مراقبة الإسلام

التطوّر الديني في المغرب وأندونيسيا*

(كليفورد غيرتز)

قراءة رضوان السيد

تقع إندونيسيا في أقاصي شرق حضارة الإسلام أو أسلوبه في الحياة. أمّا المغرب فيقع في أقصى الغرب من تلك الحضارة. فلا جامع بينهما فيما يبدو غير العنوان الإسلامي. أمّا بالنسبة للمؤلِّف غيرتز Geertz فلا جامعَ بين هذين القطبين المتباعدين غير العنوان من جهة، وأنه زار بعض نواحيهما دارساً في الخمسينات والستينات والسبعينات. وما يعرضه في فصول الكتيِّب الأربعة: مراقبته للظاهرة الدينية ـ كما يسميها ـ في تعبيراتها الاجتماعية، وفي الرموز والأشكال التي تعطيها معناها وغائياتها. فالدين بالنسبة لغيرتز ـ كما هو بالنسبة للأنثروبولوجيين والسوسيولوجيين منذ أيام دوركايم ـ حَدَثٌ اجتماعيٌّ أو هو بعبارةٍ أُخرى: «ظاهرةٌ ثقافيةٌ واجتماعية ونفسية». ولذا فهو مهتمٌّ بالتغيير والتحول في الظاهرة الدينية، وليس بالنصّ الديني (هنا: الإسلامي). ويعني الأمر هنا أنه يقول بأنّ الأديان «تتغير وتتبدل» من حيث هي ظواهر وإن بقيت نصوصها واحدةً ثابتة أو صائرةً إلى رموز. ولأنّ المجتمعات؛ يتّسم كلٌّ

(*) Clifford Geertz: Islam Observed, Religious Developments in Morocco and Indonesia.
نشر المؤلّف هذه المجموعة من المقالات للمرة الأولى عام 1968. ثم طُبعت بعد ذلك عدة مرات مع مقدمات جديدة. وتُرجمت إلى عدة لغات، ومن بينها العربية بعنوان: كليفورد غيرتز: الإسلام من وجهة نظر علم الإناسة ـ التطور الديني في المغرب وإندونيسيا. ترجمة أبو بكر باقادر، نشر دار المنتخب العربي، بيروت 1993.

منها بأنه خاصٌّ وليس عالمياً (ليس هناك مجتمع عالمي!). ولأنها تتغير وتزداد في تغيراتها تمايزاً فمعنى ذلك أنّ الأديان المتضمَّنة في تلك المجتمعات تتعرض للعمليات نفسها؛ فتبقى عالميتها دعوى ورغبةً وطموحاً، وليست حقيقةً أو واقعاً! فالواقع المُعاش هو الظاهرة الدينية المتبدّلة تبعاً لتبدل المجتمع أو المجتمعات. أما الدين في هذه الحالات فهو «نموذج» للمجتمع، المتغير، أو هو اعتقادٌ ووعيٌ من جانب المتدينين يستبدلون به أحياناً (أو دائماً) الواقع الموَّار أو يماهونه به. وكلما ابتعد النموذج عن الواقع أو الصورة عن الواقعة ازدادت المسافة اتساعاً حتى يؤدّي ذلك في فترات التغير الاجتماعي السريع (= التحولات) إلى أزماتٍ نفسيةٍ انفصاميةٍ لدى الأفراد وأحياناً لدى الجماعات. ويقول **غيرتز** إنه لاحظ وراقب ذلك في إندونيسيا (بعض مدنها الريفية) والمغرب (مكانان منه). كما لاحظ أنّ الأزمة ناجمةٌ عن المواجهة بين «أشكال الإيمان» و«صِيَغه» من جهة، ووقائع الحياة المتغيرة من جهةٍ ثانية. ويأخذ **غيرتز** على مؤرخي الأديان، والسوسيولوجيين المقارنين أنهم يعرضون دائماً نهايات التغير أو نتائجه؛ لكنهم لا يدرسون ميكانزمات ذلك التغير؛ وهو ما يقول إنه يقوم به هنا. فالهدف الذي يضعه نُصب عينيه إذن استكشاف ميكانزمات التغيير وطرائقه ضمن الظاهرة الدينية، وليس ضمن الدين نفسه أو نصوصه المقدَّسة التي تخضع تأويلاتها للتغير دون أن ينالها هي نفسها التغيير.

ويمضي **غيرتز** ناقداً مناهج السوسيولوجيين والمؤرخين والمستشرقين. فالمقصود من هذه المراقبة ليس وضع المسائل ضمن تعريفات ومفاهيم تجريدية تعسّر الفهم أكثر مما تؤدي إليه، ولا مقارنة الواقع بالنصوص لاكتشاف الخلل في الواقع أو النصوص. فالأديان أو ظواهرها ليست نصوصاً: «إنها مؤسسات اجتماعية، وعبادة الله عملٌ اجتماعي، والإيمان إمكانٌ اجتماعي». وعندما يدرسها الأنثروبولوجي فإنه لا يرمي إلى تتبع بقايا «الوحي» في الحقائق الاجتماعية، ولا إلى اكتشاف أخطاء الممارسة؛ بل إنه يساعد على كتابة «تاريخٍ اجتماعي للإمكانات التصورية»! أما التغيير الديني المقصود

فيضرب له **غيرتز** مَثَلاً: «بصبِّ الخمرة المعتقة في زقٍ جديدٍ أو على العكس صبّ الخمرة الجديدة في زقٍ قديم..»! والعملية الجارية لا يمكن «القبض» عليها أو فهمها بتحليلٍ للنصّ بأي منهجٍ كان؛ بل بتتبع السلوك وفهمه من حيث رمزيته، ومن حيث تعبيراته: لماذا يحمل طالبٌ مغربيٌّ ذاهبٌ إلى أمريكا للدراسة القرآن الكريم بيد، وكأس الويسكي باليد الأُخرى؟ وكيف يفهم هو نفسه الأمر؟ وماذا يعنيه ذلك في النهاية من حيث الجوانب النفسية والاجتماعية؟ إنّ العملية الجاريةَ هنا تشكّل فصلاً بين «أشكال الديني» و«جوهر الحياة اليومية». وهي عمليةٌ تؤدي في حالاتٍ كثيرةٍ إلى نوعٍ من الشيزوفرانيا الروحية. وطبيعيٌّ أن لا يقتصر ذلك على الإسلام والمسلمين؛ بل هو أمرٌ معهودٌ في كل الأديان، ومُشاهَدٌ يومياً في المجتمعات الآسيوية والإفريقية المعاصرة. وإظهار هذه «المسافات النقيضة» ليس المقصود منه وعظ المسلمين بضرورة «التفكير العلمي» على الطريقة الغربية؛ بل فهم آليات عمل الدين باعتباره ظاهرةً اجتماعية.

يذكر **غيرتز** أنه في تجربته بإندونيسيا ثم بالمغرب لاحظ أن الطرفين يتخذان من الإسلام هويةً جامعةً أو محدِّدة؛ لكنهما من الناحية الثقافية مختلفان تماماً. بل إن الإسلام كظاهرةٍ اجتماعية يُظهر اختلافاتٍ من ناحيةٍ لأُخرى في كلٍّ منهما. والإسلامية النصية أو السلفية أو الأصولية ظاهرةٌ واحدةٌ من ظواهر متنوّعة داخل إسلام البلدين. فالإسلام الشعبي بالمغرب يتخذ مجالاً لظهوره من ضمن الأشكال الصوفية (المرابطين) التي ينتظم أتباعها في طُرُقٍ متعددةٍ معروفة. والإسلام الشعبي بإندونيسيا يعبّر عن نفسه أيضاً بأساليب إشراقية يمكن مقارنتها بالتصوف المغربي لكنها مضمونياً مختلفةٌ عنه. أمّا الإسلام النصي فيعتمد **الفقه** كتعبيرٍ شرعيٍّ وصحيح عن الشريعة، التي يطالب دائماً بأن تتلاءم الحياة الاجتماعية معها باعتبارها الشكل المقدَّس. ويلاحظ المؤلّف أن الإشراقية والمرابطية في الإسلام الشعبي في البلدين تمثّلان تلاقياً وسطياً بين الإسلام النصي، والتقاليد الموروثة مما قبل الإسلام. مع الاعتراف بأن «الحدود» بين الأمرين عصية على القبض أو التحديد. لكنه على الرغم

من صعوبة «التحديد» يصل إلى نتيجةٍ مُغامرةٍ بعض الشيء عندما يستنتج أن «التقليد الرئيسي» أو «السائد» فقد «سيادته» أو «مرجعيته»، كما افتقد «غائيته»! فالقديم تجاوزه «الجديد»، وتحول إلى شعائريةٍ شكلية! والمسلمون اليوم في «تقاطع طرق» أو «حالة» مؤقتة أو عابرة، ولا تشكّل الصوفيات المختلفة خياراتٍ ممكنةً لتجاوزها. يصدقُ ذلك على المغاربة الذين نبع إسلامُهُم المُعاش من الانقسام بين «المخزن» و«السيبة»، كما يصدق على المجتمع الفلاحي الإندونيسي. وهذا «الضياع» إن صحَّ التعبير هو سبب القوة التي يتمظهر فيها النصّيّ والسلفي اليوم. والدليل على أن «الأزمة» داخليةٌ؛ هو اتجاه السلفي والنصي (أو الإسلام السياسي) إلى الداخل الاجتماعي والسياسي، وليس نحو الخارج ـ مع أن الاصطدام بالخارج هو الذي حرَّك العوامل والمتغيرات كلها. لكن آليات «الضياع» رغم شموله تظلّ رغم ذلك مختلفة. ففي المغرب هناك «أمير المؤمنين»، وهناك شرعية الشرفاء. ولذا يتضاءل الأيديولوجي أو يغيب. بينما يغيب عنصر «القداسة التاريخية» في إندونيسيا، ولذا يتصاعد الأيديولوجي (أي السياسي؟) بدرجةٍ أكبر وأوضح. ومنذ القرن التاسع عشر أدرك المفكرون المسلمون وجود هذه النقائض؛ ولذلك حاولوا تجاوزها بإصلاحٍ إسلامي (تيار محمد عبده مَثَلاً). أما اليوم فليست هناك حركةٌ إصلاحيةٌ واضحة المعالم؛ ولذا فإن «النقائض» تزداد، ولا أُفُق. و«مشتركات» الضياع هذه رغم اختلافات التغيير (تجرنة الزراعة بالمغرب، وبقاء مالك الأرض الصغير بإندونيسيا) أوصلت إلى ظاهرةٍ مألوفةٍ اليوم في بلدان العالم الثالث: غلبة الاقتصاد السِلَعي، واحتكار السياسي من جانب النخبة.

كانت هذه خلاصةً موجزةً جداً لكتيّب غيرتز. والمسألة ليست في مشروعية منهج الدراسة، بل في ذلك الترجُّح غير المسوَّغ بين الوصفية الدقيقة والجزئية، والاستنتاجات الواسعة الشمول. فالمعروف أنّ «فلسفة» غيرتز للوجود الإنساني ـ إذا صحَّ التعبير ـ، والتي ظهرت معالمها الأولى في دراساته عن بالي بإندونيسيا، تقوم على أنّ الحياة الشعورية تستندُ أو تنبني

على مجموعةٍ من «الرموز» تشكّل نظاماً يتّسم بثباتٍ نسْبي. ويحدُث التغيير عندما يشتد التناقض بين الوقائع والسياقات الاجتماعية من جهة، والمنظومة الثقافية الرمزية من جهةٍ ثانية. والطريف ذلك الفهم الضيّق والحرفي (رغم عداء المؤلّف للنصية والحروفية!) للنصّ وعلاقته (أو عدم علاقته!) بالوقائع المتغيّرة؛ رغم إصراره على أنّ الدين (بما هو نصوصٌ وشعائر وممارسات ورموز) ظاهرةٌ اجتماعية، أي أنه متضمن في دقائق الحياة الاجتماعية بمختلف تعبيراتها. فالمسلمون مثلاً منذ القديم ميَّزوا بين الحديث (بما هو نصٌّ) وبين السنة (بما هي حدثيةٌ اجتماعية ضابطة لكنها سائرةٌ في صُلْب المجتمع). والمسلمون أيضاً (أعني الفقهاء الذين لا يحبهم غيرتز!) رأوا أن الضابط في إدراك النص القرآني هو **الإجماع**. ومحمد عبده الذي اعتبره المؤلِّف أُفقاً للتغيير والتجدد وتجاوز النقائض هو نصيٌّ؛ بمعنى أنه يلجأُ للنصّ، وتأويلاته الجديدة (بل والقديمة!) من أجل متابعة الحقائق الاجتماعية، ومن أجل التغيير والتجديد. وظواهر الإسلام «الشعبي» أو الصوفي ليست جديدةً، ولا تدلُّ على ضياع؛ لكنها شكلٌ من أشكال كثيرة للتعبير الإسلامي منذ القرن الخامس الهجري/الحادي عشر الميلادي.

بيد أنّ مشكلات نظام غيرتز لا تنحصر بتقليله من شأن النصّ والتقاليد الكبرى الجامعة؛ بل وبتقليله أيضاً من شأن الرموز التي تكاد وظيفتها تتركز في عملها كسواتر وتغطيات للتغيير.

إن هذا لا يعني أن مجتمعاتنا ليست في مأزق. فالتأزم على المستويات كلها موجود. لكنه ليس ظاهرةً إسلاميةً؛ بمعنى أن مجتمعات الإسلام لا تنفرد به. و«الإسلام السياسي» ظاهرة من ظواهر الرفض الشامل للحالة التي نعاني منها. وقد يكون هو نفسه جزءًا منها. لكنّ الأمر يختلف عندما يتغير الموضوع للحديث عن «مأزق» الدين الإسلامي. فالواقع أنّ ما نشهدُهُ (وليس في المغرب وإندونيسيا فقط) إحياءٌ دينيٌّ واسعٌ بل شامل. والسلفية النصية، والعرفانية الصوفية، كلتاهما لا تستوعبان ظواهر ما صار يُعرفُ بالصحوة. كما أنّ ظواهر الصحوة لا يمكن فهمها من خلال نظام الرموز أو المنظومة الثقافية

التي يفترضها **غيرتز**. فالواقع أنّ رؤيته لا ترقى إلى مستوى الفَرَضية الشاملة التي يمكن اللجوءُ إليها لتفسير التغيير حتى في تأويل النصوص. والصحيح الذي يمكن الاعتماد عليه في محاولة **غيرتز** بعض الملاحظات النفّاذة مثل مراقبته لتحولات معنى **الجهاد** أو مصطلحه، بما يشير إلى انقلابٍ في حركيته، أحاله إلى ما يشبه «الرمز» . بيد أنّ العلائق بين النص والرمز والواقع أعقد بكثير من تلك التبسيطية التي يعتمدها **غيرتز**، وليس في ثقافتنا فقط؛ بل وفي سائر ثقافات العالم.