**تأمّلات من السّيرة الذاتية في الدّين والأنثروبولوجيا**[[1]](#footnote-1)(\*)

**طلال أسد**[[2]](#footnote-2)(\*\*)

**ترجمة: خالد فوراني**[[3]](#footnote-3)(\*\*\*)

باحث في علم الاجتماع والإنثروبولوجيا – حيفا.

-1-

ليس باليسير عليَّ أن أفكر في تطوّر أفكاري كباحثٍ أنثروبولوجي، لأنه تطورٌ نابعٌ من سيرة ذاتية متشظّية ولأني مدرك أيضًا أنه لا يُعوَّل على ذاكرة الرجال المسنّين، فكثيرًا ما يأتي خطابهم متفتلًا ومترفًا. وبما أن لفشل أفكاري الأنثروبولوجية أو لفلاحها جذورًا في حياتي ذاتها، فسأبدأ بذاكرة من طفولتي المبكرة تأصّلت في منظوري الناشئ عبر السنين.

كان تطور اهتمامي في الأنثروبولوجيا بطيئًا. فمنذ نعومة أظافري وجدتني مدركًا بل مأسورًا بالتباينات الحضارية الاجتماعية. كان والدي مثقفًا نمسويًا يهوديًا، عمل مراسلًا لصحيفتَي **فرانكفورتر تسايتونغ** و**نيويستورخر تسايتونغ** وكان قد اعتنق الإسلام في عشرينيّات القرن المنصرم وبرز عبر انخراطه في الحياة الدينية والحركات الإصلاحية بين المسلمين، عربًا وهنودًا. أما والدتي فهي تنحدر من قبيلة شمر في شمال نجد ولم تحظَ بدراسة رسمية. إلا أنها اعتادت أن تنشد أشعارًا حزينة مطولة كانت قد تلقفتها منذ طفولتها عن الغربة وبلهجة قبيلتها. وأنه لمبعث حزن دفين لديّ أني لم أسجل تلك القصائد قبل مماتها.

بعد عام من ولادتي في المدينة سنة ١٩٣٢ أنتقل والداي للعيش في الهند البريطانية كما كانت تعرف آنذاك مُلبّيين دعوة وجهاء من مسلمي الهند كانوا قد أتوا الحج. عندما اندلعت الحرب، أُسر والدي في معسكر معدّ للرجال كونه "عدوّ أجنبي" وتم كذلك احتجاز والدتي لمدة ثلاثة أعوام في معسكر معدّ للعائلات. وهناك انضم إلينا والدي أخيرًا حتى نهاية الحرب. كانت الأغلبية السّاحقة من المساجين من متكلمي الألمانية، تتخللهم ثلة من الطليان. غير أن التصنيفات المتداولة في المعسكر (والتي لم تذهلني غرابتها إلا بعد سنين وسنين) كانت قد قسمت الناس في خانتين: "الآريين" "ومعادي النازية". وبما أن حلقاتنا الاجتماعية دارت في فلك التصنيف الثاني (المكوّن بأغلبيته من يهود منصهرين وحفنة من غير اليهود الذين تصدّوا للنظام النّازي) فإني لست أدري البتة هل اعتمد "الآريون" التصنيف ذاته ليصفوا أنفسهم و"الأخرين." لكني كنت ولدًا آنذاك ورأيت في هذا التصنيف الغريب للعالم – العرقي من جهة والسّياسي من جهة أخرى – تصنيفًا طبيعيًّا. سألت ذاتي لاحقًا لِمَ لم يعترف "معادو النازية" بأنفسهم تحديدًا بأنهم "يهود" بالرغم من أن أغلبيتهم كانوا من غير المتدينين؟ فلا بد من أن النازيين عدّوهم "يهودًا" لأنه عند النازيين (كما عند الكثير من الأوروبيين) يتم تعريف البشر أساسًا وفق العرق، لا وفق اللغة، ولا المعتقد الإيمانيّ، أو وفق صورة حياتهم. لقد هلك جدّي لأبي في ثيريسنشتادت، أما عمّتي وخطيبها فهلكا في أوشفيتس. وعندما استلم والدي في نهاية الحرب رسالة من رابطة الإغاثة اليهودية تبلغه بمقتلهم، كانت هذه المرة الوحيدة التي رأيت فيها والدي الحازم عمومًا، يجهش باكيًا.

مقصدي هو أن في إضفاء أولويّة "للعرق" في تركيب الهوية، ثمة إخفاق في تقدير مكونات أخرى لها. مثل المعتقدات، العادات وصور الحياة. وقد عرّف العالم منذ أن نشأت الحداثة التي نعيشها عدة حالات تعرّف الهوية الاجتماعية والسياسية عبر "العرق" – ليس في ألمانيا النازية فحسب، بل في شتى الظروف الاستعمارية التي سيطر فيها الحكام أو المستوطنون الأوروبيون على أقوام "دونية." وهذا ما أدركته المفكرة الألمانية حنة أرندت عندما ادّعت أنه تم نسخ ممارسة التباعد العرقي الّمتبعة لدى الأوروبيين في إمبراطورياتها عبر البحار إلى أوروبا نفسها، كما بان بدايةً في خطاب القارّة حول يهودها ولكن مؤخرًا في خطابها الرائج حول المهاجرين من أفريقيا، من جزر الهند الغربية ومن الشرق الأوسط عمومًا. غير أنني أرى النظرة العرقية للعالم كانت من مسلّمات المجتمع الأوروبي لا من الوافدات عليه من مستعمراتها في الخارج. وقد قام جيل النجار في تحرّي هذا المنحى في مؤلفه المهم "الساميون: العرق، الدين والآداب". فعندما اكتسبت علوم الأحياء استقلاليتها وهيبتها كحقل بحثي، وعندما نمت الفسيولوجيا على هيئة بحوثات في الألسن كما في "الأعراق" التي نطقت بها، صار العالم في منظور الكثيرين من بين الأوروبيين عبارة عن تصادم هائل بين الحضارة "الهندو-أوروبية" وحضارات النقيض روحيًّا (على حد تعبير أرنست رينان) بما فيها حضارة "الساميين" أي الشق العبراني والإسلامي. ولذلك فإنه من اللافت للنظر أن الأوروبيين الذين التقوا مباشرة بالشعوب التي سيطروا عليها في آسيا وفي الشرق الأوسط، كثيرًا ما استخدموا "القوم" و"العرق" كمرادفات.

-2-

إبان انقسام الهند البريطانية في آب/أغسطس ١٩٤٧ كان بيت أهلي يقع على سفح تلّة في شرق البنجاب (المنطقة التي اقتطعها الحكام البريطانيون لجمهورية الهند الجديدة) وعندما شبّت الاعتداءات ضد المسلمين القاطنين هناك، تم إنقاذنا جميعًا على يد مفرزة عسكرية من الجيش الباكستاني التي أنشئت للتو، وحُملنا في قافلة من السيارات والشاحنات صوب حدود ما، صارت لتوّها الجمهورية الباكستانية. لقد شهدت بنفسي أحداثًا مريعة خلال هذا الانتقال: بداية عنف وحشي ضد المسلمين في شرقي البنجاب، ولاحقًا نظيره في الباكستان ضد الهندوس، الذين قتلوا على يد عصابات من شباب المسلمين الذين كانوا يختالون بسموهم الخلقي على نحو مراء ومروّع. لقد صنف هذا التدهور في الانتقامات الفتاكة التي أجّجتها إشاعات مسعورة كانت قد راجت عن "وحشية العدو" في أواخر الحكم البريطاني في الهند على أنه عنف "ديني." لكن ليس واضحًا ما الذي تستند إليه هذه المقطوعة المألوفة من التفكير العلماني حين تصف الميزات الأساسية لهذه الأعمال القبيحة على هذ النحو. فهذا العنف بلا شك كان مختلفًا عن الإبادة الهادئة المدروسة لليهود والغجر على يد النازيين وما رافقها من تدمير شامل لمجموعات مدنية ناتج من القصف الجوي الذي شنته قوات التحالف أثناء الحرب العالمية الثانية، كما تجلى خصيصًا في ناغاساكي وهيروشيما، وهي هجمات عنيفة واسعة النطاق وتعتبر علمانية وشرعية. بكل الأحوال لنا أن نرى في هذه المجازر في الهند والباكستان عقب التقسيم، نوعًا من العنف "القومي" أكثر مما هو "ديني" – النوع الذي هو في جدار الممكن دومًا والحاصل عادة داخل منظومة الدولة-القومية الحديثة.

-3-

حين بلغت السادسة عشر من العمر، وبعد التقسيم بقليل، "ضاع مني إيماني" وفق التعبير الطريف غير أن لا صلة لهذا الضياع بالعنف الذي عشته. ولم أدرك إلا بعد أن امتد الزمن أن الإيمان هو ليس مجرد شيء إما موجود وإما مفقود لدى الإنسان، بل يجدر أن يُعبّر عن الإيمان والريبة كدرجات متفاوتة ما بين الضعف والقوة. بكل الأحوال، كان لتجربة فقدان الإيمان هذه مبلغ في غاية الشجن لدي وعندما اعترفت باكيًا أمام والدي، فاجأني بل خفّف عني بردّه الرؤوف. لقد هدّأ من روعي حين أكد لي أنني سأبلغ في النهاية طريقي نحو الإيمان – وكان بدوره متيقنًا أن هذا الطريق سيكون الإسلام (لم أشِ لوالدتي بهذا الشأن لأني كنت قد خلصت إلى أنه لم يكن بمقدورها أن تفهمني). وقد حصل كذلك أني في تلك الفترة في لاهور تودّدت مني الزوجة المسنّة لأحد المحاضرين في كلية إرسالية في المدينة والتي كانت قد أعارتني نسخة من كتاب روت بنيديكت "أنساق ثقافية" وحدثتني عن حقل معرفي يدعى "الأنثروبولوجيا". ولقد شدني للغاية تصنيف الكتاب للثقافات على أنها إما "أبولونية" أو "ديونوسية"[[4]](#footnote-4) (إذ كان نيتشه من أبطال سنيّ مراهقتي). فبدا لي هذا التصنيف وكأنه يتيح النظر إلى طرق حياة برمّتها كونها عبارة عن أساليب ثقافية غالبة. غير أن رأي والدي هو الذي حكم وأمر في ما يخص مستقبلي: عليّ أن أدرس فن العمارة وعليّ أن أدرسه بالرغم من الدرك الذي سقطت فيه، في بلد غير مسلم، إنكلترا، للتأهل لهذه الحرفة. وبما أني كنت شغوفًا بالذهاب إلى أوروبا حيث (كما خلت آنذاك) حرية الفكر، وممارسة الإنصاف (مجتمع حديث عقلاني ورؤوف)، لم أجادل والدي في قراره.

-4-

حين وصلت لندن من الباكستان عام ١٩٥٠ لأباشر دراستي للعمارة في مدرسة رابطة فن العمارة، وجدتني متأثرا أيّما تأثر بأصناف شتى من ثقافة المدينة فكريًّا وسياسيًّا. وبداية لقد كان لكتاب آيه. جيه. أير **اللغة، الحقيقة والمنطق** وقعًا آسرًا على مخيّلتي (وما زلت أحتفظ بنسختي من هذا الكتاب التي دون فيها العام "١٩٥٤"). فكان يشد ذاك المراهق لبساطته المفرطة عن اللغة، عن العالم، ولإفصاحه عن منهج لتبيان الفرق بين المعنى واللا-معنى. غير أن الأمور التبست عليّ حين رغبت أن أنأى بنفسي بعيدا عن خطاب ديني ضاقت عليه أفاقه الفكرية، خلتني خلفته ورائي، فوجدتني محاطا بعلمانية متشنجة وبعنصرية مضمرة (وعادة بلا إضمار يذكر) في بريطانيا (لم أكن آنذاك على دراية بفرنسا). وما لم أفهمه حينها هو أنه حتى النقد المحق العابر للثقافات عليه لا محالة أن "يتفاوض" مع فكرة "اللا تناسبية:" الفكرة التي تقول بأن اللغة كونها لغة هي ليست أداة نقد وإقناع فحسب أنما هي أيضا صياغة لصور محددة من الحياة والتي تتقاطع جزئيا مع صور أخرى. وما تعلمته لاحقا من فيتغنشتاين هو أن "اللاتناسبية" قادرة على أن تسد الطريق على الإقناع، غير أنها قد تفتح الطريق أمام إمكان القياس. فالترجمة التي وقودها القياس قد تمكن الذات من إدراك رغباتها هي وليس إدراك رغبات الآخر فحسب، بما في ذلك خداع الذات لنفسها الكامن في رغبة التواصل مع الآخر.

تعرّفي إلى عمل فيتغينشتاين **تحقيقات فلسفية** في عام ١٩٥٤ كان عبر أقدم صديق إنكليزي لي، جون ديكسون، خرّيج دراسات اللغة الإنكليزية وآدابها من جامعة أكسفورد مع أن الكتاب الأول الذي قرأته له وبنهم كان **الكتابان الأزرق والبني** [[5]](#footnote-5) على متن القطار الذي أقلني من أدنبرة إلى لندن في كانون الثاني/يناير ١٩٥٩ (وما زلت أحتفظ بنسخة من هذا الكتاب أيضًا). كنت بحاجة إلى مدة من الزمن لأبدأ التعلم من هذا الفيلسوف. وكنت قد بدأت قراءته بجدية عندما التحقت بدراسات البكالوريوس في الأنثروبولوجيا في جامعة أدنبرة (١٩٥٤-١٩٥٩)، إلا أني لم أفهم كيف أدمج بين فلسفته وبين ما تعلمته أنثروبولوجيًّا آنذاك.

فحضارة الحداثة التي اندمجت فيها وبتفاوت، حيّرتني، إذ صرت أراها حضارة متورطة، خصوصًا في ما يتعلق بأحداثها السياسية داخليًا وخارجيًا على حد سواء. فاتجهت إلى كتابات ماركس، النّاقد الكبير لحضارة الرأسمال الحديثة، بإخفاقاتها وإنجازاتها المذهلة، علّه يساعدني في حل المعضل الذي واجهني. وفعلًا ساعدتني قراءة ماركس في أن زاد من وضوح رؤيتي للقصور الوضعي (الإمبيريقي) والخلقي لأنظمة السياسة والاقتصاد المهيمنة على عالمنا. بالمناسبة عزوفي عن العمارة لأجل الأنثروبولوجيا، كانت تدفعه (ولو جزئيًّا) رغبة لديّ في التعرف إلى العالم الناطق- بالعربية، العالم الذي انحدرت منه والدتي. أما نقدي الأول على "العمل الحقلي" كمحط اهتمام في الأنثروبولوجيا كان وراءه استيائي من الفكرة القائلة أنه منهج مباشر وبالتالي يعوّل عليه كأداة للمشاهدات. لم أتمكن من التوصل إلى تقدير سويّ لهذا المنهج، كونه لا غنى عنه في تعلم وفهم ما يسميه فيتغينشتاين "صور الحياة" إلا بعد مرور عهد من الزمن.

-5-

بعد تخرجي في جامعة أكسفورد متممًا دراسات للقب البكالوريوس (غير أنه يعادل شهادة الماجستير) عام ١٩٦١ تعاقدت مع جامعة الخرطوم ملتحقًا بطاقم التدريس فيها لمدة خمس سنوات تتخللها فترات تفرّغ مدفوعة الأجر حتى أكمل بحثي الإثنوغرافي الذي يتطلب عملًا ميدانيًّا. كان البريطاني إيان كانيسون وهو الحاصل على شهادة الدكتوراة من أكسفورد، رئيس دائرة الأنثروبولوجيا في الخرطوم آنذاك. كما أن معلماي إيي.إيي إيفانس-برتشارد وجادفري لينهاردت (كلاهما بالمناسبة اعتنق الكاثوليكية) وأجريا أبحاثهما الميدانية قبل سنين مضت في السودان، أسوة بكانيسون. ومع أن رسالتي للدكتوراة كانت تحت إشراف إيي-پي (إيفانس-بريتشارد) وهي كنية التودد التي راجت بين طلابه، وجدتني أكثر إعجابًا بتفكير لينهاردت. غير أني حين درست حياة الكبابيش الرحّل في شمال السودان تعمقت في مجالات الاقتصاد، والسياسة، والتاريخ. وعقب عودتي لإنكلترا أتممت رسالتي للدكتوراه في هذه المواضيع وليس في دراسة الدين. أنا أعتبر الكتاب الذي نتج من هذا العمل الميداني كتابًا فاشلًا لأنه وليد تصنيفات هي في عداد مسلّمات علمانية. ودام التواصل بيني وبين العديد من أصدقائي السودانيين، بعضهم أهل المدن وبعضهم الآخر من الرحل.

في تلك الفترة، ازداد استيائي من المفهوم الماركسي الكلاسيكي "الأيديولوجيا" وإن كنت حتئذن في طوري الماركسي، الذي شهد أحداثا عالمية كحرب ١٩٦٧ والتي وبسهولة قهرت فيها إسرائيل (دولة استعمار-استيطاني أوروبي جيوشًا لعدد من الأنظمة الفاسدة والعقيمة). تضمنت زياراتي المترددة إلى القاهرة في ستينيات وسبعينيات القرن المنصرم جدالات مع أصدقائي الماركسيين عن دور الدّين في المجتمع. كما هو متوقع تضمن موقفهم تسليمًا يدعو إلى التعامل بجدية مع دين عامة الناس في مصر مقدرين أنه بلا فهم سوي لما يحرك "الجماهير"، لن يستطيع المرء البتة أن يجندهم على نحو علماني وتقدمي. اعتمد نقدي لهذا الموقف على تجربتي، كما أعتقد، كعالم أنثروبولوجي الذي كان قد عاش وتعلم أن يقدر ويحترم أناسًا اجترحوا معيشتهم من شحيح الموارد، والذين يمكن أن نصفهم – بطريقة أو بأخرى – بأنهم من أهل دين ("متدينين"). وجدتني مجادلًا أن "أخذ الدين على محمل الجد" لا يخدم أغراضًا استراتيجية وإنما ينبع من استعدادنا لأن نتعلم من حياتهم ما قد يكون في غاية الأهمية لفهم حياتنا نحن.

ولم تنجلِ غشاوة الالتباس الذي ألمّ بي في هذا المنحى (إذ لم أدرك تمامًا ما الذي أردت أن أقوله عن الأنثروبولوجيا والدين) إلا عندما ألمّ المرض العضال بوالدتي. لما بلغني خبر مرض أمي في السرطان كنت حينها، في عام ١٩٧٥، أدرس في جامعة هال (أدنبرة) فقررت الذهاب إلى السعودية لأمكث معها حتى وافتها المنيّة بعد عام. كان للمناخ السياسي والتصلب الاجتماعي في مجتمع يغمره ثراء جديد العهد وقع منفّر، وفي ذات الوقت خلفت هذه التجربة أثرًا بليغًا في أفكاري وفيّ عمومًا. حاولت تبديد الالتباس دون أن أبلغ مقصدي في محاضرة مالينوفسكي التي قدمتها عام ١٩٧٨ (وقد وصلتني الدعوة لعرضها قبل مكوثي في السعودية لعام من الزمن). حاولت من خلال هذه المحاضرة أن أعالج تعريف كل من مفهوم "الأيديولوجيا"، المصطلح الماركسي الكلاسيكي للوعي الكاذب، وكذلك مفهوم دراسة "ذات مصداقية" لثقافات درسها علماء الأنثروبولوجيا. سعيت في تلك المحاضرة لأن أفكر في ما يهم الأنثروبولوجيون آنذاك وفي قضايا كبيرة تركت صبغتها في حياتي حتئذن.

ما دفعني ، وإن كان هذا لا يبدو راجحًا، حتى أعارك لأصيغ أفكاري ونقدي، هو تأملاتي في والدتي وفي حياتها مع الدين. طبعًا كان والدي قد تكلم وكتب عن الدين الذي اعتنقه برهافة مذهلة، أما أمّي، على النقيض من ذلك، عاشت مسلمة بلا أن تشرح عقائد "الإسلام" وبلا أن تدافع عنه من تهجمات عليه وبلا أن تحاول إقناع الآخرين بأفضلياته. لا أقصد بهذا أن أقول إن أمي كانت امرأة تقية – إذ أقامت الصلوات الخمس، رتلت ما تيسر لها من القرآن في الصباح الباكر من كل يوم، وصامت شهر رمضان. بل أقصد أني فهمت ولو بعد حين أني كنت أرى حياتها وكأنها منقوصة بدل أن أحاول أن أفهمها على حالها، كما عاشتها هي. بدأت أبصر أن ممارساتها في الدين (كما هو الأمر لدى الكثير من غير-المثقفين) كانت تسكن جسدها، وأن دينها المتجسد فيها لم يسلم نفسه لأدوات التحليل التأويلية – ليستنبط بها المفسرون المعنى "الحقيقي" لما كانت تقوم به، وإن كان ما "تعنيه" ممارساتها في غاية من الأهمية لديها. ولكن لأن هذه الأعمال الدينية كانت جزءًا متكاملًا مترابطًا في حياتها اليومية العادية، فإنها لم تختلف كثيرًا لأنها "دينية" عن باقي ما درج في أعمالها اليومية.

ومع أني أذكرها على هذا المنوال على قدر ما تعود بي الذاكرة لما قد كان، فأنا لم أبدأ بتغيير منظوري لحياتها إلا عندما زاولت بعد وفاتها قراءة منهجية في أعمال فيتغينشتاين حتى أجد طريقة ما لفهم الدين (يجدر الذكر هنا أنه هو ذاته لم "يكن على دين" ما). رأيت الآن كيف أن دينها كان نهجها في دنياها – وليس كمحاولة منها لأن تضفي عمقًا أو أصالة على تجربتها، كما قد يحلو لبعضهم أن يقول تماشيًا مع مصطلحات رائجة. لم تجعل أمي من دينها "مشروعًا فكريًا" ولا أقصد حين أقول هذا أنها كانت "تتبع كالعميان" في أمور دينها. لم تقصد في صلواتها، ولا في دعواها ولا في صومها "شفرة" ما فيفككها الآخرون أو تعزيزًا لتجربتها هي، بل ربها كان مقصد عباداتها. لم يرق والدتي دومًا خلال سنيّ زواجها ما قدمه والدي من ادعاءات نيّرة ليحثّها على تغيير بعض من ممارساتها الدينية. أكان هذا الرد من طرفها يشي بلا عقلانية ما، أو بعجزها على دحض ادعاءات أبي العقلانية كما خلت آنذاك؟ لقد نضجت لأدرك أني كنت مخطئًا في ظني هذا: أمي لم تهجر ما كانت عليه من أعمال لأنها شعرت بأن ذاك التغيير لم يلائم بسهولة مجمل حياتها كامرأة مسلمة. لم أجد مرضيًا الموقف القائل بأنه إن كنا نريد أن ندرك ورعها فيجدر أن نفهم شعورها بالخوف، أو التقوى، أو المحبة، وما إلى ذلك على أنه في عداد "العواطف" وبالتالي "اللاعقلانية." هذا ما اتضح لي على مر الزمن، حين بدأت أفهم الجسدية لا كعمل آليات بل كصياغة ما لملاقاة معينة، وفي حالة أمي، كان ذلك ملاقاتها الله. لم تعرب أمي لي طبعًا عما خلج في ذات صدرها وفي مشاعرها على هذا النحو. ولكني أعرض هنا كيف صار لي أن أفهم ورعها، ولست أدّعي أن أقدم تبيانًا أمينًا لحالاتها الجوانية.

-6-

بكل الأحوال تعلمي من حياة أمي هو تمحيص للحقيقة التالية: أن ليس كل تعلم يتضمن وجود مسار تدريسي وبالتالي وجود مدرس معتمد. هذا طبعًا لا يعني أن الحياة تخلو حتمًا من مدرس ذي تجربة عريقة أو إخصائي يمكن للواحد التوجه إليهما. ما أعنيه بالأحرى هو أن الحوار مطلوب في حياتنا اليومية حتى نحسم مسألة الإخصائيين الذين يجدر أن نتوجه إليهم، وكيف يجدر بنا أن نعوّل عليهم. قد يقول البعض إن "الإخصائي" هو من نعتمد على "تخصصه" (تجربته). من الجهة المقابلة نرى أن المعلم الجيد هو المعلم الذي يتعلم عبر التدريس. وبما أن الوقت فانٍ، فكذلك أيضًا التعلم في الحياة (كما هو الشأن في لغة التدريس) هو أبدًا دون الكمال. (لقد انكشفت في ثمانينيات القرن المنصرم على كتاب والتر أونج "راموس: المنهج واضمحلال الحوار" ووجدته متناغمًا حسيًّا مع مشروع فيتغنشتاين). لقد وجدت دراسة أونج في شرحها لخضوع الفكر لعمليات التخصص ولقياسات كميات كوسيلة تدريس جامعية في الحداثة المبكرة ثاقبة للغاية. لقد علمني أونج أن المطلب الأساسي للنقد هو ليس الإقصاء ولا والهجوم بل المحادثة. وأخذ هذا الإدراك يعمل في أفكاري عن المخاطر والبشائر التي تكمن في التدريس والتعليم كما تكمن في صور حياتنا.

على ما كانت عليه هذه الخطوة في التعلم من حياة والدتي من الأهمية إلا أنها لم تعالج مباشرة الفهم المعتاد "للدين" في الماركسية – ذاك الذي يرى فيه ضربًا من ضروب "الوعي الكاذب" من جهة وكذلك أداة قمعية في يد الطبقة الحاكمة من جهة أخرى ومصيره بالتالي أن "يقذف في سلة نفايات التاريخ التقدمي". أحسست بحاجة لدي أن أفهم كيف أغربل الفكر الماركسي فأحافظ على ما يجدر بي الحفاظ عليه منه، أن أفكر مليًّا في ما يميز تعاملنا مع الألم والمرض في الحضارة الحديثة – وهو سؤال يشغل الفكر والممارسة في الدين منذ آلاف السنين. ما أقصده هو أني أردت أن أراجع تفكيري في صوغ الماركسية "للجدلية" كونها المحرك الطبيعي لتاريخ تقدمي وفي الادعاء الليبرالي بأن فض مصدر أساسي للمعاناة والعنف داخل الدول وما بينها تم أو لا يزال يتم عبر إعادة تعريف "الدّين."

عقب تلقفي لكتابات فوكو وإضاءاتها عبر إصرارها بأنه يجدر على من يريد أن يفهم القدرة أن يتعدى الدولة السيادية وكذلك إضاءتها في فهم العقاب – قررت التوجه إلى هوبس في ما يخص السيادة العلمانية وإلى لوك في ما يخص التسامح الديني. لقد ساعدتني قراءة هذين المفكرين من القرن السابع عشر معا على فهم كيف صار تعريف وتحديد مكان الدين على يد الدولة مهمًا للغاية. كما علمتني قراءة هوبس عن اهتمام الدولة بوجود مواطنين مخلصين وكذلك عن إعادة تصور الدولة كبنية شاملة، ومستقلة مفاهيميًّا عن كل من الحاكم والمحكوم غير أنها عمليًّا منوطة بكليهما لتؤمن عتادها وغايتها (العقيدة اللاهوتية القروسطية القائلة بجسدي الملك، **أولهما** فانٍ و**ثانيهما** خالد، كانت لها أهميتها في الانتقال إلى الدولة الحديثة وتعديلها). ويتطابق ادعاء لوك تطابقًا تامًّا مع هذه النظرة: لدى الدولة، وكما حريّ أن يكون بحوزتها، أدوات الإكراه والعقاب لأجل ضمان استمراريتها. وإعمال هذه الأدوات يكون على الإرادة لا على الإيمان. وبما أن الإيمان لا يخضع للإرادة لا بد من أن تبوء جميع محاولات الإكراه الديني بالفشل. ولذلك حين تنتقد بسبب انعدام التسامح الديني لديها فإنها تنتقد على أنها فاقدة لعقلانيتها لا لخلقها. أما التشديد الجديد على أهمية "أن تؤمن" في ما يخص الدين (وهذا التشديد له أهمية حاسمة أيضًا في الأحكام الدستورية العلمانية) فإنه يفصح عن الفرق الذي يقيمه الفكر الليبرالي بين الدولة القومية الحديثة الناجعة سياسيًّا من جهة والفرد المستقل أخلاقيًّا من جهة أخرى. وبهذا دخل مفهوم الدين في تضاد مع مفهومين آخرين: "السياسة السوية" و"العلمانية" (بمعناها الحديث لا معناها المسيحي التقليدي) وذلك لأن الدين يرى داخليًّا كما تراه الدولة ويعرف كما تعرفه غالبة الدولة. وبالتالي وحدها الدولة تتمتع بالحق وكذلك بوسائل العقاب والقسر بينما مجالا الأخلاق والإيمان لا يحل فيهما إلا الإقناع.

-7-

يتداخل هذا الاستخدام الجديد العهد لمصطلح "الدين" كونه جوهريًّا قضية "إيمان" "ومعتقدات" مع حكاية المسار المعقد الذي نشأ به تدريجيًّا مفهوم "المصلحة" خارج نطاق غير محدد من المصالح، والاهتمامات والتطلعات البشرية لتصير (أي المصلحة) مفهومًا محددًا في الاقتصاد السياسي الحديث له مكانته المركزية في الرأسمالية (على سبيل المثال: المصلحة المالية، المصلحة الطبقية) الذي يقوم أيضًا بتعزيز وزعزعة حدود الدولة السيادية في آن. ولكن كما يشير مؤرخو العلوم فإن علوم الطبيعة قد دمجت التاريخ (والقصد هنا الزمانية) في منظومات الشرح الأساسية لتلك الحقول. وكثيرًا ما يعول تاريخ المجتمعات البشرية على مناهج من البحث الكمّي وهي التي تحتل الصدارة في علوم الطبيعة. وما انزلاق المفاهيم مثل مفهوم الوقت من حقل معرفي إلى آخر، وما التعويل على مناهج بحثية مشتركة، إلا أحد وجوه الحقيقة التي يتضح بموجبها أن تعريف حدود الواقع كمقصد للعلوم ومقصد للتاريخ وبالتالي كيف يتوجب علينا أن نعيشه (أي الواقع) هي مزاولة أكثرا تعقيدا مما هو باد.

بلا شك، فإن مسألة الوقت في صلب الحياة الدينية، وذلك لسببين: **الأول** هو الحقيقة الواضحة أن المعتقدات الإيمانية هي دومًا عرضة للتغيير؛ والسبب **الثاني** والأهم هو أن الحياة الدينية تطلب وقتًا للتعلم بما فيه وقتًا لتعلم المرجعيات التي قد يحال إليها حين نبرر نوع وأسباب صورة الحياة الجديرة بأن نعيشها. وثمة وقت الموت كذلك: نهاية الحياة وأشياء منزوعة الحياة. وثمة وقت كمنهج، والوقت كالذاكرة وكذلك الوقت كمستقبل خادع للنفس. وهناك اللاوقت وهي الأبدية التي نتلاشى جميعنا فيها. وهذا هو ما أصيغه على أنه "السنة الخطابية": تركيبة من الحالات والحركات التي يسعى المرء من خلالها أن يجيد في الحياة لغة هي عبارة توجهات، أفعال وانفعالات وليس فكرًا وحوارًا فحسب. أجدني الآن وقد مضت بي السنون، ساعيًا لأن أجسّد سنتي كوني باحثًا في الأنثروبولوجيا ومسلمًا كذلك في أزمنة عصيبة.

صار اتّباع سنة دينية معينة (ولا أقصد هنا الإسلام فحسب بل المسيحية، البوذية، اليهودية، الطاوية وما إلى ذلك) يكاد أن يكون من المحال، في هذه الأزمنة المتسارعة للاقتصاد، للمجتمع وللدولة-القومية في العصر الحديث، وهم مجتمعون معًا ينصبون في عماد حضارة رأس-المال الكونية وما أفضت إليه هذه الحضارة من مآزق. وإضافة إلى التغيير المناخي المسعور، هناك أيضًا الرد العالمي الراهن على جائحة الكورونا. من الصعب التيقن مما ستكشفه في النهاية الزمانية البطيئة والحرون في آن للتغيير المناخي. زمان جائحة الكوفيد-١٩ هو الآن ومكانه هو كل مكان.

-8-

لقد كتب وعمم الباحث في علم الأنثروبولوجيا وإخصائي الوبائيات گارلو كادف، ورقة في غاية الإثارة عن الجائحة بعنوان "تأطير المحادثة مجددًا". وهو يحاجج في هذه الورقة ما يأتي: (١) من المستحيل، حين يشح دعم الخدمات الصحية، أن نجزم ما هو عدد الوفيات التي تنسب عمومًا إلى الفيروس لكن سببها الحقيقي هو افتقار للمعدات وللطواقم الطبية؛ (٢) لا يصح أن نعوّل على صدقية أرقام كثيرة الرواج لنسب الحالات أمام الوفيات وذلك بسبب انعدام فحص منهجي على نطاق واسع للسكان جلّهم أو ربما كلهم، وبالتالي يتعذر على سياسات جازمة لمعالجة الأزمة أن تعتمد وبحق هذه الأرقام؛ (٣) سياسة الإغلاق العمياء والتباعد الاجتماعي تعودان بأضرار بالغة على الآقتصاد والمجتمع وتحصد الموت والمعاناة الشديدة لدى الطبقات الفقيرة بسبب الاكتظاظ في مساكنهم، وبسبب عجزهم عن اقتناء الطعام والمعونة الطبية. ما يتطلبه فهم زمانية عالمنا ذي الشروخ الطبقية هو أنثروبوجيا ثاقبة كتلك التي تتمثل بأعمال كادف.

لا يصح أن ننسب المأزق الكوني الذي تواجهه الإنسانية اليوم إلى الطبيعة، أو إلى الله، بل إلى فشل سياسي وأخلاقي – وبدقة أشد يجدر أن ينسب إلى طمع وعنجهية الأثرياء والأقوياء الذين يرفضون أن يقرّوا أننا جميعًا نعتمد بعضنا على بعض، وأن صورة حياتنا الراهنة مرهونة بنكران هذه الحقيقة خصيصًا.

1. (\*) Talal Asad, “Autobiographical Reflections on Anthropology and Religion,” *Religion and Society: Advances in Research*, vol. 11 (2020). [↑](#footnote-ref-1)
2. (\*\*) طلال أسد هو من مواليد المدينة المنورة (عام ١٩٣٢) الحاصل على الدكتوراه في الأنثروبولوجيا من جامعة أكسفورد (عام ١٩٦٨). كما أنه درس في جامعة الخرطوم، ومن ثم في جامعة هال، وفي عام ١٩٨٩ انتقل للعيش في الولايات المتحدة حيث درس في المعهد الجديد للعلوم الإجتماعية ("نيو سكول" المسمى اليوم "الجامعة الجديدة"). ومن ثم في جامعة جونز هوبكينز، وأخيرًا في مركز الدارسات العليا لجامعة مدينة نيويورك. له مساهمات في دراسة الاستعمار، الحداثة، الديانة، العلمانية، اللغة والترجمة. من أبرز إصدارته: **الأنثروبولوجيا والشرط الاستعماري** (١٩٧٣)؛ **فكرة أنثروبولوجيا الإسلام** (١٩٨٦)؛ **جينيالوجيا الدين: الضبط وأسباب القوة في المسيحية والإسلام** (١٩٩٣)؛ **تشكيلات العلماني: المسيحية، الإسلام والحداثة** (٢٠٠٣)، **عن التفجير الانتحاري** (٢٠٠٧) و**ترجمات علمانية: الدولة القومية، الذات الحديثة، وعقلية الحسابات** (٢٠١٨). ترجمت كتاباته للفرنسية، اليابانية، العربية والعبرية. [↑](#footnote-ref-2)
3. (\*\*\*) البريد الإلكتروني: furanikhaled@gmail.com. [↑](#footnote-ref-3)
4. تحيل هذه الثنائية الأبولوني-الديونيسي إلى توظيف الفيلسوف الألماني فريدرخ نيتشه (١٨٤٤-١٩٠٠) لها في عمله "ولادة المأساة" (١٨٧٢) إذ يشير من خلال هذا التوظيف إلى صنفين من النزعات أو المثل البشرية يتجسد كل منها في إلهين من آلهة قدامى الإغريق. أما الإله أبولو فيرمز لصفات ترتبط به كلعقل، الفكر، التوازن والإدراك، وأما الإله ديونيسيوس (وأحيانًا يدعى باخوس) فهو مرتبط بالنبيذ، الخصوبة، المسرح ، وطقوس النشوة. [↑](#footnote-ref-4)
5. الكتابان الأزرق والبني هو العنوان المختصر لكتابين ظهرا في مؤلف واحد صدر بعد وفاة فيتغينشتاين تحت عنوان: *Prelimiary Studies for the Philosophical Investigations* لدى دار النشر Basil Blackwell في أكسفورد عام ١٩٥٨، وهو مبني على محاضرات وملاحظات أملاها فيتغنشتاين على طلبته وزملائه بين الأعوام ١٩٣٣-١٩٣٥.

   [↑](#footnote-ref-5)