الحياة الطيّبة
السنة ١٨
العدد ٢٩
صيف-خريف ٢٠١٤م
أبحاث ودراسات

الإسلام ملاحَظاً: الأولياء، السَّلفيّة، الإسلامويّة[١]

البروفيسور لاهوري أدِّي[٢]

مقدّمة:

إنَّ المؤتمر المنعقد في ديسمبر ٢٠٠٧م عن «**الإسلام الذي أعيدت ملاحظته: كليفورد غيرتز** (Clifford Geertz) **في المغرب**»، كانَ فرصةً للعديد من الباحثين من مختلف البلدان ليعيدوا تحديد مقاربة غيرتز (Geertz) للمغرب بشكل عام، وللإسلام بشكل خاصّ.

وفي هذا الكتاب «**الإسلام ملاحظاً** (١٩٦٨)»، يضع غيرتز (Geertz) الأسس لأنثروبولوجيا إسلامٍ يختلف بشكلٍ راديكالي عن رؤية المثاليّين للاستشراق.

ويُعرَف غيرتز (Geertz) بوصفه أنثروبولوجيّاً عمل في أندونيسيا والمغرب، وهي بلادٌ كان قد درسها من خلال دينها الواحد؛ الإسلام، الذي كان بؤرة عمله الحقلي.

وإنّ أصالته النظريّة تتكئ على رفضه لتحليلات الماكرو-

(١) ترجمها من الإنكليزية إلى العربيّة، محمد باقر غالب كجك.

(٢) لاهوري أدي (Lahouari Addi): بروفيسور علم الاجتماع في معهد الدراسات السياسيّة في ليون، جامعة ليون الثانية. يدرس علم الاجتماع السياسيّ للشرق الأوسط وشمال أفريقيا. وهو عضو في مثلث UMR-CNRS -٥٢٠٦ . نشر العديد من الكتب والمقالات باللغة الفرنسيّة والإنكليزية. وأحدث كتاب له هو (Sociologie et anthropologie chez Pierre Bourdieu: Le paradigm anthropologique kabyle et ses conséquences théoriques (٢٠٠٢)). وكتابه القادم هو عبارة عن دراسة مقارنة بين إرنست غيللنر وكليفوورد غيرتز.

سيوسيولوجي، مفضلاً في المقابل مقاربة الميكرو - سوسيولوجي التي تتعامل مع الحقيقة التجريبيّة التي يختبرها الأفراد، في قبال الحقيقة المطلقة.

هذا الانحياز الابيستيمولوجي قد يكون مبرّراً في الواقع؛ ذلك أنّ أفعال الأفراد هي - فقط - التي تجعل بصائرنا نافذة لالتقاط المعاني المولَّدة من قِبَل الوعي السيكولوجي الخاصّ بهم، والذي لا يولِّده الفاعلون الجمعيّون (مثل: الذرّيّة، القبيلة، الأمّة، الدولة..).

ومن هذه الزاوية من النظر يباشر غيرتز (Geertz) تحليل «**المغرب**» بوصفه نظاماً ثقافيّاً، حيث الدين هو لغةُ الولاء- الرابط الاجتماعي ورمزُه.

وفي هذه الورقة، سأبدأ أولاً ببحث تصور غيرتز (Geertz) للدين ومعالم دراسته الأنثروبولجية للإسلام، ثمّ أوضّح تلك المقاربة؛ عبر تحليله لتجلّي المقدّس في العالم الاجتماعي عبر العلاقة بين «**البركة**» (الأولياء)، وسلطة الدولة في المغرب، وفي الختام سأقدّم مقاربة ما بعد غيرتز (Geertz)؛ لأشرح ذلك التطوّر من السَّلفية إلى الإسلامويّة.

كلّ ما تقدّم، سوف يبرِّر عنوان هذه المقالة «**الإسلام الذي يعاد ملاحظته**»، بعد أربعين عاماً من ملاحظته في كتيّب تحدّى حينها النظريّات الأكاديميّة عن الإسلام بوصفه ظاهرة دينيَّة في سياق عمليّةٍ علمنةٍ، أو بوصفه قوة أيدولوجيّة تأثَّرت بالقوميَّة الغربيَّة المحلّيّة.

أولاً: أنثروبولوجيا الإسلام:

اكتسب غيرتز (Geertz) بصفته متخصّصاً في الإسلام الإندونيسيّ والمغربيّ[1]، شهرة وسط الباحثين، على أنّه أنثروبولوجيّ أصيل أنتج تحليلاً جديداً للظاهرة الدينيّة التي لاحظها من خلال الأشكال الثقافيّة.

(١) بالنسبة لغيرتز، الأديان مختلفة حتى لو كانت ترجع إلى أصل اعتقاديّ واحد. وبالتالي هناك «إسلامات» متعدّدة؛ كما أنّ هناك أديان «مسيحيّة» متعدّدة، بحسب اختلاف الزمان والمكان.

لقد قام غيرتز (Geertz)، متأثّراً بتالكوت بارسونز (Talcot Parsons)؛ إذ كان تلميذاً عنده في جامعة هارفارد، بالتمييز بين النظام الثقافيّ (متضمّناً الدين، الأيديولوجيا، الوعي الجمعيّ، الفنّ، العلم...) وبين الأنظمة الاجتماعيّة والسيكولوجيّة.

ومن الممكن أن تكون الثقافة عبارة عن المُعطى الرمزيّ الذي تتيحه (الذاتيّة) التي تبني النظام الاجتماعيّ بأبعاده الموروفولوجيّة والموضوعيّة[1]. فالمجتمع، إذن، سيكون مجمعاً لأشخاصٍ موضوعيّين مرتّبين في مجموعات اجتماعيّة، يتواصلون فيما بينهم عبر وسائط من الإشارات والرموز، التي بدورها ستبني الأنظمة الثقافيّة الفرعيّة.

ويرفض غيرتز (Geertz) الفلسفة الوضعيّة؛ لتجاهلها خصوصيّة الحياة الاجتماعيّة، حيث إنّ مقاربته تؤكّد التحوّلات الثقافيّة من وجهة نظر مورفولوجيّة، تعطي كلّ الاهتمام للرؤية الكونيّة والمداليل.

وعلى الرغم من أهمّيّة الثقافة، يتفادى غيرتز (Geertz) التعدّدية الثقافيّة؛ ليركز على الرابط الاجتماعيّ الذي يُعاد توليده عبر الناس في تفاعلهم المتواصل الذي من علاماته تعاطي السمات والرموز وتبادلهما.

ولو قلنا إنّ هناك افتراضاً واحداً يقوم غيرتز (Geertz) بتفنيده؛ فهو اعتبار المجتمع ماكينةً، وأنّ الأنثروبولوجيا تقوم بدراسة منطقها الوظيفيّ. فالمجتمع ليس بمحرّك ولا بمادّة. إنّه تدفق من المداليل، والرموز، والمعاني.

وفي سبيل فهم لمجتمعٍ ما، يبدو من الضروري أن نبدأ بملاحظة الأماكن الشعبيّة، على سبيل المثال: الزوايا أو الأسواق، التي بإمكانها تقديم معلومات عن الممارسات الاجتماعيّة.

(١) إنّ مفهوم الثقافة مفهوم حاسم بالنسبة لغيرتز الذي قسّمها إلى أنظمة فرعيّة: دين، فن، علم، روح جمعيّة، أيديولوجيا... في المجتمعات العلمانيّة، الأيديولوجيا تصبح الأساس لسلطة سياسيّة شرعيّة، وهو دور كان الدين يقوم به سابقاً. تتصرّف الأيديولوجيا بوصفها دين الدولة في الدول التي تكون الممارسات الدينيّة فيها فاعلة في بيئة خاصّة.

من هذا المأخذ، يقوم غيرتز (Geertz) بنشر مقاربة رمزيّة ركزت على المداليل، الممارسات، السلوكيّات، والمؤسسات. فالرابط الاجتماعيّ يُرى في أوجهه المختلفة مرتبطاً بالاقتصاد، والدين، والسيكولوجية...

من خلال هذا الإطار النظريّ قام غيرتز (Geertz) بملاحظة الإسلام في إندونيسيا والمغرب، خاصّة عبر الأشكال الثقافية لـ «**الولاء**». وعلى كلّ حال، لم يكن لديه لا نظريّة عامّة عن المجتمع (كبارسونز Parsonsمثلاً)، ولا مقاربة شاملة لكلّ الأديان (كدوركهايم Durkheim).

وعلى افتراض أنّ العلم يرتكز على المعرفة المحلّيّة، قام غيرتز (Geertz) بالتركيز على الإسلام، بوصفه ديناً اختبر ولمدّة قرنين من الزمن ثورات وتغيّرات ثقافيّة لم تزل جارية إلى يومنا هذا. لقد ركز غيرتز (Geertz) على تطوّر الأشكال الثقافيّة، ثمّ التاريخ.

وعندما بدأ غيرتز (Geertz) بحثه في خمسينيّات القرن الماضي، لم يكن «**الإسلام**» موضوعاً أكاديميّاً واعداً. بالفعل، لقد تنبّأ منظّرو الحداثة والتبادل الثقافيّ حول تهميش الدين، أو على الأقلّ جعله ينزع نزعة علمانيّة في دول العالم الثالث الجديدة، حيث وعد القوميّون المنتصرون أن يعيدوا احترام الغرب لهم؛ كما الأيام الماضية.

وفي قبال هذه النزعة البحثيّة، أظهر اشتغال غيرتز (Geertz) على «**أندونيسيا**» التوفيق القائم بين الظاهرة الدينيّة والأيديولوجيّة الجديدة المستوردة: القوميّة. وفي حين أنّه لم يرفض التحليلات حول النزعة الدنيويّة للمجتمعات، ولكنّه كان قلقاً من خطاب «**عودة الدين**» الذي يكشف في نظره عن نقص في الدقّة العلميّة في جزء من الأبحاث التي افترضت بشكل خاطئ أنّ الدين كان يخبو متلاشياً في الدول الجديدة، بينما كان في فترة نهضة.

بالنسبة لغيرتز (Geertz)، لقد كان الدين دائماً موجوداً، غير أنّ

الأدوات المفاهيميّة للواقعيّين والباحثين لم تمكّنهم من رؤيته.

إنّ الدين مختبئ في التوفيق، بين الإيمان المتجذّر عميقاً في المجتمع، وبين أيديولوجيّة حديثة، والذي اعتنقه مؤمنون في أثناء سيطرة الاستعمار.

في أندونيسيا، لاحظ غيرتز (Geertz) أنَّه في اللحظة التي استولى فيها الإسلام على الحضارة الهندوسيّة من خلال محافظته على الأسلوب المحلّي للحياة، أدار القوميّون الإسلام عبر إعادة إنتاجهم للمعتقدات الأهليّة.

وتحت التأثير القوميّ الساحر لزعيم الاندونيسيين الكاريمزي سوكارنو (Sukarno)، استمرَّت الرُّوح الدينيّة في لغة جديدة، توحي بالعديد من التغيّرات بمقدار ما يتطلَّبه البقاء.

واهتم غيرتز (Geertz) بالمغرب بعد أن بنى سمعته، بوصفه أنثروبولوجيّاً مختصّاً بأندونيسيا، وبالمقارنة مع كتابته في مرحلة لاحقة، أنتج ثلاثة كتب فقط عمّا قام به، والتي ينبغي أن يُقال فيها، إنّها كانت من نوعية نادرة ورائدة لفهم أعمق للأهمّيّة السياسيّة والاجتماعيّة للإسلام في المجتمع المغربيّ[١].

وفي هذه الأعمال، شرح لنا لماذا لم يخبرنا القرآن عن التعدّد القادم في المجتمعات الإسلاميّة، وأنّه لماذا سيكون من الهذر القول إنّ مواقف المسلمين ينبغي أن تشاكل النصّ المقدّس؟

فالمجتمع المغربيّ، في حال أخذناه مثالاً، «**امتصّ**» القرآن، وأعطى ولادةً للإسلام «**البربري**»؛ وهي ظاهرة سوسيولوجيّة أصيلة ينبغي مقاربتها باستخدام التاريخ، وعلم الاجتماع، وعلم النفس، والاقتصاد السياسي، والأدب...

(١) الإسلام ملاحظاً (١٩٦٨)، والذي تحتلّ فيه ملاحظاته عن أندونيسيا المساحة نفسها التي يحتلّها الكلام عن المغرب. «السوق: اقتصاد البازارا في سفرو» (١٩٧٩)، وفصل معنون بـ «المراكز، الملوك، الكاريزما: ملاحظات حول رمزيّات السلطة» (١٩٨٣)، حيث قام فيه بمقارنة الملكيّات المغربيّة والإنكليزيّة.

لقد سعى غيرتز (Geertz) ليظهر كم أنَّ المغاربة شرَّعوا معتقداتهم بالنصّ القرآني، بانين المؤسّسات، ومتخيّلين لنظام رمزي يمكن له أن يبني حقيقة اجتماعيّة. فالإسلام الشمال الأفريقيّ أو الإسلام البربري يُفهم من خلال التجلّيات الثقافيّة، وعندما يكون هناك تغيّر ما، فإنّه يشتغل من خلال المؤسّسات والرموز؛ لكي ينتج إيماناً لعالمٍ لم يعد منسجماً[١].

إنّ التغيّر في التساؤل حصل مرّة، واستفادت منه السَّلفية في القضاء على «**المرابطين**».

من الدين الواحد نفسه الموجود في كلٍّ من المغرب وأندونيسيا، قام غيرتز (Geertz) بتحديد مقارنة بين تجربتين أنتجتا «**صوفيّة**» مختلفة.

«**ليس الـ «كاليجاغا** (kalijaga)[٢]» في المغرب التقليدي بطلاً، بل جبان، والـ «**اليوسي** (lyusi)[٣]» في جاوه لا يمكن أن يكون قدّيساً، بل شخصاً ساذجاً» (Geertz ١٩٦٨، ٩٨)

هذه الملاحظة المقارنة تضيء على أهمّيّة البنى الأنثروبولوجيّة، متضمّنة المتخيّل الذي منح أفراداً محدّدين قدراتٍ لكي تثبّت قداستها، وبالتالي الأفضليّة بأن يكونوا مهابين (ذوي سلطة).

وكما كلّ مكان آخر، فإنَّ أساس السُّلطة هو الإيمان، وهو موقفٌ ذاتيٌّ يمنح الشَّرعيّة لشخصيَّات اجتماعيَّةٍ محدَّدةٍ تتطابق مع توقّعات جمهور معيّن.

(١) حتى الآن كانت الأنثروبولوجيا معتادةً على دراسة البنى المؤقّتة للـ«المجتمعات الميّتة والتي تموت»، وهي الآن تحتاج إلى التاريخ، والفنّ، والأدب، وعلم النفس... من أجل دراسة هذه التحوّلات مع مساعدة من الوثائق والمخطوطات المفيدة؛ بوصفها بحثاً حقليّاً. لقد كان غيرتز أحد الأوائل الذين قاموا بإجراء مصالحة بين الأنثروبولوجيا والتاريخ، قاطعاً مع المنظور البنيوي حول إعادة البناء المتناظر للأنظمة الاجتماعية التي أثبتتها النظرة المركزيّة الإثنيّة.

(٢) الوجه الرمزيّ الذي يمثّله كاليجاغا يعبّر عن دين يتميّز بطابع باطنيّ، وبالصبر، والحسّاسيّة، وبنوع من الجماليّة، والنخبويّة، والتحلّل في الفردانيّة. إنّها حالة من الراحة النفسيّة، غير أنّه سيكون في مساره التاريخيّ أشدّ توفيقاً.

(٣) الوجه الرمزيّ الذي يمثّله اليوسيّ، فقد ارتبط بالغليان، والحركيّة، والتقوى، ونوع من التشدّد الأخلاقيّ، والنزعة الشعبويّة، وبحماسة كاريزميّة فرديّة.

ولا تعتمد الكاريزما على مواهب ذاتيّة وحدها، ومع ذلك، فإنّ هذه المواهب ينبغي أن تكون موضع إجلالٍ عند جمهور يقوم بشرعنة السلطة على أساس معيار ثقافيّ.

الدين هو الجزء الأوحد من الفعل الرمزيّ، المرتبط بالقضايا الغيبيّة، وكذلك بالأخلاق، وهو الذي استهوى غيرتز (Geertz) من خلال اعتبارات أخلاقيّة.

ويعرّف غيرتز (Geertz) الدِّين بوصفه نظاماً ثقافيّاً يقدِّم مؤمنين مزوّدين بإطار معرفيّ تتداخل فيه موضوعيّة العالم وذاتيّة الأفراد بشكل مترابط ووثيق. فالدين هو أنموذج يفسِّر العالم من خلال إعطاء معانٍ لألغاز الطبيعة (الشَّمس، الليل، المطر، المرض، الموت، ...). وهو أيضاً تعبير عن الشُّعور الأخلاقيّ للفرد الساعي للتفرقة بين الخير والشرّ؛ اعتماداً على أساسٍ موضوعيٍّ خارجيٍّ مستقلٍّ عن إرادته.

والمعتقدات والرؤية الكونيّة مترابطتان؛ بهدف بناء ثقافة أُعيد إنتاجها عبر ممارسات الأفراد، إلى درجة أنّ تلك الثقافة تظهر تعبيراً عن الحقيقة، والمجنون والساذج فقط من ينكر الحقيقة التي تستبطنها.

فالدين، بوصفه قوة اجتماعيّة وبأشكاله الرمزيّة، هو الهدف الحقيقي لأنثروبولوجيا الدين، وهو مفيد جدّاً لدراسة تحوّلات الأساليب الثقافيّة والتعابير السيميائيّة للإيمان من أجل دراسة الديناميكيّات الاجتماعيّة للبلدان المرهونة بصراعات تعود أسسها إلى ما وراء الدين.

ينبغي أن يكون المرء منتبهاً للتحوّلات الحاصلة في التعبيرات الاجتماعيّة والثقافيّة عن الإيمان، التي تستمرّ بالاتّصال بالمبادئ والعقائد ذاتها.

إنَّ الدين النصّيّ ليس لديه الاستقلال الذي ينعته به الاستشراق الوضعيّ، والذي يجعله العامل الحاسم في الحياة الاجتماعية. بل على العكس، على الواحد أن يفكِّر في العكس: الممارسات الدينيّة الرمزيّة

والمؤسساتيّة تكشف عن البنى الأنثروبولوجيّة المحلّية.

إنَّ حسَّ التديُّن يظهر للوجود فقط من خلال النزعة العقليّة - الدينيّة التي تعكس صدى المتخيّل الاجتماعيّ، وبالقدر نفسه - كذلك - الشروط المادّيّة للوجود. والإيمان يظهر في الشعائر، ويعبَّر عنه بأساليب رمزيّة تتماثل مع معتقدات المجتمع.

لذا، فإنّ التأكيد على الرمزيّة يدعونا إلى تأويل تجلّيات المقدّس من خلال الأساليب المتغيّرة، مثل: التعصُّب الدينيّ، والمذهب الباطنيّ، والولاء العلمانيّ، والتوق للإصلاح...

ويسأل غيرتز (Geertz) كيف يكون ذلك؟ «حيث يتحرّك الرجل المتديّن من مفهوم إشكالي عن قلق تجريبيّ، إلى إيمان - أقلّ أو أكثر رسوخاً - بنظام أصوليّ؟» (١٩٧٣، ١٠٩). هذا السؤال هو قلب أنثروبولوجيا الدين، حيث يقول غيرتز (Geertz)، مؤكّداً على أنّ الدينيّ يحضر في الناس ليس من خلال الملاحظة البسيطة للعالم المادّي، ولكن من خلال العمليّات الذهنيّة التي تحقّق فكرة السلطة، وتدور - أي هذه الفكرة - بين «سلطة الإقناع للمتخيّل التقليديّ» (في الأديان القَبَلية)، وبين «الجاذبيّة المنوّمة لشخصيَّةٍ استثنائيةٍ» (في الأديان الكاريزماتية) (١١٠).

ولقد حاول غيرتز (Geertz) أن يظهر أنّ الإيمان (بالسلطة) يأتي لكن ليس من خلال التجربة أو المعرفة، لكن في الواقع، وعلى العكس، «**ينبغي عليه أن يعرف أن عليه أن يؤمن أولاً**» (١١٠).

إنّ جوهر الفعل الدينيّ هو «أن يصبغ مركّباً خاصّاً محدّداً من الرموز - من الميتافيزيقيا التي تمّ صياغتها، وكذلك أسلوب الحياة الذي يوصى به - مع سلطة مقنعة» (١١٢).

ومن هنا كان تعريف غيرتز (Geertz) للدين على أنّه: «نظام من الرموز يعمل على بناء حالات ذهنيّة، ودوافع كلّيّة ومستدامة في داخل الناس، عبر صياغة رؤى ذات أبعاد أنطولوجيّة عامّة، وإلباسها تلك الهالة من

الحقيقة؛ بحيث إنّ تلك الحالات والدوافع تبدو واقعيّة بشكل فريد».

وإذا كان الدين لا بدّ وأن يعرّف، فإنّ غيرتز (Geertz) سيقول إنّه عبارة عن إطار معرفيّ يوفر تفسيراً للعالم، وكذلك يوفر أخلاقاً (تعكس المنطق الأخلاقيّ). هذا الإطار - المتّحد في أنموذج ثقافي - يجد الموارد السيكولوجيّة في ذاتيّة الفرد التي تعزّز دوافعه، وتثير مشاعره، وتحرّر طاقةَ تبدو مستقلّة عن إرادته.

ومن غير أن يخلط بين السيكولوجيا وعلم الاجتماع، يقوم غيرتز (Geertz) بتحديد المنابع النفسيّة للفعل الاجتماعيّ من خلال استخدام أصناف من المشاعر، والدوافع، والقابليّات، والشغف... إنّ القيم الاجتماعيّة الراسخة تضع المعيار، ويقوم الأفراد بالسعي لملاقاة هذا المعيار الذي يحدّد ما هو الحقيقي وما هو الزائف، الخيّر والشرير. حيث سيكون الأفراد مدفوعين من خلال وعيهم للحقيقة، للعدل، الجمال... ولكن، حتى لو كان هذا الوعي شخصيّاً، ولكنّه يُنتج من قِبَل المحيط الرمزي.

إنّ إتمام الواجبات الدينيّة، وأداء الصلاة في أماكن مقدّسة، والمشاركة في الطقوس الجمعية...، كلّها تمنح شعوراً بواجبٍ منجزٍ، وكذلك بالإحساس بالمراقبة الأخلاقيّة، بالنظام، وبالصواب، أو بالعكس: شعوراً من الإحساس بالفشل، ومن عدم ملاقاة التوقُّعات.

وهذه المقاربة التحليليّة للدين تتضمّن ثلاثة مستويات:

١- مستوى نفسيّاً (ميول، مشاعر، دوافع، عواطف) متأثراً بشكل عميق بـ:

٢- الإطار المعرفي (التفسير العلّي للحقيقة المحيطة) الذي يحري تيسيرهُ عبر:

٣- الأساليب الرمزية التي تجعل الكون أكثر ألفةً للبشر.

في ذلك الوقت الذي كان يكتب فيه في ستينيّات القرن الماضي،

كانت الأنثروبولوجيا - بالنسبة لغيرتز (Geertz) - تهمل تلك المستويات الثلاثة، بينما كان هو يعدّها الأهمّ من أجل فهم الظاهرة الدينية[١]. لقد قام بالتركيز على المشترك بين الدين وبين ما يسمّى بالمجتمع، إلى مدىً؛ بحيث قد يتساءل الواحد عن أيٍّ من الفئتين هي موضع دراسته[٢].

من خلال دراسة الممارسات الدينية وتحليلها، يلاحظ الباحث أنّ المجتمع ليس حقيقة عضويّة بقدر ما هو عبارة عن دفق من تفاعلات متعدّدة ينقل السلع والخدمات، وكذلك الكلمات، والصور، والرموز التي تجسّد معتقدات ورؤيّة كونيّة ذات قيمة من وجهة النظر المحلّيّة.

إنّ المفاهيم المعتقدة والرؤية الكونيّة هي مهمّة في مقاربة غيرتز (Geertz)، فقد قام بتخصيص مقالة عنها في سنة ١٩٥٧م (أعيدت طباعتها في سنة ١٩٧٣م)، وكان يقوم باستخدامها دائماً في عمله المتأخّر.

ويعترف غيرتز (Geertz) بأنّها ليست مفاهيم دقيقة، ترجع أولاً إلى مظاهر أخلاقيّة وجماليّة، وثانيّاً إلى إطار معرفي: «إنّ معتقدات الناس هي عبارة عن إحساسهم، شخصيّتهم، ونوعيّة حياتهم، وأسلوبهم الجماليّ والأخلاقيّ وطبعهم. إنّها موقفهم الضمنيّ تجاه أنفسهم وعالمهم الذي تعكسه حياتهم. إنّ رؤيتهم الكونيّة هي تعبيرهم عن الصورة المحضة للأشياء، فكرتهم عن الطبيعة، عن النفس، عن المجتمع. إنّها تتضمّن أكثر أفكارهم شموليّة عن النظام» (غيرتز (Geertz) ١٩٧٣، ١٢٧).

(١) بما أنّ أصل ما ندعوه بـ «علم الأديان» يرجع إلى مولر (Muller) في القرن التاسع عشر، ولكنّه من الصعب أن نجد تعريفاً جامعاً له. إنّ كلّ تعريف تمّ تقديمه، جرى نقده من قبل الجوهريّين، والاختزالية الاجتماعيّة والنفسيّة، وكذلك المركزيّة الإثنيّة. ينبغي أن نعترف أنّه من الصعوبة بمكان، تعريف حقيقة اجتماعيّة كلّيّة؛ كالدين. إن كتّاباً كدوركهايم، وفيبر استسلموا أمام تقديم تعريف، حتى لو كانت مقارباتهم تتضمّن تعريفات للدين، إلا أنّ غيرتز يقدّم تعريفاً للدين بوصفه نظاماً ثقافيّاً لديه بنية خاصّة من المعنى.

(٢) المجتمع في الفهم الدوركهايميّ غير موجود بالنسبة لغيرتز (Geertz) الذي - وكما بورديو (Bourdieu) - يفضّل التركيز على الممارسات المتمفصلة التي تبني ما تسمّيه اللغة المألوفة بالـ «المجتمع». غير أنّه من المهمّ أنْ نلاحظ أنّه بالنسبة لغيرتز، هو تحليل الممارسة - المعزولة بشكل صناعيّ من أجل غايات ميثودولوجيّة - والذي يؤمّن معلومات عن منطق المسرح الاجتماعيّ. إنّ العالم الاجتماعيّ عبارة عن محيط، والتحليل الكيميائيّ لقطرة مفردة من الماء يكشف عن البنية الجزيئيّة لكلّ المياه في المحيط.

إنّ المعتقدات الشعبيّة والرؤية الكونيّة يندمجان ويظهران في شكل رمزيّة من خلال السرد، والطقوس، والسلوك، والأفعال الأخرى؛ لكي يشكّلا مظهراً جمعيّاً للحياة. وهكذا، يقول غيرتز (Geertz): «تصوغ الرموز الدينيّة انسجاماً أساسيّاً بين أسلوب محدّد من الحياة وبين ما ورائي محدّد (وغالباً، ضمني)، وتؤكّد البقاء لكلٍّ منهما من خلال السلطة المستعارة من الطرف الآخر» (١٩٧٣ب، ٩٠).

وبالرغم من أنّ هذه المقاربة ليست حديثة، يضيف غيرتز (Geertz)، ولكنّه لم يتمّ تحقيقها بالشكل الكافي لكي تثبت بشكل إمبريقي كيفيّة حصول هذه «**المعجزة**».

فكان هذا الواجب الذي ألقاه على نفسه أثناء عمله الحقلي في إندونيسيا والمغرب، على أساس ما طوّره من أنثروبولوجيا الدين التي تبذل عناية أكبر للثقافة ومشاكل التأويل.

ولقد أصرّ على دور الرموز بوصفها مضموناً وضعيّاً لأي نشاط ثقافيّ، على الرغم من محاولته لتجنّب شرك علم النفس الاستبطانيّ والفلسفة التأويليّة.

ويسعى غيرتز (Geertz)، إلى بناء أساس إمبريقي لعالمه الرمزي الذي حاول علماء الاجتماع تفسيره على ضوء المنطق[١].

فالدين، استناداً إلى الوعي الجمعي – ولكن دون أن نختزله بشكل كلّي إلى الوعي الجمعي – (كما أخطأ في الذهاب إليه مالينوفسكي: غيرتز (Geertz) ١٩٦٨،٩٢–٣) هو بناء عقليّ يتجاوز مجاله العالم العاديّ. إنّه – أي الدين – يظهر الشخصيّات فوق – البشريّة والمسوخ من المخيّلة

(١) بالنسبة لغيرتز (Geertz)، الدين هو عبارة عن ظاهرة مكثّفة وكلّيّة تطوق الإنسان في وجوده الاجتماعي وذاتيّته المعقّدة، وتشمل المؤسّسات الاجتماعيّة بقدر ما تشمل الوعي الاجتماعيّ. يترك الأنثروبولوجيّ المعاناة الوجوديّة للمؤمن للمحلّل النفسيّ أو للعالم النفسيّ، ويقيّد نفسه بالدين الحيّ والمعنى المتولّد عبر الطائفة المتديّنة. إنّ هذه المقاربة المقيّدة تستدرّ شرعيتها النظريّة من القدرة التي توفرها المؤسّسات، والأنشطة والقوى الاجتماعيّة المتعلّقة بالإيمان من أجل بلورتها وجعلها مستقلّة عن النصّ المقدّس والمعتقد الدينيّ.

البشريّة التي تجسّد الأحاسيس، والمشاعر، وآمال الأفراد في بحثهم عن أنفسهم.

ما وجده غيرتز (Geertz) هو أنّ المعتقدات الشعبيّة والرؤية الكونيّة تتضمّن الدين وتنبثق من خلال البنية الأنثروبولوجيّة المحلّية. ومن أجل هذا يختلف الإسلام المغربيّ عن الإسلام الأندونيسيّ؛ كما تفترق الكاثوليكيّة الفرنسيّة عن الكاثوليكيّة المكسيكيّة.

ويظهر أنّ غيرتز (Geertz) يرى الدين النصيّ ليس ذا معنى أحاديّ، كما يزعم علم اللاهوت (العقيدة)؛ لأنّ الدين المعاش هو وليد الشعوب أو «**الروح الجمعيّة**» التي تلبس معتقداتها الخاصّة.

«إنّه ليس من السهل تصوّر المسيحية من دون غريغوري، كما نتصوّرها من دون المسيح. وفي حال كانت تلك الملاحظة تبدو منحازة (وهي ليست كذلك)، فإنّ الإسلام كذلك لا يمكن تصوّره بسهولة دون العلماء، كما نتصوّره دون محمد» (Geertz ١٩٦٨، ٣).

فالنسبة لغيرتز (Geertz)، المشكلة ليست في «**تعريف الدين، بل في إيجاده**». ليس الدين شيئاً سامياً (متفوّقاً) أو تجلّياً للغامض، فقط، بل هو نظام ثقافيّ يغلّف مجتمعاً. حيث تحتوي الثقافة على نشاط اجتماعيّ من خلال إسباغ معانٍ على أفعال متعدّدة للأفراد.

ويطبق غيرتز (Geertz) هذه المقاربة على المغرب بواسطة الإسلام، وهو نافذة تفتح على المجتمع المغربي بكلّ تعقيده السوسيولوجيّ وعمقه التاريخيّ.

ثانياً: الطهارة (القداسة)، البركة، وسلطة الدولة:

ترك غيرتز (Geertz) بصمته على علم اجتماع الدين من خلال دراسته الإسلام في أندونيسيا والمغرب. وإنّ مقالته التأسيسيّة «**الدين نظام ثقافي**» (Geertz ١٩٦٦، أعيد طباعته في ١٩٧٣ ب) لطالما تمّ التنويه بها

من قبل الأجيال اللاحقة من الباحثين في الدين.

لقد قدّم فكرةَ أنّ الدين هو انصهارٌ بين معتقدات ورؤية كونيّة. ومن هنا، نجد أنّ ما يسمّى بأزمة «**الدينيّ**» حصلت عندما لم يعد هاذان الصنفان يتوافقان.

وإلى جانب كونه مصدراً للمعرفة، فإنّ الدين يُعدّ مصدراً لشرعيّة السلطة السياسيّة في المجتمعات المتديّنة، ولهذا السبب يكتسب أهمّيّة للنخبة الحاكمة.

إنّ الدين يملي ما هو الشرعيّ، ويحدد من هو الأمير الذي مهمّته أن يصون الحقّ.

ويسأل غيرتز (Geertz)، ما الذي جعل رجلاً ريفياً من جبال الأطلس كـ«**سيدي لحسن اليوسي**» الذي لم يكن يملك لا المال ولا الجنود، يهزم مولاي إسماعيل السلطان القويّ، صاحب القسوة الأسطوريّة التي أخبر عنها المؤرّخون.

ما الذي جعل الحاكم يلاحظ تفوّق هذا الرجل الريفيّ، وقوّته، وفضله، ويمنع من اعتقاله وتعذيبه، كما فعل مع خصومه؟ إنّها القداسة (الطهارة)، يجيب غيرتز (Geertz)، إنّه اعتقاد بالقداسة بوصفها قوّةً معنويّةً مشفوعةً بالقدرة على الإنعام أو الابتلاء.

فـ«الإسلام في المغرب العربيّ (البربر) كان - وفي رقعة كبيرة لا يزال - إسلام تبجيل الأولياء وقدراتهم المعنويّة، والقدرات السحريّة، والولاء ذو الطابع العدوانيّ، كلّ ذلك كان لأهداف عمليّة في أزقّة «فيز» و«مراكش»؛ كما في امتداد الأطلس أو الصحراء. (Geertz ١٩٦٨، ٩).

هذا هو الافتراض الأوّل - الذي يمكن افتراضه بالاستناد إلى الواقع والتاريخ - على أساس العناية التي بذلها غيرتز (Geertz) في فهمه للبيئة المغربيّة السوسيو- دينيّة، والتي تفرق نوعاً ما عمّا هو

موجود في أندونيسيا[١].

إنّ النعت الذي يُعطى للقداسة هو «البركة». إنّها قوى «المانا» للبربر التي تعيد إنتاج الحياة، وتؤدّب الناس، وتدفعهم لطاعة السلطات، وكذلك تجنّب «الفتنة». البركة هي «فهمٌ للشَّكل الذي برز فيه المقدّس في العالم، بشكل باطنيّ، وغير ملاحظ (منتَقَد)، وبعيد عن التصنيف، ولكن - أيضاً - بصورة عقيدة» (١٩٦٨، ٤٤my emphasis). إنّه وفوق ذلك بنية رمزيّة تفرضُ تدرّجاً اجتماعيّاً، على رأسه أولئك الذين تمّ وهبهم كلّ ذلك، وبالتالي تمّ اختيارهم من قِبَل الله لكي يفرضوا سلطتهم على الناس.

إنّ البركة هي مورد مرعب: «المشكلة هي في أن نقرّر مَن (وليس فقط، كما سوف نرى، بين الأحياء، بل - أيضاً - بين الأموات) يمتلكها، ومقدارها، وكيفيّة الاستفادة منها» (Geertz ١٩٦٨، ٤٤).

ويحلل غيرتز (Geertz) «**البركة**» من خلال أولئك الذين تلقّوها والذين يحترمونها. «**البركة**» هي مكوّن جوهريّ للنظام السياسيّ؛ وهي تخلق «**قوىً مصغّرة**»، والتي تخدم بوصفها مثقلات محيطة بالقوة المركزيّة، وأحياناً بوصفها وسائط بين السلطان والمؤمنين. وتتطابق البركة مع تعريف ماكس فيبر للكاريزما، التي تجعل الإذعان ممكناً من دون استعمال القوّة المادّيّة[٢].

إنّ الذي لديه «**البركة**» يملك موهبة تحويل المحيط الاجتماعيّ،

(١) يأخذ المقدّس أشكالاً مختلفة من التعبيرات في أندونيسيا، حيث تشغل رعاية الرزّ الفلاح المقيم «الذي يخدم أرضه، ويوادع جيرانه، ويُطعم من هم أعلى منه مقاماً» (غيرتز ١٩٦٨، ١١). يتجلّى هنا الإسلام بشكل مطمئن ومعاكس لقلق المرابطين في المغرب. إنّ الإطارين الرمزيّ والخياليّ متمفصلان بشكل جوهريّ مع الفضاء المادّي، حيث ينتج مجتمع ما نفسه مادّيّاً. من ثمّ فإنّ التقلّبات في أشكال التعبير عن المقدّس التي تحرّر الطاقات، تسمّى التنوير في أندونيسيا، وبالمرابطين في المغرب، والتي تقوّي بناها العلاقات داخل البيئة السوسيو-دينيّة، فتتجلّى في المستوى السياسيّ عندما يتمّ حصر القدرة عند بعض الأفراد، وتتحوّل إلى شرعيّة تعطي السلطة والقوّة.

(٢) يسعى غيرتز إلى استلهام ماكس فيبر (Max Weber) في عنونة مشكلة المعنى الذي يسبغه الأفراد على أفعالهم، إذ أنّه -أي فيبر - أقرب إلى ذلك من دوركهايم، الذي يعتبر أنّ المجتمع يسقط نفسه على حقل الدين. والعكس صحيح. بالنسبة لغيرتز، فإنّ الدين والمجتمع متلازمان، يندمج الأوّل في الثاني، أو بالأحرى يذوب الاثنان معاً في ثقافة؛ بهدف تشكيل نظام. إنَّ علماء اجتماع الدين مخطئون في تصوير دوركهايم وفيبر على طرفي النقيض، طالما أنّ مقارباتهما تلتقي بغضّ النظر عن الاختلافات العميقة. إنّ تصوّرات غيرتز عن البركة توفر لنا مثالاً عن هذه الالتقاء (انظر أيضاً: سيغال ١٩٩٨، ١٩٩٩).

وتحرير طاقة تثير العامّة. إنّها مرتبطة بظاهرة المقدّس؛ كما تجلّت في المانا الدوركهايميّة التي أثارت فواراناً اجتماعيّاً. إنّ الفرد الذي يمتلك البركة، مثل القدّيس (الولي)، يجذب ويبلور في داخل شخصه المشاعر الدينيّة للجماعة التي يمثّل بالنسبة إليها الرمز، الطوطم.

فـ«مفهوم الولي/المرابط المغربيّ يصوّر الحقيقة بوصفه حقلاً للقوى الروحيّة التي تتذرى في ذوات الأفراد، والتي تبرز نمطاً من الحياة الحافلة بالانفعالات الأخلاقيّة» (١٩٦٨، ٩٨).

ومشاعر عدّة آلاف من الناس - في تمظهرها الخارجيّ - تُسقط على «**ولي**»؛ فهو الآن يملك قوّة تعزّز الكاريزما الخاصّة به. والبركة هي رأسمال رمزيّ تقاس قيمته من خلال أعداد المؤمنين ومقدرتهم على تبجيل الرمز من خلال تكثيف عضويّتهم في جماعاتهم المخصوصة. وليست البركة خاصّيّة نفسيّة متأصلة في ذات القائد، بل بنية اجتماعيّة لجماعة متوحّدة حول شكلها الخاصّ من المقدّس. القدّيسون (الأولياء) لا يفرضون أنفسهم، إنّهم يُنتجون من خلال المحيط الاجتماعيّ الذي من خلاله تجد - الجماعة الرمزيّة التي تؤمن المداليل والهرميّة الاجتماعيّة - تبريرها في الإسلام.

إنّ القداسة هي تعبير عن تديّن مكتنف متّصف بالتوقّد والحبّ الشديد. إنّها ظاهرة ثقافيّة وسيكولوجيّة تتجاوز الدين نفسه، وكذلك الممارسات الشعائريّة. وأهمُّ ميّزة لهذه التقنيّة هي عمليّة الشرعنة الاجتماعيّة التي من خلالها تشرعن وظائف محدّدة، وتلغى وظائف أخرى.

فالقداسة في المغرب، بقدر ما هي ظاهرة دينيّة هي ثروة سياسيّة. لقد تطلّب من «**البركة**» أن تنال تشريفاً إلهيّاً، لكي تقود الناس أو تدير دولة.

إنَّ دور البركة حاسمٌ في الصراع السياسيّ، طالما أنّها تشرعن السلطة. والبركة ضروريّة لبنية «**الهرميّة**» في مجتمعات، حيث الأنويّة

الحضاريّة القرابيّة - والذي منها الإحساس العامّ بالإجلال - تجعل كلَّ فرد يؤمن أنَّه من نسبٍ أعلى من الآخرين. في حين أنّ الإجلال متوافر نسبيّاً، طالما أنّ كلّ رجل عمليّاً مهيّأٌ بها، فإنّ البركة هي مورد مقدّس. ومن وجهة النظر هذه، تمنع البركة النظام الاجتماعيّ من الغرق في الفوضى التي يجلبها التنافس بين الأنساب. ولكن عندما تصبح البركة وافرة، تصبح هي - أيضاً - مصدراً للفوضى. إنّ الفائض في كميّة السلطة يقتل السلطة، والندرة النسبيّة تقوّيها.

وقد لاحظ المؤرّخون أنّ مراحل عدم الاستقرار السياسيّ تتوازى مع «**طفرة المرابطين**»، أو ما يُطلق عليه جاك بيركو (Jacque Berque) «**ثورة المرابطين**».

القداسة موروثة (عبر النسب)، ولكنّ الواحد قد يصبح قدّيساً بشرط أن تظهر فيه تلك «**العلامة**».

ويفرِّقُ غيرتز (Geertz) بين مصدرين للبركة: من جهة: طريقة اشتغال المعجزة أو الاستحواذ على المعرفة، ومن جهة أخرى: سلطة نبويّة «**زائفة**».

ويبيّن غيرتز (Geertz)، أنّ جماعة «**المرابطون**» في المغرب، منعت «**القداسة**» من أن تكون محتكرةً من قبل السلالة الحاكمة. فالملك هو «**ولي**»؛ لأنّه «**شريف**»، ذو قرابة بالنبي، غير أنّه ليس الشخص الوحيد الذي لديه مرتبة القداسة. ومن الممكن أن يحرز أحد أتباعه كاريزما شخصيّة. وفي المنافسة بين هذين المبدأين الاثنين (المؤسّسة والشعب) يكمن سرّ التوتر الذي يصبغ تاريخ المغرب. وبواسطة هذه المنافسة، ناضلت هذه الظاهرة الشعبيّة والإعجازيّة ضدّ احتكار السلالة الحاكمة للسلطة وللقداسة، إلى درجة أنّها بسطت سلطتها على رقعة مترامية الأطراف ضدّ الملك.

إنّ كتب المناقب روت كيف تحدّى المرابطون المتحصّنون الملك،

واتّهموه بالفشل في الالتزام بتعهّداته للمؤمنين أو للّه. هذه الروايات تعبّر عن عدم رضا الناس الذين شكوا الحكّام الجائرين، ووجدوا في المرابطين الجريئين، المدافع عن العدالة الاجتماعيّة (العدل)؛ كما تمّ تصوّرها من قِبَل المخيلة الإسلاميّة.

إنّ النظام السياسيّ الاجتماعيّ، بالتالي، لديه شرعيّتان:

١. شرعيّة المؤسّسة، المتمحورة حول شخص الملك؛ بصفته متحدّراً من النسب النبوي، والتي هي بالتالي تتأصّل في سلطة الدولة.

٢. شرعيّة تنطلقُ من الإسلام الشعبي للبلدات والمناطق الريفيّة، والذي يتمّ إيصاله ونشره عبر أولئك الذين لديهم كاريزما شخصيّة تجعلهم وكلاء النظام الإلهيّ.

إنّ تاريخ المغرب، لا على الأقلّ حتى القرن التاسع عشر، كان مرتبطاً بالصراع غير المنقطع بين شرعيّتين تتجاذبان أكثر من تنابذهما.

وليس التوتر بين الأمير والمرابط هو القاعدة، حيث يتحدث غيرتز (Geertz) عن «استسلام في زيّ ثورة – المبدأ السائد للشرعيّة الدينيّة المقبولة في سياق التعارض الأخلاقيّ مع ممثّلها الجوهريّ- بوصفه علامة مميّزة» (غيرتز (Geertz) ١٩٦٨، ٤٨).

ولقد أثار – كذلك – قضيّة توحيد المبدأين المدارين من قِبَل الصوفية العاملة على أن تأتي بـ«الإسلام الأرثوذوكسيّ (وهو بنفسه وحدة أقلّ انسجاماً) إلى علاقة فعّالة مع العالم، وتأديتها بشكل منسجم مع مواليها (أي الصوفيّة)؛ وهم أيضاً يتقبّلونها» (غيرتز (Geertz) ١٩٦٨، ٤٨).

ولسوف تكيّف الصوفيّة بهذه الطريقة، الوحي الذي يحتويه القرآن مع المعتقدات الشعبيّة، من خلال إنتاج اختبارات متعدّدة ومتنوّعة، تساعد في فهم جذور التاريخ السياسيّ في أفريقيا الشمالية. فالصوفيّة المغربيّة عبارة عن «**صهر المفهوم القرابيّ للقداسة بالمعجز**». والأهمّ من ذلك،

النظام بكلّه - في مظهر السياسيّ - الديني - مبني من قبل الصوفية عبر ثلاث مؤسّسات تضمن علاقاتها السلميّة الاستقرار:

١- القدّيس (الوليّ) المحلّي المجسّد في ضريح يحيط بحماسة طائفة ذات كثافة مكافئة لشهرة القدّيس: الزاوية.

٢- مجلس الأخويّة، وهو منظّمة دينيّة كثيراً ما تقطع حدود القبيلة؛ وهي قادرة على أن تجمع الآلاف من الأفراد الجاهزين لإجابة نداء القائد.

٣- وفي الختام سلطة الدولة، والتي تعرف باسم الـ(مَخْزِنْ)، وهي مؤسّسة تستند إلى (القداسة) و(الأخوية)، لكي تضمن وجودها.

هذه المؤسّسات الثلاث تشترك في امتلاك الـ «**البَرَكة**»، التي تمنحهم التماسك والترابط والقدرة على تحويل القناعة الدينيّة إلى طاقة اجتماعيّة، تستطيع أيّ واحدة من هذه الثلاث بواسطتها أنْ تفرض سيطرتها على الطرفين الآخرين، أو يمكن لها جميعاً أن توازن قدراتها المتناسبة مع إحداها التي من الممكن أن تتسلَّق إلى تسنُّم موقع ما.

وينزع غيرتز (Geertz) إلى التشديد على وحدة النظام الحاكم على أجزائه وصراعاتها: «إنّ تبجيل القدّيس (الوليّ) الشعبيّ، والمذهب الصوفيّ (الإسبانيّ والشرق أوسطيّ معاً)، وكذلك عنصر الأشراف، تفيض كلّها معاً بوصفها جدولاً ضخماً، لتشكّل قنالاً روحيّاً فرداً: المرابطون» (٥٤).

وفي المقرَّر المؤلَّف من صفحات عدّة من مقالة عن (المراكز، الملوك، والكاريزما) يحدِّدُ غيرتز (Geertz) مبادئَ المرحلة السياسيَّة ما قبل الاستعمار، عبر مفهومي الحركة والطَّاقة (الحركة والبركة) بوصفهما ميزتين بارزتين لها. غيرتز (Geertz) (١٩٨٣، ١٣٤-١٣٢).

وإذا كان للملك، أن يبقى في مكانه، فإنّه سوف يخسر سلطةً له على البلد؛ بسبب المنافسين الكاريزميّين، وللانتشار المحتمل لـ«**صبا**»

(الفئات القبليّة التي تمثّل القسوة والشدّة).

ولا بدّ للمخزن من أن يكون في حركة أبداً، ومتحكّماً بالنظام الرمزيّ لقوّة الدولة؛ من أجل تحييد القبائل الثوريّة واحتوائها داخل حدود جغرافيّة (الجبال والصحاري). ويتحرّك السلطان مع أسرته، وجيشه، والقبائل الموالية له، بما يعنيه هذا من أنّ العاصمة - «**الموضع**» - جوّال. وهذا ما يشرح سبب امتلاك المغرب لعدّة مدن ملكيّة: الرباط، فوز، مكناس، مراكش. فعلى السلطان أن يتحرّك في دولة، حيث الوحدات السياسيّة (القبائل) هي دائماً في حراك، ويتضمّن هذا الأمر تكييفات الولاء والحلف؛ نظراً لأنّ الـ (صبا) سيجد دوماً قادة متديّنين تستخدم كاريزماتهم في التدمير من أجل السلطة الملكيّة[1].

إنّ الظاهرة القبليّة تفرضُ حركيّةً في قوّة الدولة؛ لأنّها لا تتكئ على الأرض - بوصفها مصدراً للثروة - بل على القوّة والنفوذ المتضمّن في المؤسّسات. وليس كأيّ مكان آخر، الأداة المستعملة في التحكّم بالناس هي الاعتقاد الجمعيّ الذي سمته - البركة -، هي السند الأساس في النظام الاجتماعي.

إذن، فأهمّيّة المعتقدات الدينيّة - ومن أجل ضرورة الإبقاء على النفس - تكمن في أنّها تحتاج إلى الولاء من خلال قوّة ماديّة، حيث تتمدّد نحو نهايات عسكريّة، ومن دون ما قد يسبّب إنهيار النظام.

ولا تأتي السيادة من الملكيّة الاقتصاديّة ، بل على العكس، إنّها نتيجة (البركة). الناس - مع ثروتهم المادّيّة - يستسلمون لمن يمتلك البركة.

إنَّ امتلاك الثروة بحدّ ذاته علامة على البركة في نظام، حيث القوّة

(١) يحدث أنّه خلال مدّة حياتهم أن يقوم مثل هؤلاء القادة بتشكيل أخويّاتهم، حيث تكون السلطة المركزيّة مجبرة على التعامل معهم؛ بسبب قدرتهم على تحويل المصادر البشريّة والماديّة إلى قوّة سياسيَّة مرعبة. حينما شعروا بقوّة كافية، قامت هذه الأخويّات في كثير من الأحيان بإخضاع السلطة، وعندما ينجحون بذلك، فإنَّهم يدمجون مبدأين للشرعيّة أحدهما بالآخر، بأن يجعلوا بركة المؤسّس إرثاً عائليّاً يمكن له أن يتنقل من جيل إلى جيل، لا على الأقلّ إلى المدى الذي يستطيع فيه المتحدّرون من نسله الحفاظ على مفعول البركة ومقاومة المنافسين الناشئين.

فيه مصدرٌ للثروة؛ انسجاماً مع «**منطق السلب**».

ولكي يحمي عرشه من الجيش النظامي ومن المعارضة الدينيّة، على السلطان أن يظهر أنّ «**بركته**» هي أقوى من خلال إظهار قوّته وتحدّي المنافسين المحتملين في مواقعهم.

إنّ تحريك ٣٠٠٠٠ إلى ٥٠٠٠٠ من الناس، وعلى سبيل المثال – أيضاً – تنظيم الحياة في «**مدينة متطوّفة**»، هو في نفسه دليلٌ على الطاقة والقوّة. هذا هو غاية الـ (محلّة) (محطّة وسيطة، مخيّم) أثناء معاهدة الموالين وتجميع ضرائب.

فالصراع السياسي ليس من أجل السيطرة على المواقع الجغرافيّة أو المراكز الاقتصاديّة، بل، من أجل السيطرة على المحاور الاستراتيجيّة، وإخضاع الفضاء، وكذلك الموالين.

و«إذا كان المجتمع المغربيّ يعتقد بقيادة موجّهة، فإنّه من المحتمل أنّ الفرد لا يتملّك على نحو الأصالة؛ إلا ما يمكن له أن يدافع عنه من شيء، مهما يكن هذا الشيء أرضاً كان، أم ماء، أم نساء، أم الشركاء التجاريين، أو السلطة الشخصيّة: فعلى الملك مهما كان يملك من سحر أنْ يكون جاهزاً دائماً للحماية» (Geertz ١٩٨٣، ١٣٦).

فما تملكه ليس هو المهمّ، بل المهمّ هو أنّه ينبغي لك أن تدافع عنه، وإلا فإنّه سيسلب منك.

إنّ امتلاك هذه القدرة سيجعل من الممكن امتلاك أيّ شيء آخر. على سبيل المثال السلطة، فالسلطان مكشوف أكثر من غيره. وفي هذا السياق، الثروة المادّيّة ليست هي المؤسِّسة للسلطة، بل في الواقع، إنّها مكافئةٌ وتتّبع السلطة.

القوّة والولاء هما أساسا السلطة، التي منها ثقافة عهد الشرف (كلمة رجل) – التي لا تستثني الطموحات الشخصيّة – تؤمّن ثقة الفرد في امتلاكه لثروته – بما فيها البركة – لأنّه لا شيء أسوأ من الفشل في الثورة

ضدّ الحاكم بالنسبة لمن أخذ على نفسه عهداً بالولاء.

إنَّ العلاقات السِّياسية مكيّفةٌ عبر التوازن بين السلطة وبين الاستجابة للقوّة. مكيافيللي يفعل والقدّيس يبرر.

وسلطة السلطان هي علامة على النعمة الإلهية، إنّها تعني أنّه يملك «**البركة**»، معاني حضور المقدّس على الأرض، في المقام الأوّل من خلال الشعائر، ولكن - أيضاً - من خلال تأمين المساعدة للأيتام، والمحتاجين والفقراء...

إنَّ السُّلطة تفتن الجماهير. إنّهم يخافون ويحترمون السلطان (هيبة الدولة) الذي يظهر أنّه أقرب لـ«**المقدَّس**» من «**الدنيوي**».

والآخرون؛ الذين يملكون بركةً، فإنّهم يشتهون سحر الحصول على الأكثريّة، أولئك الذين يظنّون أنّهم يملكون الشرعيّة الكافية للقيادة، فإنّهم يغرون للمجازفة في غزو هذا (الهدف الباطنيّ).

هذه هي ديناميكيّة الإذعان والثورة التي تُميِّزُ تاريخ أفريقيا الشمالية. والنَّصير الأكثر خطورةً في هذه المنافسة هم المثاليُّون الذين يصنعون السلطة بوصفها أداة لتحقيق إرادة المقدّس، غالباً من خلال التطبيق الصارم للقواعد الدينيّة التي يؤمنون بأنَّ السُّلطان قد تجاهلها بطريقةٍ جائرة.

هؤلاء المتصارعون هم الأكثرُ عناداً، والأقلُّ مَيْلاً للتسوية، والأقلّ تأثراً بإغراء الهبة. إنّهم مستعدّون للموت من أجل اعتقادهم السامي، وهذا ما يعطيهم القوّة لكي يتحدّوا السلطة حتى ينهزموا أو يحصلوا على هدفهم.

من أجل كلّ هذه الأسباب - المادّيّة والمعنويّة - تبقى قوّة الدولة في موقف دفاعيّ، وتواجه تحدّياً مستمرّاً في محيط اجتماعيّ، حيث القوّة هي المورد السياسي الأوحد الموثوق. ولهذا السبب، فإنّ الشخصيّة الناهبة (السالبة) للسلطة الدولة، وبهدف زيادة القوّة العسكريّة، تفرض جباية الضرائب من القبائل. إنّ طبيعة الصراع السياسي تكمن في أنّ أصحاب

النفوذ السياسيّ في الدولة يتصدّرون الثروة، والأخير يربح من الأوّل[١].

هذا الأنموذج دخل في أزمة في القرن التاسع عشر مع ورود السيطرة الاستعماريّة، حيث وُلِدَ بسببه، وبطريقة غير مباشرة، شكل جديد من القوميّة.

إنّ حكومة الوصاية والصراع من أجل الاستقلال سمحت للسلالة الحاكمة أن تهيمن على خصومها التقليديّين، وتوحي إليهم بأنّ خدماتهم الوطنيّة متوقّعة.

لقد استفادت السلالة الحاكمة من الحداثة في مجالات الإدارة، والشرطة، والجيش، والإذاعة والتلفاز اللذين كانا يُستخدمان في شؤونها الخاصّة، وكلّ ذلك لكي تَثْبُتَ - السلالة - مهما كانت الظروف.

فيما مضى، كان الأولياء والأخويّات مساحة للاستقلال الذاتيّ في علاقتهم مع (المخزن)، يعارضونه في مناسبة، يتوحّدون ويعيدون تنشيط السيستام الاجتماعي عبر معارضتهم الحادة[٢].

ففي الجوهر، لقد تغيّر النظام السياسي المغربي نتيجة للتغيّر بميزان السلطة في النطاق الدينيّ.

ويفسر غيرتز (Geertz) آثار نهضة شمال أفريقيّا - وشخصيّتها الرمزيّة في المغرب؛ علال الفاسي - بوصفها ردّة فعل على الصوفيّة التي عزّزت الملكيّة في وجه الهيمنة الأوروبيّة.

إنّ طاقة الوهج الدينيّ قد تمّت عقلنتها، وتهذيبها، وإدارتها في دعم السلطان في صراعه من أجل الاستقلال. وفي هذه المرحلة، كان لدى العلماء دور سياسي أكبر ممّا قد مضى، في قيادة حملة ضدّ ما سمّي

(١) يوجد هناك مسار نتّبعه؛ وهو قد يؤمّن تفسيراً واحداً - من بين عدَّة تفسيرات - لجمود التطوّر الاقتصاديّ في المغرب. إنَّ تفوُّق السُّلطة السياسيّة على الثروة المادّيّة يمنع الديناميكيّات المتنافسة من إنتاج السلع. سابقاً، ظهر الخطر من جهة السلطة الدينيّة التي كانت ضروريّة لاحتكار الثروة، وأمّا اليوم، فإنّ الخطر ينبع من السلطة الاقتصاديّة التي ينبغي أن لا يسمح لها أن تتحوّل إلى لاعب سياسيّ قويّ، والذي سوف يطالب بمأسسة السلطة.

(٢) إنّ المشاركة السياسيّة - بوصفها افتراضاً تكفله الأحزاب والاتّحادات - هي سطحيّة؛ لأنّ الدولة تميل إلى كبحها، وتلهي الناس عن اللعبة الحقيقية: التنافس على السلطة.

(بالمرابطة الجاهليّة) من أجل تحفيز الولاء الدينيّ باتّجاه السلطان، الذي سيكون من الآن فصاعداً التجسيد للأمّة.

ومن الآن، نادراً ما سوف يتجنَّب السلطان علاقاته بالأخويّات والمرابطين. وانطلاقاً من هذه النقطة بدأ يميل إلى السَّلفية، المعتقد الذي يعتنقه علماء المملكة. وهكذا انتهز «**المخزن**» فرصة الحداثة؛ لكي يهمّش كلاً من الأولياء والأخويّات. لقد كانت هذه أحد أهمّ التغيّرات السياسية التي حدثت في المغرب تحت النظام الاستعماري.

إنَّ «**مغرب**» القرون الوسطى أنتج الأولياء، والمغرب المعاصر لم يفعل ذلك.

ويسأل غيرتز (Geertz): إذا كان الإسلام الآن يُقدَّم كما كان مقدَّماً في الماضي، فما الذي تغيَّر؟ لقد سمحت أنثروبولوجيّته لنا أن نرى تكيُّفات النظام الخياليّة والرمزيّة؛ عندما استبدلت «**المرابطين**» بـ«**العقيدة السَّلفيّة**» التي سوف توفّر مقولة تشريع السلطة.

إنّ الأشكال الرمزيّة للولاء تبدّلت بعد تبدّل ميزان القوّة بين المؤسّسات الدينيّة.

وكان غيرتز (Geertz) مهتمّاً بتطوّر النظامين الخياليّ والرمزيّ المرتبطين بدين حيّ، والذي يخدم الإطار الإدراكيّ لشرعيّة السلطة التي يتكئ عليها النظام السياسيّ.

لقد سلّط الضوء على عمليّة أثارت - أيضاً - اهتمام ارنست غيلنر (Gellner) (١٩٨١)، وهي عمليّة انحطاط حركة «**المرابطين**» وصعود السَّلفية، التي ترتبط سيطرتها بالهيمنة الغربيّة، وكذلك بتشكيل الدولة - الأمّة.

وعلى هذا الأساس السوسيو- أنثروبولوجي، تتبّع غيرتز (Geertz) السؤال عن كيفيّة فهم ديناميكيّات التغيّر في المجتمع المغربيّ.

والأكثر أهمّيّة من ملاحظة آثار التماس مع الغرب، بالنسبة لغيرتز

(Geertz)، كان تحليله للعمليّات التي يحصل التغيّر من خلالها، والتي بسببها، كما استنتج هو، لم يعد المجتمع هو ذاته.

و«الذي نريد أن نعرفه هو، مجدّداً، عبر أيّ آليّات، ومن خلال أيّ أسباب تأخذ هذه التحوّلات الاستثنائيّة مكانها. ومن أجل هذا، نحتاج أن ندرّب ملاحظتنا الأوّليّة ليس على التقاط الدلالات والمراحل والسمات والميول، بل على الطريقة التي من خلالها تتوقّف الأشياء عن كونها على ما هي عليه وتحوّلها إلى شيء آخر» (Geertz ١٩٦٨، ٥٩).

ويقترح (غيرتز Geertz) أنّ الالتزام الدينيّ كان قد ضعف؛ إلا أنّ الروح الدينيّة كانت لا تزال موجودة. من دون ريب، فإنّ النصّ المقدَّس لم يتغيّر، ولا حتى محتوى الإيمان، بل إنّها ممارسة الدين المعاش التي تغيّرت، وكذلك مؤسّساتها الاجتماعيّة وشعائرها.

والآن، لم يعد السؤال «**بماذا ينبغي أن أؤمن؟**» بل «**كيف ينبغي أن أؤمن به؟**» (غيرتز Geertz، ١٩٦٨، ٦١).

فلا يقوض الشكُّ الإيمانَ. إنَّه يصيب المؤمنين أنفسهم. إنَّ رؤيتهم الكونيّة لن تعود بعد فترةٍ غير طويلة متطابقة مع الحقيقة. هل تخلى الله عن مخلوقاته؟ هل سيبقى العالم حيّاً مدّة القرن الرابع عشر للهجرة؟

فالولاء بقي، لكن ليس (الثقة). «كيف يتصرّف الرجال من ذوي الحسّاسيّة الدينيّة عندما تأخذ ماكينة الإيمان طريقها نحو البلى؟ ماذا يفعلون عندما تبدأ الأعراف بالتداعي؟» (١٩٦٨،٣).

لقد قدّم التغيّر لشمال أفريقيا الخيار بين المثاليّة والإيمان بالعصر الألفيّ السعيد وبين التحرُّر من السحر والوعي التاريخيّ.

لقد اختار المغرب الطريق الوسط، أي الخلط بين الإيمان بالعصر الألفيّ السعيد والوعي التاريخيّ، والذي أخرج إلى الوجود قوميّةً حديثة في الشكل، وقديمة في المضمون. فكانت هذه القوميّة – متأثّرة بالسَّلفية – عبارة عن آليّةً لتصوُّر مثاليّ أعادت إنتاج أسطورة الدولة التي تشرف

على تحقيق العدالة والسعادة.

فعلى الرغم من كونه مجتمعاً مغلقاً عن العالم (يستخدم غيرتز لفظة المهجوريّة)، نما مجتمع أفريقيا الشماليّة مع المرابطين محرّراً من السحر. والأخويّات والزوايا الناجية لم يعد لها ذلك التأثير الذي كان لديها في القرون السابقة. الـ (البونيّة bouniyya) (المؤمن الساذج) الذي ناقشه بورديو في سياق الكلام عن القبيلة، لم يعد موجوداً، لا في الجزائر، ولا المغرب.

وفي هذا السياق، ليس مستغرباً أنّ سلطان المغرب، والذي كان من منبت مرابطي، قام بتأييد حركة السَّلفية، وائتمن العلماء على الدفاع ضدّ «**تأويل**» الإسلام، في دولة ما بعد الاستعمار.

فالدين الشعبي، كما تجلّى في «**الأولياء**»، الزوايا، ...، خسر قوّته خلال فترة الاستعمار، واستمرّ في الانحدار بعد الاستقلال تحت ضغط التغيُّرات الاجتماعيّة، والاقتصاديّة، والثقافيّة؛ كالهجرة الريفيّة، والتبادل النقدي المعمَّم، وكذلك انحدار المؤسّسات التربوية التقليدية.

إنَّ التغيُّرات الاجتماعيَّة المكتسبة عبر جَنْي الأجور والتبادل التجاري، أدَّت إلى فردانيّة مدنيّة، وساعدت على إيقاظ التديُّن التقليدي الذي ينسجم مع الأسلوب الاشتراكيّ للحياة.

هذه المقاربة السوسيولوجية تضيء على تزايد النقص في الالتحام بين ثقافة المرابطين والنظام الاجتماعيّ.

إنَّ التَّماسك الثقافيّ كان قد تمَّ تمزيقه عبر التغيّرات التاريخيّة. فبدأ الأفراد بالشكّ بأنفسهم والتساؤل عمّا إذا كانوا قد غيّروا الرسالة الدينيّة؛ بحيث يشرق من خلالها حلمهم المثاليّ في العودة إلى الأصل، عبر محاكاة أنموذج الأسلاف الأتقياء (السَّلف الصالح)، والإخلاص للنصّ المقدّس، حيث إنّ الإسلام النصّيّ، الإسلام السَّلفي، استفاد من هذه التطوّرات.

لقد تحدّى الإسلام السلفيّ، وبنجاح، الإرث الصوفي، مجرّداً عن الفرد، أو الانجذاب الجمعي، ومتماثلاً مع طموحات اجتماعيّة وسياسيّة أثيرت عبر الهيمنة الاستعماريّة.

ثالثاً: من السَّلفيّة إلى الإسلامويّة:

هذا هو الإطار التاريخيّ والمفاهيميّ الذي من خلاله يقارب غيرتز (Geertz) التغيّر الدينيّ في المجتمعات المسلمة. وهو يجزم بأنَّ الباحثين لم يقيسوا الهوّة التي تفصل رؤيةً كونيَّةً ما - مع متعلّقاتها الثقافيّة والسوسيولوجيّة - عن الهيمنة الغربيّة التي تجحد تلك المتعلّقات.

إنّ متخيّل المسلم التقليديّ كان مملوءاً بالرموز والمعاني التي عزّزت البنية المنطقيّة للعالم. لقد بنيت الحقيقة الاجتماعيّة، أو بالأحرى تمّ إدراكها وعيشها، تحت نظر التسوية المقدّسة بين العلماء والأولياء. من سوء الحظّ، أو من حسنه، أنّ العالم اختفى والرموز أصبحت يتامى.

والإسلام التقليديّ، الأكثريّة الصامتة والمرابطون، رأوا انهيار الإمبراطوريّة العثمانيّة التي كانت نفسها عاجزة في وجه الهزيمة العسكريّة أمام الأوروبيّين الذين كان إلههم الجديد هو العلم والتكنولوجيا.

لقد بعثرت الحقيقة الجديدة التوازن النفس-اجتماعيّ للوعي الجمعيّ الذي لم يستطع التفهّم ولا السماح لتفوّق أوروبا.

ولماذا فشل الأولياء - فائقو القوّة - في حماية (دار الإسلام) من الهيمنة الأوروبيّة؟ لا الأولياء مع وجودهم الكلّيّ وبركتهم الرادعة، ولا العلماء مع امتلاكهم لأسرار قوّة المقدّس، أمكنهم أن يمنعوا هذا التفوّق غير الطبيعي (من وجهة نظر المؤمنين).

إنّ نظامهم الرمزيّ لم يعد بإمكانه التأثير في الحقيقة. فالحقيقة كانت قد انفصلت عن الرمز نفسه الذي كان قد أعطاها اعتباراً فيما مضى.

لقد كانت العواقب النفسيّة والاجتماعيّة مثل الزلزال، إذ أدخلت الشكّ إلى ثقافة كانت إلى تلك اللحظة واثقة من شرعيّتها ومن تفوّقها الكونيّ. وتساءل المؤمنون عمّا إذا كانوا جديرين بالإيمان، إذ كانوا مقتنعين بأنّ دينهم هو الأفضل، وأنّ القرآن هو كلمة «**الربّ**». حيث شعروا بأنّهم آثمون، فاستجوبوا أسلوبهم التقليديّ في الإيمان، وهذا ما سبّب حدوث تغيّرات دينيّة عميقة، وكان الشيء الأكثر إثارةً للذُّهول هو اختفاء «**المرابطين**» والأخويّات.

لقد خطا الاتّجاه النصّيّ إلى الأمام ليعيد تشكيل الرموز ويؤكّد على الروح الدينيّة عبر العودة للأصل، الأسلاف الأتقياء (السَّلف الصالح) الذين كانت رسالتهم قد حُرِّفت عبر قرون من الممارسة الخاطئة.

غير أنّ الإسلام النصّيّ الذي تمّ نشره عبر السَّلفيّة ليس ذا نزعة علمانيّة. بل على العكس، إنّه يشير إلى نهاية التقوائيّة الشعبيّة والتعصّب الدينيّ العامّيّ، ويضمن هيمنة الدين على كافّة النشاطات الاجتماعيّة.

فحوَّلت السَّلفيّة الإسلام إلى أيديولوجيا من أجل أنْ تحميه من الجنوح نحو الحداثة، وهذا ما لا يجعله مكافئاً للإصلاح البروتستانتيّ الذي أطلق ديناميكيّة النزعة العلمانيّة في أوروبا. فالنصّيّة أو السَّلفية ليس لديها شيء لتفعله مع محتوى الإيمان، ولو كان لديها، لكان لدينا ثورة دينيّة عويصة، وعلى الأرجح كانت لتنتج انفصالاً، كما حصل في العالم المسيحيّ.

لقد اختبر الإسلام المأسسة لكنّه لم يختبر التغيّر الدوغمائي (العقديّ)، وليس هناك من تأويل جديد للنصّ المقدّس. وإنَّ أدلجة الإسلام تخبرنا عن تفكُّك الرُّموز الدِّينيّة عن الحقيقة الاجتماعيّة. فلم يكن هناك من (لوثر) بين المسلمين، ولم يكن هناك من (فيبر) بين المتخصّصين في الإسلام. وههنا ينحرف غيرتز (Geertz) بشكل جوهريّ عن غيلنر (Gellner) الذي يعتبر السَّلفية مصدراً للحداثة (في بلادنا).

فكانت السَّلفية بالتأكيد ردّ فعل قومياً على التوسّع الأوروبيّ، غير أنّ تحليلها وتعاليمها لم تقطع مع أسطورة الأصول.

إنّ تفسيرها كان مأزق المسلم، وباختصار، كما يأتي:

١- المجتمع المسلم مُسَيطر عليه من قِبَل العالم المسيحيّ، لأنّه أصبح ضعيفاً،

٢- وهو ضعيفٌ، لأنّه تمّ جرفه بعيداً عن الإسلام الأصليّ،

٣- إنّه من الضَّروري أنْ تتمَّ العودة إلى الأصول، ويتمّ تجذير التَّأثيرات اللاحقة على مرحلة الأسلاف الأتقياء (السَّلف الصالح)، بما يَشمل المرابطين، وبقيّة البربر الوثنيّين.

٤- مُنع المرابطون من إنشاء السلطة المركزيّة التي بإمكانها أن تجسّد الأمّة وتنظّم الصراع ضدّ الهيمنة الاستعماريّة.

بعد المقاومة المديدة للهيمنة الاستعماريّة، حصلت السَّلفيّة في النهاية على دولتها، ولكن هل لاقت حاجات الحداثة؟ هل أوجدت رؤية كونيّة جديدة لكي تحرّر الزمنيّ من استبداد المخيال المقدّس؟ بفضل التعليم الجماهيريّ، لم تبقَ المقولة السَّلفيّة حكراً على النخبة. لقد تمّ بسطها ووصلت إلى الفئات الفقيرة في الضواحي الذين اصبحوا يستخدمونها في شجب فشل الحكومة في القضاء على الفقر، وعدم المساواة الاجتماعيّة، والفساد، وهلم جراً.

بفوزها على الطبقات الشعبيّة الرفيعة، ساهمت المقولة السَّلفيّة في بزوغ الإسلامويّة وسط الأجيال المتعلّمة والذين يقومون الآن بتهديد النظام.

والسلطات تقوم بتشجيع الأخويّات ضدّ الإسلاميّين الذين أكسبهم تحدّيهم للملكيّة محبّة الشعب.

سنوات قليلة بعد الاستقلال، أصبحت السَّلفيّة راديكاليّة أثناء تحوّلها إلى الإسلام السياسيّ، وأحياناً تستخدم العنف في حماية الإيمان.

لقد حازت السَّلفيّة على الجواب السياسيّ - الأيديولوجيّ على الوضع الاستعماريّ - إنشاء الدولة المستقلة - غير أنّها لم تملك الجواب على الوضع ما بعد الاستعمار في هيئة مشروع سياسيّ حديث (ديمقراطيّة، حكم القانون، الفصل بين السلطات، ...). إنّ حيثيّتها التاريخيّة تنبع من حقيقة أنّها تتماثل مع التوقّعات الوطنيّة للناس الذين رفضوا الهيمنة الاستعماريّة. فبقيت هذه التوقّعات الوطنيّة، في حين اتّسعت هوة التطوّر الاقتصاديّ والاجتماعيّ في مقابل الغرب.

إنّ القلق الاجتماعيّ تمّ تسعيره بواسطة الخيبة والشعور بأنّ الدولة - الأمّة قد تمّ «احتكارها عبر نخب خانت هدف الكفاح القوميّ، وأصبحت ساحة للسيطرة الاقتصاديّة والثقافيّة للغرب».

هذه هي عقيدة الحركة الإسلاميّة التي تطالب بالإرث السَّلفيّ، وتتعهّد بالـ (التحرّر الحقيقيّ).

إنّ الإسلام المعاصر هو «**سلفيّة ما بعد الاستقلال**» أو نيو-سلفيّة (السَّلفية الجديدة) التي تسعى لتحقيق التحرّر عبر التعهّد بتوجيه الدولة نحو المسلمين «**الحقيقيّين**» الذين يقرّبهم إيمانهم إلى جمهور الناس، والذي يتمّ الآن هجره من قِبَل «**نخب فاسدة توجّهت نحو الغرب**».

وبهذا التعقّل، تسبق الإسلامويّة استقلال الدولة المغربيّة، التي قد تمّ تطوير أيديولوجيّتها من قِبَل جمال الدين الأفغانيّ، ومحمد عبده، ومحمد رشيد رضا، ومريدهم حسن البنا.

إنّ السيرورة بين الإسلامويّة المعاصرة والسَّلفيّة واضحة: لقد أصبح التعليم بيد السَّلفيّين (ولم يكن هناك من طريق آخر) وقاموا بتشكيل أجيالٍ تؤمن بتاريخيّة أنموذج السَّلف الصالح وكماله.

وبالنسبة لغيرتز (Geertz) «بغضّ النظر عن المراحل الأولى لإصلاح الإسلام، النصّيّة عادت في هذا القرن، في كلّ من إندونيسيا والمغرب، لكي تقوم بإعلان آخر المراحل في أيديولوجيّتها» ((Geertz)، ١٩٦٨، ٦٩-٧٠).

إنّ ما يسمّى بالـ(الإصلاح الإسلاميّ) - أدلجة الإسلام النصّيّ، رفض تفسيرات القرآن، أسطرة السَّلف الصالح - لم يطمح لبناء نظام اجتماعيّ-سياسيّ، بل على العكس كان الطموح هو الدفاع عن النظام القديم من خلال تكييف الإيمان مع الإطار السياسيّ الجديد، مثل الدولة - الأمّة.

لقد أحدث هذا تغيراً هاماً، ولكنّه ليس عميقاً كفايةً لكي يحرِّر ديناميكيّة داخليّة للحداثة.

إنَّ الإسلامَ النصّيّ لم يكن قويّاً كفايةً لكي يبني نظاماً رمزيّاً منسجماً مع الحداثة؛ كما فعلت البروتستانتيّة في مجتمعات أوروبا الشماليّة في بداية العصر الحديث. فالإصلاحَ السَّلفيّ لديه هدفان: تحرير البلد من الهيمنة الاستعماريّة، وتحديث المجتمع. ولقد نجحت السلفيّة في البداية، لكنَّها فشلت في الثَّاني؛ لأنَّها رفضت تاريخيَّة المجتمع المسلم المقيّدة بالماضي الأسطوريّ.

لقد حالت السلفيّة الوعيّ الجمعيّ (في نظر غيرتز (Geertz)) دون قبول المعرفة المدنّسة (الدنيويّة) التي قد تحيد الأسطورة واستبداد المقدّس. بالتأكيد، بعد مضيّ قرن بين جمال الدين الأفغاني والاستقلال في المغرب، أصبح الناس وقد تمّ ترميزهم من قبل العمليّة التاريخيّة التي أنتجتهم، كما وأنتجت الأفكار التي يدافعون عنها.

فعلال الفاسي، الذي توفّي في سنة ١٩٧٤م، كان سلفيّاً منفتحاً على قضايا اجتماعيّة عديدة. غير أنّه تحوّل فيما بعد ليصبح سمةً لحركات أيديولوجيّة تتبنّى نزعات تتراوح بين الأكثر اعتدالاً والأكثر دوغمائيةً [وتشدّداً].

وفي النهاية، بقيت التوقّعات الاجتماعيّة هي ذاتها، مثل: تحديث المجتمع، والعدالة الاجتماعية، ولم يتمّ تحقيقها عبر الدولة المستقلّة.

وبوصفهم متعلّمين في المدرسة السلفيّة، يأمل الإسلاميّون في ملاقاة

هذه التوقّعات بالعودة إلى أنموذج الجيل المعاصر للنبيﷺ.

لقد تمّ كتابة شيء مثير عن الحركات الإسلاميّة، ولكن هذا الكثير محدود: إنّه عبارة عن تعبير متناقض عن الحداثة في المجتمعات الخاضعة للهيمنة الثقافيّة والاقتصاديّة.

إنّها حداثيّة بشكل ميكانيكيّ بالطريقة التي تجعل الطبقات الشعبيّة من الممكن أن يتمّ الاستماع إليها في الميدان السياسيّ، ولكنّها تبقى محافظةً أيديولوجيّاً؛ طالما أنّها تستعمل الأخلاق، وعلم النفس في حلّ المشاكل السياسيّة (أدّي١٩٩٧).

إنَّ فشل دولة شمال أفريقيا راجع إلى السلفيّة التي كانت محكّها الأيديولوجيّ، وإلى ضعفها الأساس الراجع لكونها أَوْلَتْ اهتماماً كبيراً بالهويّة الثقافيّة للمسلم، وإلى تضرّر كونيَّته.

وفي مقولات السلفيّة وافتراضاتها الضِّمنية، تُعدُّ الثقافة جوهراً تاريخيّاً يرفض الشخصّية الكونيّة الأنثروبولوجيّة للفرد المسلم. وإذا فصلنا المسلم عن إنسانيّته، فإنّه سيكون مستغرَقاً في هويّته الدينيّة التي تتكلّم باسمه.

ونتيجة لذلك، فإنّ المسلمين ممنوعون من تصوّر نظام اجتماعيّ وسياسيّ جديد، إذ يرتبط ذلك بمبدأ (البدعة).

فلم تشجّع السلفيّة على العلوم الاجتماعيّة (علم الاجتماع، والانثروبولوجيا، والاقتصاد السياسيّ، والألسنيّة، وعلم النفس، والعلوم السياسيّة...)، التي - بنظرها - يشتبه بكونها أيديولوجيّات غربيّة تهدف إلى تدمير العقل المسلم.

وتشجّع السلفيّة المسلمين على دراسة العلوم الطبيعيّة (الفيزياء، والرياضيّات، والبيولوجيا، ...) وتثبّطهم عن دراسة العلوم الاجتماعيّة.

إنّ الاضطراب الاجتماعيّ المنقول في الإعلام يؤشّر إلى وجود حاجة إمّا إلى العالم القديم، وإمّا إلى عالم جديد مبتدع بقوى داخليّة. فالسلفيّة

ومنتجها الفرعيّ الإسلامويّة، هما أسيران لأنموذج القرون الوسطى التي تخضع كلّ ما هو دنيويّ إلى الحياة الروحيّة.

ويعبّر الاثنان عن رغبة في حماية الإيمان في عالم، حيث الرؤية الكونيّة التقليديّة لم تعد مثبتة بالتجربة.

إنّ الضعف التاريخيّ والنظريّ للإسلامويّة يتكئ على الإرادة اليائسة لحماية الإيمان عبر السبل السياسيّة، عوضاً عن استخدام الاجتهاد في إعادة تأويل العقائد اليقينيّة الموروثة وتكييفها لتوائم الحقيقة التاريخيّة الجديدة. هذا الفشل في مفصلة الدالّ والمدلولّ يفسّر عنف الإسلامويّين وانفعالهم.

فلا السلفيّة ولا الإسلامويّة كانت قادرة على اختراع أشكال حديثة من التديّن متطابقة مع العقليّة الدينية.

وكأنثروبولوجيّ كانطيّ (نسبة لـ كانط)، يفرّق غيرتز (Geertz) بين مفهومين يرتبطان بحقيقتين مختلفتين: الممارسة الاجتماعيّة (التديّن)، والمثل الأخلاقيّة (العقليّة الدينيّة).

والتديّن هو بالتالي مظهر اجتماعيّ للعقليّة الدينيّة، دافعاً بالطوائف والمؤسّسات إلى الظهور. وإنّ الطوطم الدوركايميّ ينتزع هذه الطاقة الاجتماعيّة ويبلورها في نظام رمزيّ يصبح في آخر الأمر منفصلاً عن العقليّة الدينيّة، ويطيع ديناميكيّته الذاتيّة.

وبالفصل بين التديّن والعقليّة الدينيّة، يكون غيرتز (Geertz) دوركهايميّاً أكثر ممّا يمكنه أن يتصوّر، حتى لو كان دوركهايم مهتمّاً بشكل أساس بالتديّن بوصفه واقعة اجتماعيّة.

لقد كان دوركهايم أقلّ اهتماماً بالعقليّة الدينيّة التي ترتبط بالذاتيّة، وبالتالي تنتمي إلى علم النفس. فكان مهتمّاً بالتديّن الذي يعيد رمزيّاً اختراع المجتمع المثاليّ؛ بوصفه المجتمع المقدّس. وبالنسبة لدوركهايم،

فإنّ الربّ هو المجتمع، والعكس صحيح[١].

ووجهة النظر الدوركهايميّة هذه تقود إلى استنتاجين: الأوّل، أنّ الدين هو أمر محتوم، حتى لو كانت أشكاله الثقافيّة - التصوّرات الجمعيّة - تتغيّر عبر الزمن، ثانياً، إنّ التصوّرات الجديدة للعقليّة الدينيّة ينبغي أن توجد في الحداثة (أيضاً).

إنَّ براديغم غيرتز (Geertz) يفسّر الأزمة في المجتمعات المسلمة عبر القطع بين العقليّة الدينيّة والتديّن. لقد خسر الأولياء تأثيرهم في العالم الريفيّ (الذي أصبح مثقّفاً بالثقافة الدينيّة)، بينما لم يعد لدى العلماء مقامهم السابق.

إنّ شعوراً بالإثم الجمعيّ لا يزال يستثير تلك الرغبة بشكل دائم إلى أن تجد العقليّة الدينيّة أشكالاً جديدة من التديّن.

خاتمة:

إنّ إعادة ملاحظة الإسلام أربعين عاماً بعد ملاحظته من قبل غيرتز (Geertz)، تجعلنا ندرك أنّ أزمة مجتمعات شمال أفريقيا عصيّة على الفهم؛ لأنّها مرتبطة بأسس الرابط الاجتماعيّ بمظهره الأخلاقيّ.

وإنّ الروح الجمعيّة، في علاقتها مع الحسّ الأخلاقيّ الفرديّ، تتمظهر وتتبلور عبر أشكال ثقافيّة للتديّن.

وفي المجتمعات المسلمة، لا يزال الحسّ الأخلاقيّ في طور البحث عن مركزيّة إثنيّة جديدة، بمقدار ما خسرت المركزيّة الإثنيّة التقليديّة جوهرها من خلال الاحتكاك مع الغرب. ولقد وعد الاستقلال باسترجاعها على شكل جهد توفيقيّ بين الإسلام والحداثة، ولكن في الحقيقة فشلت النخب في اختراع ثقافة جديدة. فلا تستطيع جماعة اجتماعيّة الحياة من

(١) في فرنسا، تعتبر هذه المزاعم الجديدة، القيمَ التي تشكّل الأساس للعلمانيّة، الدين المدنيّ، للمجتمع المتحرّر من السحر، الصناعيّ، المتمدّن. ليس حظاً أن صار دوركهايم المنظّر الأوّل للعلمانيّة بوصفه ديناً مدنيّاً في فرنسا.

دون مركزيّة إثنيّة مناسبة.

وإنّ الإسلامويّة هي ردّة فعل دفاعيّة لفشل مرحلة ما قبل الاستعمار في خلق ثقافة حداثويّة ملائمة للتديّن.

ولقد أدرك غيرتز (Geertz) هذه المشاكل في ستينيّات القرن الماضي، عندما كتب الإسلام ملاحظاً. بعد أربعين عاماً، كتب غيرتز (Geertz) أنَّه كان يشعر بوجود المطر، ولكن الآن أصبح من الممكن أن نتلقى طوفاناً عوضاً عن المطر! (Geertz ٢٠٠٥، ١٠)

لائحة المراجع والمصادر:

1. Addi, Lahouari. 1997. Political Islam and Democracy: The Case of Algeria. In: in Axel Hadenius, ed. Democracy's Victory and Crisis. Cambridge, UK: Cambridge University Press, 105–20.
2. Addi, Lahouari. 1999. Les mutations de la société algérienne: Famille et lien social dans halshs-00450972, version 1 - 27 Jan 2010 3_addi 29 of 33 l'Algérie contemporaine. Paris: La Découverte.
3. Geertz, Clifford. 1968. Islam Observed: Religious Development in Morocco and Indonesia. New Haven: Yale University Press.
4. Geertz, Clifford. 1973a. Ethos, World View, and the Analysis of Sacred Symbols. In:
5. Geertz. The Interpretation of Cultures. New York: Basic Books, 126–41.
6. Geertz, Clifford. 1973b. Religion As a Cultural System. In: Geertz. The Interpretation of Cultures. New York: Basic Books, 87–125.
7. Geertz, Clifford. 1979. Suq: The Bazaar Economy in Sefrou. In: Clifford Geertz, Hildred
8. Geertz, and Lawrence Rosen. Meaning and Order in Moroccan Society: Three Essays in Cultural Analysis. Cambridge, UK: Cambridge University Press, 123–313.
9. Geertz, Clifford. 1983. Centers, Kings, and Charisma: Reflections on the Symbolics of Power. In: Geertz. Local Knowledge: Further Essays in Interpretive Anthropology. New York: Basic Books, 121–46.
10. Geertz, Clifford. 2005. Shifting Aims, Moving Targets: On the Anthropology of Religion. Journal of the Royal Anthropological Institute, 11 (1), 1–15.
11. Geertz, Clifford. 2007. La religion, sujet d"avenir. In: Michel Wieviorka, ed. Les sciences sociales en mutation. Auxerre: Sciences Humaines, 427–34.
12. Gellner, Ernest. 1981. Muslim Society. Cambridge, UK: Cambridge University Press.
13. Segal, Robert A. 1988, Interpreting and Explaining Religion: Geertz and Durkheim. Soundings, 71, 29–52.
14. Segal, Robert A. 1999. Weber and Geertz on the Meaning of Religion. Religion, 29 (1), 61–71