينيّ وبنيته»، ص 303).

أخيرًا، يترافق تشكّل حقل دينيٍّ ما مع تجريد العلمانيين من رأس المال الدينيّ لحساب جهاز المتخصّصين الدينيين الذين ينتجون مدوّنّة للمعارف السرية، منظّمة على نحو مقصود. هكذا، بالإمكان أن نكتب أنّ مختلف التشكيلات الاجتماعية تقع بين قطبين اثنين: قطب الاستهلاك الدينيّ الذاتيّ، وقطب احتكار الإنتاج الدينيّ من المتخصّصين احتكارًا تامًّا. يتميّز هذان الموضوعان القصيَّان بالتقابل بين التحكّم العمليّ في مجموع خطاطات للفكر والفعل نسقيّة موضوعيًّا، ومكتسبةً بمجرد الإيلاف والتحكّم العالم، وهو عمل تربويّ صريح ومُأسّس. وتقوم بنية ذينك الموضوعين أيضًا على أنساق أسطورية - طقسية من جهة، وعلى إيديولوجيات دينية من جهة أخرى، هي إعادة تأويل عالمة لتلك المنظومات بحسب المصالح الداخلية أو الخارجية المرتبطة بتشكّل الدول والمنازعات بين الطبقات («تكوّن الحقل الدينيّ وبنيته»، ص 304 - 306).

لنسجّل أنّ ب. بورديو يقترح، حتى في حالة مجتمعات ضعيفة التمايز، استجلاب طرائق السوسيولوجيا في الإثنولوجيا: فعلى هذه

الطرائق أن تتجاوز النزعة الثقافية، وتتصوّر الدين كواقعة اجتماعية مرتبطة بوقائع اجتماعية أخرى، وبخاصة تقسيم العمل. وعليها أن تعيد الخطاب الأسطوريّ أو الدينيّ إلى ظروف إنتاجه الاجتماعية، بالتوقّف خصوصًا عند تشكّل الفاعلين المميّزين للنشاط السحريّ-الدينيّ وخصائصهم. لا يعني ذلك طبعًا وجوب إفراغ حقل البحث من المتصوّرات الدينية الجماعية، فالأمر يتمثل ببساطة في تصوّر استقلالها الذاتيّ النسبيّ ضمن البنية الاجتماعية العامة.

أخيرًا، إنّ التعارضات بين المقدّس والمدنّس، بين الدين والسحر (باعتبار أنّ السحر يبدو تديسًا موضوعيًا يسمّ الدين المهيمن عليه، المنحدِر في الغالب الأعمّ من وضع سابق للحقل الدينيّ، أو تديسًا متعمّدًا، أي مثل دين معكوس) متأتّية من التقابل بين الماسكين باحتكار المقدّس والعلمانيين. وبعبارة أخرى، يمكن أن نستنتج من تطوّر تقسيم العمل الدينيّ وتاريخ الحقل الدينيّ الفوارق المميّزة بين الأصناف الأساسية في الفكر والممارسة الدينية.

يأخذنا هذا التكوّن إلى تدبّر بنية الحقل الدينيّ ورهاناته «السياسية» بالأساس، سواء تعلق الأمر بالصراعات الداخلية أو بالعلاقة القائمة مع الفضاء الاجتماعيّ، وهي علاقة تشكّل هذا الحقل اليوم باعتباره بنية «حاكمة ومتحكّمًا فيها بنويًا أخذة في التفكك».

بنية الحقل الدينيّ

لا يقتضي تحصيل الحقل الدينيّ استقلالًا مطلقًا بإزاء السلطات الزمنية، والسلطة السياسية بالخصوص. وفي سوسيولوجيا بوردو،

الشديدة التأثير بالماركسية في هذه المسألة، ربما حتى بنسختها الألتوسرية، تساهم الممارسات والمتصورات الدينية أولاً في تشكيل «رؤية إلى العالم» محافظة في جوهرها وتجعل النسبيّ مطلقاً وتُشرعن اعتباريّة السيطرة. ومن جانب آخر، وانطلاقاً من الأصل الاجتماعيّ لرجال الدين ومساهمهم ضمن المؤسسة، وهو ما تقدّم مثلاً عليه بنية «هيئة» الأساقفة في الكنيسة الكاثوليكية الفرنسية وتاريخها المعاصر («العائلة المقدسة، الأسقفية الفرنسية في حقل السلطة» La Sainte Famille: l'épiscopat français dans le champ du pouvoir) (1982)، يسعى عالم السوسيولوجيا إلى تفسير تجانس الأسقفية وتقسيم العمل الدينيّ في داخلها في الوقت ذاته، على أن هذا التقسيم يسمح لها بالاستجابة إلى الطلب الدينيّ.

توجد «مصلحة» دينية صرف يمكن تعريفها كـ«مصلحة تجدها مجموعة أو طبقة في صنف محدد من الممارسات أو المعتقدات الدينية، وتجدها بخاصة في إنتاج صنف معيّن من متعلقات الخلاص (منها الرسالة الدينية ذاتها) وإعادة إنتاجها وتوزيعها واستهلاكها». تنشُد تلك الفئة الاجتماعية شرعنة الممتلكات الرمزية والمادية التي تميّزها في البنية الاجتماعية. يرفض ب. بورديو أي تفسير نفسيّ أو ظاهراتيّ للواقعة الدينية. يجب تصور هذه الواقعة «بطريقة سوسيولوجية محض، أعني تصوّرها كتعبير يُشرعن وضعية اجتماعية» («تكوّن الحقل الدينيّ وبنيته»، ص 311 - 312). يظهر الاستيحاء من الماركسية هنا مرة أخرى بوضوح. وقد عزّزه في سنوات 1990، تأكيد أن الدين يؤدّي دوراً أيضاً في شرعنة سيطرة

الرجال على النساء. إن الكنيسة، كما كتب بورديو بوضوح، «مسكونة بنزعة مناهضة النساء العميقة لدى الإكليروس» وهي «ترسخ» (أو كانت ترسخ) على نحو صريح أخلاقاً أسروية تغلب عليها القيم الأبوية غلبة تامة» (السيطرة الذكورية *La domination masculine*، ص 92 - 93). ولنضيف أنّ الدين، في بعض الحالات، (أو السحر بصفة أدق) يستطيع أيضًا إيجاد حلّ (وهمي) للبؤس الاجتماعي. «الرجاء السحريّ هو غاية المستقبل الخاص لمن لا مستقبل لهم (...). إن مذهب الألفية الثوريّ واليوتوبيا السحرية هما الغاية المستقبلية الوحيدة التي تتاح لطبقة محرومة من مستقبل موضوعي» (الجزائر 60 60 *Algérie*، ص 90 - 91). إن المصلحة الدينية مثلما حدّدها ب. بورديو هي عامل التماثل بين الحقل الدينيّ والبنية العامة للعلاقات الاجتماعية.

إن الحقل الدينيّ، المستقل نسبيًا عن البنية الاجتماعية، محكوم في بنيته برهانات داخلية وأخرى خارجية. وتكون مواقع السلطة في داخل الحقل ناتجة من المواجهة بين «الطلب الدينيّ (... المصالح الدينية لمختلف فئات العوامّ أو طبقاتهم) والعرض الدينيّ (... الخدمات الدينية الأرثوذكسية خاصة أو الابتداعية)» («تكوّن الحقل الدينيّ وبنيته»، ص 319). ويتوقف موقع السلطة الذي تشغله هيئة دينية ما في الحقل على سلطة الفئة الاجتماعية التي كسبت دعمها. وهذا الدعم يتوقف بدوره، ضمن علاقة جدلية، على موقع فئة المنتجين في داخل الحقل. وتفسر هذه العلاقة التماثل البنيويّ الملحوظ بين البنية الاجتماعية والحقل الدينيّ: فالمسيطرون على

الحقل الدينيّ مثلاً، يؤسسون هيمنتهم على سيطرة الطبقات المهيمنة في البنية الاجتماعية، في حين يستند الأنبياء إلى الفئات المهيمن عليها لتغيير ميزان القوّة في الحقل. إن عمل النبيّ هو خميرة إعادة بناء الحقل الدينيّ والبنية الاجتماعية في آن واحد. وعندئذ يظهر أنّ «اعتماد» الحقل الدينيّ هو ثمرة تنافس داخليّ بين مختلف الهيئات (أهمّها الكنيسة، والأنبياء، والطوائف، والسحرة) في علاقة بمحاور القوة ضمن البنية الاجتماعية.

لنتفحص حالة بعينها درسها ب. بورديو: فئة الأساقفة الفرنسيين في نهاية سنوات 1970.

يستكشف العمل المشترك بين ب. بورديو ومونيك دي سان مرتان (Monique de Saint-Martin) («العائلة المقدسة، الأسقفية الفرنسية في حقل السلطة») عددًا محدودًا من الأبعاد التي فتحتها مقالات عام 1971. يتعلق الأمر أساسًا بالإحاطة بالمسار الذي قاد مجموع الأساقفة إلى إنكار أي تمايز داخليّ مرتبط بأصولهم الاجتماعية. وبتجاوز صورة الانسجام التي تفرزها هيئة المحترفين، بالإمكان أن نقرن الطبقة الاجتماعية الأصلية بالموقع المشغول ضمن الهيئة الكنسية، شرط أن تُؤخذ في الحسبان التحريفات البنيوية، «يمكن الأوضاع الأولية ذاتها أن تفضي إلى مواقع ومواقف مختلفة بل ربما متناقضة، في حالات مختلفة من الحقل، ما تكون نتيجته إضعاف الصلة الإحصائية بالطبقة الأصل، وربما إلغائها». وبعبارة أخرى لا وجود لصلة ميكانيكية بين الأصل الاجتماعيّ والموقع في داخل الكنيسة.

يُظهر التحليل، وفق هذه الشروط، هاتين الفئتين ضمن الجسم الأسقيّ: «ثمة من ناحية، المندورون لخدمة الكنيسة (oblats) والمكرسون لها منذ طفولتهم الأولى، وهم متعلقون كلياً بمؤسسة يدينون لها بكل شيء، ومستعدون ليهبوا كل شيء إلى المؤسسة التي منحتهم كل شيء، وهم ما كانوا شيئاً من دونها هي أو من خارجها، ومن ناحية أخرى الأساقفة الذين انتظموا متأخرين، وكانوا قبل دخولهم الكنيسة يملكون فضلاً عن رأس المال الاجتماعي الموروث، رأس مالٍ دراسيٍّ مُهمّ، والذين هم بسبب ذلك يقيمون مع المؤسسة وتراتبها ورهاناتها، علاقة أكثر تنائياً وانفصالاً، وأقل التفاتاً صوب الشؤون الزمنية» (العائلة المقدسة، ص 4 - 5). ولا تُفهم المواقف المعتمدة من قبل تينك الفئتين إلا إذا ما أُخذ التطور التاريخي في الحسبان. إن الهابيتوس «الأرستوقراطي» نفسه الذي يميّز «الورثة» والذي قد يكون حدد في السابق دور الأسقف جامداً وفائق المهابة، يمكن أن يفضي اليوم إلى اجتناب المناصب الزهيدة، والقبول بأسقفيات «تبشيرية» أو السعي إلى منزلة عالم اللاهوت. إن التضاد بين الفئتين شكليّ وليس جوهرياً («العائلة المقدسة»، ص 16):

بإمكان المتقابلين، وبنية حسنة تماماً، أن يتبادلوا مواقعهم: فعندما يُقدّم أحدهم على التغيير، وهو غالباً ما يكون المسيطر الذي يملك امتياز الإقدام، فإن الآخر لا يستطيع الحفاظ على التضاد إلا بقيامه هو أيضاً بالتغيير.

كيف يتموقع جسم الأساقفة «في حقل السلطة الدينية وبشكل أوسع ضمن حقل السلطة الرمزية» («العائلة المقدسة»، ص 22)؟

يقع الأساقفة نوعًا ما بين نارين: فهم يعارضون من ناحية السلطة السياسية المركزية للأجهزة الكنسية، قليلة الميل إلى الاهتمام بالواقع المحلي، ويعارضون من ناحية أخرى اللاهوتيين ورجال الدين المتجهين صوب «السلطة الرمزية المركزية (...)» وهي أقل حرصًا على الشؤون الزمنية التي تشغل «المسؤولين» «(العائلة المقدسة»، ص 28). بإمكان الأساقفة، وهم يتولون هذا الموقع الوسط في الكنيسة الكاثوليكية، أن يؤدّوا بصفة تامة عملية التوحيد الموكلة إليهم. ويتعزز تماسكهم بقدرات مشتركة (فجميعهم رجال متحدرون في الغالب من أسر وفيرة العدد، وقد وُلدوا في قرى صغيرة) وتكوين باعث على التجانس. إن الأسقفية حقل تنافس، نعم، لكنه تنافس «ضعيف التوتر» («العائلة المقدسة»، ص 31).

ليست المعادلة بين العرض والطلب الدينيين نتاجًا لصفقة ما، مثلما أمكن لماكس فيبر أن يتصوّر، بل هي من فعل تماثل بنيوي لإرادي، «يُنتج كل رجل دين، بحسب مساره وموقعه، منتجًا يوافق كثيرًا أو قليلًا طلب فئة مخصوصة من العوام» («العائلة المقدسة»، ص 34). والكنيسة بوصفها حقلًا، تتميز بالوحدة والتنوع. وهذا التناقض الظاهري هو في الواقع أصل قدرتها الكبيرة على التكيف: إذ يسمح للكنيسة بـ«أن تُعامل معاملة متجانسة، بأقصى ما يمكن التجانس، زبائن موزعين (بطرائق مختلفة وفق العصور) بين الطبقات الاجتماعية والفئات العمرية والجنسية، أو أن تُعامل بأساليب متميزة، قدر ما يمكن ذلك، زبائن يشتركون في كونهم كاثوليكين، مع أنهم شديدا الاختلاف من نواح مختلفة» («العائلة المقدسة»، ص 35).

هذه القدرة على معالجة مختلف الطلبات في مظهر من الوحدة تتعرّز بطابع الخطاب الدينيّ المتعدد المعاني في جوهره والذي يخفي من وراء خطابٍ أوحدٍ تعدّد الدلالات في صلة بمختلف المواقع الاجتماعية، مفاقمًا على هذا النحو الخلطَ الذاتيّ بين الحدود الاجتماعية الموضوعية. ينزع الخطاب الدينيّ إلى نفي الصراعات الاجتماعية أو في الأقل إلى تلطيفها. يقول ب. بورديو إنّ الأساليب الخطابية في المعنى المزدوج والتورية إنما هي «سمات عميقة للخطاب الدينيّ في كليته (عمومه)» («العائلة المقدسة»، ص 46).

هذا التغيير في شكل موازين القوة، الاقتصادية بالخصوص، من قبل الفاعلين الدينيين المهيمنين، تُبيّن إدارة الأسقفية لمطالب مهنية لدى عوامّ يعملون لحساب الكنيسة في منزلة تجعلهم بين المتطوّعين والأجراء. يُنكر التراتب الكنسيّ أن اقتصاد الكنيسة محكوم بقوانين اقتصادية، أي أنه يقوم على السعر والأجر والعرض والطلب. إن «ضحك الأساقفة»، حينما يواجهون خطابًا يتناول الكنيسة كشركة تجارية، دالٌّ على «حقيقة المؤسسة الدينية وهي أن تكون لها حقيقتان اثنتان: حقيقة اقتصادية، والحقيقة الدينية التي تنكرها» («ضحك الأساقفة»، (Le rire des évêques)، ص 204). إن مرح الأساقفة الصاحب هو من أثار الكشف عمّا يبدو لهم غيابًا تامًّا للياقة (لكنه لا يعدم الأساس، إذ بالإمكان من منظور سوق العمل أن تُعدّ مؤجّرة الكراسي عاملة تنظيف من غير أجرة).

وفي الجملة، فإن ب. بورديو يتصور الكنيسة إذاً مثل مجموع آليات ومسارات لشرعنة موقع اجتماعي ما، يظهر في شكل مُموضع، سواء أكان مادياً (بناءات، أزياء، أدوات طقسية... إلخ) أم في حالة تقنية اجتماعية (قانون كنسي، شعائر، لاهوت... إلخ). وفي حالتها المتدامجة، تكون من الجوهر نفسه الذي لمجموعة الهابيتوس الكاثوليكية التي تفرزها العائلة المسيحية والمكرّسة بطقوس المأسسة التي تُجمّع وتفرّق في وقت واحد. «وفي النهاية، كما كتب بورديو وسان مرتان («العائلة المقدسة»، ص 51)، فإنها لا توجد حقاً بوصفها كنيسة حية، أي فاعلة وقادرة على تأمين إعادة إنتاج ذاتها، إلا في العلاقة بين نمطي تجسدها (...).».

نحو تحلل الحقل الديني

من غير حديث عن التطورية بالمعنى الكلاسيكي للعبارة، تميّز سوسيولوجيا ب. بورديو الدينية مع ذلك باهتمام بالغ يُولى إلى المسارات التاريخية لتكوّن المؤسسات الدينية. ولا تتحقق تلك المسارات في استقلال عن التغييرات العامة التي تؤثر في البنية الاجتماعية، وبخاصة تطورات التقسيم الاجتماعي للعمل والتمدين. لا يستخدم ب. بورديو مفهوم «الحقل الديني» للمجتمعات الزراعية مثل المجتمع القبائلي، بحكم نقص المؤسسات، في نظره، والمحترفين المتخصصين. فهل يمكن إذاً الحديث عن «الدين» إن لم يكن ثمة «حقل ديني»؟ قد يكون الأفضل اعتماد مصطلحي «رمز» أو «طقس» إذ لا يتطلب هذان المفهومان وجود مؤسسات

دينية. لا يمكن الحديث عن النشاط الرمزيّ بالمصطلحات نفسها في شأن مجتمعات زراعية قليلة التمايز، حيث يشكّل «شيطانُ التماثل» أبعادَ البنية الاجتماعية جميعها ويوحدها، وفي شأن مجتمعات شديدة التجزؤ حيث يتركز الإنتاج الرمزيّ في فضاءات مؤسسية مخصصة ومستقلة ذاتية نوعًا ما، ويمثل الحقل الدينيّ أحد أهم تلك الفضاءات.

المفارقة أنّ المجتمعات الحديثة، التي تتميز بدرجة عالية من تقسيم العمل الاجتماعيّ هي ذاتها التي تبدو فيها الأديان التاريخية، وبخاصة الكاثوليكية، في انحطاط. ففيها نشهد نوعًا من «تحلّل الشأن الدينيّ»: «(...) نشهد إعادة تحديد لحدود الحقل الدينيّ، وتحلّل الشأن الدينيّ في حقل أوسع ويراقد ذلك وفقدان الاحتكار المتعلق بعلاج الأنفس بالمعنى القديم، وذلك على الأقل في مستوى الزبائن البورجوازيين» (أشياء قيلت، ص 120). لم تعد حدود الحقل الدينيّ محددة بوضوح: ثمة مهن دنيوية، وعلماء نفس، ومحللون أو مستشارون أسريّون، يحلّون محلّ رجال الدين في وظائفهم العلاجية. في حوار مع جاك ماتر (Jacques Maître)، مؤلف كتب عديدة في علم الأمراض النفسية الاجتماعيّ المطبّق على أشخاص شديدي الانغماس في الكاثوليكية، أعلن ب. بورديو أنّ «التحليل النفسيّ اليوم قد يكون له في الوعي المشترك وظيفة مشابهة نوعًا ما لما كان للدين بالنسبة إلى هؤلاء الأشخاص» («مدخل حواريّ»، Avant-propos dialogué، ص XVI). وهكذا «(...) صار الحقل الدينيّ متحللاً في حقل تحكّم رمزيّ أوسع (...)» (أشياء قيلت، ص 121).

من جانب آخر، فإنّ رفض الطاعة العمياء لتوجيهات رجال الدين ينشأ في جزء منه من ارتفاع مستوى التعليم الذي لا يؤدي إلى رفض «وضعية» دينية ما بمقدار رفض الوكالة الروحية. هكذا، يساهم هذا الإنكار (النسبي) للشرعية الممنوحة للمؤسسة الكاثوليكية في تنامي الطوائف المستقلة، و«تجمّع أنبياء صغار ذوي كاريزما»، ويساهم على نحو أعمّ في فك الارتباط بين الأرثوذكسية الشعائرية والممارسات والمعتقدات الفعلية. على هذا النحو يكون خطاب المؤسسة الديني في تنافس وصيغ جديدة من الشرعية والمهن الجديدة التي غالبًا ما تستند إلى خطاب علمي زائف مثل المنجمين والعرّافين بالأعداد أو العرّافين بالرسوم على سبيل المثال. يصير رجل الدين صاحب السيطرة في ما مضى مسيطرًا عليه، لفائدة رجال دين يتوسّلون العلم (ليفرضوا قيمًا وحقائق ليست أكثر ولا أقل علمية مما كان لدى السلطات الماضية) (أشياء قيلت، ص 123).

إنّ ظهور شعور جماليّ بإزاء التمثلات التي ترمي في أصلها إلى استشارة الإيمان هو أيضًا مؤشّر على تراجع «المعتقد الديني» مقارنة بـ«المعتقد الجماليّ». وفي المكان نفسه (كنيسة سانتا ماريا نوفلا، وقد لاحظها عالم السوسولوجيا عام 1982) تتجاوز جنبًا إلى جنب ممارسات تأخذ في الوقت ذاته من تنظيم المتاحف (muséographie) والتقوى، وتشهد على عدم تجانس أهداف الجمهور عند «تمليّ» العذراء ذات المسبحة الوردية أو تقدمة العذراء في الهيكل. ومع ذلك فإن الاستخدام التقويّ للتماثيل واللوحات لم يختف تمامًا، بل صار يتركز في الأعمال ذات الخصائص الأقلّ صورية، تلك التي «تنهض

بوظيفة معبّرة عن متصوّر ما من المراجع» («الورع الدينيّ والإخلاص الفنيّ»، (Piété religieuse et dévotion artistique)، ص 73).

لنلاحظ أخيراً أنّ «تحلّل الشأن الدينيّ» لا يعني في نظر عالم السوسولوجيا الناقد تراجع النشاط الرمزيّ إلى حالة عديمة التمايز. ف«الفاعلون الرمزيون الجدد»، وهم يوجدون خارج المؤسسة الدينية، ويتعايشون مع مؤسسة كاثوليكية تنزع إلى أن تصير «كنيسة بلا مؤمنين» («حديث في اقتصاد الكنيسة»، *Propos sur l'économie de l'Église*، ص 216)، غالباً ما يناهضونها لكنهم يساهمون أيضاً في تطوير مواقفها، مثلما يشهد بذلك مثلاً تأثير التحليل النفسيّ في الفكر الدينيّ الحديث. يُحدّث النشاط الرمزيّ على هوامش الحقل الدينيّ بعض الارتباك في ما يتعلق بحدوده، لكن ذلك لا يعني بالضرورة زواله⁽²⁰⁶⁾.

خاتمة: الدين موضوعاً للعلم الاجتماعيّ، الجدارة وعدمها

تعمل السلطة الرمزية في المجال الدينيّ، والمؤكّد أنها لا تنحصر فيه، بصورة قد تكون أوضح ممّا في حقول أخرى من

(206) ينبغي عدم الخلط بين هذا النشاط الرمزي في الاستبدال الدينيّ والسلطة الرمزية «خارج الحقل الدينيّ»، وبخاصة سلطة الدولة بوصفها بنكاً مركزيّاً رمزيّاً (نبلاء الدولة، المدارس العليا وعقلية الجماعة *La Noblesse d'État. Grandes Écoles et esprit de corps*، يستند إلى شعائر مؤسسيّة، ما يعنيه الكلام *Ce que parler veut dire*). إن السحر الاجتماعي لا ينحصر إذًا في الحقل الدينيّ، كما تشهد على ذلك مثلاً القوة الرمزية الصرف لل«علامات» و«التواقيع» في الخياطة الفاخرة («الثقافة الراقية والخياطة الفاخرة» *Haute culture et haute couture*).

النشاط الاجتماعي. ومن المحتمل أن ذلك سبب لكون جانب كبير من معمار سوسولوجيا ب. بورديو قد انبنى ضمن دراسة الدين. إن السلطة الرمزية هي فعلياً ما يسمح بتشكيل ما يُعطى بالتلفظ، «بأن تُظهر للعيان رؤيةً إلى العالم وتحمّل على الإيمان بها، أن تؤكّدها أو تغيّرها، ومن ثمّ أن تفعل في العالم، فهي إذاً العالم». إنها «سلطة شبه سحرية تتيح الحصول على ما يعادل المحصول عليه بالقوة (المادية أو الاقتصادية). ولا تعمل هذه السلطة إلا إذا تم الاعتراف بها، أي أن تكون مجهولة بوصفها اعتباراً» («عن السلطة الرمزية»، Sur le pouvoir symbolique، ص 410). يظهر الدين إذاً في هذا المنظور كنشاط رمزيّ بالأساس، بمثابة الصيغة الرمزية، أي كمجموع ممارسات وتمثلات (كما في الشعائر والمعتقدات) ليست نجاعتها من طبيعة مادية (كالقوة الفيزيائية مثلاً). يتضمن الرمزيّ اللغة لكنه لا يُختزل فيها، وهو يمثل أيضاً الوظيفة الإيحائية للعلامات، اللغوية أو غيرها. وتقوم سلطة الرمز على ما لا يقوله صراحة، على ما يفترضه من غير أن يبيّنه على نحو صريح. فهو ينشئ علاقة بين معانٍ مبرّرة اجتماعياً، ما يعني أنّ السلطة الرمزية لا تقوم خارج موازين القوة المميزة للبنية الاجتماعية في كليتها. وإذا ما كان للرمز من نجاعة خاصة، فإن هذه لا تعدّ أن تكون على صلة بتكوّن الفضاء الاجتماعيّ وبنيته. وعلى نحو أدقّ، وفي ما يتعلق بسلطة اللغة الرمزية، فإن السلطة الرمزية تتطلب «الإيمان بشرعية الكلمات وشرعية من يفوه بها، إيماناً ليس للكلمات أن تنشئه» («عن السلطة الرمزية».

ص 411). وبتعبير مغاير، لا تكفي السلطة الرمزية بذاتها، بل تجد أصلها في موازين السيطرة العامة، وقد تبدو كأنها «تصعيد» لتلك الموازين.

ليست الواقعة الدينية في منظور ما بين النجاعة الخاصة والتبعية الإيديولوجية، بين النظام الفريد والبنية الفوقية، أمرًا مثاليًا صرفًا ولا مجرد انعكاس محرّف للبنية الاجتماعية، إن كثيرًا أو قليلًا. يتوجب البحث عن سرّ هذا الاستقلال/ التبعية للسلطة الرمزية في تلك الهيئة الوسيطة التي يمثّل تحليلها محور سوسولوجيا ب. بورديو الدينية: فكرة الحقل الديني. إن فكرة الهابيتوس تكمّل الفكرة السابقة إذ هي تقرن حقلًا مخصوصًا بضرب مخصوص من المصالح لا يمكن اختزالها في مصالح حقول أخرى، وتحديدًا في المصلحة الاقتصادية. «فلكي يعمل حقلٌ ما، ينبغي أن تكون فيه رهانات وأناس جاهزون ليلعبوا اللعبة، قد وهبوا الهابيتوس الذي يتضمّن معرفة القوانين الملازمة للعبة والرهانات، والاعتراف بها... إلخ» («بعض خصائص الحقول»، *Quelques propriétés des champs*, ص 114). ثمة إذا مصلحة دينية تخصيصًا مقترنة بالحقل الديني.

يقدم هذا الحقل مثالًا مكتملًا بنحو خاص على هذه «الحرية المراقبة»، وتلك سمة الهيئات الثانوية ضمن آليات السيطرة (حيث يبدو الشأن الاقتصادي والسياسي شاغلين الموقع المحوري، في المجتمعات الصناعية على الأقل). وبالنسبة إلى ب. بورديو ينبغي ألا

يُتصور الحقل الديني كواقع جامد: ثمة تكوُّن بنيوي للحقل الديني، في علاقة بتغيرات البنية الاجتماعية. نحن نشهد، في نظره، تحلل الشأن الديني في المجتمعات الآخذة في العلمنة. وفي حين تميل كل مؤسسة دينية إلى أن تظهر بمظهر الواقع اللاتاريخي، المطابق لذاته في كل زمان ومكان، ينبغي القيام بفحص تاريخي لسيرورات تشكُّل المعتقدات والطقوس والمؤسسات.

بالإمكان، حينئذ التساؤل عن سوسولوجيا الأديان التي زوّدت ب. بورديو بجزء كبير من معماره المفهومي، وهو يعرف أكثر من أيّ كان أنها تمثل صميم سوسولوجيا دوركايم، وفيير، وجانبًا غير قليل من سوسولوجيا ماركس، لمَ كان لها في منجزه من حيث الكمّ أهميةٌ محدودةٌ جدًّا؟

لقد نشأ هذا الفارق من انعدام اليقين بصورة جوهرية في ما يتعلق بالشروط التي تجعل الدراسة السوسولوجية للدين أمرًا ممكنًا. يكاد الدين يكون في الحقيقة موضوعًا مستحيلًا سوسولوجيًا بالنسبة إلى ب. بورديو. فبمناسبة الملتقى السنوي للجمعية الفرنسية لسوسولوجيا الأديان، في كانون الأول/ ديسمبر 1982، طرح بورديو السؤال عن الصلاحية العلمية لسوسولوجيا الأديان عندما يمارسها «منتجون يشاركون بدرجات مختلفة في الحقل الديني» («سوسولوجيو المعتقد، ومعتقدات السوسولوجيين»، Sociologues de la croyance et croyances de sociologues، ص 156). يواجه كل عالم في سوسولوجيا الدين تناقضًا شبه مستحيل على الحلّ، يعلن

بورديو: «حينما يكون المرء في ذلك الوضع»، فإنه «ينطوي على المعتقد الملازم لانتمائه إلى حقلّ ما، أيًا كان ذلك الحقل (دينيًا، جامعيًا... إلخ)»، وعندما لا يكون كذلك، «فإنه يوشك أوّلاً ألا يُدرج المعتقد ضمن النموذج (...)، وثانيًا أن يفقد جزءًا من المعلومات المفيدة» («سوسولوجيو المعتقد، ومعتقدات السوسولوجيين»، ص 156). إن حجر العثرة الأول، أي الانتماء بصورة أو أخرى، إلى المؤسسة الدينية، قد يقود إلى تبني وجهة نظر دينية في الدين، وممارسة سوسولوجيا دينية أكثر مما هي سوسولوجيا أديان. ولتجنب ذلك (وذلك «عسير» بحسب ب. بورديو، لكنه غير مستحيل) وجب القيام بـ«موضعة صارمة (...) لكل الروابط، وجميع أشكال المشاركة والانتماء الموضوعي أو الذاتي، حتى أشدها وهنا» («سوسولوجيو المعتقد، ومعتقدات السوسولوجيين»، ص 160). حجر العثرة الثاني («ألا نكون كذلك») لا يقل خطورة علميًا. ومن يكون ضحيته إنما يقع في المسلك الوضعي بمقاربة الدين من منظور خارجي حصرًا، «مثل شيء ما»، من غير أن يلحظ محرّكات النشاط الديني الذاتية، وبخاصة الإذعان للامشروط لحقائق موحى بها.

لكن ثمة تقارب مؤكد بين هذه الوضعية الثانية والعلوم الاجتماعية «الجمهورية». لقد أشرنا من قبل إلى أنّ الكاثوليكية كانت لقرون طويلة في فرنسا دينًا للدولة، مع حضور قوي جدًا في منظومة التعليم وفي التعليم العالي بخاصة. وكان من أهم مشاريع النظام الجمهوري في سنوات الثمانينيات من القرن التاسع عشر

على وجه التحديد تخليص المجتمع الفرنسي من نفوذ المؤسسة الكاثوليكية. وفي الميدان التربويّ أقامت الجمهورية الثالثة التعليم الابتدائيّ الإلزامي، المجانيّ والعلمانيّ، أيّ المستقلّ تمامًا عن أيّ مؤسّسة دينية⁽²⁰⁷⁾. هكذا كانت نهاية القرن التاسع عشر فترة مناهضة عنيفة لتدخّل الإكليروس في الشأن العام، ما أدّى إلى قانون الفصل بين الكنيسة والدولة لعام 1905: بذلك خسرت الكنيسة الكاثوليكية منزلتها ديناً رسمياً.

لقد ولدت السوسيولوجيا الفرنسية في هذا السياق المعادي للإكليروس. وتشكلت على نحو واسع ضد نفوذ الدين الفكريّ، وتخصيصاً ضد تأثير الكاثوليكية في الجامعة في منعطف القرن

(207) على الرغم من ذلك، لم تلغ السلطة الجمهورية التعليم الكاثوليكيّ، الابتدائيّ والثانويّ والعالي، الذي استمرّ موجوداً موازياً للتعليم العموميّ. وبعبارة أخرى فإنّ الطابع الإلزاميّ للتعليم الابتدائيّ لم يكن يقتضي التمدرس في المدرسة العلمانية، إذ بالإمكان تسجيل الأطفال في المؤسسة الخاصة. لقد أفضى وجود هاتين المنظومتين المتنافستين معاً إلى مواجهات سياسية عديدة طوال القرن 20 عندما كان يجب التصويت في الجمعية الوطنية على إجراءات لمصلحة التعليم العموميّ أو التعليم الكاثوليكيّ. نُظمت تظاهرات حاشدة في المدن الكبرى كلّها دفاعاً عن هذا «المعسكر» أو ذاك. لقد سُميت هذه المواجهة الهيكلية «حرب الفرنساتين»، فرنسا الكاثوليكية وفرنسا العلمانية، وهي تعارضٌ يستعيد بصفة جزئية فحسب الثنائية السياسية «يسار/يمين». انظر عن هذا الموضوع René Rémond, *L'anticalisme en France de 1815 à nos jours*, Paris, Fayard, 1976.

العشرين. وبشكل ما، فإن يكون المرء عالم سوسولوجيا كان يتطلب بالضرورة ألا يكون كاثوليكيًا، «ألا يكون في ذلك الوضع» (ما قد يبدو مستغربًا في أميركا الشمالية حيث، على العكس، غالبًا ما تُثَمَّن منزلة «المطلع من الداخل» التي يُنظر إليها كضمان للوصول إلى المعلومة الموثوقة أكثر من كونها عقبة في وجه العلم). لم ينبج ب. بورديو من هذه الحالة المناهضة لتدخّل الإكليروس في الشأن العام، ففي خاتمة الملتقى حول «رجال الدين الجدد» يمكن أن نقرأ على سبيل المثال هذا التصريح الذي لا يقبل اللبس: «ما كان ربما للتساؤل عن «رجال الدين الجدد» أن يخطئ هدفه لو كان يستطيع أن يؤدّي إلى وضع الأسس لمعارضة جديدة لتدخّل الإكليروس في الشأن العام» («الحقل الدينيّ في داخل حقل التحكّم الرمزيّ»، (Le champs religieux dans le champs de manipulation symbolique)، ص 261). ولنسجّل أنّ هذه الجملة الختامية لم يُحفظ بها في النسخة الثانية من النص المنشور طيّ كتاب أشياء قيلت. من المؤكّد أنّ هذا التعديل يشهد على درجة من القلق سعى ب. بورديو إلى تبريره في مقابلة مع جاك ماتر («مدخل حواريّ»، ص XV):

كان عليّ أن أكتشف في رأسي جميع التشوّهات التي ورثتها من تقليد علمانيّ، تعزّزه المفترضاتُ الضمنية لعلمي (ma science). ثمة مواضيع لا نتناولها، أو أننا نعمل بأشدّ ما يكون الحذر فحسب. وتوجد طرائق خطيرة نوعًا ما في تناول بعض المواضيع. وفي النهاية نحن نقبل التشوّهات التي كان على العلم

أن يقبلها حتى يستقيم. شعر - في إذعان ضمني مرتبط بالانتساب إلى المهنة - أن علينا وضع كل ما كان من فئة أشياء الدين التقليدية والميتافيزيقا بين قوسين. يوجد ضرب من الكبت مطلوب ضمناً من المحترف.

بيد أن هذا التعاطف القليل لا يفسر كل التفسير الفجوة بين الأهمية النظرية المعترف بها للدين والمدى المحدود للبحوث والمنشورات الفعلية. وفي أي حال، فقد كرّس عالم السوسولوجيا كتاباً لنقد السيطرة الذكورية، وآخر لإدانة السلطة التلفزيونية. وفي ما يخصّ الدين، وجب أن يُضاف الاقتناع بأنّ الدين «مؤسّسة آخذة في الأفول» في المجتمعات المتميزة. وبتعبير آخر لم يكن ب. بورديو يبدى ميلاً إلى النشاط الدينيّ (في حين نعلم حبه للفن والأدب، وطبعاً للتربية). لكنّ هذه المسافة كانت قد ضاعفتها فكرة أن الدين ما عاد له النفوذ الاجتماعيّ الذي كان لا يزال يملكه في زمن فيبر أو دوركايم اللذين جعلنا منه الموضوع المحوريّ لسوسولوجيتهما. كما أن ب. بورديو لم يكن له إذا «اهتمام سلبيّ» بالدين (في حين أنه يهاجم وسائل الإعلام أو «نبلاء الدولة» وهم الذين تُتصوّر سلطتهم كسلطة فعلية).

هكذا، من المرجّح أن هذا التوجه المزدوج قاده إلى التقليل من الدور الاجتماعيّ للأديان القائمة واطعاً الكنيسة الكاثوليكية في بؤرة اهتمامه. الإسلام غائب تمامًا في الدراسات القبائلية كما لو أن ثمة تقسيمًا صارمًا بين المجتمعات الزراعية عديمة المؤسسات الدينية والمجتمعات المتميزة، حيث يبدو أن الدين قد تم احتكاره

أولاً بصفة كلية من قبل الكنيسة، قبل أن يختفي زمنَ اختفائها هي ذاته⁽²⁰⁸⁾. ولكن، إذا ما لم يعد للكنيسة الكاثوليكية السلطان السياسي والاقتصادي الذي كان لها، فهل يعني ذلك أن المعتقدات والممارسات «الدينية» قد زالت في المجتمعات الحديثة؟ لا شيء أقلّ يقيناً من ذلك. أولاً إن ب. بورديو وهو يحصر اهتمامه في الكاثوليكية، وبخاصة الكاثوليكية الفرنسية التي كانت دين الدولة إلى مطلع القرن العشرين، قد قلل من أهمية مسألة «التعدد» الديني الذي لا يمكن إغفاله في أميركا الشمالية. فضلاً عن ذلك، فإن تعريف «الدين» تعريفاً متمحوراً على «الحقل الديني»، أي على الصراعات بين المتخصصين في علاقاتهم بالبنية الاجتماعية الكلية، يصعب فعلياً أن يسمح بدراسة الظواهر الدينية التي تفلت كثيراً من سيطرة رجال الدين، حتى وإن كانوا «رجال دين جدداً». كان يمكن تجنب الخطأ المنظور هذا بإيلاء الواقعة الدينية خارج المؤسسة مكاناً أوسع، «بما في ذلك ما يكون في المجتمعات المتميزة». إن المرء وهو يصوّب اهتمامه مثلاً نحو اصطناع المعتقدات أو بناء سلالات من المؤمنين في الحداثة، وانتظام هواة الباطنية في شبكات، أو انتظام بعض الحركات العنصرية انتظاماً غير بيروقراطي، يمكنه اجتناب الدفع بدراسة الوقائع الدينية في الطريق المسدودة المتمثلة في مجرد المعاينة لتبدد سلطان الكنيسة الكاثوليكية الاجتماعي.

(208) على أننا نجد فصلاً ذا استلهام فيري عن الإسلام وتغيراته الحضريّة

في كتاب بورديو الأول: *Sociologie de l'Algérie*, p. 96 - 104.

في كتاب بورديو الأول:

أعمال بورديو (منتخبات)

- *Sociologie de l'Algérie*, Paris, PUF, 1960.
- «Postface» à Erwin Panofsky, *Architecture gothique et pensée scolastique*, Paris, Éd. de Minuit, 1967, p. 135 - 167.
- «Genèse et structure du champ religieux», *Revue française de sociologie*, vol. XII, no. 2, 1971, p. 295 - 334.
- «Une interprétation de la théorie de la religion selon Max Weber», *Archives européennes de sociologie*, vol. 12, 1971 p. 3 - 21.
- *Algérie 60*, Paris, Éd. de Minuit, 1977.
- «Sur le pouvoir symbolique», *Annales ESC*, vol. XXXII, no. 3 (mai-juin), 1977, p. 405 - 411.
- «Pratique rituelle et discours», *Bulletin du Centre Thomas-More*, 21, p. 3 - 10.
- *Le sens pratique*, Paris, Éd. de Minuit, 1980.
- *Ce que parler veut dire*, Paris, Fayard, 1982.
- «Haute culture et haute couture», in *Questions de sociologie*, Paris, Éd. de Minuit, 1984, p. 196 - 206.
- «Quelques propriétés des champs», in *Questions de sociologie*, Paris, Éd. de Minuit, 1984, p. 113 - 120.
- «Le champ religieux dans le champ de manipulation symbolique», in Collectif, *Les nouveaux clercs. Prêtres, pasteurs et spécialistes des relations humaines et de la santé*, Genève, Labor & Fides, 1985, p. 255 - 261 (repris partiellement sous le titre «La dissolution du religieux» dans *Choses dites*, p. 117 - 123.
- *Choses dites*, Paris, Éd. de Minuit, 1987.

- «Sociologues de la croyance et croyances de sociologues», *Archives de sciences sociales des religions*, 63/1, janvier-mars 1987, p. 155 - 161 (repris partiellement dans *Choses dites*, Paris, Éd. de Minuit, 1987, p. 106 - 111).

- *La Noblesse d'État. Grandes Écoles et esprit de corps*, Paris, Éd. de Minuit, 1989.

- «Le rire des évêques», in *Raisons pratiques. Sur la théorie de l'action*, Paris, Le Seuil, 1994, p. 202 - 213.

- «Propos sur l'économie de l'Église», in *Raisons pratiques. Sur la théorie de l'action*, Paris, Le Seuil, 1994, p. 215 - 217.

- «Piété religieuse et dévotion artistique», *Actes de la recherche en sciences sociales*, no.105, décembre 1994, p. 71 - 74.

- *La domination masculine*, Paris, Le Seuil, 1998.

- (Avec Monique de Saint-Martin) «La Sainte Famille: l'épiscopat français dans le champ du pouvoir», *Actes de la recherche en sciences sociales*, nos. 44 - 45, 1982, p. 1 - 53.

- (Avec Jacques Maître) «Avant-propos dialogué», in J. Maître, *L'autobiographie d'un paranoïaque. L'abbé Berry (1878 - 1947) et le roman de Billy, Introïbo*, Paris, Anthropos, 1994.

دراسات عن بورديو والدين

- Bradford Verter, «Spiritual Capital: Theorizing Religion with Bourdieu against Bourdieu», *Sociological Theory*, vol. 21, no. 2, 2003, p. 150 - 174.

- David Swartz, «Bridging the Study of Culture and Religion: Pierre Bourdieu's Political Economy of Symbolic Power», *Sociology of Religion*, 57, 1996, p. 71 - 85.

مكتبة
t.me/t_pdf

المؤلفان

إروان ديانتايل: أستاذ الأنثروبولوجيا
الثقافية بجامعة باريس V - ديكارت.

مايكل لُووي: مدير بحوث متميز
بالمركز الوطني للبحث العلمي
بباريس.

من مؤلفاتهما المشتركة:

Sociologies et religion III.

Approches insolites,

PUF, 2009.

Le sacré fictif,

sociologies et religion.

Approches littéraires,

éd. de l'éclat, 2017.

المترجم

يوسف طاهر الصديق: أستاذ مبرّز
في اللغة العربيّة وآدابها. من ترجماته:
«سوسيولوجيا الدين»، I مقاربات
كلاسيكيّة (صدر ضمن هذه السلسلة).

ثبت تعريفي

ألفية: [«مِيليناريسم» (Millénarisme) عن اللاتينية، و«كيلياسم» (Chiliasme) عن اليونانية]، معتقد ديني يقول بقيام مُلك أرضي لـ«المسيّا»، يدوم ألف عام قبل القيامة. وهي فكرة موجودة في بعض مذاهب اليهودية وفي سفر الرؤيا بإنجيل يوحنا. وشهد المعتقد منذ نهاية القرن التاسع عشر ظهورًا جديدًا لدى جماعات دينية عديدة، مثل «الإنجيليين» و«شهود يهوه» وغيرهم.

أوريشا (Orixás): هو في معتقدات الكوندومبلي، الأفرو-برازيلية، إلهٌ يختصّ بعنصر من عناصر الطبيعة ويرمز إليه.
ترّيرو (Terreiro): هو في معتقد الكوندومبلي المعبد والجماعة التابعة له في آنٍ واحد.

الجنسينية (Jansénisme): عقيدة لاهوتية مسيحية تتمسك بمقالة القديس أوغسطين في «النعمة الإلهية» التي تنفي عن الإنسان حرية اختيار أفعاله. كانت مصدر حركة دينية ثم سياسية وفلسفية، تطورت في القرنين السابع عشر والثامن عشر بفرنسا خاصة، وتميّزت بمناهضة الاستبداد.

الحركة المورافية (Mouvement Morave): فرع من المذهب البروتستانتي، نشأ في مورافيا (من تشيكيا) في القرن الخامس عشر،

وسريعًا ما تحوّل إلى نظام كنسيّ يدعو إلى حرية الوعظ مناهضًا التراتب الرسمي وإثراء الإكليروس، يتمسك بانتخاب رؤسائه، ويرنو إلى استعادة قيمة الأخوة كما في المسيحية الأولى، مبشرًا بالتسامح الدينيّ. تفرّع في ما بعد، وانتشر ببقاع مختلفة أهمّها الولايات المتحدة الأميركية.

الحركة الهوسية الطابورية (Hussitisme Taborite): طائفة شبه بروتستانتية ظهرت في بوهيميا (من تشيكيا) في القرن الخامس عشر. دعت إلى التزام الإكليروس التقشف في العيش، ومالت بتطرّف إلى التمسك بصورة المسيحية الأولى، وناهضت الملكية والنظام الإقطاعيّ داعية إلى المساواة وتوزيع أملاك الكنيسة على الناس.

حُضُون (les Incubes): مفرد «حَضُون»: روح شريرة يُزعم أنها تحتضن النساء وهنّ نيام.

الحفّارون (Diggers): فصيل مسيحيّ في الثورة الإنكليزية الأولى، تأسّس في عام 1649. آمن الحفّارون بضرب من الشيوعية المسيحية وفق قراءة محددة لـ«أعمال الرُّسل» (من العهد الجديد)، وسعوا إلى إصلاح النظام الاجتماعي القائم بنمط عيش زراعيّ عمادّه المراعي والضّيع الجماعية، لجماعات مستقلة ذاتية ومساواتية. يجوز النظر إلى الحفّارين كإرهاص للحركة الفوضوية في العصر الحديث.

الرعّاشون (Quakers): حركة دينية انشقت عن الكنيسة الأنغليكانية في القرن السابع عشر، كانت ترفض احتراف الإكليروس والتقليد الاتباعيّ ضمن التيار الطهوريّ العام. تميّز الرعّاشون من سائر

الطوائف المسيحية بغياب العقيدة الجامعة وأي بنية تراتبية، فالمعتقد لديهم شأن شخصي حرّ، على أساس الإيمان بأنّ المسيح نور باطني (inner light)، يمكن أن يجده كل إنسان في نفسه على طريقته.

سَقَائِب (les Succubes): مفردة «سَقوبَة»، وهي شيطانة يُزعم أنها تضاجع الرجال في أثناء نومهم.

العَنْصَرَة (la Pentecôte): عيد مسيحيّ، له أصل في اليهوديّة، يخلّد ما ذُكر في «أعمال الرُّسل» عن نزول الروح القدس على رُسل العهد الجديد بعد خمسين يومًا من الفصح، ليهبهم ألسنةً غير لغتهم، بها يعلنون لمختلف الأمم البشارة بالمسيح.

قِبالة (Kabbale): عبارة عبرية تعني الاقتبال. يُشار بها في التقليد الباطنيّ اليهوديّ إلى الشريعة التي يُعتقد أنّ يهوه أعطاه لموسى شفهيّة وسريّة بالتوازي مع الشريعة التي أعطاه إياها علنيّة ومكتوبة من على جبل سيناء. وهي مجموع تأملات ميتافيزيقية في الله والإنسان والكون، يعتقد أتباعها أنّها بتملكها وتفهمها الحميميّ تُقرب الإنسان من الله روحيًا.

قبايليّ (Kabyle): نسبة إلى منطقة في شمال القطر الجزائريّ «القبايل الصغرى والكبرى»، يتكلم سكانها الأمازيغية، ويُميّزهم تمسّكهم بثقافتهم البربريّة الأصليّة.

الكأس المقدّسة (Grael): هي كأس يسوع المسيح التي يُعتقد أنه شرب منها أثناء العشاء الأخير مع حواريه الاثني عشر قبل القبض عليه. وهي الكأس ذاتها التي يُعتقد أنّها حوت دمه بعد صلبه.

مَسِيَّا (Messie): أو «المسيح»، أو «مسيحا» بالآرامية، هو المنتظر بحكم الوعد الربّاني ليحرر الشعب اليهودي ويقيم مملكة الله. وهو المخلص الذي تراه المسيحية في شخص يسوع المسيح.

مذهب تجديد العمامد (Anabaptisme): تيار مسيحي إنجيلي واسع يضم جماعات وطوائف متنوّعة تدعو كلها إلى العمامد الإرادي الواعي الذي يختاره الإنسان بحرية في سنّ رشده ليعلن به إخلاصه لرسالة المسيح. وبذلك يختلف عن تعميد الأطفال في المسيحية الكاثوليكية. اتخذ المصطلح في التاريخ معنىً سياسياً إذ تحولت بعض طوائف تجديد العمامد إلى حركات معارضة للسلطة السياسية والكنسية خاصة، في عدد من المقاطعات الألمانية والسويسرية في القرن السادس عشر.

المذهب المينوني (Mennonisme): حركة مسيحية من تيارات تجديد العمامد ظهرت في هولندا أولاً في القرن السادس عشر بالتوازي مع الإصلاح البروتستانتي، كردّ فعل على حملات الاضطهاد الديني. أتباعها موجودون اليوم في بقاع مختلفة من العالم، وتتميز بنزعتها السلمية ورفضها العنف والحرب والخدمة العسكرية.

المرسيونية (Marcionisme): نسبة إلى «مرسيون» وهو من أعلام المسيحية القديمة آخر القرن الأول والنصف الثاني من القرن الثاني. طوّر عقيدة خاصة قطعت الصلة بالتقليد المسيحي، مركزة في التباين المطلق بين الشريعة اليهودية والإنجيل، بين الإله الغاضب في العهد القديم وإله المحبة في الإنجيل. عدّه مؤرّخو الكنيسة في ما بعد من أوائل المهترطين وكبارهم.

المساواتيون (Levellers): مجموعات من الجُند في الجيش الملكيّ الإنكليزيّ اجتمعت خلال الحرب الأهلية (أواسط القرن السابع عشر) على المطالبة بإصلاحات دستورية والمساواة أمام القانون. تعرّضت للقمع العنيف قبل أن تندثر، لكن أفكارها وجدت الطريق إلى الذبوع على أيدي الفلاسفة الليبراليين في قرن الأنوار، وأثرت في كتابة الدستور الأميركيّ.

النبلاء القضاة (la Noblesse de Robe): أو «نبالة الرداء»، صفة جمعت في فرنسا الملكية قبل الثورة النبلاء الذين كانوا يشغلون مناصب حكومية في مجالي القضاء والمالية، وهم فئة من النبالة تختلف عن نبالة السيف (العسكريين) ونبالة الجرس (الإداريين البلديين).

نومينوس (Numineux): ما يكون خارقاً للطبيعة وقوانينها.

الهرطقة الأفعوانية (Hérésie Ophite): طائفة غنوصية ظهرت في سوريا ومصر مطلع القرن الثاني، وجدت في الأفعى التي يذكرها «سفر التكوين» رمزية فائقة، واعتقدت في الصلة الوثيقة بين المعرفة والثمرة المحرمة في شجرة المعرفة، بما يخالف التأويل المسيحيّ الذي يرى في الأفعى تجسيداً للشيطان.

هوغنو (Huguenot): تسمية تمييزية أطلقت على البروتستانتيين في فرنسا أثناء الحروب الدينية في القرن السادس عشر.

اليواكيميون (les Joachimites): أتباع يواكيم دي فلور، وهو مؤسس تيار ألفيّ في القرن الثاني عشر، نشأ من رحم النظام الكنسيّ

الكاثوليكيّ الفرنسيّ، ليصير خارج التقليد بعقيدة تقوم على الإيمان بأنّ تاريخ العالم ثلاثة أطوار كبرى: عصر أول هو عصر الأب («العهد القديم»)، وعصر ثانٍ، هو عصر الابن (العهد الجديد والكنيسة)، ثم عصر ثالث أخير، هو عصر الروح القدس، يُوحى فيه الإنجيل الثالث أو الدائم، ليقوم بدلاً من نظام الكنيسة التقليديّ نظاماً اجتماعيّ جديد قوامه المساواة وحياة الرهبنة.

ثبت المصطلحات

عربي - فرنسي

Inventivité	ابتكارية
Créativité	إبداعية
Souillures	أدران/ شوائب
Cultes de possession	أديان المسّ
Spiritisme	أرواحية
Réforme	إصلاح/ إصلاح بروتستانتيّ
Sacrifié(e)	أضحية
Croyance	اعتقاد/ معتقد/ عقيدة
Expulsion	إقصاء
Chiliasme/ Millénarisme	ألفية (معتقد/ مذهب ألفيّ/ حركة ألفية)
Divinité	ألوهة
Empirique	إمبيريقّيّ
Transe	انتشاء
Extase	انخطاف/ انخطاف روحيّ
Praxis	براكسيس
Risorgimento	بعث/ توحيد إيطاليا
Historicisme	تاريخانية
Apologétique	تبريريّ/ دفاعيّ

Religiosité	تديّن
Hiérarchie	تراتب
Exaltation	تسام / تمجيد
Sympathie	تعاطف / ميل
Transcendance	تعال
Incantation	تعويذة / رُقِيّة
Réflexion	تفكّر / تفكير
Intellectualiste	تفكّريّ
Présentation	تقديمّة العذراء
Sanctification/ Sacralisation	تقديس
Empathique	تقمّصيّ
Expiation	تكفير / كفّارة
Genèse	تكوّن / نشوء
Eucharistie	الأسرار المقدسة / الإفخارستيا
Sublimation	تمجيد / تصعيد
Affinité	تناغم
Muséographie	تنظيم المتاحف
Thomiste	توماويّ
Culturaliste	ثقافويّ
Fatalisme	جبريّة
Collectiviste	جماعويّ
Jansénisme	جنسنيّة
Administrateur	حاكم إداريّ / مدير
Incube	حَضُون

Diggers	حَفَّارُونَ
Schème	خِطَاةٌ / تَرْسِيمَةٌ
Salut	خِلَاصٌ
Connotation	دَلَالَةٌ مُضْمَرَةٌ
Sécularisation	دَنْيَوَةٌ / دَهْرَنَةٌ
Profane	دَنْيَوِيٌّ / مَدَنَسٌ
Démonologique	دِيمُونُولُوجِيٌّ (من علم موضوعه الشياطين)
Subjectivisme	ذَاتَانِيَّةٌ
Entendement	ذَهْنٌ / فَهْمٌ
Subjectivisation	ذَوْتَنَةٌ
Encyclique	رِسَالَةٌ بَابُويَّةٌ
Quakers	رَعَّاشُونَ
Spiritualisation	رَوْحَانَةٌ
Sceptique	رَبِيٌّ
Causalité	سَبَبِيَّةٌ
Succube	سَقُوبَةٌ
Scolastique	سَكُولَاسْتِيكٌ
Orgiastique	شَطْحِيٌّ
Démonique	شَيْطَانِيٌّ
Sacrifiant	صَاحِبُ الْقُرْبَانِ
Typologie	صِنَافَةٌ / تَيْبُولُوجِيَا
Officiers	ضَبَّاطٌ عَدْلِيُونَ
Victime	ضَحِيَّةٌ
Pur	طَاهِرٌ

Utopique	طوباويّ
Phénoménologie	ظاهراتية / فينومينولوجيا
Docteur	عارف
Merveilleux	عجائبيّ
Anthropométrie	علم الأقيسة البشرية
Laïcisation	عَلْمنة
Scientisme	عِلْمويّة
Initié	عليم / مطلع على السرّ
Baptême	عماد / اعتماد
Pentecôte	عَنْصَرة
Parousie	المجيء الثاني للمسيح
Gnostique	غنوصيّ
Individualisme	فردانيّة
Individualisation	فردنة
Immédiateté	فوريّة
Sacrificateur	قائم بالقربان
Kabyle	قبايليّ
Kabbale	قبالة
Graal	الكأس المقدّسة
Sacrifice	قربان
Apocalyptique	قياميّ / رؤيويّ
Catholicité	الكاثوليكيّة
Écritures	كتاب مقدّس
Kardécisme	الكرديّة

Théo-machie	لاهوت صراعيّ
Remontrants	لّوامون
Messie	مَسِيّا
Messianisme	مسيحانية
Essentiel	ماهوويّ
Hétérodoxe	مبتدع
Hiérarchisé	متراتب
interdisciplinaire	متنافذ التخصّصات
Acculturation	مناقفة
Segmenté	مجزّأ / انقساميّ
Imaginaire	مخيال
Endoctrinement	مذهبة
Anabaptisme	مذهب تجديد العماد
Mennonisme	المذهب المينوني
Néo-Marcionisme	المرسيونية الجديدة
Levellers	مساواتيون
Orthodoxie	معتقد تقليديّ
Rationalité	معقولية
Commissaires	مفوضون
Possédé	ممسوس
Royaume	مملكة الله
Joachimisme	منزع يواكيميّ
Méthode Compréhensive	منهج تفهيميّ
Objectivisation	موضّعة

Objectivisme	موضوعانية
Concordat	ميثاق بابويّ
Prophétisme	نُبوئية
Impur	نجس
Consécration	نذُر
Désenchantement	نزع الهالة السحرية
Réductionnisme	نزعة اختزالية
Relativiste	نسبانيّ
Relativisme	نسبانية
Système	نسق / نظام
Grâce	نعمة
Utilitarisme	نفعية
Type idéal	نمط مثاليّ
Renaissance	نهضة / عصر النهضة
Numineux	نومينوس / خارق للطبيعة
Offrande	هَدْي / تقدمة
Hérésie Ophite	هرطقة أفعوانية
Hérétique	هرطقيّ
Historiographie	هيستوريوغرافيا
Fonctionnalisme	وظيفية (نزعة)
Positivisme	وضعية (نزعة)
Utopie	يوتوبيا

ثبت المصطلحات

فرنسي - عربي

Acculturation	مناقفة
Administrateur	حاكم إداريّ / مدير
Affinité	تناغم
Anabaptisme	مذهب تجديد العمام
Anthropométrie	علم الأقيسة البشرية
Apocalyptique	قياميّ / رؤيويّ
Apologétique	تبريريّ / دفاعيّ
Baptême	عماد / اعتماد
Catholicité	الكاثوليكيّة
Causalité	سببيّة
Chiliasme/ Millénarisme	ألفية (معتقد/ مذهب ألفيّ / حركة ألفيّة)
Collectiviste	جماعويّ
Commissaires	مفوضون
Concordat	ميثاق بابويّ
Connotation	دلالة مُضمّرة
Consécration	نذر
Créativité	إبداعية
Croyance	اعتقاد / معتقد / عقيدة

Cultes de possession	أديان المسّ
Culturaliste	ثقافويّ
Démonique	شيطانيّ
Démonologique	ديمونولوجيّ (من علم موضوعه الشياطين)
Désenchantement	نزع الهالة السحرية
Diggers	حفّارون
Divinité	ألوهة
Docteur	عارف
Écritures	كتاب مقدّس
Empathique	تقمّصيّ
Empirique	إمبيرقيّ
Encyclique	رسالة بابويّة
Endoctrinement	مذهبة
Entendement	ذهن / فهم
Essentiel	ماهويّ
Eucharistie	الأسرار المقدسة / الإفخارستيا
Exaltation	تسام / تمجيد
Expiation	تكفير / كفّارة
Expulsion	إقصاء
Extase	انخطاف / انخطاف روحيّ
Fatalisme	جبريّة
Fonctionnalisme	وظيفة (نزعة)
Genèse	تكوّن / نشوء
Gnostique	غنوصيّ

Graal	الكأس المقدسة
Grâce	نعمة
Hérésie Ophite	هرطقة أفعوانية
Hérétique	هرطقيّ
Hétérodoxe	مبتدع
Hiérarchie	تراتب
Hiérarchisé	متراتب
Historicisme	تاريخانية
Historiographie	هيستوريوغرافيا
Imaginaire	مخيال
Immédiateté	فوريّة
Impur	نجس
Incantation	تعويذة / رُقِيّة
Incube	حَضُون
Individualisation	فردنة
Individualisme	فردانية
Initié	عليم / مطلع على السرّ
Intellectualiste	تفكّريّ
Interdisciplinaire	متنافذ التخصصات
Inventivité	ابتكارية
Jansénisme	جَنسِيّية
Joachimisme	منزِع يواكيميّ
Kabbale	قبالة
Kabyle	قبايليّ

Kardécisme	الكرديّة
Laïcisation	عَلْمَنَة
Levellers	مساواتيون
Mennonisme	المذهب المينوني
Merveilleux	عجائبيّ
Messianisme	مسيحانية
Messie	مَسِيّا
Méthode Compréhensive	منهج تفهيميّ
Muséographie	تنظيم المتاحف
Néo-Marcionisme	المرسيونية الجديدة
Numineux	نومينوس / خارق للطبيعة
Objectivisation	موضّعة
Objectivisme	موضوعانية
Officiers	ضباط عدليّون
Offrande	هَدْي / تقدمة
Orgiastique	شطحيّ
Orthodoxie	معتقد تقليديّ
Parousie	المجيء الثاني للمسيح
Pentecôte	عَنْصَرَة
Phénoménologie	ظاهراتية / فينومينولوجيا
Positivism	وضعيّة (نزعة)
Possédé	مَمْسوس
Praxis	براكسيس
Présentation	تقدمة العذراء

Profane	دنيويّ / مدّس
Prophétisme	نُبُوّية
Pur	طاهر
Quakers	رعّاشون
Rationalité	معقولية
Réductionnisme	نزعة اختزالية
Réflexion	تفكُّر / تفكير
Réforme	إصلاح / إصلاح بروتستانتيّ
Relativisme	نسبانية
Relativiste	نسبانيّ
Religiosité	تديّن
Remontrants	لوّامون
Renaissance	نهضة / عصر النهضة
Risorgimento	بعث / توحيد إيطاليا
Royaume	مملكة الله
Sacrifiant	صاحبُ القربان
Sacrificateur	قائم بالقربان
Sacrifice	قربان
Sacrifié(e)	أضحية
Salut	خلاص
Sanctification/ Sacralisation	تقدّيس
Sceptique	رَبِيّ
Schème	خِطاطة / ترسيمة
Scientisme	علمويّة

Scolastique	سكولاستيك
Sécularisation	دَنِيوَة / دَهْرَنَة
Segmenté	مَجْزَأْ / انْقَسَامِيّ
Souillures	أَدْرَان / شَوَائِب
Spiritisme	أَرْوَاحِيَّة
Spiritualisation	رَوْحَنَة
Subjectivisation	ذَوْتَنَة
Subjectivisme	ذَاتَانِيَة
Sublimation	تَمَجِيد / تَصْعِيد
Succube	سُقُوبَة
Sympathie	تَعَاظِف / مَيْل
Système	نَسَق / نِظَام
Théo-machie	لَاهُوت صِرَاعِيّ
Thomiste	تُومَاوِيّ
Transcendance	تَعَالٍ
Transe	اِنْتِشَاء
Type idéal	نَمَط مِثَالِيّ
Typologie	صِنَافَة / تِيْبُولُوجِيَا
Utilitarisme	نَفْعِيَة
Utopie	يُوتُوبِيَا
Utopique	طُوبَاوِيّ
Victime	ضَحِيَّة

الفهرس

أستراليا: 145، 191	أ -
الأسطورة النجمية: 81، 83	الآباء المؤسسون: 8
الإسكيمو: 118، 217	إيكتاتوس: 27
الأسيزي، فرانسوا: 105	الاتحاد السوفياتي: 42
الاشتراكية: 14 - 15، 31،	الإثنوغرافيا: 118، 152 - 157،
44 - 45، 55 - 56، 64، 79 - 80،	161، 171 - 172، 174 - 176، 183
89 - 92، 96، 101، 115، 225،	إخوان الإرادة الخيرة: 67
241 - 242، 244 - 245	إخوان الروح الحرّة: 67
إشعيا (النبي): 27، 79، 83	إخوان الوادي: 67
الإصلاح البروتستانتي: 14، 16،	أديان المسّ: 189، 219
72، 90، 93، 95، 106، 108،	الأرثوذكسية: 244، 274
110 - 115، 262، 290	أرشيدوسو (منطقة في إيطاليا): 97
الإصلاح اللوثيري: 110،	آروننا (جماعة من سكان أستراليا
113 - 114	الأصليين): 145 - 146
أغني (إله هندوسي): 125	إسبانيا: 59

أميركا الجنوبية: 248	الإفخارستيا/ الأسرار المقدسة:
الانتفاضة المكسيكية: 59	127، 235
إنتيشيوما: 146	أفريقيا: 205، 211، 213 – 214
الأنثروبولوجيا: 10، 78،	الأفغانيون (طائفة): 81
119 – 120، 148، 152 – 154،	الإكليروس: 21، 95، 98،
156، 161، 164، 168،	102 – 103، 106، 112، 230،
182 – 183، 204، 253 – 254	263، 267، 280 – 281، 288
الإنجيل / الأناجيل: 25 – 27،	آلاباما: 155
46، 74، 84، 79، 290، 292	الأليجوانيون: 67، 82
أندرسن، نيلز: 157	الإلحاد: 10، 62، 81، 84، 86
أندرسن، هانس كرستن: 177	الشتات (مدينة): 70
الأندلس: 58	الألفية/ الألفيون: 16، 30،
إنغلز، فريدريك: 15، 29، 31،	37 – 38، 44، 46 – 59، 63 – 64،
47، 50، 55، 63، 70، 74، 80،	66 – 68، 72، 74، 79 – 80، 82،
85 – 86، 89، 92، 99، 106،	97، 110، 244، 267
109 – 111، 113 – 114	ألمانيا: 23، 29 – 31، 37، 63، 74،
إنكلترا: 23، 31، 33، 37	84، 93، 108، 113، 115، 246
الأنوار/ فلسفة الأنوار/ التنوير:	ألمانيا الديمقراطية/ ألمانيا
64، 81، 113، 240، 242 – 244،	الشرقية: 76، 83 – 84
247، 291	ألمانيا الغربية: 83
أورتيز: 209	الإمبراطورية الرومانية: 27
أورشليم (القدس): 125، 263	الإمبراطورية الكارولنجية: 69

،246 – 244، 241 – 238	أورلاندو: 167، 159،
249 – 248	أوروبا: 57، 205، 213، 260، 262
بافاريا: 54	أوريشا: 189، 200، 202،
باكفورد، جيمس: 34	207 – 208، 210، 212، 287
باكونين، ميكائيل: 54، 78	الأومبندا: 207، 209 – 211
بالاندييه: 206	إيتونفيل: 155، 159، 167، 173
بالتيمور: 156	الإيتيقا: 19، 26، 72، 240
البانتو: 208، 215	إيراسموس: 110 – 111
بانوفسكي، إروين: 252	إيطاليا: 92، 100 – 101،
الباهاماس: 153	114 – 115
باهيا: 197، 199 – 200، 202،	إيكهارد: 67، 72، 75
،213 – 212، 209، 207 – 206	
215	– ب –
بحيرة بونتشارترين: 170	باخ: 178
البرازيل: 189، 196 – 197، 200،	بادر: 67
218، 211 – 208، 206 – 203	باراسيلسوس: 76
براغ: 76	باريس: 76، 196، 238، 252
برامز: 178	باستيد، روجيه: 7 – 10
البرجزة: 32	187 – 197، 199 – 207، 209،
برغسون: 89، 189 – 192،	219 – 211
218، 215 – 214، 197 – 194	باسكال، بليز: 9، 224، 226،
	،235 – 233، 231، 229

بودابست: 37	البرغسونية: 191 – 192، 219
بوذا: 81	برلين: 12، 84
بور رويال (دير): 235، 238 – 239	برنشتاين، إدوارد: 13، 31
البورجوازية: 32، 52، 66	البروتستانتية: 26، 31 – 32، 34، 108، 115، 141، 240
بورديو، بيار: 8 – 9، 251 – 257، 261 – 268، 271 – 273، 276 – 279، 281	برودون: 115
بولس الرسول: 21	بروكوست: 24
بوم، جاكوب: 77	البروليتاريا: 15، 49، 208
بياجيه، جان: 196، 223 – 224، 224	بروميثيوس: 81، 216
بيغي، شارل: 90 – 91	برونو، جوردانو: 77
بينديكت، روث: 152	البلدان الأنكلوساكسونية: 11، 32
بيوس الحادي عشر (البابا): 100	البلدان الكاثوليكية: 32
بيوس العاشر (البابا): 100	البلدان اللاتينية: 32
– ت –	البلشفية: 57، 75
تارو، ك.: 148	بلوخ، إرنست: 7 – 9، 29، 47، 56، 61 – 70، 72 – 87، 97، 244
تالنت، روبرت: 168	بنجامين، والتر: 56، 246
تامبا: 167	بنغل: 53
تجديد العماد (مذهب): 25، 29 – 30، 46، 50، 63، 68، 290	بواس، فرانز: 9، 118، 152، 156، 164 – 165، 168
	بوخارين: 89

– ث –	ترولتش، إرنست: 7، 9 – 27،
الثورة الإسبانية: 55	29 – 34، 37، 61 – 63، 65 – 66،
الثورة الإنكليزية (القرن	71 – 72، 74 – 75، 78، 89، 115
السابع عشر): 30 – 31، 79،	تزيرو: 198، 287
113 – 114، 288	ترينداد: 213
الثورة الفرنسية: 75، 112 – 114	التشياباس: 59
– ج –	التصوّف: 20، 22، 24، 26، 31،
جامايكا: 153، 213	34، 51، 63 – 64، 67، 72، 91،
جامعة إيسكس: 224	187، 190 – 193، 203، 215
جامعة بودابست: 37	التقوية: 31، 53
جامعة توبنغن: 84	التنوير الزائف: 81
جامعة ساو بالو: 196	توراتي، فيليبو: 89
جامعة لايبزغ: 76	تورشي، نيكولا: 95
جامعة هوارد: 156، 164	توكفيل، ألكسيس دي: 7
جدار برلين: 84	تولستوي: 67
جزر تروبريان: 118	التوماوية: 20، 26، 230، 243
جزيرة سان دومينيك: 213	توتيس، فرديناند: 61، 217
جزيرة وايت: 217	تيريز الأفيلية: 191
الجليل: 15، 26	تيلور: 120 – 121، 128
الجمعية الفرنسية لسوسولوجيا	تيلينخ، باول: 51
الأديان: 278	

جمهورية فايمار: 12	- خ -
جَنسِين: 235	الخيمياء: 76
الجنسِيَّة: 234 - 237،	- د -
239 - 240، 287	داهومي: 213
جورا (منطقة سويسريَّة): 55	دهرنة / دَنبوة: 8
- ح -	دوركايم، إميل: 7 - 9،
الحرب العالمية الأولى: 12،	117 - 118، 120، 123، 128،
117، 147، 196	130، 140، 144، 146 - 147،
الحرب العالمية الثانية: 223	149، 189 - 192، 194 - 195،
حرب الفلاحين: 29 - 30، 47،	197، 199 - 201، 218 - 219،
63، 65 - 66، 74 - 75، 85 - 86،	255، 278، 282
109 - 110	دوغون (شعب): 197
حركة العمل الكاثوليكي: 100،	ديانتايل، إروان: 8، 10
103، 105 - 106	ديرن، مايا: 152 - 153
حركة الفلاحين: 29، 49	ديروش، هنري: 7، 34، 57، 87،
حركة الهيبي: 216	188
الحزب الشعبي الإيطالي: 92	ديكارت: 205، 230، 246
الحزب الشيوعي الإيطالي: 89	ديلتاي: 12، 18، 227
الحُضون: 134	الديموقراطية: 32، 74، 100
الحقَّارون: 30، 75، 79، 288	ديوجينوس: 78
	ديورر، ألبرخت: 111

ريناك، سالومون: 96	- ذ -
رينان: 115	الدوتنة: 142
رينك، هـ: 118	- ر -
ريو (ريودي جانيرو): 208، 211	الرأسمالية: 27، 32، 65، 72،
- ز -	242، 240
زاباتا، إيميليانو: 59	راسين: 224، 226، 229، 235،
زرادشت: 81	238 - 239
زوريخ: 76	رافليه، كلود: 187 - 188
زوينغلي: 111	الرايخ الثالث: 76
زيمرمان: 63	الرغاشون (الكويكرز): 23، 288
زيمل، جورج: 7، 61	الرواقية الإغريقية: 27
زينزندورف: 53	الرواقيون الرومان: 27
- س -	الرؤحنة: 142
سالفادور دي باهيا: 197،	رودريغز، نينا: 209
199 - 200	روسو: 67
الساميون: 121	روسيا: 59
سان سيران: 235، 237 - 238	الرومان: 27، 85
سان مرتان، مونيك دي: 268،	رومانيا: 223
272	ريتشاردسون، ويل: 179
ساو باولو: 196، 208	ريكاردو، ديفيد: 114

شوينكفلد: 23	سباربر، مانيس: 223
شيلنغ: 76	سبينوزا: 77
الشيوعيّة: 66، 69، 76، 78 – 79،	سفر الأنبياء: 67
288، 109، 82	سفر الخروج: 27
- ص -	سفر دانيال: 30
صقلية: 58	سفر الرؤيا: 67، 287
صِنافة: 22، 34، 45 – 46، 63، 71	سفي، شاباتاي: 76
الصوفيّة: 67	السقائب: 134
صولون: 78	السكولاستيك: 230 – 231، 233
- ط -	سميث، روبرتسون: 120 – 121،
طابور: 67	127
الطابوريّون: 28، 30، 66 – 67،	سوارتز، ديفيد: 253
82	سوريل: 89، 91، 115
الطهوريّون/ المذهب (التيار)	سومبار: 27
الطهوريّ: 31، 66، 75، 288	سويسرا: 23، 223
الطوطم: 121، 146، 201	سيغي، جان: 57، 87
الطوطميّة: 121 – 122، 201	سينيكا: 27
- ع -	- ش -
العذراء: 274	الشرق الأدنى: 260
العصر الحديث: 80، 288	شلاير ماخر: 23، 74 – 75

غولدلمان، لوسيان: 7 - 9	عصر النهضة: 76، 108
223 - 229، 231 - 232،	العصر الوسيط: 19، 28، 69، 90
234 - 235، 237 - 244،	العقلانية: 33، 187، 230 - 231،
246 - 249	233، 243، 246 - 247
غويانا: 213	علم الأقيسة البشرية: 164
غوييه، هنري: 196	العلمنة: 8، 81، 278
- ف -	العنصرة: 71، 289
الفايكان: 100 - 101	العهد الجديد: 21، 28،
الفاشيّة: 93	288 - 289، 292
فالنس: 189	العهد القديم: 27 - 28، 61، 63،
فان جنيب: 128	66، 290، 292
فايتلين، فلهلم: 31، 67، 80	- غ -
فرانك، سيباستيان: 23، 49، 67، 71	غرامشي، أنطونيو: 7، 62، 64،
الفرّذنة: 142 - 143	72، 89 - 115
فرساي: 189	غرانيه، مارسيل: 197
فرنسا: 9، 11، 34، 38، 57، 86،	غرفيتش، جورج: 119، 196،
107، 113، 115، 152، 190،	202، 206، 216
196، 223، 235، 262، 279،	غرويتزين: 107
287، 291	غريول، مارسيل: 197، 202
فروم، إريك: 56، 84	غوتيريز، غوستافو: 86،
فريزر: 120 - 122، 128، 131، 194	247 - 248

فيورباخ: 99	فلسطين: 263
فيينا: 223	فلسفة البراكسيس / فلسفة الممارسة العملية: 108،
- ق -	113 - 114، 116
قبالة: 63، 169، 289	فلور، يواكيم دي: 47، 78 - 79،
القدس (راجع: أورشليم)	82، 291
القيامة: 62، 72، 287	فلوريدا: 155، 157، 159، 165،
- ك -	167، 174
كابريرا، ليديا: 152 - 153	الفودو: 153، 165، 168،
الكابوكلو: 210	213 - 214
كابولا (دين): 208	الفودوايون: 67
الكاثاريون: 67	فوريه: 76، 78
الكاثوليكية: 26، 32، 72 - 73،	فولتير: 86
92، 99، 102، 113، 115،	فير، ماكس: 7 - 9، 12 - 13،
253 - 254، 262، 273،	17 - 18، 20، 24، 32 - 33، 37،
279 - 280، 283، 290	44، 50، 61 - 62، 64 - 65،
كارلشتاد (مدينة): 23	72 - 73، 78، 82، 107 - 108،
الكاربيبي: 213	240، 251، 255 - 257،
الكأس المقدسة: 80، 289	262 - 263، 270، 278، 282
كاسندرا: 83	فيتنبرغ: 74
كالابري، يواكيم دي: 67	الفيدا: 124 - 125
	فيرّي، أنريكو: 89

كوليج دي فرانس: 190	كالفن: 32، 72 - 74، 106، 110،
كون، بيلا: 37	240، 173
كوندومبلي: 197 - 209،	الكالفينية/ المذهب الكالفيني:
211 - 213، 215 - 216، 219، 287	19، 26، 31 - 32، 73، 106،
كونفوشيوس: 81	108، 110، 114، 239
كيركغارد: 53	الكاميزار: 75
	كانط: 67، 223، 244
- ل -	كاهور: 189
لازاريتي، دافيد: 97	كاوتسكي، كارل: 13، 15، 26،
لافو، ماري: 176، 180، 182	64، 66، 85 - 86، 90، 92، 108
لانداور، غوستاف: 47، 54 - 56	الكتاب المقدس: 22، 25، 46،
لاوتزو: 81	77 - 80، 82، 85، 239
لندن، جاك: 157	كروتشه، بينيديتو: 111
اللوامون (طائفة): 142	كرومويل: 30، 74
لوبرا، غابريال: 7	كليرمون فيران: 238
لوثر: 32، 72، 74 - 75،	كنيسة سانتا ماريا نوفلا: 274
108 - 111	الكنيسة الكاثوليكية: 90،
اللوثرية: 26، 31، 74، 111	100 - 101، 106، 115، 205،
لوروا - غوران: 196	214، 262، 266، 270، 280،
لوريون: 189	282 - 283
لوكاتش، جورج: 37، 61،	كوبا: 213 - 214
223 - 234، 239، 246	كولومبيا: 157

ماركوزه: 216	لوكسمبورغ، روزا: 92
ماریاتیغی، خوسی کارلوس: 92	لوماتر، أنطوان: 238، 235
ماكلیلان، ديفيد: 240	لُوي، مايكل: 8، 10
ماكتاير، ألاسدير: 224	لویزیانا: 214
الماکومبا: 207 – 209	ليستينغ: 53
ماکیافیلي: 111	ليفي برول: 200 – 201
مالي: 197	ليفي ستروس، كلود: 119، 149،
مالينوفسكي، ب.: 118، 154	196، 257
مامون: 72	ليلبورن: 30
المانا/ مفهوم «مانا»: 137، 149	ليوناردو دافينشي: 111
مانهايم، كارل: 7، 9، 29،	- م -
37 – 59، 63، 68، 89، 97، 103،	ما قبل السقراطيين: 76
115، 244	ماتر، جاك: 273، 281
ماني: 81	ماركس، كارل: 7 – 9، 62،
الماوري: 149	77، 79 – 80، 86، 98 – 99،
المجتمع القبائلي: 257، 259،	106، 111، 203، 244 – 245،
261، 272	255 – 257، 278
المجر: 37	الماركسيّة: 13 – 18، 37،
المجيء الثاني للمسيح/ القدوم	64 – 65، 70، 85 – 86، 89،
الثاني: 71 – 72	92، 113 – 114، 223، 240،
محمد: 81	243 – 246، 266

المعمدانيون/ المعمدانية: 67، 155، 75، 71	المدرسة التطبيقية للدراسات العليا: 196
معهد بارنارد: 156، 164 – 165، 167	مدرسة الدراسات العليا في العلوم الاجتماعية: 7، 223
الملكيّة الخامسة: 30، 75، 79 موتّا، روبرتو: 218 مور، توماس: 42	مدرسة شيكاغو: 157 مدرسة فرانكفورت: 247 المذهب المينونيّ: 75، 290
المورافية: 23 – 24، 287 موزار: 76	المرسيونيّة الجديدة: 27 المركز الوطني للبحث العلمي: 223
موسّ، مارسيل: 7 – 9، 117 – 149، 190، 196 – 197، 260، 217	المساواتيون: 291 المستنبرون: 67
موسى (النبي): 27، 81 – 82، 289، 99	مسيّا: 79 – 80، 287، 290 المسيح (يسوع): 15، 27 – 28، 70، 75، 79، 81، 84 – 85، 100، 248، 289 – 290
موسوليني: 101، 104 مولينا، لويس: 235 مونترى: 217	المسيحانية: 27، 56، 58، 63، 67، 77، 81 – 83، 85، 97، 244
مونتسر، توماس: 28 – 29، 46 – 47، 49، 52، 56، 62 – 64، 66 – 68، 70، 75، 78، 85، 87، 109 – 110	المسيحيّة: 12 – 16، 22، 25 – 28، 62، 72 – 73، 75، 79، 84، 86، 90 – 92، 95، 99، 127، 143، 217، 243، 262، 288، 290
ميتلاند: 173	مصر: 83، 211، 291

- الميثاق البابوي: 101، 104
- هارلم: 157، 164
- ميد، مارغريت: 152
- هارناك، أدولف: 27
- ميلنشتون: 111
- هاريسن: 30، 75
- ميليولي، ج.: 93 - 94
- هاليفاكس، موريس: 7
- هايدلبرغ: 12 - 13، 61
- هاين، هنري: 99
- هايتي: 153، 165، 213
- الناصريون (طائفة): 79
- هرزكوفيتس، ملفيل: 164
- النبلاء القضاة: 226، 234 - 237، 291، 239
- الهرطقة: 76، 244، 291
- النبوتية: 27، 82 - 83
- الهرطقة الأفعوانية: 76
- النسبانية: 24، 37
- هس، موسى: 99
- نهضة هارلم: 157
- الهند: 118، 127، 143
- نومينوس: 173، 291
- هوبزباوم، إريك: 57 - 59، 98
- نيجيريا: 197
- هوبير، هنري: 120 - 125،
- نيو أورلينز: 154، 161، 165،
- 127 - 140، 260
- 167 - 169، 176، 179 - 180،
- الهودو: 154، 161، 165،
- 183
- 167 - 169، 171، 174 - 176،
- نيويورك: 156، 162، 164، 177
- 179 - 183
- الهوسية الطابورية / الهوسيون:
- ه - ه -
- 28 - 29، 288
- هايتوس: 251 - 253، 269،
- الهوسيون الجدد: 30، 47، 67، 82
- 272، 377

وينستانلي: 30، 75

الهوغنو: 205

هوفمان: 76

- ي -

يسوع / يسوع المسيح (انظر:

هولندا: 23، 290

المسيح)

هونيزهايم، بول: 61

اليسوعيون: 99، 100 - 101،

هيرستون، جون: 155

105، 235، 239

هيرستون، زورانييل: 7 - 9،

اليهود: 27، 56، 76، 78، 133،

151 - 178، 181 - 183

139

هيرفيو ليجيه، دانيال: 7، 10، 248

يهودا: 26

هيغل: 45، 76، 114

اليهودية: 27، 82، 254، 262،

هيوز، لانغستون: 164

287، 289

- و -

يهوه: 79، 82، 123، 227، 287،

واشنطن: 156، 164

289

وثناو، روبرت: 34

اليواكيميون / المذهب

وُدستوك: 217

اليواكيمي: 67، 76، 291

اليوتوبيا: 37 - 49، 52 - 57، 59،

الولايات المتحدة: 33، 76، 153،

62، 68، 76 - 79، 81 - 82، 85،

156، 161، 213، 288

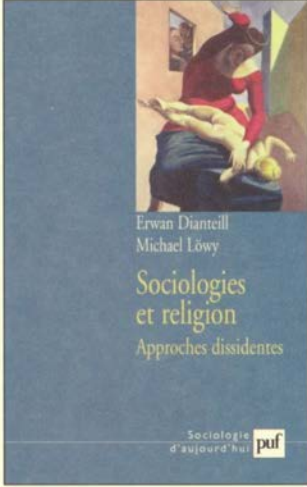
87، 95 - 97، 248، 267

ويلام، جان بول: 7، 10

اليوروبا: 197 - 198، 208

ويلسون، بريان: 34

هذا الكتاب



t.me/t_pdf

في هذا الجزء الثاني من كتاب
سوسيولوجيا الدين عرض لمقاربات
تُعتبر «منشقة» عن مقاربات «الآباء
المؤسسين» في علم اجتماع الأديان،
وهذه تناولها الجزء الأول. المؤلفون
المقدّمون هنا، مع كونهم مدينيين
للإشكاليات التي حدّدها أولئك
«المؤسسون»، فإنهم يتعدون عنها
أو يتخذون منها مسافةً واضحة.

إن التحليلات، هنا، مع تنوعها الواسع،
لا تتمحور على ما أصاب الدين من
ضعف في المجتمعات المعاصرة بقدر
ما تركز على قدرة الفاعلين الدينيين على
إنشاء أشكال اجتماعية، بما في ذلك
ضمن الحداثة. إن المؤلفين، وهم
يستوحون من ماركس ودوركايم أو من
ماكس فيبر، يتعدون عنهم عندما يتعلّق
الأمر ببيان الصّلات بين الدين
والمجتمع. إنهم تلاميذ مبتدعون وغير
أوفياء أو هم منشقون، على نحو ما،
وذلك يمنح قيمة لأعمالهم تميّزها
وتنجم بها من فخاخ التلمذة الاتباعية.
لقد دشّن المؤلفون، كلّ بطريقته،
مسالك جديدة، لاختصار المسافة،
وسطّروا منعطفاتٍ غير متوقّعة، فساعدوا
كثيراً، على فهم أوسع وأعمق للظاهرة
الدينية، من وجهة اجتماعية.