

## مناهج دراسة الدين والتدين بين علم الاجتماع والأنثروبولوجيا

### من الوظيفية البنائية إلى التأويلية الرمزية

عياد أبلال<sup>(1)</sup>

#### مقدمة

إذا كان علم الاجتماع قد نشأ على أساس دراسة المجتمع بشكل علمي، منفصلاً في ذلك عن الفلسفة التي احتكرت شرعية السؤال منذ بدايات التفكير البشري، فإن هذه النشأة في صيغتها الوضعية مع أوغست كونت ورواد التفكير الاجتماعي الأوائل من سان سيمون إلى هيربرت سبنسر لم تنفصل عن الدين. خصوصاً، بعد الفصل الذي أحدثه الفكر الغربي تجاه الكنيسة التي هيمنت طويلاً على الحياة اليومية للناس، إذ شكل عصر النهضة والأنوار مرحلة مفصلية وقطعية إبستمولوجية في نظام المعرفة الذي انتقل من سؤال السماء إلى سؤال الأرض. وقد شكل الانفصال الإبستيمي عن الفلسفة من جهة، والدين من جهة ثانية أساس النظام المعرفي الوضعي، حيث تحول الدين نفسه إلى موضوع للدراسة والتحليل والنقد. وهو ما ابتدأت به الفلسفة التي نزعته هالة القداسة عن التفكير الديني طيلة القرون الوسطى، وانتهى بالحروب الدينية الأوروبية ومحاكم التفتيش، ما مهد الطريق لبروز علم الاجتماع الديني والأنثروبولوجيا الثقافية والاجتماعية التي جعلت من الدين أحد موضوعاتها المفضلة.

لقد تأسس فصل الدين عن العلم على قاعدة الموضوعية العلمية والحياد والتجريب، بعدما انفصل النظام المعرفي الوضعي عن الأسطوري والخرافي، مثلما انفصل الإلهي عن البشري، وفق مسار تطوري نشأ على قاعدة المادية والواقعية والاختبارية التي جاءت على أساس مبدأ الشك المؤسس لعلمية الظواهر الطبيعية. وهو ما شكل خلفية مرجعية لتطور علم الاجتماع الذي جعله أوغست كونت بمنزلة فيزياء اجتماعية، محاكياً قوانين الفيزياء والكيمياء وباقي العلوم الطبيعية. الأمر الذي أثار تأثيراً كبيراً في التطور اللاحق لعلم الاجتماع الديني منذ نشأته مع إميل دوركهايم، من خلال كتابه الكلاسيكي «الأشكال الأولية للحياة الدينية» الذي أسس للارتباط السببي والتفسيري الوضعي للظواهر الاجتماعية بصورة عامة، منطلقاً من الطوطمية أساساً لتطور التفكير الديني.

وإذا كان دوركهايم قد أسس لموضوع علم الاجتماع الديني، فإن تطور هذا الحقل العلمي قد ارتبط بعدد من الأسماء التي شغلت حيزاً مهماً من مساحة التفكير الديني بين الفلسفي والأنثروبولوجي، خاصة بعد أن ازدهرت الأنثروبولوجيا في المرحلة الاستعمارية، حيث وجدت في المستعمرات ميداناً لاختبار وتجريب عدد من النظريات والمفاهيم، من البنيوية إلى الوظيفية التي لم تستطع تحرير الدراسات والظواهر الدينية من أحكام

(1) عياد أبلال: باحث في علم الاجتماع والأنثروبولوجيا الثقافية، المغرب

القيمة والنظريات الجاهزة والمغلقة. تلك الأبحاث بقيت رهينة المسيحية وسياقها الكنيسي التاريخي، إذ لم تحظ الأديان الأخرى بالاهتمام نفسه، ومنها الإسلام الذي ظلت المركزية الغربية تنظر إليه، باعتباره مجرد نسخة معدلة عن المسيحية بشكل يتعارض مع الحداثة والدولة الحديثة. وهو ما أثر إيديولوجيًا على العلوم الاجتماعية التي تناولته بالدراسة والتحليل، خاصة في الحقبة الاستعمارية. لكن مع الدراسات المعاصرة التي جاءت على أعقاب الوظيفة البنائية، سوف يشهد علم الاجتماع والأنثروبولوجيا تطورات ذات أهمية في مجال الأديان ودراسة الظواهر الدينية، لا سيما مع الفصل المنهجي الذي أقامته بين الدين المعياري والدين التاريخي من جهة، والتدين باعتباره فعلًا اجتماعيًا خُصّب بالدراسات الرمزية التي قلصت مساحة الفصل بين الإلهي والمقدس المتعالي من جهة، والديني والبشري من جهة أخرى، مثلما هو حال المنهج التأويلي الرمزي في الأنثروبولوجيا، والتفاعلية الرمزية في علم الاجتماع. الأمر الذي أصبح معه معنى الدين والتدين ورؤية العالم والأشياء ينبع من المتدين نفسه الذي طالما سجنته البنيوية في البنيات الدالة، ضمن فصل تعسفي بين الإلهي والبشري. وهو فصل قتل الإنسان، بعدما اغتال بعده الرمزي، ما حدا بروجيه غارودي لتعت البنيوية بفلسفة موت الإنسان. فكيف يمكننا دراسة الدين والتدين دراسة علمية وعقلانية من دون أن نهدر مكوناتها ومرجعياتها التاريخية والثقافية والاجتماعية والاقتصادية، ومن دون أن نسقط في الغي المنهجي والفصل التعسفي الذي مارسه الوضع على أبعاد الإنسان الروحية والرمزية؟ وكيف تطور علم الاجتماع الديني والأنثروبولوجيا ومناهجها في سياق مقاربتهم للظواهر الدينية؟

أسئلة من ضمن أخرى، سندسعى من خلال هذه الدراسة للإجابة عنها من خلال تفكيك المفاهيم المؤسسة لعلم الاجتماع الديني وللأنثروبولوجيا في صيغتهما الوظيفية والتأويلية الرمزية من الدين إلى التدين، ومن التحول الديني إلى تغيير المعتقد، مرورًا بالمقاربات والنظريات ذات الصلة.

## 1. الإطار النظري والاستشكال المفاهيمي من الدين إلى التدين

يأخذ الدين دلالات وأبعادًا عدة يتداخل فيها المقدس بالديني، والاجتماعي بالفردى، والمطلق والمتعالي بالتاريخي والحربي، والسياسي والنفسي بالجمالي والأخلاقي والفلسفي والتربوي. وتمتاز هذه الأبعاد مع أخرى، لتشكّل عبر الزمن طقوسًا وممارسات فردية وجماعية، حيث يغدو الدين فكرة وأسطورة فلسفية، وتجربة روحية زاخرة بالرموز والمعاني، وذاكرة لأجيال عدة ومتباعدة. غير أن هذه المعاني والرموز عرفت خلال حقب التاريخ البشري تذبذبًا في تبجيل الدين أو إزاحته، وارتباكًا بين تكريسه عامل لحمية بين أفراد مجتمع، أو اعتباره عنصر تشتت وتناحر بين تأرجح في التنظيم الاجتماعي للدين نظريًا وعمليًا وتحبيده سلوكيًا، انسجامًا مع الفردانية كما هو حال التدين في الحداثة الغربية. ولعل السؤال الجوهرى الذي يفرض نفسه على الباحث في هذا المقام هو: ما الفرق بين الدين من جهة والتدين من جهة أخرى؟ أو بعبارة أخرى ما الفرق بين الدين المعياري والدين التطبيقي، وكيف يتم التمييز منهجيًا بين مكونات الدين بصيغة التعميم والتدين بصيغة التخصص، خاصة أن التدين يتلون بلون الثقافة وسياقها الاجتماعي والتاريخي، مثلما يتلون الدين نفسه، ويختلف بين المجتمعات للاعتبارات والعوامل نفسها. وإذا كان من الضروري منهجيًا التمييز بين الدين

والتدين، فهل يصح التمييز بين الدين والألوهي، بحيث تكون كل ألوهية دينية، لكن ليست كل ديانة مؤلهة<sup>(2)</sup>، وقبل ذلك ما الدين؟

يعود التأسيس للفصل المنهجي بين مختلف مكونات الظاهرة الدينية والمقدس عمومًا إلى الربع الثاني من القرن التاسع عشر، إذ تحت تأثير فلسفة أوغست كونت (-1798 1857)، انبنت رؤية جديدة لعلاقة الإنسان بالمقدس ارتكزت على الإقرار بأهمية الوقائع الاجتماعية وقوتها الإكراهية على الفرد. إضافة إلى ذلك، عرفت عملية الوعي بالاجتماعي بدورها تحررًا تدريجيًا من الافتراضات الفلسفية. فكان مؤداه ميلاد علم اجتماع ديني<sup>(3)</sup> ارتبط منذ نشأته بالمسيحية دينًا، وبالكنيسة مؤسسة دينية، ما حرم هذا العلم الناشئ، وما يزال في طور تراكم نوعي وكمي في الوقت ذاته، في دراسته لباقي الأديان. خاصة الإسلام الذي اختزلته الدراسات الاستشرافية من جهة، والسوسيولوجية الغربية عمومًا، ومن جهة أخرى في أبعاده التدينية الشعبية أحيانًا، أو في أبعاده المعيارية في فصل تعسفي بينه وبين تجلياته الثقافية والاجتماعية أحيانًا أخرى، مع تقزيمه في ظواهر التطرف والغلو، وتعارضه مع الحدائث الغربية ضمن مركزية غربية فصلت الثقافي عن الديني ومنحت نفسها حق التقدم والحضارة، بعدما جعلت الثقافة الغربية مركز العالم، وجعلت نهاية الديني يتمثل في التراث اليهودي المسيحي. ما جعل علم الاجتماع نفسه يقلص الظاهرة الدينية في التدين، ويفصل التدين نفسه عن الألوهية، مختزلًا المقدس المتعالي في المقدس الديني بعيدًا عن الوحي من جهة، والإلهي من جهة أخرى.

في هذا السياق، وتأسيسًا على الدراسات السوسيولوجية الأولى للظاهرة الدينية باعتبار الفصل المنهجي الذي أقامته السوسيولوجيا منذ بداياتها مع إميل دوركهايم من خلال كتابه الكلاسيكي «الأشكال الأولية للحياة الدينية»، بين الدين والألوهية، واختزال الدين في بعده التديني المرتبط بتجليات الديني في الحياة اليومية، وقابليته للملاحظة والتحليل، يعرف دوركهايم الدين كما يلي: «إن الدين نظام متين من المعتقدات والممارسات المتعلقة بالأشياء المقدسة، أي المفارقة والمحظورة. وتضم هذه المعتقدات والممارسات كل أولئك الذين ينسبون إليها في جماعة أخلاقية واحدة تسمى كنيسة<sup>(4)</sup>». لكن الانتقال من دين إلى آخر يقتضي تعريفًا مختلفًا لاختلاف السياق الثقافي والتاريخي، وهو منحي منهجي تأسس منذ أوغست كونت. بيد أن علم الاجتماع في تطوره اللاحق سرعان ما سوف يهدر السياق الثقافي والتاريخي في دراسته للأديان، بعدما أصبحت المسيحية الكنسية مهد ومركز موضوعه، وأصبح «المقدس قبل كل شيء رمزًا، ذلك أن المسألة الوحيدة الجديرة بجذب اهتمام العالم ليس البحث عن أصل فكرة الله، ولكن دراسة الوقائع التي تكون الأمور الشعائرية رموزًا لها بكل دقة وفرت الطوطمية الأسترالية لدوركهايم إمكانية البرهنة على أطروحاته. والتحليل الذي قام به أظهر له جليا وجود علاقة دينية بين الفرد وعشيرته أو قبيلته أو وسطه الاجتماعي، فتلك العلاقة ذات الطابع القداسي أظهرت لدوركهايم، كما بدت وراء أصل كل دين، أن الطوطم هو الوجه الآخر للمقدس. فهو الانعكاس الرمزي

(2) André Comte Sponville, L'esprit de l'athéisme: Introduction à une spiritualité sans Dieu, Editions Albin Michel, (Paris, 2006), p. 15.

(3) ميشال مسلان، علم الأديان، مساهمة في التأسيس، عز الدين عناية (مترجمًا)، ط1، (بيروت: المركز الثقافي العربي، بيروت، 2009)، ص 72

(4) Emile Durkheim, Les formes élémentaire de la vie religieuse. Le système totémique en Australie, Livre I. Questions préliminaires, (Paris : PUF, 1968),

على المستوى الديني للجماعة البشرية. وهكذا يخلص إلى أن الوقائع الاجتماعية تفسر الوقائع الدينية. وككل دين له أصل اجتماعي، وبهذا فإن سلطة الطقوس تفسر على أساس أنها ميراث اجتماعي<sup>(5)</sup>.

وقد كانت دراسة الأشكال الأولية للظاهرة الدينية ما قبل الديانات التوحيدية أساس موضوع علم الاجتماع الديني في نشأته، بحيث أقصى البعد الوحياني مثلما أقصى المقدس المتعالي برمته من دائرة موضوع علم الاجتماع. بيد أن الدراسات الحديثة والمعاصرة والتي جاءت على أنقاض الوظيفية والبنوية، سرعان ما سوف تتدارك هذا الغي المعرفي والمنهجي في دراسة الظاهرة الدينية عبر ربط الدين والتدين بكل ارتباطاتهما بالمقدس المتعالي، بالتركيز على البعد التأويلي للمتدين نفسه، إذ «يبدو من الأساسي التمييز بين حركتي الفعل الديني: فهم المقدس من طرف الإنسان وإدراكه كواقعة موضوعية متعالية، عبر تجربة عقلانية أو عاطفية، شعرية أو رمزية من ناحية، والتعبير الذي يعطيه لتلك الواقعة بجعله ملازماً لها من ناحية أخرى. فذلك الفهم الذي يشكله الإنسان عبر اللغات المختلفة ليس مجرد عملية وصف للمقدس كأمر خارجي عنه، وإنما هو في ذات الوقت شهادة عن العلاقة بينه وبين شيء آخر، بحسب إدراك متميز يرمي من ورائه لتغيير حياته»<sup>(6)</sup>. من هنا، فإن توصيف ذلك بمصطلحات دقيقة، يفترض كل صنف مجرد في حالنا من الدين نمطاً مسبقاً، وظرية واقعية ذات طابع نفسي وثقافي وتاريخي ينظر الفرد من خلالها، ويكون قد ولد ونشأ وعاش فيها. وقد يدفعنا هذا التوضيح الأولي من النوع المعرفي إلى استلهم عنصر مفاهيمي متداخل مع التجربة الواقعية حين نتحدث أو نبحث في موضوع نسميه الدين، أو المقدس<sup>(7)</sup>.

من خلال رؤية عميقة للدين، يمكن القول: «إنه نظام متكامل لتنظيم الحاجات الأساسية للكائن البشري. ومن دون رغبة للخوض في التفاصيل التحليلية لهذه الحاجات في الوقت الحالي، يمكن القول إن الدين يمثل استراتيجية معرفية، شكلاً من الإفصاح عبر سلوكيات طقوسية، وضرباً منظمًا من العقائد. فهو من ثم تأويل محوري يلبي حاجة لاكتشاف العالم المفارق واختباره. وهو في النهاية آلية اجتماعية ثقافية لتحديد الهوية العرقية والسياسية وما شابهها»<sup>(8)</sup>. فإذا كان هناك شبه إجماع حول تعريف الدين، فإن مساحات الاختلاف والتباين تتعدد بتعدد المنظورات والتنظيرات والمقاربات، مثلما تختلف في ذلك الثقافات واللغات. ومن هنا، بحسب ميشال مسلان، فإن «التعريف العام للدين لا يكون بصفته إلا محاولة تقريبية وغير وافية بالعرض، حيث الكلمة حمالة أوجه، ولكن لأن أي عرض علمي للميتافيزيقي هو تشويه وزيف لعملية البحث العلمي، إذ من الجلي أنه لا يتيسر لنا الإمام بتجربة الإنسان الدينية إلا عبر ما يتجلى بواسطة منظومات تعبير نظرية، سواء كانت مفاهيمية أو طقوسية أو رمزية، باعتبارها مظهرات للغات الإنسانية. فالعديد من التأويلات ضرورية لفهم مختلف تلك اللغات التي عبر الإنسان بواسطتها عن علاقته بالمقدس، ساعياً من خلالها لدحض القلق العميق الذي يكتنف وجوده»<sup>(9)</sup>.

(5) ميشال مسلان، علم الأديان، مساهمة في التأسيس، ص، 75.

(6) ميشال مسلان، علم الأديان، مساهمة في التأسيس، ص، 14.

(7) أكوفيفا (سابينو)، باتشي (انزو)، علم الاجتماع الديني، الإشكاليات والسياقات، عز الدين عناية (مترجمًا)، ط1، (أبو ظبي: هيئة أبو ظبي للثقافة والتراث (كلمة)، 2011)، ص، 69.

(8) المرجع السابق نفسه، ص، 70.

(9) ميشال مسلان، علم الأديان، مساهمة في التأسيس، ص، 14.

وبما أن البداهة الإيستيمولوجية في سياق الديانات السماوية التوحيدية (اليهودية، المسيحية، الإسلام) تقتضي أن يكون معنى الدين مختلفاً عن التدين، حيث إن الدين أصل إلهي، والتدين تنوع إنساني، الدين جوهر الاعتقاد، والتدين هو نتاج الاجتهاد<sup>(10)</sup>. فضلاً على أن استيعاب هذه الإشارات الجوهرية جعل جورج سيمل مثلاً، يقيم تقابلاً بين الدين والتدين، حيث يمثل الدين الدافع الحيوي والتدين الشكل الاجتماعي الذي يسعى إلى الاستحواذ والسيطرة على الأول. من هنا، يصبح التدين بارزاً والدين مختلفاً وراء حجب الطقوس والشعائر والمعتقدات. لذلك، يحضر الكائن البشري بالنسبة إلى جورج سيمل مجبوعاً بطبيعته على صياغة رؤاه الدينية الخاصة عن العالم. فكل فرد ينجذب كما يجري بصورة عفوية إلى دائرة الفن أو الإيروس، وبالشكل نفسه، تفتنه بعفوية المعاني الرمزية التي تتيح له الدائرة الدينية التمتع بها. ومن ثم، فالتدين هو تجربة ذاتية عن علاقة بشيفرة غريبة للحياة نفسها. وفي هذه الشفرات التي تصوغها الأشكال الاجتماعية للديني - كما ندركه نحن تاريخياً في مختلف التعبيرات، من المسيحية إلى البوذية - انطلاقاً من التجربة الذاتية، يجد التدين الذاتي إجابة في الحاجات الحيوية العميقة، مثل الحاجة إلى المطلق الذي يتجاوز حدود الخصوصية المميزة للوجود الإنساني، أو الحاجة إلى العشق بالشكل الصرف الذي يتجاوز الآثار الفعلية في المحبة<sup>(11)</sup>.

لكن الدين هنا، لا ينفصل عن التدين إلا لكي يعيد تشكيله من جديد، مثلما هو الحال بالنسبة إلى المعتقد الديني في تحولاته، باعتبار الاعتقاد/المعتقد الديني أحد المكونات الخمسة للدين. ولذلك بالعودة إلى جوليان فروند الذي يعد من كبار المختصين في علم الاجتماع، نستخلص مثلما لاحظ ذلك، أنه لا مجال للتبخيس من قيمة الأشكال الدينية مقارنة بالتدين في نمط التفكير لدى سيمل. فهما مظهران متكاملان: يبلور الدين التدين، وهذا الأخير يشكل مبدأ التجديد الملازم للأول. وكيفما كان التدين فهو ليس بالضرورة متحجراً في أشكال اجتماعية ثقافية، كما حدث تاريخياً في البلدان ذات التراث الكاثوليكي أو الإسلامي. وهنا يمكن للتدين أن يمنح الأشكال غير الدينية حياة، كما قد ينتهي إلى شحذ معنى الهوية العرقية الوطنية لشعب بأسره، مثلما يحدث في الحروب العرقية<sup>(12)</sup>.

إن الأهمية المنهجية الكبيرة التي أسسها التمييز بين الدين من جهة والتدين من جهة ثانية، تشكل في الحقيقة أحد الابتكارات المفاهيمية والنظرية التي أسهمت في تطور علم الاجتماع الديني، مثلما أسهمت في الربط بينه وبين الأنثروبولوجيا الدينية من جهة أخرى، خاصة بعد أن برهنت الأنثروبولوجيا الثقافية الارتباط الجدلي بين الثقافي والديني. ذلك أن التدين نفسه يدمج بشكل عضوي عناصر ثقافية غير دينية في التدين، كما يدمج المقدس الاجتماعي في المقدس الديني ضمن وحدة يصعب تفكيكها. وهي وحدة لا تشكل ثابتاً، ما دامت الثقافة الدين. وهنا يجب التمييز أيضاً بين الدين المعياري والدين التاريخي، سواء تعلق الأمر بالمسيحية واليهودية أو تعلق الأمر بالإسلام فيما يخص الأديان الوحيانية «التوحيدية». بيد أن ما سقطت فيه الوظيفية سواء في علم الاجتماع أو الأنثروبولوجيا هو اعتمادها على التوازن البنيوي الذي بموجبه اختزلت الظاهرة الدينية في بنياتها الدالة ووظيفتها الاجتماعية، مثلما ذهب إلى ذلك جورج سيمل وتالكوت بارسونز وآخرون.

(10) يوسف زيدان، دوامات التدين، ط2، (القاهرة: دار الشروق، 2013)، ص7.

(11) ساينو أكوايفا و إنزو باتشي، علم الاجتماع الديني: الإشكاليات والسياقات، ص63

(12) المرجع نفسه، ص63-64.

إن تصور جورج سيمل للعلاقة بين الدين والتدين قد طغى عليه التصور البرسونزي لحالة التوازن والتكامل الوظيفي. وبذلك لم يكن بوسع تصور حالات الاعتراب التي قد تنشأ عن الدين وفيه. الأمر الذي تؤكدُه ظاهرة تغيير المعتقد الديني من دين إلى آخر أو من دين إلى الإلحاد. لقد شُرح العبور من الدين إلى التدين من طرف سيمل عبر مفهوم الورع مقصودًا في معناه الجوهرية نمطًا مثيرًا خاصًا بالروح. إنها إثارة تسمح للروح البشرية بحدس الروابط الاجتماعية مع الآخر: إنه اكتشاف قيمة الشبكات الجامعة، العاطفية والحيوية التي تشكل تلقائيًا مرجعية لدى كل منا، نقول: «إن الدين يمد هذه الشبكات العاطفية العميقة بنسيج مكثف من العلاقات، محوّلًا ما هو متدفق إلى شيء ثابت، ما هو في حالة حراك غير جلية إلى تأسيس منتظم، فيتحول التدين إلى ممارسة اجتماعية، حيث يجد المجتمع في الدين مجازًا قويًا للتلاحم، وتجاوزًا للانقسامات، وتخطيًا لمظاهر التنافس الفردي، ذلك أنه بالإمكان في الوحدة الدينية تصور وحدة أوسع للمجتمع وللبنية جمعاء. وهذا الشكل لا يعد الدين اغترابًا، بل فضاء ينتج فيه البشر، بشكل مستقل، قيمًا رمزية، لا تجد لها تطبيقًا في مكان آخر»<sup>(13)</sup>.

هذا الشكل، بحسب سيمل دائمًا، تكون العوالم الحيوية بمقام خزان للمعلومات يتلقاه كل فرد عبر سفرات بث فطرية واجتماعية، تشكل الأطر التي يتحرك في حضنها، مرتئيًا أن الآخرين يستندون إليها أيضًا بالشكل نفسه، فالمدخرات المعرفية الأساسية مكتسبة إذًا بوساطة الاحتضان الاجتماعي. ولذلك فالواقع كما يقول بيرغر ولوكمان «هو بناء اجتماعي، بمعنى أن المعلومات الأساسية المتلقاة تيسر التدفق، وتضمن العلاقات الثنائية بين الأفراد. ومن ثم، كل ذلك يقوي أو اصر الوفاق بين الناس بشأن وجود دلالات ومعان جلية تبرر النشاط الجماعي»<sup>(14)</sup> الذي يبقى رهيئًا بالبناء الاجتماعي والثقافي الذي بات يخضع لإكراهات ومستلزمات الفردانية في عالم بات يميل، أكثر فأكثر، نحو الهويات الفردية التي أضحت تبلور خطابًا صراعياً تجاه الهويات الجماعية. وهو ما يمكن تسميته بالهوية الصراعية، ما يناقض تصور سيمل المتجاوز بفعل التطور التاريخي الحاصل على مستوى أشكال التدين في زمن العولمة. ف«حقيقة اجتماعية الفرد البشري لا تنفي حقيقته الأخرى كائنًا ذي وجود مستقل، بل إن هذا الوجود الفردي المستقل هو الوحدة الأساسية التي يقوم عليها بناء المجتمع. وهذا ما ينطبق أيضًا على الدين الفردي والدين الجمعي، ذلك أن الدين ظاهرة اجتماعية، إنما يقوم انطلاقًا من ظاهرة فردية في أساسها»<sup>(15)</sup>. ولهذا، فكل فصل بين البعدين الفردي والجماعي في التدين مثلما هو الحال في الدين هو فصل تعسفي، حتى وإن كان بحجة المنهجية العلمية. وهو صدى لرجع الفصل الذي أقامته المقاربات الوظيفية والبنوية ما بين الألوهي والمقدس المتعالي والديني والتديني.

إجرائيًا، فإن كل انتقال من الدين في بُعد الخام/اللاهوتي إلى بعده الفردي والجماعي من خلال تطبيقاته وممارساته، هو ولوج نحو مساحات الناسوت الشائكة، بما هو انتقال إلى التدين. ف«من المعلوم أن الاشتغال السوسيوولوجي على كل الموضوعات التي تم التطرق لها يتم، أساسًا، عبر استعمال مفاهيم نظرية تتجاوز التعابير المتداولة للحس المشترك، أو أحيانًا تحافظ على الألفاظ نفسها. ولكن بمعان جديدة وبدلالات مكثفة تقطع مع معاني المعرفة العامة».

(13) المرجع نفسه، ص 64.

(14) المرجع نفسه، ص 66.

(15) فراس السواح، دين الإنسان، بحث في ماهية الدين ومنشأ الدافع الديني، ط 1، (بيروت: دار علاء الدين، 1998)، ص 39.

وتسري هذه الحالة الأخيرة على المفهوم المركزي الذي استعملناه داخل هذه الدراسة، ونقصد به مفهوم التدين (Religiosity)، إذ إن المعنى المعتمد هنا، لهذا المفهوم يختلف جذرياً عن المعنى البسيط المتداول الذي يحيل على الالتزام بتطبيق التعاليم الدينية والتقيد بأحكامها. فالتدين، أساساً، هو الكيفية التي يعيش بها الناس معتقداتهم الدينية في حياتهم اليومية<sup>(16)</sup>. وتتجلى أهمية هذا المفهوم في عاملين: كونه يسمح بتجاوز المنظور التبسيطي والاختزالي لمعنى التدين في الحس المشترك. هذا المنظور الذي يقسم الناس إلى فئتين: متدينين وغير متدينين، أي إلى أناس يلفهم الدين ويلتفون حوله، وإلى أناس آخرين بعيدين عن المعتقدات الدينية والممارسات المرتبطة بها، بحيث لا تقوم هذه الأخيرة بأي دور في حياتهم. و«الواقع أن هذا المعنى التبسيطي والاختزالي لا يحتوي على أية قيمة إجرائية، إذ إن الواقع السوسيولوجي يكشف بوضوح عن وجود أشكال مختلفة ومتعددة للكيفية التي يتمثل بها الأفراد معتقداتهم، وممارساتهم الدينية»<sup>(17)</sup>. وهو ما ينطبق على الملل والنحل في كل الأديان، ذلك أن إغفال هذا البعد الاختزالي للتدين في فهم الحس المشترك الذي يخضع بدوره إلى الاختلاف بتعدد وجهات النظر والانتماءات الثقافية والاجتماعية، والذي أسهم إسهاماً كبيراً في الصراعات الدينية في المسيحية، مثلما هو الحال في الإسلام اليوم، انطلاقاً من ادعاء الفهم الكامل والكلّي للدين المعياري، جعل التدين يخضع لمفهوم الفرقة الناجية. ولهذا، فكل منهجية يمكن اعتمادها في دراسة الدين لا تستقيم من وجهة نظر وظيفية وبنوية مع تأويلية الظاهرة الدينية.

لكن قبل التطرق إلى هذه المشكلة، وجب أولاً تحديد تعريف للتدين، ذلك أننا لا يمكن أن نقيس ظاهرة ما من دون أن نعرفها، ولا أن ندرسها من دون أن نفهمها، بحيث يصبح الفهم يحظى بالأولوية على المنهج نفسه، و«دون الدخول في نقاشات طويلة أملاها تعدد الاتجاهات والمناهج في علم الاجتماع والأنثروبولوجيا، يمكن الاكتفاء بالتعريف الذي يعتمده (C.Y. Glock)، إذ يقسم التدين إلى خمسة أبعاد تسمح بتعيينه: بُعد الاعتقاد، بُعد الممارسة، بُعد المعرفة، بُعد التجربة، بُعد الانتماء. إن هذه الأبعاد مترابط وتتضافر فيما بينها، لتنتج عند الفرد، كما عند الجماعة، التدين (Glock: 1964)<sup>(18)</sup>. وقد «قدم غلوك، منذ سنوات، تعريفاً للتدين. غير أن مسائل عديدة باتت قابلة للنقاش، وأخرى ما عادت مقنعة أبداً، مقارنة بما كان شائعاً بين الدارسين إبان ستينيات وسبعينيات القرن الماضي، ممن حاولوا ترجمة التحديد المفاهيمي لغلوك في أنماط تحليل تجريبية ذات طابع اجتماعي وديني مختلفة عما يسود في أمريكا، أو في البلدان الإسكندنافية. وعلى الرغم من التأملات النقدية التي أتاحها الأبحاث التجريبية، ما يزال من المجدي وإلى اليوم الاستئناس بمقترح «غلوك» الذي يسمح بتحديد التدين من خلال خمسة مستويات، أو خمسة عوامل. وهي: الاعتقاد- الممارسة الشعائرية- المعرفة- التجربة- الانتماء. ضمن هذا السياق التصنيفي-العالمي يتم التعامل مع العناصر الخمسة بشكل مستقل نسبياً في ما بينها. وهو ما جرت العادة به في التحليل العاملي (factor analysis)، مما يعني وجود شيئين في غاية الأهمية: ففي المستوى الأول، يمكن أن تتضافر بعض العوامل معاً، فتكون لها درجة الكثافة نفسها والتمازج الداخلي، لكن في مستوى ثان، يمكن أن توحى في بعض الحالات بحضور بُعد من أبعاد التجربة الدينية، قد لا تبدي دلالات على ارتباطه بأبعاد كلاسيكية أخرى من التدين»<sup>(19)</sup>. لكن التحليل النسقي التأويلي في الأديان

(16) عبد الغني مندوب، الدين والمجتمع، دراسة سوسيولوجية للتدين بالمغرب، (الدار البيضاء: إفريقيا الشرق، 2006م)، ص 7.

(17) عبد الغني مندوب، «التدين والمظهر الخارجي في الوسط الطلابي المغربي: مقارنة سوسيولوجية»، ص 100.

(18) أكوايفا، علم الاجتماع الديني، مرجع سابق، ص 69.

(19) المرجع السابق نفسه، ص 69-70.

الوحيانية، وخاصة في الإسلام، لاعتبارات ثقافية واجتماعية، يحظى بالأولوية، ما دام يسمح باندماج كل أبعاد التدين في وحدة منهجية، عبر استحضار بعد النبوة والوحي. وهنا، «وجب أن نميز بين الدراسات الدينية النصية التي تعتمد على أصول الفقه والكتاب والسنة وبين دراسة الظواهر الدينية التي تعتمد على استخدام مناهج العلمية المتعارف عليها في العلوم الاجتماعية»<sup>(20)</sup>، وعلم اللاهوت ومركزه الأساس في الفلسفة ودراسة مختلف أشكال وتجليات التدين من طقوس وشعائر وعبادات.

من هنا، «تمتلك الأبحاث الدينية مناهج متنوعة للغاية، وذلك لسعة دائرة الموضوع ونطاق الإشكالات وتعقيد المسائل، إذ نلاحظ أن المفسرين مثلاً، يستخدمون مناهج متنوعة في فهم النص القرآني، فيتجهون إلى التفسير بالمأثور تارة، ويلجؤون إلى التفسير اللغوي تارة أخرى، كما يستخدمون ناهج تحليل بنية النص، يستعين إيزوتسو في تحليل المفاهيم الدينية في القرآن، بعلم السيمانطيقا ومناهجه، بينما يأخذ آخرون باتجاه الهرمنيوطيقا. ويتجه علماء الكلام المسلمون أحياناً إلى استخدام منهج البرهان في بعض مسائل الكلام. كما يستعينون حيناً آخر بمنهج الجدل، بينما يعمدون إلى الأدوات والمبررات التاريخية في بعض المسائل الثالثة، إلى جانب أنهم يستخدمون في بعض الحالات النادرة بالطبع المناهج الدينية الجوانية»<sup>(21)</sup> من التفسير إلى التأويل، مروراً بالتحميل بكل ما يرتبط بقناعات الباحث الذاتية، والتي تجعله بشكل من الأشكال يسقط قناعاته العلمية المسبقة على النص الذي يتم تحميله دلالات لا تخضع بالضرورة لأية نظرية. بيد أن نقطة ضعف هذا النوع من الدراسات الدينية، هو فصلها التعسفي عن التدين، باعتباره تجل سياقي للتدين في ارتباط بالمتدين الحامل الأساسي للمعنى في هذا السياق، ذلك أن دراسة النصوص بعيداً عن تمثلات وآراء ووجهات نظر المتدينين هو تحميل للنص الديني ما لا يمكن احتمالها، خاصة حينما يتم إهدار سياق الحاضر لصالح الماضي وأطره الإيديولوجية لإنتاج المعرفة الدينية بتعبير جورج غورفيتش. الأمر الذي يقتضي مقارنة نسقية لدراسة الظواهر الدينية تربط دراسة الدين بدراسة ظواهر التدين.

## 2. الدين والتدين وتغيير المعتقد الديني من علم الاجتماع إلى الأنثربولوجيا

يقتضي اشتغال السؤال السوسيوي-أنثربولوجي وفق بنية إبستمية - معرفية تأطيراً نظرياً يخضع بموجبه موضوع هذا السؤال لتجريب مفاهيمي، وتسييج نظري - تحليلي، يتم وفقه مَفَهَمَة الموضوع وبنائه وفق نسق وظيفي يجعل الجواب في العمق مقارنة تحليلية وتأويلية في الوقت ذاته، خاصة إذا تعلق الأمر بموضوع متعدد الأبعاد والخلفيات، مثلما هو الحال بالنسبة إلى موضوع تغيير المعتقد الديني الذي بلا شك يقع على مستوى التماثل المتوتر دوماً بين الدين مفهوماً مرجعياً، والتدين مفهوماً تطبيقياً تداولياً. وبلغة «فيكتور تيرنر» بين الدين رمزاً تلخيصياً والتدين رمزاً وسيلياً. ولذلك، فإن سؤال تغيير المعتقد الديني يقتضي ضمن هذا التجريب النظري محاولة تطويع سياق مفاهيمي ونظري يمكننا من بناء الموضوع على قاعدة إشكالية متنوعة الخلفيات

(20) أماني عبيد عبد الرحمن، المناهج العلمية ودراسة الظواهر الدينية، على الرابط:

<http://www.sudanile.com> تم التصفح يوم 2020/07/16

(21) أحد قراملكي، «مناهج واتجاهات البحث الديني»، موقع معهد الدراسات الدينية والفلسفية، انظر الرابط:

<http://maarefhekmiya.org> تم التصفح يوم 2020/07/17

والأبعاد نظرًا للتماس الإشكالي الذي يشكله هذا الموضوع ما بين الثقافي من جهة، والاجتماعي من جهة أخرى، ما بين الجماعة في إطار المعتقد وفق بُعد التاريخي، والفرد وفق بُعد هذا المعتقد النفسي، حيث ينشأ توتر الديني والتدني. ولذلك، فبناء هذا النسق لن يتم نظريًا إلا من خلال تعالق المسعى السوسولوجي بالمسعى الأنثروبولوجي، من دون التضحية بأهمية البعد السيكلوجي للاعتقاد الديني عمومًا.

إن تغيير المعتقد الديني شأن فردي ابتداء، لكن امتداداته الاجتماعية والثقافية يجعل منه شأنًا جماعيًا يخترق الفردي ليحيله إلى الخلف وفق منطق التستر والحجب والخفاء. من هنا، يتخذ مفهوم الردة بُعد الجماعي/الاجتماعي، ليقتضي من ثم كل تغيير في المعتقد الديني الفردي بمجرد خروجه من حيز الفردي-الخاص إلى حيز الجماعة العام. رد الفعل هذا الذي ترسمه دائرة السلطة الدينية التي ترسم وفق براداييم اجتماعي وثقافي في تماس حاد مع السياسي حدود الفعل الديني المقبول والمرغوب اجتماعيًا. وكل انزياح هو انحراف يستوجب إقامة الحدود، كما هو الشأن في تغيير المعتقد الديني أو الردة/الكفر وفق السجل الديني الإسلامي في بلدان العالم العربي والإسلامي.

لكن السؤال الإشكالي الذي بمقتضاه نستدعي أساسيات بناء هذا الموضوع، هو سؤال الجوهر والهوية في الوقت نفسه، جوهر تغيير المعتقد الديني، بما هو تحول الفرد من الاعتقاد والإيمان بمجموعة من الأفكار والمعتقدات ذات البعد الديني إلى الإيمان بمعتقدات أخرى، أي التحول بين المذاهب الدينية التي استحوطت إلى جزر متباعدة، تأسست على قاعدة الخطاب التنازعي بتعبير هابرماس، لينتقل هذا الخطاب من اللغة إلى الدم، كما هو الحال بالنسبة إلى التحول من المذهب المالكي، أو الحنبلي، أو الحنفي إلى المذهب الشيعي بمختلف تياراته وتلاوينه، أو من دين سماوي-توحيدي إلى آخر، كما هو الحال بالنسبة إلى التحول من الإسلام إلى المسيحية وفق تشعب وتباين كنائسها ومذاهبها، على أن المسيحية وفق منطوق التثليث تتعارض لاهوتيًا مع التوحيد. ومن ثم تقيم فصلًا بائنًا بين الخطاب الثيولوجي الإسلامي والخطاب الكريستولوجي المسيحي. فإذا كان «الخطاب اللاهوتي ينصب على دراسة الذات الإلهية، من خلال صفاتها، كما يدرس الخلق، الكون، والخلود... فإن ارتباط علم الكلام المسيحي بذات السيد المسيح، يعني بالنبي عيسى عليه السلام، جعل منه خطابًا يسوعيًا (Discours christologique). ولذلك، يعدّ بعض الباحثين أنه إذا كان الإسلام يتميز باللاهوت، فإن المسيحية لم تصل إلى هذا المستوى، نظرًا لارتباط خطابها بذات السيد المسيح باعتباره ابن الله وروح القدس»<sup>(22)</sup>.

وعليه، يتأسس البعد البنائي الثاني من أبعاد هذا السؤال الاستشكالي، ألا وهو بُعد الهوية، فجوهر التحول يقتضي استدعاء بُعد الهوية بشكل تلازمي، باعتبار التحول هو إعادة بناء الهوية وترميم جروحها. فالانتقال هو في العمق رفض هوية وتبني أخرى. والتبني هنا، هو نتاج تمفصل الثقافي والاجتماعي وتماس الفردي بالجماعي، حيث الفعل الاجتماعي هو نسق وظيفي يتطلب عددًا من الإجراءات والمتطلبات النفسية والجماعية والثقافية والاجتماعية، وحين يكون هناك خلل في أداء الأنساق ذات الصلة، يصبح أداء نسق الفعل الاجتماعي خروجًا صريحًا وانحرافًا عن نسق القيم المصوغة اجتماعيًا وثقافيًا وفق مختلف مؤسسات التنشئة الاجتماعية التي تخترق التاريخ وفق قاعدة إعادة الإنتاج. وهو ما يحيلنا على الهوية الثابتة التي تتشكل داخل الثقافات المنغلقة والمتمركزة على ذاتها. إن تغيير المعتقد الديني بما هو تحول وترميم هوية، وإعادة بناء أخرى، هو في العمق

(22) انظر: يوسف زيدان، اللاهوت العربي وأصول العنف الديني، ط6، (القاهرة: دار الشروق، 2009).

جواب عن أزمة في القيم، وأزمة في الرموز المؤسسة للثقافة الدينية لدى الشخص المتحول. ولذلك، يقتضي مسعانا النظري محاولة التوفيق بين مختلف المقاربات التي يمكنها فرضيًا أن تلبى رغبتنا المعرفية في تسييج مجال اشتغال هذا السؤال وتوضيح امتداداته، وفهم طبقاته ومستوياته التحليلية والتأويلية، على أن رؤيتنا النظرية هي في العمق خلاصة تصور نظري نأمل أن يمنحنا القدرة على فهم السؤال واستحضار كل خلفياته.

إن التحول الديني هو خلاصة انصهار توتر الفردي والجماعي من جهة، والتاريخي والاجتماعي والثقافي من جهة أخرى، حيث يحضر نسق الشخصية كأحد أهم أبعاد بناء الهوية الدينية والجماعية، فما بين النسق الاجتماعي، وما بين الفردي والجماعي تنتصب الثقافة مرجعًا ونسقًا رمزيًا تأويليًا قادرًا على مدنا بعدد من المفاهيم والإجراءات التحليلية، ولذلك اقتضت رحلتنا التنظيرية الربط بين رواد المدرسة الوظيفية البنائية: تالكوت بارسونز، دراندروف، ومرتون، وماكس فيبر باعتبارهم حلقة الوصل بين التراث الوظيفي والتأويلية التي يمكن اعتبار كليفورد غيرتز أحد الرواد الذين دشنوا هذا الورش النظري، في محاولة للربط والتوفيق بين المسعى التحليلي- التفسيري الذي ميز المدرسة السوسولوجية، والمسعى التأويلي الذي ميز المدرسة الأنثروبولوجية الأنجلوسكسونية، والأمريكية تحديدًا من خلال اعتمادها على الثقافة. وبما أن الوظيفية البنائية قد تأسست على قاعدة اعتبار الدين فعلاً اجتماعيًا، مثله في ذلك مثل باقي الأفعال الاجتماعية الأخرى، فإن وحدة التحليل الجوهرية في هذه النظرية هو هذا الفعل منظورًا إليه من زاوية المعنى الذي يضيفه الفاعل عليه. ذلك أن كل فعل ديني يحتوي ضمنيًا على معنى الفاعل الديني الذي هو بالمحصلة فاعل اجتماعي. وهو ما صار عليه ماكس فيبر الذي يعتبر أحد رواد علم الاجتماع الديني. بيد أن تطوير نظرية الفعل الاجتماعي في السياق الوظيفي تعود إلى بارسونز الذي سجن النظرية في سياق مفاهيم التوازن، التكامل والتساند الوظيفي، مهددًا البعد الرمزي الذي دشنه ماكس فيبر في دراساته، وإلا لكان بارسونز قد وضع أسس نظرية وظيفية تأويلية للدين. ولهذا، تأتي محاولتنا لربط الوظيفية بالتأويلية في سياق إعادة قراءة المتن النظري البارسونزي على قاعدة تجاوز وظيفية التوازن التي أغفلت دور الدين في التغيير الاجتماعي، مثلما أغفلت دور المجتمع في تحولاته المستمرة في التأثير في الدين والتدين، ومن ثم ربطها بالتأويلية الرمزية عند كليفورد غيرتز.

فإذا كان فيبر يرى «أن الفعل الاجتماعي له معنى عند الفاعل (كل فعل له قصد معين). فإن الفعل الاجتماعي هو الموضوع الأساسي لعلم الاجتماع عنده، وقد عرفه بأنه صورة السلوك الانساني الذي يشتمل على الاتجاه الداخلي أو الخارجي الذي يكون معبرًا عنه بواسطة الفعل أو الإحجام عنه. فوفقًا لمنظور فيبر وتعريفه للفعل الاجتماعي، لا بد من فهم السلوك أو الظواهر الاجتماعية من خلال مستويين: أن نفهم الفعل الاجتماعي على مستوى معنى الأفراد أنفسهم، وأن نفهم هذا الفعل على المستوى الجمعي بين جماعات الأفراد. ولكي نفهم عمل الفرد وأفعاله أو سلوكه الاجتماعي على مستوى المعنى، لا بد من فهم الفعل الاجتماعي على المستوى الجمعي، ومن وجهة نظر الفرد كعضو في الجماعة»<sup>(23)</sup>. وهو ما يجعلنا نكتشف حجم تأثير بارسونز بماكس فيبر، خاصة على مستوى صياغته للمفاهيم المؤسسة لنظريته في الأنساق الوظيفية، وفي رأيه في الدين، باعتباره فعلاً اجتماعيًا، بالرغم من كونه لم يترك لنا تراكمًا يتعلق بموضوع الدين الذي «يأخذ دورًا حاسمًا بمجرد ما يمنح للمنظومة موردًا للشرعنة الفعالة التي لا ترقى أية منظومة أخلاقية أخرى لأن تمنحها. إنه يلعب وظيفة

(23) بين صيدلي، «ملخص نظرية الفعل الاجتماعي لماكس فيبر وتالكوت بارسونز»، على الموقع: <https://groups.google.com/forum/#topic/social-ser-vice20012/Th08Zi2Zp0w> تم التصفح بتاريخ 2020/07/10

مهمة وعالية في ضبط المنظومة الاجتماعية. ولعل هذا ما يجعلنا نفهم، دفاع بارسونز في أواخر الستينيات، عن الدور الذي لعبته المسيحية في تطور السيرورة الديمقراطية، خاصة في المنظومة السياسية الأميركية. ثم قوله بأن الدين لن يعرف الزوال، وأن التحولات مهما وقعت، سوف لن تؤدي سوى إلى تغيير مضامينه الاجتماعية. إن الدين، في نظر بارسونز، إذا كان لا يعرف النهاية، فلأنه بنويًا يقوم بإشباع حاجيات توازن المنظومة في جميع مظاهرها»<sup>(24)</sup>.

إن تعالق مرجعيات وأليات تحليل الظاهرة الدينية بين السوسيولوجي والأنثروبولوجي والسيكولوجي، أو ما بين سؤال الاجتماعي والثقافي والشخصي، يقودنا حتمًا إلى تشبيك مقاربتنا النظرية لعقلنة ومفهمة موضوع الدراسة بشكل يجعل التأويل الأنثروبولوجي الرمزي مندمجًا في مسعانا النظري، خاصة وأن الثقافة ضمن هذا التوجه النظري هي شبكة من الرموز، والاستعارات التي تهيك الحقل الديني وتحيل عليه في الآن نفسه. والدين في تعالقه مع الاجتماعي وفق تمفصل الفردي والجماعي يمكننا من الانتقال مفهومًا إلى التدين بشكل يستحضر من خلاله الباحث مشمول رموزه واستعاراته. ولذلك، يجب على النسق الاجتماعي ككل أن يشكل نطاق البعد السوسيولوجي كإطار تصوري لا ينفصل عن البعد الأنثروبولوجي. لقد كان المجتمع هو الواقع الأمبريقي الذي يعنيه النسق الاجتماعي عند تالكوت بارسونز. فهو يؤكد أن المجتمع نسق إمبريقي ذو اكتفاء ذاتي له قدرة على الاستمرار والدوام إلى مدى يتجاوز الحياة الفردية. فإذا ما كان هناك نسق اجتماعي له قدرة الإشباع والمواجهة لكل متطلباته الوظيفية الرئيسية لمدة تتسم بالاستمرار من داخل مصادره الذاتية، فإن هذا النسق في تسانده الوظيفي مع باقي الأنساق الأخرى يشكل حالة التوازن. وهو ما يعني أن الدين يؤدي دوره بشكل جيد في التماسك والتساند الاجتماعي. بيد أن إغفال بارسونز للصراع والتحول الاجتماعي، بما في ذلك اللاتوازن الاجتماعي، جعله يحرم الوظيفية من آفاق تحليلية رحبة كانت لا محالة ستفيد الباحثين في مجالات علم الاجتماع عامة، وعلم اجتماع الدين بصفة خاصة. لقد باتت العلاقات الاجتماعية اليوم عابرة للقارات والثقافات لاستقلالية النسق الاجتماعي وتنافي حدوده المجتمعية في عصر العولمة، بحيث أصبح النسق الثقافي مفتوحا على أنساق ثقافية عدة، مثلما أصبح الدين نفسه عبارة عن سوق دينية مفتوحة على التعدد والاختلاف. وهو ما يجعل المتدينين يعيشون على إيقاع أبعاد صراعية ووظائف كامنة لم ينتبه إليها بارسونز. ولعلنا نجد في التحول الديني مثالاً على ذلك. ولربما يرجع قصور بارسونز إلى تصوره الصوري لنسق الفعل ضمن حدود الدولة الوطنية التي شكلت إطار اشتغاله النظري، مثلما يرجع لعدم اشتغاله على الظواهر الدينية بشكل حصري ومنهجي.

وكما هو الحال بالنسبة إلى ماكس فيبر، يتكون البناء الصوري للنسق البارسونزي من ثلاث وحدات رئيسية هي: الفعل أو السلوك وحدةً رئيسية في النسق، ثم الفاعل المشتغل ضمن النسق الاجتماعي، وأخيرًا المكانة البنائية والوظيفية للفاعل، والفاعلية التي يؤديها هذا الفاعل من موضعه في النسق، بحيث تخضع هذه الوحدات إلى مفاهيم الكلية والتكامل والتوازن البنائي، ثم التساند والإسهام الوظيفي المتبادل. فإذا ظل بارسونز سجينًا لحالة التوازن والتكامل الوظيفي، فإننا في سياق مختلف ظواهر التدين نستحضر حالات اللاتوازن التي قد تصيب المجتمع من خلال استعارة مفهوم الصراع من دراندرروف. من هنا، تعدو وظيفية

(24) محسن لحسن خوcho، «موقف علم الاجتماع من الدين»، مجلة فكر ونقد، على الموقع: [https://www.aljabriabed.net/n51\\_08khokho.htm](https://www.aljabriabed.net/n51_08khokho.htm) تم النصف يوم 2020/07/10

الدين كأحد أهم المكونات الرمزية للهوية الثقافية منفتحة على مختلف الأبعاد الداخلية والخارجية للفرد. ومن ثم، فباختلاف المسارات الفردية تختلف المسارات التأويلية. وهنا، نكون قد انتقلنا بالفعل من الدين في بُعد التفسيري إلى التدين، باعتباره شبكة من الرموز التي تخضع على مستوى الفهم لآليات تأويلية، خاصة وأن الانتقال من دين إلى آخر، أو من معتقد إلى آخر انتقال يقتضي بالضرورة استدعاء عدد من العوامل المتعددة ذات الامتداد في المعيش اليومي للفرد من جهة، وسجله التاريخي كأحد مكوناته الهوياتية، «مادامت وظيفة الدين ليست متضمنة بل تأويلية من جهة أخرى. وهو ما يعني أنها تمثل للأفراد معنى من المعاني تسمح بتصوير موحد لما هو في الواقع مشتمت بتصوير مطلق لما هو نسبي، وتوفر تلك الوظيفة للأفراد علامات أفرزتها نظم فرعية أخرى من فضاءها الخاص»<sup>(25)</sup>. وهنا، يبدو قصور الوظيفية في دراسة التدين، باعتباره سيورة اعتقادية وطقوسية تخضع لشرطي الزمن والمكان وتحولات المتدين نفسه، نتيجة تأثير الاجتماعي في الدين، وتأثير هذا الأخير في الاجتماعي.

إن مقارنة بارسونز، وقد تم تخصيصها بالوظائف الكامنة بتعبير «ميرتون»، تجعلنا نصادق على بعد التغيير والتحول وهدم التوازن، وهو ما يقتضيه تغيير المعتقد الديني نفسه. «لقد رأينا كيف أن رؤية فيبر مغايرة بأوجه عدة للمقاربة الوظيفية، لأنه لا يحاول الإجابة عن سؤال قيام النظام الاجتماعي، بل عن سبل تغييره. لذلك، لا يأتي النظر للدين عامل لحممة اجتماعية فحسب، بل أيضاً وبالخصوص، عنصراً قادراً على خلق تجديد وتغيير اجتماعيين»<sup>(26)</sup>، بل على تغيير الدين نفسه على مستوى المعتقدات، مثلما هو الحال بالنسبة إلى بُعد التطبيق. ومن ثم، يصبح التدين نفسه رهين هذه التغييرات. إن الدين والحالة هاته لا يؤثر في المجتمع والأفراد وفق بُعد الإكراهي والإلزامي بحسب دوركهايم فقط، بل يتأثر بقدرة الفرد والمجتمع على إحداث تحولات وتغييرات تمس أحياناً جوهره. وهو ما برهن عليه الباحث الأنثروبولوجي المغربي عبد الغني منديب<sup>(27)</sup> في علاقة الدين بالتدين في المجتمع. وهو بذلك، يخالف النظريات الماركسية للدين، ويمزج من ثم الرؤية السوسيولوجية بالرؤية الأنثروبولوجية من خلال تعالق وجهتي نظر ماكس فيبر وكليفورد غيرتز. فمن المعلوم «أن قراءة ماكس فيبر للدين تختلف عن النظريات التابعة لماركس وإنجلز اختلافاً جذرياً، وبشكل عام تتميز مقارنة الكاتبين الأخيرين بخاصيات فلسفية أكثر منها اجتماعية، محكومة بفكرة أن الدين ليست له استقلالية ضمن السياق الاجتماعي. فهو رهين شيء آخر. ومن ثم وانطلاقاً من ذلك الشيء الآخر، يتم شرحه وتفسيره. التصور نفسه، يقوم به فرويد ضمن مجال آخر، حين يختزن البعد الديني في أبعاد بنوية أخرى تتلخص في اللاشعور البشري»<sup>(28)</sup>، خاصة أمام هشاشة الكائن البشري الذي كلما وجد صعوبات في التعاطي مع نمط معين من التدين يلجأ إلى التغيير.

فما دام «الدين هو ملجأ يسعى إليه الإنسان بحثاً عن الأمان. وهو الطرح الذي تنطلق منه التفاعلية الرمزية التي ارتبطت باسم جورج هيربارت ميد وبعمله الرئيس (1934) (Mind, Self And Society) م) أساساً. وتتمحور الافتراضات التي ينطلق منها ميد، من جانب في الاعتراف بهشاشة ومحدودية الكائن البشري التي

(25) سابينو أكوافيفا وإنزو باتشي، علم الاجتماع الديني: الإشكاليات والسياقات، ص 148.

(26) المرجع نفسه، ص 56.

(27) انظر، عبد الغني منديب، الدين والمجتمع.

(28) المرجع نفسه، ص 57.

تدفعه إلى البحث عن علاقات مع كائنات بشرية أخرى للعيش. ومن جانب آخر، في وجود اتجاه من قبل الأفراد لانتقاء أنواع من الفعل تيسر التعاون والتحول الاجتماعي، ولتنفيذ المخطط الفعلي الذي يسمح للفرد بالعيش في أوضاع اجتماعية، تبقى الكائنات البشرية في حاجة إلى صياغة جملة من التصورات الرمزية في أذهانها عن الواقع الاجتماعي<sup>(29)</sup>. في تلك العملية يستعمل العقل الرموز لمراقبة الوسط الذي يجدد معه حساباته بشكل مستمر، «لذلك فثمة فعل وحركة مستديمان عبر التمثلات الرمزية. فالمجتمع هو مجموع التمثلات التي يصوغها كل عقل لترتيب أفضل في تدفق المعلومات المباشرة، وعقلنة أرقى للطاقت الخاصة، مقابل فضاء ينحو إلى خلق تشتت للطاقة. ضمن هذا المسعى الدائم، لا يتعلم كل كائن بشري تمثل الآخرين والمجتمع الذي يعيش فيه فحسب، بل أيضاً، وفي الوقت نفسه، بناء ذاته (الأنا، الهوية الذاتية كنتاج للفاعل)<sup>(30)</sup>.

إن مقارنة موضوع الدين والتدين من منظور وظيفي بنائي لا يسمح بتفهم مختلف القضايا والظواهر ذات الصلة، كما لا يسمح بتفهم ومفهمة التغييرات والصراع الاجتماعي الذي يكون سببه المباشر اختلاف المعتقدات الدينية حتى داخل المجتمع نفسه. ولذلك، وجب استحضار البعد الأنثروبولوجي التأويلي الرمزي لأن بنية الصراع التي لم يستحضرها بارسونز - وباقي رواد الوظيفية البنائية - جعلته يتجاهل الوظائف الكامنة التي تهدد بنية التوازن لنسق الفعل الاجتماعي. وبالعودة إلى ذلك، نجد التاريخ الذي تقصيه الوظيفية البنائية، أن كل الديانات مرت بمثل هذا المسار. هكذا، «وعى النبي محمد (ص) مثلاً، في اللحظة التي كان يدعو فيها إلى التوحيد الخالص في مكة، قلب العالم العربي القديم، أن رسالته ستدخل حتماً في صراع مع رؤية للعالم ومصالح مادية مرتبطة بذوي النفوذ من تجار مكة. وقد أنتج الصراع الديني، فضلاً عن السياسي والاقتصادي، إعادة تنظيم عميقة. كما فسح المجال لانطلاق المجتمع القبلي نحو نوع من الدولة - الأمة - الجماعة للمؤمنين بالغة التعقيد، وهو ما يتبين حتى اليوم في قدرتها على تحمل صدمات التحديث (...)، وبالشكل نفسه، يمثل المسيح صورة بارزة للمجدد الديني. فهو نبي خلقي كلياً، كان انطلاقه من أحضان التراث اليهودي، معيداً تأويله حتى بلوغ تحويره العميق. وقد دخل في صراع مع النظام الديني السائد جراء ما اقترحه من نهج خلاص، كون لا يعني الشعب المختار فقط<sup>(31)</sup>. من هنا، يتأسس مسعانا النظري الذي يرى في الصراع بنية مؤسسة للهوية الدينية صراع داخلي فردي، وصراع خارجي بين فردي. وبين الفردي والجماعي، تتأسس بنية الصراع على قاعدة رمزية، ذلك أن الدين كيفما كان هو بنية من الرموز ذات المعنى. وكلما فقد رمز من الرموز معناه الاجتماعي والثقافي، حصل خلل في بنية الأنساق المؤسسة للفعل الاجتماعي.

### 3. الدين والتدين وتغيير المعتقد الديني، من الوظيفية البنائية إلى التأويلية الرمزية

إذا كان النسق البنائي هو جوهر النظرية «البارسونزية»، فإن الأنساق المكونة للفعل هي النسق الاجتماعي ونسق الشخصية ونسق الثقافة. فالنسق الاجتماعي يتكون من مجموعة من الأدوار ذات العلاقة المتداخلة التي تُحدد أو تشخص بوساطة المعايير المشتركة، والتي تحكم وتسيطر عليها بوساطة مجموعة من القيم الأساسية.

(29) سابينو أكوفيفا وإنزو باتشي، علم الاجتماع الديني، ص 64-65.

(30) السابق، ص 65.

(31) نفسه.

ونسق الثقافة، فهو النسق المكون من العلاقات المتداخلة للقيم والمعتقدات والرموز المشتركة التي توجد في أي مجتمع. في حين أن نسق الشخصية هو النسق الذي يضم الدوافع والمؤثرات والإمكانات والقابليات، وكل ما يتصل بالفرد بوصفه كائناً عضوياً، وكذا الأفكار في حالة استيعابها واستدخالها داخل كل فرد. وتتشابك هذه الأنساق الثلاثة وتتفاعل في ظل نسق الفعل الاجتماعي، حيث تخضع علاقة التفاعل والتساند البنائي الوظيفي بين هذه الأنساق الثلاثة لخصيصتي التبادل والاستقلال الوظيفي المميزة للعلاقة الوظيفية الرابطة بين الوحدات المتفاعلة. فنحن نعرف أن أساس الوجود البنائي للنسق والاستمرار في هذا الوجود يتطلب إشباع أو مواجهة متطلبات وظيفية معينة لازمة وضرورية لهذا النسق. وبالنظر إلى علاقة النسق الاجتماعي بالنسقين الآخرين (الشخصية والثقافة)، نؤكد أن هذه العلاقة علاقة تبادل وتفاعل وظيفي. إلا أن تمامها، أي تمام هذا التفاعل والتبادل يتوقف على شرطين رئيسين يحكمان الوجود الأمثل لهذه العلاقة. ويؤكد الشرط الأول على أن «النسق الاجتماعي لا يمكن أن يكتمل بناؤه إذا كان على خلاف جذري وشروط الأداء الوظيفي لفاعلية الأفراد المكونين له ككائنات بيولوجية وكأشخاص، أو مع شروط الأداء الوظيفي للتكامل والاستقرار النسبي لنسق الثقافة. أما الشرط الثاني، فهو أن النسق الاجتماعي بدوره يعتمد على كل الجهتين على الحد الأدنى من الدعم أو المدد المطلوب من كلا النسقين الآخرين. ويعني ذلك، أن النسق الاجتماعي يجب أن يحتوي على عدد من الفاعلين المكونين له والمدفوعين بصورة ملائمة، لأن يتصرفوا وفقاً لمتطلبات نسق أدوارهم، إيجابياً بإنجاز التوقعات أو ما هو متوقع منهم، وسلبياً بالامتناع عن السلوك المتجه نحو التحطيم أعني السلوك المنحرف»<sup>(32)</sup>. مما يفيد أن صياغة الأدوار الدينية تتم عبر التدين في بعده الفردي والجماعي، وفق تساند النسقين الاجتماعي والثقافي، وإلا حصل الانحراف عن البراداييم الاجتماعي، خاصة في البلدان العربية والإسلامية، حيث الدين والدولة متلازمان، بخلاف الغرب الحديث والمعاصر الذي تأسس على الحداثة والعلمانية بكل تجلياتهما في حرية الدين والمعتقد.

ربطاً للوظيفية البنائية بالدين والتدين وتغيير المعتقد الديني تحديداً، يعتبر السلوك الانحرافي/الأنومي بتعبير ميرتون ودراندروف كل أشكال الانزياح عن البراداييم المقبول والمرغوب فيه اجتماعياً. بمعنى أنه سلوك انحرافي من منظور المجتمع الذي لا يعترف بحرية التحول الديني. وبما أننا أصبحنا نعيش على إيقاع عروض دينية متعددة ومختلفة في سياق العولمة، حيث الدين أصبح أشبه بسوق تخضع لقانون العرض والطلب في سياق البحث عن المعنى. فإن على النسق الاجتماعي أن يتجنب الارتباط أو التمسك بالأنماط الثقافية التي إما أن تكون قد فشلت في تحديد حد أدنى من النظام والمعنى، أو تلك التي تفرض متطلبات مستحيلة على أفراد النسق. ومن ثم، تُقوي الميول نحو الانحراف والصراع إلى الدرجة التي تكون فيها متناقضة والحد الأدنى لشروط النمو المنظم والمستقر للنسق. وهنا، نستحضر التحول الديني (تغيير المعتقد الديني) شكلاً من أشكال البحث عن أنماط ثقافية جديدة كفيلة بتحقيق الإشباع للفاعل الديني الذي بات يعيش أزمة معنى بصدد هويته الدينية، وصراعاً مع المجتمع من جهة، والمؤسسة الدينية من جهة أخرى، على قاعدة تحديد سلطة المعتقد المقبول اجتماعياً وسياسياً. ضمن هذا السياق، ومع عالم الاجتماع الفرنسي الراحل بيير بورديو، جرت محاولات ربط وجهة نظر فيبر مع نظرة ماركس بشأن موضوع الدين، بحيث تلخص الفكرة الرئيسة للمقاربة في الإقرار بأن الحقل الديني يستدعي العناصر المفاهيمية التالية: «إن الدين هو مجموع ثروات رمزية

(32) علي محمود أبو ليلة، البنائية الوظيفية في علم الاجتماع والأنثروبولوجيا: القضايا والمفاهيم، ط1، (القاهرة: دار المعارف، 1991)، ص 265. بتصرف

تتعلق بدائرة المقدس، واستنادًا إلى هذه الثروات تمارس سلطة ذات طابع إنتاجي وإعادة إنتاجي، من طرف مجموعة من الوكلاء على المقدس، حيث تفرز تلك السلطة داخل الحقل ترابعية متأسسة على سلطة معرفية تتولى تحديد المعتقد الصائب. وبالتالي، تكون النتيجة هي بروز اختلافات دائمة داخل الحقل بين المختصين وغير المختصين بالمقدس، أي الناس المدنيين<sup>(33)</sup>. لذلك، تعتبر المؤسسات الدينية الرسمية، مثلها في ذلك جمهور الأئمة والمشايخ، أن الباحثين في العلوم الاجتماعية يعدون على المقدس، بمجرد اقتراحهم من المجال الديني، كونه محصورًا في دائرة ما يسمونها بالعلوم الشرعية. وهنا، يبدأ الصراع حول الشرعية بين الطرفين، خاصة وأن الأطر الإيديولوجية لإنتاج المعرفة الدينية يحرمون المتدين نفسه من حقه في التأويل والفهم. فما بالك بعلماء الاجتماع والأنثروبولوجيا. وعلى هذا الأساس، تعيش هذه المجتمعات على قاعدة التوتر.

تأسسًا على ما سبق، تنشأ بين الفردي من جهة، والجماعي من جهة أخرى، وبين الذات والآخر مسافة من التوتر، وتنتفي كل شفافية اجتماعية، ويقام التعارض بين التدين والدين لتغيب الحرية في المعتقد، ويصبح النسق الاجتماعي عاملاً من عوامل الإكراه باسم الدين. وتصاب من ثم العلاقة بين النسق الاجتماعي ونسق الشخصية بخلل وظيفي، ونحن نعرف أن الأخير يحتوي على جمع من المتطلبات الوظيفية التي قد تبدأ بالمتطلبات البيولوجية للحياة الفردية كالتغذية والأمان الفيزيقي، وتنتهي بمتطلبات استقرار الشخصية نسقًا. وبين هذه المتطلبات وبين حالة النسق الاجتماعي، تقوم عملية التطبيع التي تتوسط بين الدعم المؤثر والإشباع. ويشكل الحد الأدنى لحاجات الفاعلين الأفراد مجموعة الشروط الرئيسية التي على النسق الاجتماعي أن يتكيف معها. وتصيح العلاقة على نحو أنه كلما توفر الإشباع على المستوى الفردي أو الشخصي، أدى ذلك إلى تمسك الفرد بالأنماط التي توفر له الإشباع. ومن ثم، قلّ الاتجاه نحو الانحراف وأدى ذلك إلى توفير التكامل للنسق. أما إذا انتابت التغيرات هذا الأخير في اتجاه معين، فإن هذه التغيرات سوف تميل، لأن تكون لها ترددات على النسقين الآخرين، ومنها نسق الشخصية، حيث تميل هذه الترددات بدورها إلى إنتاج السلوك المنحرف عند الفاعلين في النسق. وهذا السلوك إما أن يكون منحرفًا بصورة إيجابية، بمعنى أن يكون محطماً أو منتهكاً، أو يكون سلبيًا بأن ينسحب من المناشط أو الجهود المهمة وظيفيًا. وهذا يؤدي إلى انفجار النسق. ولمواجهة ذلك، فإن النسق الاجتماعي يطرح ميكانيكي التطبيع والضبط اللذين تكون وظيفتهما الأساسية توفير نوع من الملاءمة الحافزية بين الشخصية والنسق الاجتماعي، حيث تمكن إتاحة هذه الملاءمة في بناء الشخص وفي تكامل النسق عن طريق خاصيتين: هما المرونة والحساسية<sup>(34)</sup>، وهاتان الخصيصتان منعدمتان في المجتمعات العربية الإسلامية لتأكل التسامح الديني والاجتماعي عمومًا.

على هذا الأساس، تكمن علاقة النسق الاجتماعي بنسق الثقافة في الإشباع الوظيفي. فالنسق الاجتماعي مستحيل وجوده دون وجود اللغة التي تعد جزءًا من الثقافة، والتي قد تؤدي إلى انهيار الثقافة وتكلسها. فاللغة قناة رمزية أساسية للدين تحظى بالأولوية. ولذلك، كل خلل قد يصيب وظيفة اللغة التعبيرية والتواصلية يهدد النسق الثقافي برمته. وهو ما يمكن أن نستدل عليه بعجمية تكلس اللغة الدينية وانحصارها في كتب ومراجع ظلت بعيدة عن فعل التاريخ والتحويلات لتدخل دائرة المقدس نفسه. هكذا، ينشأ النفور الإيماني من تكلس الفكر الديني ولغته. وهذا لا يشمل فقط على جمهور المسلمين، ولكن حتى بالنسبة إلى الباحثين والفقهاء

(33) ساينو أكوايفا وإنزو باتشي، علم الاجتماع الديني، ص 58.

(34) علي محمود أبو ليلة، البنائية الوظيفية في علم الاجتماع والأنثروبولوجيا: القضايا والمفاهيم، ص 280.

وطلاب الفقه، «لاسيما بعد ما اكتملت صناعة الفقه على أيدي بعض المتأخرين من العلماء، بل المعاصرين منهم. فقصور العبارة عن إفادة المعنى والاختزال المخل واستخدام الضمائر الموهوم والتعقيد اللفظي سمة بارزة في كتب الفقه يعرفها الدارسون والمدرسون. وكل من تعاطى قراءة هذا الفرع من العلوم الدينية. ويكفي أن يمر القارئ على كتب المتقدمين كالشيخ المفيد والشيخ الطوسي الفقهية، ويقارنها بكتب المتأخرين والمعاصرين سواء كانت كتباً استدلالية أو فتوائية، فيكشف سلامة اللغة ونقاءها عند المتقدمين، وعجمتها وارتباكها عند المتأخرين. وهذا إن دل على شيء، فإنما يدل على المسافة الشاسعة بين قدرة الصنف الأول على فهم أحكام الآيات ودلالاتها ومغازيها ومقاصدها والمستتر وراء نصوصها، وعجز الصنف الثاني عن إدراك ذلك وهيبته وتهيبه من التحرش بالموروث، وكذلك ضغط العقلية الاستصحابية، وأحياناً تعمد التعقيد مع سبق الإصرار لغاية في نفس يعقوب، حيث يقوم المؤلف أحياناً بتلفيق الرؤى أو استعارتها وتمرير المتشابك فيها لمداواة الأمر الواقع بعبارة موهمة. وأمثال ذلك مما يختمه العلماء بعبارة (والله العالم) انسلالاً أو انسلالاً من الخوانق والمزالق من جانب، وعدم اقتحام الموروث المقدس أو تخطئته من جانب آخر... ومداواة الدهماء والعوام، وما يسمي المشهور من جانب ثالث. الأمر الذي يربك الدارس أو المتعلم، ويتركه في حيرة لا يحسد عليها، وإحباط لا يجد فكاً منه»<sup>(35)</sup>، مما جعل لغة الخطاب الديني في بُعد الفقه معقدة أشد ما يكون التعقيد. وهو ما يؤثر حتماً على الثقافة الدينية للمسلمين في كل أرجاء العالم العربي والإسلامي.

بالمقابل استطاعت البروتستانتية تبسيط اللغة الإنجيلية، ومن ثم الخطاب الكريستولوجي من خلال تبسيط تعاليمه التي أصبحت أكثر مرونة بفضل الترجمة إلى كل اللغات، بما في ذلك العربية الفصحى والدارجة المغربية والجزائرية والمصرية وأخيراً الأمازيغية. وكما يطرح السلوك المنحرف للفاعلين الأفراد مشكلات وظيفية للنسق الاجتماعي. وهو ما نجده في مفهوم الردة وإقامة الحد في الثقافة الدينية الإسلامية. تلك المشاكل التي يحلها النسق باللجوء إلى ميكانيزمات الضبط، والإبداء هذه المشكلات في إفراز خلل وظيفي في أداء النسق الاجتماعي، ولكن إذا اشتد الضبط حدة وغلواً، فإنه يؤدي بدوره إلى السلوك الأنومي، من خلال تأثيره على تماسك الأنساق المغذية لنسق الشخصية. ومن ثم، قد يقع الخلل في النسق المجتمعي والحضاري ككل (ولنا في جماعات الإسلام السياسي المتطرفة خير مثال على ذلك). لكن علاقة النسق الاجتماعي بالثقافة، لا تتم فقط وفق منطق التطبيق والضبط، ما دام نسق الشخصية لم يحصل وفق هذه الآليات على الإشباع. وهو ما يعكس مدى تأثير الدين بالاجتماعي، ومنه الاقتصادي والسياسي، باعتبار السياسي معلم من معالم النسق الثقافي، بل تصبح من ثم كل قراءة لهذا الجانب أو ذاك من الدين لا تخلو من هذا التأثير.

خلاصة لكل ما سبق، نؤكد أن هناك «ثلاثة أنواع من المتطلبات المتعلقة بنسق الفعل الاجتماعي على مستويات الأنساق الثلاثة. وهي: المتطلبات الوظيفية بالنظر إلى الفرد، ونقصد بها إشباع الحد الأدنى لحاجات معظم الفاعلين الأعضاء في النسق. والمتطلبات الوظيفية بالنظر إلى المجتمع، ويقصد بها ضرورة توفر حد أدنى من الضبط أو السيطرة على السلوك المنحرف. والمتطلبات الوظيفية بالنظر إلى الثقافة، بمعنى أن النسق الاجتماعي يصبح ممكن الوجود إذا توفرت اللغة والثقافة. وعلى ذلك، يجب أن تتوفر مصادر ثقافية يتم استيعابها في الشخصية لكي توفر مستوى تتلاءم على أساسه والنسق الاجتماعي»<sup>(36)</sup>. وهو ما تمثله دعوات

(35) مختار الأسدي، أزمة العقل الشيعي، ط1، (بيروت: مؤسسة الانتشار العربي، 2009)، ص. 142-143.

(36) علي محمود أبو ليلة، البنائية الوظيفية في علم الاجتماع والأنثروبولوجيا: القضايا والمفاهيم، ص. 259.

المفكرين التنويريين بضرورة تجديد الثقافة والخطاب الدينيين، حتى تصبح هذه المصادر قادرة على تلبية متطلبات المتدينين.

عطفًا على ما سبق، يصبح استحضارنا لثلاثية بارسونز الوظيفية شكلاً من أشكال استدعاء أساسيات كيلفورد غيرتز التأويلية، حتى وإن كان هذا الأخير يتبرم من توظيف مصطلح نسق، من خلال تعويضه بمفهوم السبب والعامل في تأويله للشبكة الدلالية للرموز الدينية. ولذلك، نرى أن الانتقال من دين إلى آخر يثني بأن بنية دين الانتماء الأول وقع في أزمة معنى. ومن هنا، فتلقيح الوظيفية في بعدها السوسيولوجي (نظرية الفعل الاجتماعي/بارسونز) بالتأويلية الرمزية في بعدها الأنثروبولوجي (الأنثروبولوجيا التأويلية الرمزية/غيرتز) كفيل بمعرفة طبيعة هذه الأزمة وطبيعة الخلل الوظيفي ومكانه. وهو ما يمكن أن نستعيره جزئياً من مقاربة كارل يونغ للظاهرة الدينية عمومًا، وللرمز الديني خصوصًا، من خلال قصة أيوب التي أثمرت استنتاجات وتأويلات جديدة بالتأمل وقابلة لصور شتى من النقاش والنقد العلميين. وقد تأكد لدينا، بعد هذه المقارنة، أن «الرموز الدينية لا تدرك مقاصدها ومغزاها إلا عبر عملية تأويلية ينهض بها الباحث المتخصص والمسترشد بمنهج معين من مناهج المقاربة. ومن ثم، فإن التأويل الواحد هو في الحقيقة إمكان من جملة إمكانات أخرى في التأويل»<sup>(37)</sup>، خاصة إذا نظرنا إلى التدين بوصفه عملية فردية أكثر من كونها جماعية. من هنا، يجب رد بنية هذه الرموز إلى أساسها الثقافي، حيث تحضر الأسطورة المؤسسة لكل دين من الأديان، عبر مساره التاريخي الذي لا يقصي مفهوم الانبناء (البناء-الهدم-البناء) من مجال وظيفة الرموز الدينية.

«فعلى الرغم من أهمية البنية في فهم منطق الرمز الديني عبر الأسطورة، فإن الالتفات إلى السياق الثقافي الذي راج فيه ذلك الرمز والتعرف إلى الآثار النفسية والاجتماعية التي يمكن أن يحدثها في مستخدميه من القضايا المحورية، التي لم تلق من البنيوية أدنى اهتمام، بسبب اختيارات منهجية ثابتة داخل هذه المقاربة»<sup>(38)</sup>، بحيث أن رفض دين ما، وتغييره بآخر معناه أن أسطوره المركزية لم تعد تلي رغبة المعنى التي تتملك المؤمن به، وتموت من ثم قواه الفاعلة بتعبير نيتشه، إذ حينما يتحول الدين إلى قوى ارتكاسية، ويصبح تجارة واقتصاد متعة باسم الجنة، يصبح مجرد إطار إيديولوجي لتكريس التخلف والجهل باسم الاجتهاد الفقهي، مما يجعل الجهل الديني يتأسس على قاعدة الإجماع الفقهي النقلي، ويغيب العقل لصالح الخرافة، مثلما هو حال واقع الدين في العالم العربي والإسلامي. الأمر الذي يؤدي إلى سقوط البنية الرمزية للإسلام في أزمة معنى، تجعل العلاقة بالواقع الاجتماعي صراعية ناتجة عن خلل وظيفي في أداء النسق الثقافي لمهمة الضبط والتطبيع، حيث يصبح الإلهي مجرد خلفية للتبرير والمصادقة. وحتى نفهم قضايا الدين، وتأسيساً على إشكالية تغيير المعتقد الديني، وجب علينا عملياً التمييز المنهجي بين الأنطولوجي والمتعالي، بين الإنساني والإلهي، والتركيز على كيفية إنتاج وإعادة إنتاج المعنى الديني، دون فصل تعسفي بين الإلهي والمتعالي من جهة، والديني والديني من جهة ثانية.

هكذا، نلج دائرة الثقافي لتقييم داخل بنية الأنساق المشكلة للفعل الديني، باعتباره فعلاً اجتماعياً مرتبطاً بالأرضي ومرتبهاً للسماوي، حيث الواقع الديني هو بناء رمزي بامتياز. إن ما نقترحه لدراسة ظاهرة تغيير المعتقد وعموم ظواهر التدين، هو تجاوز الوظيفية البنائية وفتحها على آفاق تأويلية رحبة، بموجبها تصبح

(37) بسام الجمل، من الرمز إلى الرمز الديني، بحث في المعنى والمقاربات، ط1، (القاهرة: دار رؤية، 2011)، ص109.

(38) المرجع نفسه، ص 117.

المقاربة الأنثروبولوجية للدين، وخصوصًا للإسلام التي قام ببسطها غيرتز في جانبها المنهجي والنظري، في كتابيه (تأويل الثقافات) و(سوق اليهود)، من خلال إقامته للقطيعة مع الوظيفة البنيوية، وخلق بديل لها من خلال تأثره الكبير بماكس فيبر الذي يعد أحد أهم روافده. فالدين بحسب غيرتز «يعبر عن نفسه أولاً بواسطة الرموز، ويحدث أن لا يعود لهذه الرموز تأثير يذكر في الواقع، فقدرة هذه الرموز على التفسير لم تعد عملية وإجرائية، إذ يحدث طلاق بين الواقع والرموز الدينية التي لم تعد لها سلطة. حتى وإن ظلت تتمتع بسمعة ما»<sup>(39)</sup>

إن الانتقال من الإسلام إلى المسيحية معناه رمزيًا تغيير المسجد بالكنيسة، وتغيير عيد الأضحى وعيد الفطر بأعياد المسيح، واعتبار عيسى المسيح ابن الله، ومن ثم لم يعد هناك من رمز اسمه رسول الإسلام. وبذلك تصبح أسطورة نبي المسيحية مُؤَسَّسة للطقوس الدينية الجديدة بعد التحول من الإسلام، وبناء على أن «الرموز الدينية تتضمنها، أكثر ما تتضمنها، الطقوس أو الأساطير لأن التعبير عن المعاني يتم من خلال الرموز، ومنها الرموز الدينية التي تندرج فيها الرموز المقدسة. فهذه الرموز، في تقدير غيرتز، مكون أساسي من مكونات النظام الديني. وهي موجودة في جل الثقافات العالمية»<sup>(40)</sup>، فإن انقلابا رمزيا جذريًا يحدث على المستوى الديني والتدني على حد سواء. لقد خَلُصْنَا في مقاربتنا النظرية إلى ضرورة رد تغيير المعتقد الديني، كفعل اجتماعي «انحرافي» عن البراديم الديني إلى النسقين الاجتماعي والثقافي، لأن تغيير المعتقد الديني هو رد فعل نسق الشخصية على الواقع الاجتماعي، وسياق تفاعل الفرد في مجتمع الإيمان الديني، حيث «تقدم الرموز المقدسة صياغة معينة للعالم من خلال جملة من الصور، وتعبّر عن السلوك ومنظومة من القيم التي يدين بها المجتمع. ولذلك، شدد غيرتز على أهمية العلاقة بين الرموز المقدسة والسياق الاجتماعي الذي تتداول فيه»<sup>(41)</sup>.

ضمن هذا السياق المنهجي، رصد غيرتز أسباب التعامل مع الرموز الدينية المستفادة من الطقوس، وأرجعها إلى ثلاثة أسباب متعاضدة تذكرنا بثلاثية بارسونز النسقية، وهي: «سبب نفسي له علاقة بحاجات الفرد النفسية، مثل الحاجة إلى سلطة خارجية، أو الحاجة إلى الشعور بالثقة النفسية، ثم سبب اجتماعي يتمثل في كون الحاجة إلى الدين تكون أشد في المجتمعات غير الصناعية خاصة، ففهما يكون للدين أثر بالغ في النسيج الاجتماعي (وهذا ما تأكد للمؤلف حينما درس وضع الدين في إندونيسيا والمغرب). ففي مثل هذه المجتمعات يؤدي القبول الظاهري بالدين، في غالب الحالات إلى التدين الراسخ. بالإضافة إلى سبب ثقافي، حيث يرد التعامل مع الرموز الدينية إلى ما ينتاب الفرد من إحساس بأن الأفكار والآراء والمقولات -وهي في عين المجتمع معقولة وشائعة- ليست لها جدوى في حياته، وتفتقر إلى الفعالية والصلاحية، خاصة متى كانت تلك الأفكار خلاصة تجارب معقدة، ولا تدرك مراميها بيسر. وهذا الوضع هو ما يسميه ماكس فيبر مشكلة المعنى. فهناك عدة أسئلة يطرحها الإنسان ولا يجد لها جوابًا شافيًا، مثل حقيقة الشر والعدل، حيث يتدخل الدين ويوفر الإجابات المنتظرة من خلال رموز دينية مجسدة في الطقوس»<sup>(42)</sup>. وحول هذا المعطى تتمسك كل الشعوب

(39) محمد إبراهيم صالح، «الدين بوصفه شبكة دلالية»، مصطفى مرضي (مترجمًا)، موقع مؤمنون بلا حدود على الرابط: <https://insaniyat.revues.org/5064>

(40) بسلام الجمل، من الرمز إلى الرمز الديني، مرجع سبق ذكره، ص 152.

(41) المرجع نفسه، ص 153.

(42) المرجع نفسه، ص 154.

بالديني والمقدس المتعالي باختلاف السياقات الثقافية وطبيعة التدين، بما في ذلك الغرب نفسه الذي بات ينحو نحو عروض دينية جديدة، بعدما فشلت المؤسسات الدينية التقليدية في منح المجتمعات ما بعد العلمانية بتعبير داستن بورد<sup>(43)</sup> معنى لوجودهم ولكينونتهم.

في هذا السياق، يجب ألا ننسى أن التعامل الإيماني مع الرموز الدينية ليس مرتبطاً بالسياق المحصور في رقعة المجتمع، بقدر ما هو منفتح ومفتوح على المجتمعات الأخرى، حيث تنشأ المقارنة بين مختلف الرموز المؤسسة للسوق الدينية بتعبير أوليفيه روا. من هنا، ففضيلنا للتقسيم الذي اشتغل به غيرتز، وأعطاه أبعاداً منهجية ونظرية يمكن اعتبارها مؤسسة للوظيفية التأويلية، والتي هي من صياغة بارسونز أساساً بين المصادر الخارجية والمصادر الداخلية للتغيير. فتغيير الإسلام بالمسيحية مثلاً، هو نتاج عوامل داخلية وأخرى خارجية، ثم إن القابلية الاجتماعية لتغيير المعتقد الديني المرتبطة جوهرياً بنسق الشخصية تؤثر في العمق على أزمة في النسق الثقافي وفي نسق الشخصية على حد سواء، ذلك أن «تصور بارسونز للتغيير يتجلى في بنية ثنائية تشكل أساساً من مصادر خارجية ومصادر داخلية، إذ إن بناء النسق الاجتماعي هو الحد المميز بين نوعي هذه المصادر، لأن بناء النسق له طبيعته الخاصة، وخصائصه المميزة بصورة تختلف عن تصور دوركهايم أو مالبينوفسكي، أو أي من الرواد الوظيفيين. فهو بناء صوري يتكون من مكانات تنطلق منها أدوار تؤدي وظائف. ومن هنا، فهو يستخرج من هذا الوجود البنائي الأشخاص مكوناً في بناء النسق على نحو ما يفعل دوركهايم، والمكونات الثقافية على نحو ما يفعل دوركهايم ومالبينوفسكي أيضاً، بحيث تصبح مصادر التغيير الخارجية تلك المتسببة بعوامل منطلقة أساساً من أنساق الشخصية أو الأنساق الثقافية، ولو أنها تتوقف أساساً على الميول النامية من الداخل نحو التغيير»<sup>(44)</sup>.

فإذا كانت التغيرات في البيئة الثقافية تؤثر من خلال الأفراد على طريق الإدراك، فإنها تؤثر من خلال الجوانب الملازمة في النسق الثقافي على سبيل المثال على المعرفة التكنولوجية، إذ لا يخفى ما مدى تأثير العوامل الافتراضية في تشكيل وعي ديني جديد، وتنميط الفعل الاجتماعي وفق رؤية أدواتية بتعبير أدورنو، بحيث يصبح التعامل الإيماني مع الدين مطبوعاً ببعده أداتي منفعي، بل إن التجاور المكاني بين مجتمعين قد يعد أحد المصادر المهمة للتغيير النامي من الخارج الذي ينبع من أنساق اجتماعية أخرى في إطار مختلف أشكال وصيغ الثقافات والاحتكاك الحضاري. «أما العوامل أو المصادر الداخلية في إحداث التغيير فتكمن في الضغوط أو التوترات المتزايدة بالتدرج في إحدى المناطق الاستراتيجية في بناء النسق، والتي تنتهي أو تنجلي في النهاية عن إعادة التنظيم البنائي لهذا النسق، ذلك أن التوتر بين أي وحدتين في النسق يشير إلى الضغط نحو تغيير العلاقة بينهما بعلاقة أخرى تحقق التوازن بينهما والنسق، إلا أن هذا التوتر والضغط قد يتزايد إلى الدرجة التي تكون فيه كل ميكانزمات الضبط والسيطرة عاجزة عن الإبقاء على حالة التوافق والتوقعات المعيارية المختصة لتجنب انهيار التوازن»<sup>(45)</sup>، مثلما وقع في ثورات الربيع العربي ومستبعاته الدينية والاجتماعية والثقافية، حيث يؤدي فشلها إلى انهيار هذا التوازن، في تفاعل الداخل والخارج، بين أي وحدتين من وحدات النسق، لكن الأمر

(43) انظر داستن بورد، الإسلام في المجتمعات العلمانية وما بعد العلمانية، محمد أغييف (مترجمًا)، ط1، (بيروت: مؤسسة مؤمنون بلا حدود للدراسات والنشر، 2018).

(44) علي محمود أبو ليلة، البنائية الوظيفية في علم الاجتماع والأنثروبولوجيا: القضايا والمفاهيم، ص 267.

(45) المرجع نفسه، ص 268.

ينبغي على فرضية برهنت على جدواها العملية الأبحاث الجديدة، كما عرضها وليام جايمس على الأقل. وكل هذا يعني من منظور نفسي اجتماعي أن «الدين هو واقعة قابلة للتبدل، لأن هذه الخصائص المميزة التي تدفع بالأفراد لاستكشاف الخارج تسوقهم كذلك نحو تأمل باطني نفسي، يفضي إلى تطور متواصل. تطور يتولد طبيعيًا بموجب التفاعل بين هذه التجربة الداخلية والواقع الخارجي»<sup>(46)</sup>. وهو ما يمكن أن نستشفه من خلال المعاينة الأنثربولوجية لواقع تغيير المعتقد الديني بالنسبة إلى الديانات كلها، مثلما هو الحال من المسيحية إلى باقي الديانات، وخصوصًا الإسلام والبوذية في أوروبا وأميركا.

استخلاصًا، يتعرض الدين بدوره للتغيير والتبدل والتحول، كما سبق وأشرنا إلى ذلك، مثلما هو الحال بالنسبة إلى التدين في مفهومه العام. ولذلك، «كل فشل للنسق الثقافي في ضمان تلبية حاجات الفرد الرمزية التي تخلق له الأمن والأمان، وتمنحه فرصة التعاطي الإيجابي مع الواقع الاجتماعي ومع العالم والأشياء والناس يجعل نسق الشخصية نفسه يتعرض لخلل وظيفي في أداء دوره المنوط به اجتماعيًا، ليبدأ في البحث عن مصادر لإشباع متطلباته الرمزية، وعن أشكال تطبيع اجتماعي ذات معنى لا تنفصل عن شعوره بالحرية والأمان. وبذلك، تصبح القضية الأساسية للتطبيع الاجتماعي هي إقامة نوع من الحافزية في الشخصية تميل لإنجاز توقعات الدور، ما دام الإنجاز الحافزي لهذه التوقعات هو أساس تكامل وتوازن النسق، وتصبح عملية التطبيع الاجتماعي في أساسها عملية تعليم وتدريب اجتماعي تستخدم في إنجاز غايتها وسائل عدة كالتبديل والتقليد وتأكيد الذات، وإعادة تقوية التوسيع أو الاستيعاب القيمي»<sup>(47)</sup>. ومنه، فإن النسق الاجتماعي الذي يعمل على التحطيم الثوري لثقافته، من خلال سد قنوات اكتسابها مثلًا، وهو ما يمكن الاستدلال عليه من خلال نخوية التعليم، ونسب الأمية المتفشية في بلدان العالم العربي، واحتكار معنى الخطاب الديني من قبل المؤسسات الرسمية، وتوجيه الإعلام وتأميمه بما يخدم المؤسسة الدينية والسياسية الرسمية، سوف يتعرض لعدم التكامل الثقافي والاجتماعي. فإذا تم التواجد الثقافي المتكامل والمندمج من خلال قدرة الفاعلين على الاستدخال والاستبطان، فإنه يبدأ في أداء دوره بشكل إيجابي. وبالنسبة إلى النسق الثقافي، فإنه يبدأ في أداء دوره المتساند وظيفيًا في النسق الاجتماعي، وأول ما يدعم به النسق الاجتماعي هو أن الثقافة توفر التواصل الفعال بين أعضاء النسق، وتبدو أهمية هذا التواصل من أن غيابه أو اضطراب نسق التواصل في المجتمع له نفس خطورة اضطراب نظام المجتمع ذاته. بيد أن طبيعة النسق الثقافي نفسه تقتضي منا معرفة مفهوم الثقافة وتشريح دلالاته الأنثربولوجية، حتى نتبين نظريًا طبيعة التأثير الذي يمكن لهذا المفهوم أن يمارسه في مفهومة إشكالية تغيير المعتقد الديني.

إن الثقافة أنثربولوجيًا، هي بناء وتجريد أكثر مما هي واقع عياني ملموس، حتى وإن بدت مادية من خلال بعض عناصرها الملموسة كالتقنيات والأدوات والبنىات وال عمران، وما إلى ذلك من التقنيات والأشكال المعمارية والطقوس والشعائر القابلة للملاحظة العيانية، لأن الثقافة هي كل لا يقبل التجزيء، بقدر ما هي تعريف مبني بناء انتقائيًا يخضع حسب الضرورة العلمية إلى توجهات الأنثربولوجي من جهة، ومن جهة أخرى إلى إرغامات تحتفظ بعناصر على حساب أخرى يتم الاستغناء عنها. وعلى الرغم من أن «التعريفات تتطور تبعًا لتطور الاتجاهات والمناهج والمقاربات المختلفة، فإنه يمكننا رصد اتجاهين تندرج في إطارهما مختلف هذه

(46) أكوايفا علم الاجتماع الديني، ص 10.

(47) أحمد القصير، منهجية علم الاجتماع بين الوظيفية والماركسية والبنوية، ط 3، (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، 2012)، ص 129.

التعريفات. فالأول: اتجاه واقعي يرى أن الثقافة كلُّ يتكون من أشكال السلوك المكتسب الخاص بمجتمع أو بجماعة معينة من البشر، والثاني: اتجاه تجريدي يرى أن الثقافة مجموعة أفكار يجردتها العالم من ملاحظته للواقع المحسوس الذي يشتمل على أشكال السلوك المكتسب الخاص بمجتمع أو بجماعة معينة. وبما أن العلم سواء كان اجتماعيًا أو طبيعيًا لا بُدَّ له أن يدرس أمرًا محسوسًا واقعيًا يمكن ملاحظته وقياسه والتعبير عنه كميًا كلما أمكن ذلك، من خلال التحليل والمقارنة واستخدام طرق البحث العلمي، فإن الاتجاه التجريدي يبعد الثقافة عن نطاق العلوم، ومع ذلك يدافع (كروبر) بالقول: «إن مصطلح «الثقافة تجريد» ليس مطروحًا بالمعنى الميتافيزيقي لهذه الكلمة، لأن التجريد هنا يعني أنها نمط (Patern). والنمط هو الصورة العامة أو السلوك الذي يتكرر حدوثه في الحالات الفردية للأشياء والأفعال الإنسانية، أي أنه يمثل أحد أكثر الأشياء تكرارًا في الحالات الفردية»<sup>(48)</sup>.

الأمر الذي يقودنا نحو تفكيك منهجي يطال علاقة الثقافة بالنسق الاجتماعي، بكل ما يقتضيه التفكيك في المعجم الفلسفي لجاك دريدا، حيث يصبح التفكيك هدمًا وبناءً في الوقت نفسه. «إن إحدى الطرق النافعة- ولكنها ليست بالتأكيد الطريقة الوحيدة- للتمييز بين الثقافة والنظام الاجتماعي هي في النظر إلى الأولى باعتبارها نظامًا مرتبًا من المعاني والرموز، يتم بوساطتها التفاعل الاجتماعي، والنظر إلى الثاني بوصفه نمط هذا التفاعل الاجتماعي ذاته. فعلى المستوى الأول هناك إطار العقائد والرموز المعبرة والقيم التي يحدد الأفراد بوساطتها معالم العالم الذي يعيشون فيه، ويعبرون عن مشاعرهم، ويطلقون أحكامهم. وعلى المستوى الثاني هناك العملية المستمرة للسلوك التفاعلي التي نطلق على شكلها الثابت اسم البنية الاجتماعية. إن الثقافة هي نسيج المعنى الذي بوساطته يؤول البشر تجاربهم، ويسددون أفعالهم. أما البنية الاجتماعية، فهي الشكل الذي يتخذه هذا الفعل، أي هو شبكة العلاقات الاجتماعية القائمة فعليًا. وهكذا تكون الثقافة والبنية الاجتماعية ليستا إلا تجريديين للظاهرة ذاتها، فينظر أحدهما إلى الفعل الاجتماعي من زاوية مغزى العمل بالنسبة إلى الذين يقومون به، بينما ينظر إليه الآخر من خلال ما يقدمه إلى عمل نظام اجتماعي معين»<sup>(49)</sup>.

من هذا المنطلق، يصبح التدين نتاج التفاعل الرمزي والتأويلي لمختلف أنساق المعنى المُشكلة للفعل الاجتماعي في صيرورته التاريخية، بكل ما يقتضي ذلك من استحضار البعد النفسي والثقافي الذي يعمل على إعادة إنتاج المعنى وفق صيرورة التحول والتغيير التي تطال أنساق المعنى المضمرة في المسافة الفاصلة بين النصوص المقدسة (القرآن والإنجيل والتوراة) والنصوص اللاحقة، أو الحافة بتعبير تركي علي الربيعو (السنة و تاريخ السير الدينية و سيرة الرسول (ص) و سيرة الصحابة... في الإسلام. وهي نصوص شفهية دونت في القرن الثاني للهجرة... ورسائل الرسل، و اعترافات الرهبان و القساوسة في المسيحية). ولذلك، فإن التدين هو انصهار آفاق التأويل بين مختلف تقاطعات هذه النصوص جميعها.

(48) انظر: المرجع نفسه.

(49) كليفورد غيرتز، تأويل الثقافات، محمد بدوي (مترجمًا)، ط1، (بيروت: المنظمة العربية للترجمة، 2009)، ص، 322.

#### 4. مناهج دراسة التدين وتغيير المعتقد الديني من الوصف المكثف إلى دراسة السيرة البيوغرافية

تشكل سيرة المتحول الديني، بما هي اعتراف وبوح سردي في نهاية المطاف، نصًا ثقافيًا بتعبير غيرتز، ذلك أن الأجوبة الشفهية أو الكتابية عن المقابلات أو الاستمارات التي يجريها الباحث مع أفراد عينته، وبغض النظر عن إكراهات وإرغامات الكتابة بوصفها وسيطاً أساسياً للتخييل، تُشكل القناة الرئيسة للمرور من نص السيرة الدينية إلى سيرة النص، أي خطابه. وبهذا، فإن البحث في طبيعة وكيمياء تغيير المعتقد الديني ظاهرة سوسيو أنثروبولوجية، يقتضي قراءة خطاب الظاهرة وتسييج معانيها وطبيعتها، طالما أن التحول من مذهب إلى آخر، أو من دين إلى آخر يقتضي حتمًا المرور بعدد من التجارب والمراحل التي لا تستقيم إلا بالسرد. وبتعبير بول ريكور «إننا نحيا بالسرد»، ونعيش من ثم التجربة الدينية بالسرد، والدين نفسه على مستوى المعتقد هو صيرورة حكي يختلط فيها السرد بالوصف والتقدير، حيث يعتلي الرمز قمة الطقس باعتباره حاضرًا للفعل الديني. ولذلك، فمعرفة الرموز المؤسسة للفعل الديني، أيًا كان هذا الفعل، يمر حتمًا عبر استنطاق رموز نصوصه المؤسسة والمؤولة والمفسرة. ومعرفة تغيير المعتقد تتم حتمًا عبر تأويل رمزيته من خلال فعل السرد نفسه، سرد تغيير المعتقد الديني بما هو مشمول سرد الذات المتحولة التي تخضع دومًا لاشتراط السياق الثقافي والاجتماعي، ما دام التحول ذاته فعلًا ثقافيًا.

إن الأنساق الرمزية للتفكير والممارسة ليست هي نفسها تأويليًا عند كل الشعوب والمجتمعات، ورؤية الناس للعالم والأشياء تختلف بحسب السياق الثقافي. لذلك، كان النداء إلى نسبية الثقافات وارتباطها بسياقها الخاص مبكرًا من طرف العديد من الكتاب والأنثروبولوجيين والأدباء، نداءً استراتيجيًا بتبغية القراءة الأنثروبولوجية التأويلية الرمزية التي نقترحها هنا. فهي منهجية قرائية لسير المتحولين السردية، باعتبارها نصًا شفهيًا ومكتوبًا طالما أن وظيفة الباحث، هنا، هي وظيفة الترجمة بما هي تحرير ونقل موضوعي لا ذاتي. إنها نصوص أدبية (من قبيل أدبيات الحكيم البيوغرافي، السير الذاتية....). ولذلك، سوف نسعى لقراءتها قراءة أنثروبولوجية، بما يعني ذلك من فهم المعنى والقبض عليه، والنقد بما يعني من ربط سياق النص ذاته بسياق المجتمع، من خلال سعينا إلى تشبيك مختلف المقاربات النقدية التي عرفها تاريخ الأدب، وتخصيصًا مقاربات تحليل المضمون<sup>(50)</sup>. ففي إطار منهج قرائي، يركز تساتلي على المقاطع الرمزية الدالة، وعلى الرموز المؤسسة للنسق الداخلي للنص في ارتباطه أنثروبولوجيًا بسياقه خارج النصي. لهذا، فكل مستويات قراءة هذا النص سوف يتم إرجاعها إلى أسسها وأصولها الأنثروبولوجية، مما يعني أننا لا نبحث في شعرية نص السيرة، من خلال البحث في أسلوبه، ومستويات تذوقه الجمالي واللغوي، وهذه مستويات من اختصاص الناقد الأدبي، وإن كان الأنثروبولوجي والكتابة الأنثروبولوجية لا يعدمان هذه المستويات.

إننا نعني بالقراءة الأنثروبولوجية لسير التحول، بما هي سير اعترافات تشكّل في العمق نصوصًا أدبية وسوسيو أنثروبولوجية في الوقت نفسه، المقاربة الدائرية (circulaire) التي تنطلق من النسق الداخلي للنص إلى النسق خارج النصي، مرورًا بمختلف مستويات تشكّل نص السيرة، حيث يعتبر تأصيل مختلف المقاربات

(50) انظر بهذا الخصوص، نورمان فاركلوف، تحليل الخطاب، التحليل النصي في البحث الاجتماعي، طلال وهبة (مترجمان)، ط1، (بيروت: المنظمة العربية للترجمة، 2009م).

النقدية السابقة وردها إلى أصولها الأنثروبولوجية، من أولويات المسعى المنهجي لهذا النوع من القراءات. فالنص سيصبح منذ الآن بمقام ميدان الأنثروبولوجي، حيث تتشكل المعطيات من عدد من الرموز والعلامات التي تندرج ضمن المدخل الأساسي لممارسة القراءة الأنثروبولوجية الرمزية في أفق تشييد نصٍّ موازٍ لهذا النص السردى. فالقارئ نفسه باحث أنثروبولوجي سوف يستخلص معطيات ميدانه من هذه النصوص التي تتماثل تناظرياً مع نصوص الإثنوغرافي الوصفية والسردية، تماماً كما هي الحال بالنسبة إلى قارئ الرواية الإثنولوجية، حيث يجد نفسه ملزماً بالخروج من السياق النصي الذي تشكله الرواية موضوع القراءة إلى السياق خارج النصي الذي يشكل ميدان الدراسة الإثنولوجية، مروراً بمختلف مستويات بناء النص. وهذا الأمر يقتضي معه إعادة إنتاج وصياغة الرموز الموظفة في الكتابة، وإدماجها في الكل الذي لن يكون سوى المجتمع، ميدان الدراسة. وبهذا، يكون القارئ/الباحث قد وقف على الكيفية والاستراتيجية الرمزية التأويلية التي صاغ من خلالها المستجوب/المستجوبون (أفراد العينة) الواقع الكائن الذي يجسد واقع الانتماء الديني الأول، والواقع الممكن والمستحب باعتباره واقع الانتماء الديني الجديد. وما بين الواقعيين تتأسس الهوية الدينية للمتحول، وتجربته الدينية بما هي سرد لا يخلو من استعارات وانزياحات ومجازات تشكل في النهاية المقاطع الدالة التي تشغل عليها المقاربة التأويلية الرمزية.

إن التماهي الحاصل بين الخطابين الأدبي السردى (سير ذاتية، رواية، اعترافات...)، والخطاب الأنثروبولوجي كما أشار إلى ذلك كليفورد غيرتز في الكثير من المناسبات، يقتضي اعتبار النص السيري الديني بمرتبة الميدان الذي من خلاله يجمع القارئ/الأنثروبولوجي معطياته الأولية التي تتشكل أساساً من شبكة من العلامات والرموز المكونة لمختلف تيمات وقضايا النص الأنثروبوثقافية، ومثلما هي الحال بالنسبة إلى انتقائية الوصف الإثنوغرافي المكثف والقراءة التأويلية الرمزية المهيمنة منهجياً على الكتابة الأنثروبولوجية، يصبح الباحث في ظاهرة تغيير المعتقد الديني، تأسيساً على هذا المسعى المنهجي، مزوداً بعدة منهجية تمكنه من انتقاء الرموز الدالة في النص، في إطار مختلف تعالقاتها، ومستويات الدلالة من النسق الداخلي إلى السياق خارج النصي، مروراً بطبيعة الحال بتفكيك الشفرات المتحركة في الاستراتيجية السيميائية للنص موضوع القراءة، من خلال تحديد الرموز الوسيطة المهيمنة والتلخيصية لهذا النسق. ذلك أن موضوعة الأنثروبولوجي في موقف القارئ، هي إذاً، عملية تُقدِّم عدداً من الفوائد. فهي لا تصادق على الخطوات الكلاسيكية في القراءة فحسب، بل تسمح بأن تمارس بعض الوقائع التي تم إدراكها، والتي ننقلها كذلك، تأثيراً وحساسية. إنها تعلن بأن المستجوب نفسه يعبر عن وجهة نظره تجاه العالم والأشياء، وأن سرده في النهاية هو قراءة لنص المجتمع، وتأليف لسيرته الدينية التي سينطلق منها الأنثروبولوجي، القارئ لمعرفة واستنطاق المعنى والدلالة من سيرته التي لن تتحدد إلا بفضل النقد الإثنولوجي. فهو من سوف يُسمح له فحسب، بأن يأخذ المقياس الواقعي للمعلومة المتوصل بها، (الشكل والمضمون الممزوجين)<sup>(51)</sup>.

هكذا يتمكن الأنثروبولوجي في هذا المستوى الثاني من العمل (ينقسم عمله إلى مستويين: المستوى الميداني، حيث يجمع المعطيات، والمستوى التحليلي والتأويلي الذي يحول قراءة المعطيات نفسها إلى كتابة موازية) انطلاقاً من النظرية التي تتوسط المؤلف والوضعية التي يصفها، بما يمكن من الانتقال من النص إلى سياقه الخارجي الذي يشكل ميدان التحقيق الأنثروبولوجي، ومن ثم الثقافة والمجتمع موضوع الدراسة. وما دام

(51) Mondher Kilani, L'invention de l'autre, essais sur le discours anthropologique, (éditions Payot Lausanne 1994), p. 42.

المتحوّل (مؤلف السيرة الذاتية الدينية) يريد نقل حساسية الوضعيات، فإن إرغامات وإكراهات الكتابة تميز سؤال الأسلوب بشكل نهائي، حيث يجب الأخذ بعين الاعتبار خصوصية كل متحوّل في التعبير عن معطيات الواقع الكائن، وبنائه التخيلي لسيرته الدينية التي بقدر ما تنتمي إلى الثقافة التي يندرج فيها بقدر ما يحاول تغييرها بتغيير الواقع الاجتماعي الذي يصبح بالنسبة إليه عالمًا ممكنًا مفتوحًا على اليوتوبيا، ويشترع أسئلة مستقبل هذه الثقافة ذاتها، وهذا المجتمع الذي إليه ينتمي المتحوّل الديني.

إن لكل متحول ديني أسلوبه الخاص في التعبير عن تجربته الدينية، مثلما هو حال كل متدين حسب طبيعة تجربته الدينية. ولهذا، يجب أن نعرف هل الأسلوب الذي نتوفر عليه يتماشى مع الفعل الثقافي المعالج والشكل المختار أم لا؟ وهل إمكانية المرور إلى التخيل الكامل (Lorat-Jacob) أم الجزئي (Labruthe-Tolra) متوافرة أم لا؟ ووفق أية استراتيجية نصية؟ وهي على العموم ليست ممنوحة للجميع<sup>(52)</sup>. إن وجهة نظرنا القاضية بموقعة الأنثروبولوجي في موقع أفراد العينة يعني إذاً، بتعبير منذر كيلاني أن نمنحه وهَمّ كونه في وضعية يمكنه من خلالها أن يستخلص من تلقاء نفسه، الأحداث الميينة لتجربتهم الدينية في مختلف تجلياتها الثقافية والاجتماعية، ولو أن التحليل التأويلي يجعله يدرك أننا لا يمكن أن نمنحه سوى الحدث الخام. وهذه الأخيرة هي تخيل، لأن المتحول الديني لا يقدم سوى الحدث الذي أوّله، وتأويله هو السكة التي سوف ينتقل عبرها تأويل الأنثروبولوجي.

بعد كل هذا يبقى سؤالاً الشرعية والكفاية المنهجية منتصبين أمام مسعانا التأويلي لهذه المقاربة الجديدة. فهل من الشرعي أن نوضع الأنثروبولوجي باعتباره قارئاً في وضعية المتحول الديني؟ وإذا كنا قد استعنا السؤال من منذر كيلاني، فإننا سوف ننحو منحاه لتأويل الإجابة بكثير من الدقة والتفصيل. فالمشكل الحقيقي هو معرفة هل الأسلوب والتنظيم «السيرى - السردى» (من السيرة) يقدم انحرافات أكثر بالعلاقة مع جوهر المنطق وحقيقة الأحداث مثل المونوغرافيا مثلاً؟ وهنا، يجب أن نميز ما ينتمي إلى الوصفي ومطابق للواقع المدرك والملاحظ، مما ينتمي إلى السردى، حيث قد تكون العناصر صحيحة أو خاطئة، «خاطئة» لأنها مبنية ومرغمة من طرف اللغة. وباعتبار السرد الجنس الأكثر استعمالاً من طرف الأنثروبولوجيين إكلود ليفي ستروس، وبيرنارد لا كومب، ودافيد لوبروتون<sup>(53)</sup>، فإن ملخص سيرة كل متحول هو بالنهاية حكاية تجربته الدينية، أي رواية واقعية لمساره الديني الذي لا ينفصل عن مساره الاجتماعي والثقافي. إننا بتفحصنا لكل تجربة تغيير المعتقد الديني، نجد أن كل حكاية هي تحويل للواقع من أجل غايات استدلالية في إطار الخضوع لإكراهات الخطاب السردى، بما هو جنس أدبي بشكل أو بآخر.

بصفة عامة، «يعدّ شاذاً الاعتقاد أن أجوبة المستجوبين التي تشكل بوخاً سردياً، سواء كان شفهياً أم كتابياً هي تصوير للواقع الاجتماعي والثقافي أكثر منه صورة إيحائية تقريبية من أجل بعض الغايات والمقاصد»<sup>(54)</sup>، عبر وسيط التمثيل الرمزي للثقافة والمجتمع، لأن رفض الإسلام، مثلاً، ديناً للانتماء الأولي، أي الانتماء بالوراثة، واعتناق المسيحية أو الكفر بهما ليس في النهاية سوى رفض للرموز المؤسسة للدينين معاً. وهنا، يصبح نص الأجوبة نصاً رمزياً في العمق. هكذا، فالنصوص الرمزية مثل الكتابة، تضع بشكل ما أشياء العالم تحت أعيننا،

(52) Bernard Lacombe, Le lecteur comme anthropologue, Harmattan, (Paris, 2011), p. 42.

(53) Davide lebreton, Mort sur la route, Roman, (éditions Métailié, 2009).

(54) Bernard Lacombe, op.cite, p. 39.

ولكن بشكل مجازي، بمعنى ضمن مجال موضوعات التفكير. إنها تسمح لنا بالاشتغال عليها على مستوى النص بوساطة نماذج متداخلة. لهذا، تشكل القراءة الأنثربولوجية التأويلية الرمزية، على الرغم من فرادتها على المستوى المنهجي وَجِدَّتْها على مستوى المقاربة النقدية، تشبيهاً لمختلف مستويات التحليل التي سبق للمقاربات النقدية الأدبية أن اشتغلت عليها تنظيماً وتطبيقاً، حيث تصبح كل المقاربات وحدة منهجية متناسقة ضمن دائرة المنهج الأنثربولوجي التأويلي الرمزي الواصل بشكل منهجي بين النسق الداخلي للنص وسياقه الخارجي اجتماعياً وثقافياً وسياسياً وتاريخياً.

تأسيساً على ما سبق، وشرحاً لمنهجيتنا الأنثربولوجية لقراءة نصوص سير التحول الديني، وهي منهجية «دائرية»، ومن خلال المفهوم الذي استعرناه من «فلوران غوديز» فقد عملنا على تكييفه مع مختلف الخلاصات المنهجية والنظرية لتحليل الخطاب. فإذا كان الباحث الأنثربولوجي فلوران غوديز يقترح في قراءته للميدان وفق منهجته الدائرية مسلماً يسمح له بالمرور من السياق الاجتماعي الخارجي إلى السياق البنيوي الداخلي للظاهرة، أو الفعل المراد دراسته، من خلال بناء وصفي لهذين السياقين، ولكل السياقات التي يقتضيها العمل التأويلي حسب المعايير المنسجمة، فإن منهجيتنا «الدائرية» تقتضي توضيح تشابهات وتمائلات البنيات في ما بين السياقين من خلال تأويلها رمزياً بغض النظر عن العلاقات السببية، وذلك بالمرور من النسق الداخلي للنص إلى السياق خارج النصي، ومنه إلى الكون الداخلي لنص سيرة تغيير المعتقد، موضوع القراءة، مروراً بمختلف مستويات تشكّل النص.

إن النسق الداخلي للنص المقروء يتشكل في الحقيقة من مجموعة من أنساق الدلالة، حيث لكل نسق نمط خاص به في الفهم والتفسير والتحليل، إذا جاز لنا أن نقارب كل نسق من هذه الأنساق الدلالية وفق إحدى المقاربات النقدية. لكن التركيز على التقاطعات، أو بعبارة بسيطة على التمفصل الرمزي لأنساق الدلالة، يجعلنا في قلب القراءة التأويلية الرمزية كما صاغها نظرياً وتطبيقياً كليفورد غيرتز، وهو ما يشير إليه كل من «جان بيير جيرفو، وجان بيير توريل» بكون كل مجموع أو نسق دال له نمطه الخاص به في التفسير. وعلى الرغم من ذلك، يمكننا أن نلاحظ إلى هذا الحد أو ذاك تقاطعات أكيدة تمكننا من استخلاص أسباب وعلل تغيير المعتقد الديني بعد مقارنة ومماثلة سير كل أفراد العينة. إن النص المعتبر في ذاته وخصيته المحايثة، أو في علاقته بمرجع خارجي، سواء تعلق الأمر بكون متخيل أو رمزي شخصي (شعوري أو لاشعوري)، أو بكون جماعي (اجتماعي وثقافي) يُكُونُ وَيُنْتِجُ معنى عبر التمثيلات المبنينة حول حكاية ما أو سرد ما. هذه الأكوام والعوالم مختلفة الدلالة في كل حقل من الحقول الأنثربولوجية المعينة، تظهر مستويات أو امتدادات متغيرة كيفما كانت الهوية الإنسانية الخاصة التي تشكل مبدأ إنتاج المعنى في كون خاص...»<sup>(55)</sup>.

إن المقاربات المختلفة المستعملة أو الموظفة بشكل منفصل لا تفضي إلا إلى معرفة جزئية بالموضوع. ويعود ذلك إلى توظيف منهجية ثقيلة أحياناً، وأحياناً أخرى إلى الادعاء الذي تدعيه بعض المقاربات للنص بطريقة شمولية واستقصائية من خلال العمل على تحديد دقيق لمستويات الفهم. فمن أجل تلطيف الخاصية المختزلة لكل مقاربة، ومن أجل تحليل النص في تعقده الذي يميزه، هل يكفي مضاعفة المقاربات؟ وهل يمكننا أن نذهب بعيداً في جرد الحقول الأنثربولوجية؟ وهل يوجد هناك فضاء مشترك يخترق ويعبر هذه الحقول قادر على

(55) Ibid, p. 19.

أن يكون محدداً، وأن يكون معيناً كمبدأ لها أو نسقها التكويني؟ تبدو مجموع القراءات المنجزة في مقام أول من خلال تجاوز مجموعة من نقط الالتقاء قابلة للتحديد على مختلف مستويات هذه المقاربات، وهذا على صعيدين متميزين: صعيد المدلول أو الدلالة، وصعيد الدال أو العلامات. إن واقعية هذا الازدواج، وحضور بنيات مماثلة ومجانسة لمختلف مستويات العمل تقودنا إلى طرح وجود نسق داخلي مبدأ تفسيرياً للعمل ولقراءته المعقدة، وهذا النسق هو في الآن نفسه أسطورة أو خرافة ومفارقة. فهو أسطورة، إذا اعتبرنا أن لهذه الحكاية -وهي مثل كل أسطورة- ملمحاً مبنيناً. وهو مفارقة، إذا اعتبرنا أن هذه الحكاية لها خاصية برهانية ذات حدين. ومفارقة هذا النسق الداخلي الذي هو في الآن نفسه أسطورة يولد وينتج سرّداً مركباً من عناصر هي نفسها منظمة عند مختلف مستويات الفهم والتأويل حسب النموذج البنيوي نفسه للتناقض أو المفارقة. إنه في هذه النقطة الجوهرية والممتدة ينبثق مثلما هو الحال بالنسبة إلى الأسطورة المؤسسة مبدأ للنص، ويمثل المرتكز الذي يُبْنِي الهوية الثقافية للمتحوّل الديني بما هو مؤلف نص سيرته الدينية.

في الواقع «إن الهويات المختلفة الخاصة، والتي تسمح نخبة من المقاربات بصياغتها وحصرها، ليس متعذراً تبسيطها، واختزال بعضها في بعض، فالتعالقات تسمح باكتشاف العمل منتجاً متماسكاً للعلاقات التي تكونه. فبالنسبة إلى المتحوّل/المؤلف ذاته، فمختلف هذه الهويات الخاصة، وهذه التعالقات الدالة على هذه الهويات نفسها مرتبطة بالأسطورة المؤسسة التي تُبْنِيها»<sup>(56)</sup>. لذلك، فالقراءة الأنثروبولوجية لنصوص تغيير المعتقد الديني، بما هي نصوص سير ذاتية، هي ممارسة ذهنية يجب فهمها في إطار ارتباطها بالسياق الثقافي والاجتماعي الذي تنتمي إليه، ومثلما هي الحال بالنسبة إلى الأنثروبولوجي المتورط علائقياً، ولفترة طويلة في ميدانه، سيكون عند هذا المستوى من التحليل، جزءاً من شبكات القراءة، متورطاً بالضرورة في هذا السياق، حيث النص المقروء يتخذ شكل الميدان، وحيث نسقه الداخلي يشكل انزياحاً تخيلياً لثقافة المجتمع الذي ينتمي إليه هذا المتحوّل/المؤلف أو ذاك. وهنا، تشكل الرموز (الوسيلية، المهيمنة، التلخيصية) الوساطة الرمزية بين القارئ/الباحث، والكاتب/المتحوّل الديني والسياق النصي.

إن بناء المعنى الذي يشكل الوساطة الرمزية بين العالم المعطى والعالم المبني يتشكل وفق اشتغال وظيفي تساتي بين الرموز المؤسسة لهذا البناء. «فإذا كان تيرنر قد انطلق في صياغته لهذه الرموز من خلال دراسته لنظام القرابة والزواج في عدد من المجتمعات، حيث يشكل المقدّس خلفية هذا النظام ومرجعياته التطبيقية، إذ تجربة الألوهية أو المقدّس بشكل عام، ليست في نهاية الأمر سوى الوسيلة التي ينظم بها الإنسان علاقته بالعالم»<sup>(57)</sup>. إنها علاقة تستحيل خارج الرموز المؤسسة لبنائه الدلالي. فالرموز الوسيلية التي تشكل جوهر الطقوس والشعائر هي الرموز المؤسسة للمعيش اليومي في بعده التفاعلي، ما دامت علاقة الإنسان بالطبيعة أو بالأخر علاقة تتأسس على عدد من الوسائل التي تبتغي تحقيق المنفعة والمبتغى بشكل عام. وبهذا، تتحوّل هذه الرموز بفضل الإجماع والاتفاق على معناها، وبفضل التكرار والتكثيف والوحدة، وهي خصائص تمكنها من الهيمنة رمزياً على مجمل الطقوس، سواء كان هذا الطقوس دينياً أو ثقافياً أو اجتماعياً إلى رموز مهيمنة. ومن هنا، لا تمثل الرموز الوسيلية بحسب تيرنر أهمية في حد ذاتها، بل تكتسب أهميتها من خلال استخدامها وسائل لتحقيق الأهداف الأساسية، سواء أكانت الأهداف مرتبطة بأداء شعيرة معينة، أم بنمط معين من

(56) Ibid, p. 21.

(57) Régis Boyer: Anthropologie du sacré, (éditions Mentha, 1992), p. 9.

أنماط التفاعل الاجتماعي. ويضرب هذا الباحث مثلاً يوضح به الفرق بين الرموز المهيمنة والرموز الوسيلية، والذي يتعلق بشعيرة تخصيب النساء التي تعد رمزاً مهيماً وهدفاً في حد ذاته. ففي مجتمع (ديمبو) تستخدم النساء أجزاءً من أشجار مثمرة وسيلة لتحقيق هدف التخصيب، إذ ترمز الثمار إلى الأطفال، والتي لها تأثير إيجابي على عملية التخصيب. ومن ثم، فهي تعد رموزاً وسيلية تستخدم لتحقيق الهدف الأساسي للشعيرة المتمثل في جعل النساء أكثر خصوبة»<sup>(58)</sup>. إن التمييز بين الرموز الوسيلية والمهيمنة يتم على مستوى نص السيرة الذاتية الدينية عبر تمييز طبيعة هذا الحضور (وظيفته، وتكراره، وكثافته... إلخ)، وهي طبيعة لا تشكل فقط على مستوى النص بقدر ما تشكل في ارتباط النص بالسياق الاجتماعي والثقافي خارج النصي. ولذلك، فتمثل طبيعة هذا الحضور كفيل بالتمييز بين هذه الرموز. وبالعودة إلى تيرنر نجد أن خصائص الرموز المهيمنة تتلخص في:»

أ. تعدد المعاني Mutiple meanings: لا يعبر الرمز المهيمن عن موضوع أو معنى واحد، بل يشتمل على عدة موضوعات أساسية أو معانٍ في وقت واحد، دون أن يكون هناك تناقض في ذلك، إذ يضرب تيرنر مثلاً على ذلك من (مجتمع ديمبو Dembu) بزامبيا حيث توجد شجرة تسمى شجرة اللبن (Milk tree)، والتي تستخدم رمزاً مهيماً يتضمن عدداً من المعاني المختلفة مثل صدر المرأة (بسبب وجود مادة بيضاء في الشجرة مثلما هي الحال بالنسبة إلى لبن الأم)، وتعني أيضاً الأمومة ومبدأ الانتساب إلى الأم، إذ إن المجتمع مجتمع أمومي.

ب. التكتيف: تمثل خاصية التكتيف Condensation الوجه الآخر من الخاصية السابقة، وهو تعدد المعنى، إذ إن الرمز المهيمن يتصف بتكتيف عدد من الأفكار والتصورات والانفعالات أو الأفعال المصاحبة لها في صياغة رمزية واحدة.

ج. الوحدة: Unification: إذا كانت خاصية تعدد المعاني التي تتسم بها الرموز المهيمنة تعتمد على مبدأ تعدد المعنى للرمز الواحد، فإن خاصية الوحدة تعني أن هناك معنى واحداً جوهرياً يحتوي المعاني المتنوعة والمختلفة ظاهرياً.

د. قطبية المعنى Polarization of meaning: بالإضافة إلى الخصائص السابقة للرموز المهيمنة، والتي تدور حول تعدد المعاني وتكتيفها ووحدتها، فإن تيرنر يشير إلى خاصية مهمة، وهي قطبية المعنى التي تشير إلى أن كل رمز من الرموز المهيمنة يحتوي على بُعدين أو قطبين متباعدين ومتقابلين: أحدهما القطب المادي أو الفسيولوجي أو الحسي (Sensory)، والآخر القطب المعرفي أو المعياري أو الإيديولوجي (Ideological). وإذا كان القطب الحسي أو المادي يرتبط بالشكل الخارجي للرمز، وكذلك بالرغبات والمشاعر نحوه، فإن القطب الإيديولوجي يتعلق بالتصورات، والأفكار، والمعايير، والقيم التي تؤثر في سلوك الأفراد في تفاعلهم اليومي»<sup>(59)</sup>.

من هذا المنطلق، تصبح الرموز المهيمنة رموزاً تتمتع بخصوصيات الرموز الوسيلية من جهة، وخاصية الهيمنة التي يشرحها تيرنر من خلال النقط الأربع سالفة الذكر، وهي الخصوصيات التي يمكن استخلاصها من طبيعة حضورها في الطقوس والشعائر والظواهر الاجتماعية والثقافية، ومن خلال تجلياتها في النص. الشيء الذي يجعلها، كما يؤكد الباحث ذاته، رموزاً دينامية وجب رصدها في إطار دينامية الزمن الثقافي والاجتماعي.

(58) السيد حافظ الأسود، الأنثروبولوجيا التأويلية الرمزية، ط1، (القاهرة: منشأة المعارف، 2002)، ص 126-127.

(59) المرجع السابق نفسه، ص127.

أما بخصوص الرموز التلخيصية، فهي تتصف بالتكثيف والاختصار، وتكون موضع الاحترام والتقدير من طرف أعضاء المجتمع، لكونها تكون مشبعة بالانفعالات لارتباطها بقيم دينية واجتماعية. ومن الأمثلة على هذه الرموز نجد العلم الوطني، والصومعة وقبة الضريح والصليب... إنها رموز تلخص هوية ثقافية، وتحيل عليها من خلال أحد أهم أجزائها الرمزية.

## خاتمة

تأسيساً على ما سبق، تصبح الوظيفية التأويلية الرمزية التي صغناها في ما سبق إطاراً نظرياً تجريبياً قادراً على تحليل ظواهر التدين وتغيير المعتقد الديني، مثلما هو الحال بالنسبة إلى كل عموم الظواهر الدينية، أيًا كانت طبيعتها. وهذا هو الإطار الذي يجعل من التحول والتغيير في النهاية نتاج نسق الشخصية، وأحد خصوصياتها النسقية، وهي التحولات والتغيرات التي تنتج بالضرورة التحليلية عن أي خلل قد يصيب باقي الأنساق المغذية للشخصية في متطلباتها المادية والرمزية. من هنا، يصبح التحول الديني أحد إمكانات التغيرات التي قد تصيب نسق شخصية الفرد، كيفما كانت بيئته الثقافية والاجتماعية، ومهما كانت ديانتها، أو خصوصياته السيكلوجية. وعلى منوال دراسة ظواهر التحول الديني وتغيير المعتقد، تخضع كل الظواهر الدينية إلى أبعاد تأويلية.

ولهذا، فإن المنهج الأنثربولوجي التأويلي الرمزي كفيل بتقديم فهم أعمق للدين في تناغم بين بعديه الكتابي والشفهي، مثلما هو الحال في الإسلام. بيد أن «الإكليروس» الديني يضع حاجزاً بين المتدين وحقه في الفهم والتأويل، ويؤمم سلطة النص لصالح الأطر الإيديولوجية لإنتاج المعرفة الدينية في تلاحم تام مع السلطة السياسية. «إن الأدوات والمناهج التي نستخدمها لمعرفة القرآن وفهم معانيه هي أدوات ومناهج لمعرفة ثقافة مدوّنة. في حين أنّ فهم الثقافة الشفوية تتطلب أدوات ومناهج متفاوتة، بمعنى أنّ كيفية المشاركة في ثقافة شفوية تختلف تمامًا عن كيفية الرجوع إلى ثقافة مدوّنة. والحوار الحضوري الذي وقع بين طرفين، بين النبي الأكرم من جهة، وبين الناس من جهة أخرى، وعلى مدى ثلاث وعشرين سنة من الحركة النبوية لنبي الإسلام، وما اكتنفته تلك المدة من تغيرات اجتماعية شكلت بمجموعها الثقافة الشفوية. ونحن الآن لا طريق لدينا للتواصل مع تلك الثقافة الشفوية، فما نملكه الآن هو عبارة عن مجموعة من الرموز والعلامات تتضمن معنى في باطنها «النص القرآني» الذي يحكي بشكل من الأشكال عن تلك الثقافة الشفوية»<sup>(60)</sup>. ولذلك، يجب أن يحضر الاشتغال الأنثربولوجي التأويلي الرمزي في الإسلام، مثلما هو الحال في المسيحية بكل تياراتها ومذاهبها حضوراً جوهرياً، بكل ما يعني ذلك من ضرورة استحضار البعد النفسي-السيكلوجي والاجتماعي-الثقافي، والتاريخي من دون فصل تعسفي بين المتعالي والدينيوي.

باختصار، إن الكتابات الأنثربولوجية هي نفسها تأويلات، وهي تأويلات من الدرجة الثانية، أو الثالثة على أحسن تقدير. وبحسب تعريف التأويل الأنثربولوجي لدى غيرتز، فليس هناك إلا تأويل واحد يأتي في الدرجة الأولى، وهو الذي يقدمه ابن الثقافة نفسه، فهو بذلك يقدم تأويلاً لثقافته نفسها، ولدينه وتدينه نفسه. وكل وساطة بين هذا التأويل الحامل للمعنى والمجتمع في تحولاته المستمرة، ستؤول حتمًا إلى انفجار النسق

(60) محمد مجتهد الشيبستري، قراءة بشرية للدين، أحمد القابنجي (مترجمًا)، ط1، (ألمانيا: منشورات الجمل، 2009)، ص150.

الاجتماعي والثقافي والديني على حد سواء، ما دام التدين كما الدين هو شأن فردي انتهاء، حتى وإن كان ينبع من صلب الجماعي.

## المصادر والمراجع

### باللغة العربية

1. أبلال. عياد، الجهل المركب: الدين والتدين وإشكالية تغيير المعتقد الديني في العالم العربي، ط1، (الرباط/ بيروت: مؤسسة مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث والنشر، 2018).
2. أبو ليلة. علي محمود، البنائية الوظيفية في علم الاجتماع والأنثروبولوجيا: القضايا والمفاهيم، ط2، (القاهرة: دار المعارف، 1991).
3. الأسدي. مختار، أزمة العقل الشيعي، ط1، (بيروت: مؤسسة الانتشار العربي، 2009).
4. الأسود. السيد حافظ، الأنثروبولوجيا التأويلية الرمزية، ط1، (القاهرة: منشأة المعارف، 2002).
5. أكوافيفا. سابينو، وإنزو باتشي، علم الاجتماع الديني: الإشكاليات والسياقات، عز الدين عناية (مترجمًا)، ط1، (أبو ظبي: هيئة أبو ظبي للثقافة والتراث، (كلمة)، 2011).
6. بورد. داستن، الإسلام في المجتمعات العلمانية وما بعد العلمانية، محمد أعيف (مترجمًا)، ط1، (بيروت: مؤسسة مؤمنون بلا حدود للدراسات والنشر، 2018).
7. الجمل. بسام، من الرمز إلى الرمز الديني: بحث في المعنى والمقاربات، ط1، (القاهرة: دار رؤية، 2011).
8. زيدان. يوسف، اللاهوت العربي وأصول العنف الديني، ط6، (القاهرة: دار الشروق، 2009).
9. \_\_\_\_\_، دوامات التدين، ط2، (القاهرة: دار الشروق، 2013).
10. السواح. فراس، دين الإنسان: بحث في ماهية الدين ومنشأ الدافع الديني، ط1، (بيروت: دار علاء الدين، 1998).
11. الشبستري. محمد مجتهد، قراءة بشرية للدين، أحمد القابنجي (مترجمًا ومحققًا)، ط1، (ألمانيا: منشورات الجمل، 2009).
12. غيرتز. كليفورد، تأويل الثقافات، محمد بدوي (مترجمًا)، ط1، (بيروت: المنظمة العربية للترجمة، 2009).
13. فاركلوف. نورمان، تحليل الخطاب، التحليل النصي في البحث الاجتماعي، طلال وهبة

- (مترجمًا)، ط1، (بيروت: المنظمة العربية للترجمة، 2009).
14. القصير. أحمد، منهجية علم الاجتماع بين الوظيفية والماركسية والبنوية، ط1، (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، 2012).
15. منديب. عبد الغني، الدين والمجتمع: دراسة سوسولوجية للتدين بالمغرب، (الدار البيضاء: إفريقيا الشرق، 2006).
16. مسلان. ميشال، علم الأديان: مساهمة في التأسيس، عز الدين عناية (مترجمًا)، ط1، (بيروت: المركز الثقافي العربي، 2009).

### بلغة أجنبية

1. Boyer. Régis, Anthropologie du sacré, (éditions Mentha, 1992).
2. Comte Sponville. André, L'esprit de l'athéisme: Introduction à une spiritualité sans Dieu, (Paris :Editions Albin Michel, 2006).
3. Durkheim. Emile, Les formes élémentaire de la vie religieuse, Le système totémique en Australie, Livre I, (Paris :Questions préliminaires, PUF, 1968).
4. Kilani. Mondher, L'invention de l'autre, essais sur le discours anthropologique, (éditions Payot Lausanne 1994).
5. Lacombe. Bernard, Le lecteur comme anthropologue, (Paris: Harmattan, 2011).
6. le breton. Davide, Mort sur la route, (Roman, éditions Métailié, 2009).