

الممارسة والاعتقاد

حضريات في الثقافة الدينية عند ميشال دو سارتو

د. محمد شوقي الزين⁽¹⁾

إنّ سؤال الدين من أعوص الأسئلة التي تواجه الباحث، ليس فقط كموضوع للدعاسة، ولكن أيضاً كثقافة في الانتماء. قد يكون الباحث داخل ما أسمّيه "الإحاطة الدينية" مرتبطاً بها بنوع من "العقد" الرمزي، يسبح فيها ويسبح بها، يدعو إليها وينافح عنها؛ أو العكس، قد يكون خارج هذه الإحاطة، يراقبها ويتفحصها، يدرسها ويسعى لفهمها، أي يجعل بينه وبينها مسافة، يستمولجية ونقدية، للوقوف على نظام تكوّنها ونمط اشتغالها. وتكمن المعضلة في مقارنة الدين في هذه الحافة بين الانتماء وعدم الانتماء، بين الداخل والخارج، ويقول دو سارتو بصريح العبارة أنّ "الديني يُقلق ويشير الفضول أكثر من أن يثير الهيبة أو الإذعان"⁽²⁾. ففي هذه العتبة بين الإذعان لتصور ومعالجة خطاب، بين الانتماء إلى ثقافة وقراءة ظاهرة، تكمن صعوبة مقارنة الدين. إذ هناك نمطان في المعالجة: 1- دراسة الدين كهوية ينتمي إليها الباحث ويعقد أو اصر رمزية وعاطفية وثقافية معها وتكون دراسته له هو ترميم للهيكول وإصلاح للمبنى وأقلمة للخطاب؛ 2- دراسة الدين كموضوع يعالجه الباحث في مختبر أفكاره وأدواته التقنية باللجوء إلى المقاربة النقدية والمقارنة التاريخية. إذا أخذت مثال دو سارتو، فهو يقع على الحافة بين "الانتماء" و"النقد"، فيشكّل بذلك تقاطعاً (*chiasme*) بين الوجود داخل الإحاطة والتحرّر الفعلي من قبضتها.

فكيف يمكن التوفيق بين الانتماء إلى إرث ديني مثقل بالتاريخ وبالذاكرة، الجريحة والحرجة، واتّخاذ موضوعاً للقراءة العلمية بالأدوات النقدية والتأويلية والتفكيكية؟ لفهم هذه الحافة التي يقف عليها الباحث، وأخصّ هنا بالذكر ميشال دو سارتو، ينبغي رؤية كيف

(1) استاذ الفلسفة في جامعة بروفونس - فرنسا.

(2) ميشال دو سارتو، وهن الاعتقاد، باريس، منشورات سوي، سلسلة محاولات، 2003، ص 25.

تطوّر الرجل في مساره الفكري والأكاديمي. إذ كان ينتمي إلى "الحركة اليسوعية" منذ 1950 وحتى وفاته سنة 1986؛ وطلباً من الحركة، قام ببحث معمّق في تاريخ اليسوعيين منذ نشأتهم مع القديس إينياسيو دو لويولا (1491-1556) وحتى أفول حركتهم في القرن الثامن عشر. وانصبّ اهتمامه على نماذج فرنسية، أمثال بيير فافر (1506-1546) حيث خصّص له رسالة في الدكتوراه بقراءة نقدية لمذكّرتة⁽¹⁾، ثم الطبعة النقدية للإرشاد الروحي للقديس يوحنا يوسف سورين (1600-1665) ولمراسلاته، أحد أعلام العرفان في بور دو الفرنسية⁽²⁾؛ بالإضافة إلى كل الحلقات الدراسية التي زاولها دو سارتو في ميدان علم اللاهوت والعرفان والفلسفة واللغات القديمة (اللاتينية، الإغريقية، السريانية). وعكوفه على إخراج مراسلات يوحنا يوسف سورين ربطته بالتحليل النفسي لما تنطوي عليه النصوص العرفانية من ذخائر نفسية ثمينة في علم الأحوال، فأسس سنة 1964 مع جاك لاكان "المدرسة الفرويدية الباريسية". كما أدار عدّة مجلّات تابعة لحركة اليسوعيين، ومن بينها "كريستوس" (*Christus*) و"دراسات" (*Études*)، بالإضافة إلى كونه كان عضواً في اللجنة الاستشارية لمجلة "الروح" (*Esprit*) و"مجلة علم الدين" (*Revue de science religieuse*)، و"مجلة تاريخ الروحانية" (*Revue d'histoire de la spiritualité*). وأخيراً تعيينه كأستاذ في "الأنثروبولوجيا التاريخية للمعتقدات" في "المدرسة العليا في الدراسات الاجتماعية" (باريس) ابتداءً من يوليو 1984. إنّ هذه الشذرات في سيرة حياة كاتبنا تبين المكانة الكبرى التي حضي بها سؤال الدين في مشواره الفكري، أولاً كمنخرط فاعل في قراءة تاريخ التكوين الثقافي والتشكيل السياسي، وثانياً كناقذ حاسم في تبيان مسارات التطوّر وفترات القطيعة والفتور. كثيرة هي الدراسات التي دوّنها دو سارتو حول مسألة الدين، في جذوره الرمزية

(1) بيير فافر، مذكرة، ترجمة وتحقيق وشرح ميشال دو سارتو، باريس، 1960، 458 صفحة.
Pierre Favre, *Mémorial*, traduit et commenté par Michel de Certeau, Paris, 1958, (coll. "Christus", 4), 458 p.

(2) يوحنا يوسف سورين، الإرشاد الروحي من أجل الكمال، تحقيق وتعليق وتقديم ميشال دو سارتو، باريس، ديسلي وبروفر، 1963، 330 صفحة؛ يوحنا يوسف سورين، مراسلات، تحقيق وتعليق وتقديم ميشال دو سارتو، تصدير جوليان غرين، باريس، باريس، ديسلي دو بروفر، 1966، 1828 صفحة.
Jean-Joseph Surin, *Guide spirituel pour la perfection*, texte établi, présenté et annoté par Michel de Certeau, Paris, Desclée de Brouwer, 1963 (coll. "Christus", 12), 330 p; Id. *Correspondance*, texte établi, présenté et annoté par Michel de Certeau, préface de Julien Green, Paris, Desclée de Brouwer, 1966, (coll. "Bibliothèque européenne"), 1828 p.

والتاريخية، وفي علاقته بالحدثة والسياسة والثقافة. لا يمكن استفاد كل أفكار كاتبنا للوقوف بدقّة على كل المجالات التي ينعطف عليها الدين أو يتشابك معها، لأنّ هذا الأمر يتطلب مقالات متعدّدة؛ لكن سأكتفي في هذا المقال، وفي هذا المقام، بتقديم خطوط عريضة في المسألة الدينية بالتركيز على العلاقة بالتاريخ كحديث عن النشأة، والعلاقة بالسياسة كحديث عن نمط الاشتغال والاستعمال، والعلاقة بالوحدات الفكرية المضاهية للدين، المقتربة منه أو المبتعدة عن مؤسساته، وعنيّت بذلك الممارسة والاعتقاد. معظم كتابات دو سارتو في الفترة الأولى من حياته كانت تدور حول الدين كما يشهد على ذلك تحقيق النصوص لبيير فافر ويوحنا يوسف سورين، ثم في قراءة التاريخ الروحي لحركة اليسوعيين انتهى بإصدار سنة 1982 الجزء الأوّل من كتابه الحكاية العرفانية؛ ثم في ربط هذا التاريخ الروحي بالتاريخ السياسي مع كتابة التاريخ (1975)، والكتاب الهامّ الذي أصدرته بعد وفاته رفيقة دربه السيّد لوس جيار تحت عنوان مكان الآخر: التاريخ الديني والعرفان (2005).

بالإضافة إلى دراسات متفرّقة حول علاقة الدين بالعالم الحديث والمعاصر، وعلاقته بأصوله وجذوره، ومعضلة اتّخاذه كموضوع للبحث العلمي، وهذه الدراسات المتفرّقة مجموعة في كتبه الأجنبي أو الوحدة في الاختلاف (1969)؛ المسيحية المتشظية (1974)؛ وهن الاعتقاد (أصدرته لوس جيار سنة 1987). إنّ هذه اللوحة البيوغرافية والمرجعية تساعدنا على الإلمام بالموضوع ووضع الكاتب في سياق نشوئه المعرفي وارتقائه الفكري؛ وتتيح لنا تكوين فكرة عن الدين انطلاقاً من المحاولات الأكاديمية أو الصحفية التي رافقته خلال هذا النشوء والارتقاء. قبل الولوج في شبكة الأفكار والمفاهيم التي وظّفها كاتبنا في مقاربة الحقل الديني، من الأولى التطرّق إلى العتبة اللغوية لفهم المقصود بالدين في اللسان العريق.

حضريات لغوية في الدين: من الجوهر إلى الموضوع

إنّ أيّ قاموس يعرف الدين على أنّه مجموعة من المعتقدات والشعائر التي تعبّر عن علاقة الإنسان بالآله وبالمقدّس⁽¹⁾. ويربطه شلاير ماخر بالفلسفة كحكمة إلهية

(1) طالع مثلاً: جيانى فاتيمو وآخرون، دائرة المعارف الفلسفية، الترجمة الفرنسية، المكتبة الفرنسية العامة، باريس، منشورات كتاب الجيب، 2002، ص. 1411

لها علاقات متينة بالميتافيزيقا والأخلاق دون اختزاله إلى هذه المباحث⁽¹⁾. وترتبط المفردة *religion* أو باللاتينية *religio* بجذرين لاتينيين مختلفين: الجذر الأوّل الذي أخذ به شيشرون وهو *relegere*، ويعني به مراقبة الشعائر تجاه الآلهة⁽²⁾؛ والجذر الثاني اقترحه لاكتانتوس في موسوعته المؤسّسات الإلهية هو *religare* ومعناه الرابط الذي يصل الإنسان بالآله. فهو ينتقد فكرة شيشرون ويقرّر بأنّ الدين هو: "الواجب الوثيق والضروري الذي يربطنا بالآله، ومن هنا أتت كلمة الدين. فهو لا يأتي من الفعل *relegere* كما أوّل شيشرون في طبيعة الآلهة [...] إنّ إسم الدين يأتي من الصلة التي تربطنا بالآله: فالتقوى تربطنا به وتفرض علينا أن نعبده كما نخدم السيّد أو نخضع للأب. ولقد فهم ذلك لوكريتوس عندما قال بأنّه يفكّ عقّد الدين"⁽³⁾.

إنّ دلالة شيشرون تحيل إلى الأداء (الممارسة الشعائرية)، ودلالة لاكتانتوس إلى الصلة (الرابط المتعالي). إذا أخذنا بهاتين الدالتين، فيمكن القول أنّ "الصلاة" (ممارسة وصلّة) هي التي تشكّل جوهر الدين، حتى وإن كان الاعتقاد متضمناً فيها كعلاقة نفسية، ذاتية، باطنية. من الواضح أنّ التمييز بين الفعل *relegere* الذي أخذ به شيشرون والفعل *religare* الذي استعمله لاكتانتوس يبرز أنّه من قيام فلاسفة كانت لهم رؤية برّانية على الشرط الديني؛ وقاموا على إثر ذلك بتحديد ارتحال المصطلح في الثقافة المسيحية. ينبغي التوكيد، من جانب آخر، على أنّ الفعل *relegere* معناه "الجمع" وأراد به شيشرون الجمع بين الشعيرة والشرعية إذا صحّ التعبير، لأنّ الفعل اللاتيني *relegere* معناه أيضاً "إعادة القراءة من أجل الفهم"، فهو يكتسي قيمة تأويلية

(1) فريديريك شلايرماخر، في الدين، الترجمة الفرنسية لبرنار ريمون، باريس، منشورات فان ديرن، 2004، ص 25.

(2) شيشرون، في طبيعة الآلهة، 2، فقرة 8.

Cicero, De Natura Deorum, II, § 8: "religio, id est cultus deorum".

(3) ليسيسوس لاكتانتوس، المؤسّسات الإلهية، مجلد 4، فقرة 28. والملاحظ أنّ اللجوء إلى لوكريتوس يوضّح العلاقة اللغوية بين العقدة والعقيدة، أي عقدة الرابط أو الحبل المتين الذي يربط الإنسان بالآله. Lucius Lactantius, Divinae Institutiones, Liber Quartus, § 28, "Hoc vinculo pietatis obstricti Deo et religati sumus; unde ipsa Religio nomem accepit, non ut Cicero interpretatus est, a relegendo, qui in libro de Natura deorum [...] diximus nomen Religionis a vinculo pietatis esse deductum, quod hominem sibi Deus religaverit, et pietate constrinxerit; quia servire nos ei ut domino, et obsequi ut patri necesse est. Melius ergo id nomen Lucretius interpretatus est, qui ait, religionum se nodos exsolvere".

(هيرمينوطيقية)، ومعلوم أنّ القراءة هي الجمع بين الحروف والكلمات لتشكيل وحدة دلالية ينمّ عنها النص. وهذا المبحث التأويلي سيكون له دوراً بارزاً في العصر الحديث مع الإصلاح البروتستانتي ومع فلاسفة التأويل مثل شلايماخر في طريقة ترجمة الأنجيل وفهم مقاصدها.

لكن ذهب لاكتانتوس نحو فكرة مغايرة باعتماده على الفعل "ربط" (*religare*) وليس "جمع" (*relegere*)، لبيّن القيمة الأخلاقية في شكل "التقوى" (*pietas*) وليس القيمة التأويلية؛ لأنّ من شأن هذه القيمة الأخيرة أن تضع أسس التأمل العقلي في الدين، بينما الغرض هو العبادة. والملاحظ أنّ شيشرون لم يستبعد العبادة بحكم حديثه عن الشعائر في شكل صلاة أو قربان، ولكن يضيف قيمة إستمولوجية ستكون حاسمة في التاريخ الفكري للمسيحية وهي ربط العقل بالإيمان، وهو مذهب سار على منواله أغسطين، ولاحقاً توما الأكويني. وبالتالي فإنّ فكرة شيشرون هي التي انتصرت مع مرور الوقت، خصوصاً بعد تبني المسيحية لبعض الأحكام الأخلاقية من المذهب الرواقي الذي كان ينتمي إليه شيشرون. لكن سواء تعلّق الأمر بالربط أو بالجمع، فإنّ الدلالة العامة تحيل إلى تشكيل وحدة بين العابد والمعبود. ربّما الاختلافات الاشتقاقية والمعجمية هي مفيدة من حيث التاريخ الفيلولوجي لفهم نمط التطوّر الذي شهده الدين، لكنها تصبّ في معنى واحد هو الصلة بالمتعالّي أو بالمطلق، نظرياً بالقراءة والتأويل، وعملياً بالممارسة والتعبّد.

إنّ هذه الاشتقاقات اللغوية حول الدين في مدلوله اللاتيني ستساعدنا بلا شك في الإلمام بأفكار ميشال دو سارتو الذي، بحكم انتمائه إلى الحركة اليسوعية (الكاثوليكية)، كان على احتكاك مباشر بهذه الذخائر الاشتقاقية. وفكرة الربط في مدلول الدين ستجد لها صدى واسعاً في كتابات دو سارتو بحكم حديثه عن هذه العلاقة، السريّة في جوهرها، بين ذات متعالية وكائن مفارق، والتي قد تجد ترجمة لها في الفعل المباشر الذي يتّخذ أشكالاً عدّة: تقوى، صلاة، تأمل، إلخ. لا أريد التوقّف عند هذه الذخائر اللاتينية دون العروج على القيمة اللغوية في الثقافة العربية التي لها في الدين منحى آخر يختلف في المبنى ولكن قد يقترب في الروح. نقرأ مثلاً في القواميس العربية أنّ الدين معناه أولاً الطاعة والانقياد؛ وثانياً الشأن والعادة؛ وأخيراً القرض أي الدّين. لا أورد هذه الاشتقاقات لترف لغوي، بل لمبتغى فكري يبيّن لنا كيف أنّ اللغة تحدّد، بشكل متواري،

صيغة الفكر المراد اتخاذه. وهذه الذخائر الألسنية هي حاسمة في تشكيل تصوّر عن الدين الذي يشتمل بلا ريب على هذه المدلولات (الطاعة، الإذعان، العادة، الخضوع)، وعلى أمر لم ينل حظّه من الدرس والفحص وعنيّت به الدّين (بكسر الدال) كدّين (بفتح الدال). هل يتعلّق الأمر بلعبة لغوية؟ ليس الغرض السقوط في لعبة الإحالات بين الدوال، ولكن لتبيان أنّ هذه الاشتقاقات ليست مجرد هياكل لغوية نقفز عليها أو نجعلها مطيّة نحو تأملات مثالية أو نظرية بحثة. بل بلجويّ إلى فكرة الدّين مثلاً، فإنّني سأبيّن القيمة الإستمولوجية (المعرفة) والأكسيولوجية (القيمة) والأليثية (الحقيقة) التي ترتبط بها المقولة، وأشدّد على البُعد الواقعي الذي تخترقه قوى وهياكل وأطياف (سياسة، اجتماع، ثقافة، اعتقاد) وهو بُعد حظي عند ميشال دو سارتو بعناية بالغة.

إنّ الدّين الذي أقصده هنا آخذه بالمعنى المزدوج، الاقتصادي منه والرمزي؛ المعنى الاقتصادي الذي بيّنه مثلاً ماكس فيبر في كتابه الأخلاق البروتستانتية والفكر الرأسمالي⁽¹⁾؛ وبالمعنى الرمزي الذي أشار إليه مثلاً بيير بورديو في دراسة واسعة ومتبحرة حول الحقل الديني. لقد بيّن ماكس فيبر كيف أنّ الإصلاح الديني في القرن الثامن عشر انجرّ عنه اهتمام متنامي بالعمل كقيمة روحية وأخلاقية ساهمت في رفع معدّل الإنتاج وضمان الربح دون الانغماس في الملذّات الحياتية. وساهم التكديس في الأموال في تشكيل رأسمال قابل للتصريف والإنعاش والتكاثر؛ ويعتقد فيبر أنّ الفكر الرأسمالي ظهر وتعرّز بهذه الطريقة. فالعمل في التصرّوّ الإصلاحية البروتستانتية هو بمثابة "دّين" تجاه الإله، أي عبادة وإخلاص، ليس الغرض منه المتعة، بل الاستغناء، أي ضمان حياة مستقلّة وسخيّة. على الصعيد الرمزي، يشير بيير بورديو إلى ما يشتمل عليه الحقل الديني من أبعاد "شبه اقتصادية"، عبر مقولة التجارة والصفقة والبيع والشراء. ولا ننسى أنّ مفردة "التجارة" في العصر الحديث لم تكن تدلّ بعدّ على مبادلة البضائع والخدمات، ولكن على "التلاقي بين البشر". يكتب بورديو: "إنّ العلاقات في الصفقات التي تنشأ بين المتخصّصين [بالشأن الديني] والعلمانيين على أساس مصالح مختلفة؛ والعلاقات في التنافس التي يتعارض بموجبها المتخصّصون داخل الحقل الديني تشكّل

(1) ماكس فيبر، الأخلاق البروتستانتية والفكر الرأسمالي، 1904-1905، بوندنهايم، أئينوم، 1993.
Max Weber, Die protestantische Ethik und der "Geist" des Kapitalismus, "Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik", 1905; Bodenheim: Athenäum, 1993.

كلّها مبدأ دينامية الحقل الديني ومن ثمّ تحولات الإيديولوجيا الدينية⁽¹⁾.

لا يختلف تحليل فيبر عن فكرة بورديو، لأنّ ما يقرّ به السوسيولوجي الألماني على الصعيد الاقتصادي، من كون قيمة العمل هي الخالقة لإيديولوجيا واسعة وهي الرأسمالية؛ فإنّ على الصعيد الرمزي، تقوم العلاقة في الصفقات والتنافس بابتكار الإيديولوجيا الدينية حسب السوسيولوجي الفرنسي بورديو. كما أنّ هذا الأخير يستعمل صراحة مقولة "الرأسمال الديني"⁽²⁾ وأيضاً عبارات العرض الديني والطلب الديني. فهو يستعمل مقولات اقتصادية في الحقل الديني لبيّن التماثل، التاريخي والرمزي، بين نظام اشتغال المادّة والربح ونظام اشتغال الرمز والقيمة الروحية: "إنّ رأسمال السيادة الدينية الذي تمتلكه سلطة دينية يعتمد على القوّة المادّية والرمزية للجماعات أو الطبقات التي يمكن أن تعبّثها بتوفير الخيرات والخدمات القادرة على إشباع مصالحها الدينية"⁽³⁾. هناك نوع من القياس بين المؤسّسة الاقتصادية والمؤسّسة الدينية، وهذا يفسّر التماثل بين الجانب المادّي والجانب الرمزي وأيضاً التقاطع بينهما في كلتا المؤسّستين. ويبرهن أيضاً كيف أنّ مقولات الاقتصاد لا تنطبق فقط على مقولات الدين، بل هي علمنة للمقولات الدينية واستمرار لنسقتها الغابر منذ انهيار الوحدة اللاهوتية الجامعة في فجر الحداثة، وهو أمر سأتوقّف عنده في معرض حديث دو سارتو عن تاريخية القطيعة بين الدين والسياسة في الثقافة الغربية.

إنّ الغرض من استحضار أفكار ماكس فيبر وبيير بورديو هو لبيان أنّ الدين في سياقه العربي، اللغوي منه والثقافي، ليس غريباً عن المقولات الاقتصادية، حقيقةً ومجازاً⁽⁴⁾. فهو دين، ليس فقط تجاه الإله في علاقة عمودية، بل وأيضاً، وخصوصاً،

(1) بيير بورديو، "نشأة الحقل الديني وبنيته"، مجلة علم الاجتماع الفرنسي، مجلد 12، عدد 3، 1971، ص 313.

(2) بيير بورديو، المرجع نفسه، ص 318.

(3) المرجع نفسه، ص 319.

(4) هناك العديد من الآيات القرآنية التي تتكلّم صراحة عن التقاطع بين البعد الاقتصادي والبعد الرمزي: ﴿إِنَّ اللَّهَ اشْتَرَىٰ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ أَنفُسَهُمْ وَأَمْوَالَهُمْ بِآتٍ لَهُمُ الْجَنَّةُ...﴾ [التوبة، 111]؛ ﴿أُولَٰئِكَ الَّذِينَ اشْتَرَوُا الضَّلَالَةَ بِالْهُدَىٰ فَمَا رَبَّتْ بِحَدِّثُهُمْ وَمَا كَانُوا مُهْتَدِينَ﴾ [البقرة، 16]؛ ﴿إِنَّ الَّذِينَ يَتْلُونَ كِتَابَ اللَّهِ وَأَقَامُوا الصَّلَاةَ وَأَنفَقُوا مِمَّا رَزَقْنَاهُمْ سِرًّا وَعَلَانِيَةً يَرْجُونَ تِجَارَةً لَّن تَبْوَءَ﴾ [فاطر، 29]؛ ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا هَلْ أَذْكَرَ عَلَىٰ تِجَارَتِكُم مِّنْ عِلَابِ آلِمْ﴾ (الصف، 10)، إلخ.

دَيْن تجاه البشر في علاقة أفقية، إذا استعملنا المفردة العريضة للتجارة بوصفها احتكاك بين البشر، أي تواصل وتداول. أسمى هذه العلاقة بين البشر التي تدرأ أشكال العدوان بينهم بحيث كل فرد يتوقى من شر أغياره ويتوقى الآخرين من شره، أسمىها "التدائن" (على وزن التفاعل). إذا كان "التدئين" يشتمل على الشعائر التي تقوم بها العشائر، من أي مذهب أو طائفة كانت، والذي يربط العابد بموضوع العبادة، فإن "التدائن" هو الرابطة التواصلية التي تجمع وتصل الأفراد في ما بينهم داخل "إحاطة" جامعة وهي الدين. فهو يتعدى العلاقة الذاتية، "الأنا وحيدة"، الباطنية بموضوع العبادة؛ نحو العلاقة "التذاوتية" (*intersubjectif*) قوامها التواصل (صلة - عبر - البشر). في حديثه عن الدين كـ"صورة ملغزة" يبين ميشال دو سارتو هذه "الصلة الأصلية" بموضوع العبادة التي "بدونها" لا يوجد أصلاً رابط بين حدين؛ فهي "لادونية" أصلية كما أسمىها، "لا" حياة "دون" موضوع الصلة. لكن يشدد من جانب آخر على "التواصل الآني" بين الفاعلين الاجتماعيين؛ "الصلة الأصلية" هي بمثابة الحركة، الفعل، الأداء أو "التدئين" كما أنعته؛ و"التواصل الآني" هو بمثابة محل الصلة، موطن الأداء، أو "التدائن" بتعبيري. يكتب دو سارتو: "تنطوي الحياة الدينية على ما أعتقد على عنصرين متكاملين: من جهة، الحركة؛ من جهة أخرى، المكان. الحركة هي المنطلق الذي لا يعرف الانتهاء. المكان، هو الممارسة المشتركة، تقاسم مشترك، تأسيس "لفعل جماعي" (1).

بتعبير آخر، لا معنى للتدئين ما لم يكن للتدائن قيمة في الحضور المشترك بين الفاعلين الاجتماعيين، بأن يكون لهذا الحضور دلالة في التقاسم والتبادل، "لأن ممارسة التواصل هي المكان الحقيقي للحياة الدينية" (2)، ومن شأن التدائن أن يزيح التدئين عن منغلقه الذاتي نحو منفتحه التذاوتي، لأن الحقيقة التي يبتغيها الوعي لا توجد في الحدود، بل في العلاقات؛ لا تكمن في الاحتكار الفردي بل في التقاسم الجماعي. فهي ليست "لأحد" لأنها "للجميع"، ولا تتحدد "هنا" دون أن تتحدد "هناك" أيضاً؛ "لا يمكن رسملة الحقيقة الدينية. فهي تُقسَم وتُقسَم أيضاً. وتكمن الممارسة المشتركة في صناعة مشتركة لهذه الحقيقة والمراهنة الجماعية على فعل الاعتقاد" (3). تنفتح الحقيقة

(1) ميشال دو سارتو، وهن الاعتقاد، المرجع نفسه، ص 26.

(2) المرجع نفسه، ص 27.

(3) المرجع نفسه.

الدينية على ثقافة التواصل، أي أنّها تتعدّى مجرد كونها ثقافة في التأمّل. فهي تنتقل من التدين إلى التدائن، عندما تكون العلاقة بالآخر قوامها "المديونية"، أن يكون على عاتق كل فرد "دين" تجاه غيره بعدم المساس بشرطه الإنساني والوجودي. هذا الدين هو أيضاً "قرض" الذي لا ينطوي فقط على الاستدانة بالمعنى الاقتصادي، ولكن أيضاً على "الثقة" بالمعنى الرمزي؛ والاعتقاد في اللاتينية (*credo*) أتاح وجود كلمة القرض (*crédit*)؛ والإيمان في اللاتينية (*fides*) هو شرط إمكان الثقة والولاء (*fidélité*)، وهي مقولات تُستعمل اليوم بكثافة في السياق الاقتصادي للدلالة على القروض الممنوحة والثقة بين المانح والممنوح له والولاء للمؤسّسات التجارية عبر "بطاقات الوفاء"، إلخ. تبين هذه الذخائر اللغوية كيف أنّ "التجارة" بين البشر في شكل تواصل وتقاسم هي جوهر التصورات التي يمكن تشكيلها حول الدين. لمعرفة بنية ووظيفة ما أسمّيه التدائن، وما يصطلح عليه ميشال دو سارتو اسم "الممارسة المشتركة"، ينبغي إلقاء نظرة على السياق التاريخي الذي أسّس لقطيعة بين الوحدة الجامعة (الدين) والدولة الناشئة (السياسة)، لكن بنقل أو تحويل التصوّرات اللاهوتية إلى قيم وسلوكيات اجتماعية.

السياق التاريخي في القطيعة مع الدين: منعطف الحداثة

في قراءته للحدّاث الغربية، قام دو سارتو بتتبّع اللحظة الفاصلة التي أتاح الانتقال من التصرّو اللاهوتي إلى البناء السياسي ببروز الدولة كمؤسسة حديثة: "نلاحظ انهياراً في الممارسة الدينية في فرنسا أثناء الثورة وبعدها. يستدعي هذا التغير المفاجئ تفسيراً: لقد حدث شيء من قبل لكي تنتج قطيعة بهذا الحجم"⁽¹⁾. فما حدث بالضبط لكي ينحسر النطاق الديني ويتوسّع النطاق السياسي؟ لقد وقعت ما يسمّيه كاتبنا "قطيعة تأسيسية" قلبت نظام التفكير والتدبير في عصر الأنوار عندما اتخذت الممارسة الدينية دلالة جديدة، ليست لاهوتية بل أخلاقية، ليست كهنوتية بل اجتماعية. إذ أصبحت التصرّوات تحتكم لنظام جديد وهو النظام السياسي الذي تنمّ عنه الدولة، بعدما كانت طيلة العصر الوسيط تحت سطوة النظام اللاهوتي والكهنوتي للكنيسة. فماذا حصل بالضبط لكي يحدث شرخ في الوعي وانقلاب في الزمن؟ لا شك أنّ الثورة الفرنسية كانت المقصّ الذي قطع أوصال الثقافة الدينية الآفلة بتعزيز الدولة ومنحها مقوّمات

(1) ميشال دو سارتو، كتابة التاريخ، باريس، غاليمار، 1975، ص 145.

وجودها واشتغالها ومن بينها العقل والعنف، أي العقل في إدارة الشؤون العامة والعنف في إخضاع الطوائف والمذاهب المتناحرة إلى سلطة الدولة الناشئة: "يرتبط هذا العقل بسلطة تنظيم الممارسات"⁽¹⁾.

تكمّن القطيعة إذن في تغيير "إطار المرجعية"، من الكنيسة إلى الدولة، من التصوّر اللاهوتي إلى التمثّل الاجتماعي. ولهذا التغيير قيمة نظرية وعملية تحتويها المفردة بحذافيرها وعينٌ بذلك "الغريبة"، أي أنّ الهوية الدينية "تتغيّر" بصيرورتها غيرية، بكونها شيئاً آخر؛ تتقمّص الأشكال السياسية والقضائية، تختلف في حدّتها ووحدتها، لكن لا تنعدم مطلقاً، بل تتحوّل. فهي تتخذ لها "قوقعة مستعارة" كما تبرزها الهياكل السياسية الناشئة. غير أنّ هذه الوحدة الجامعة وهي الكنيسة تشظّت إلى مذاهب متناحرة وطوائف متنافسة (الجانسينيون، اليسوعيون، الدومينيكانيون) بالإضافة إلى مذاهب موازية (العرفانيون) أو معادية (الملحدون، المفكّرون الأحرار). وبفقدان تلك الوحدة الجامعة، فإنّ هذا التبعر المذهبي تجمّع حول الدولة في إدارتها للاختلافات. فلم تعد تحتكم هذه المذاهب والطوائف سوى لهذه الوحدة السياسية الجديدة (الدولة)، وبالتالي تغيّرت دلالة الممارسات التي لم تعد دينية، بل "تداينية"، أي أنّ الممارسات اكتسبت قيمة اجتماعية (مثلاً "التضامن") تختلف عن القيمة الدينية التي كانت تكتسيها في السابق (مثلاً "الصدقة")، لأنّ نظام اشتغالها تغيّر في الدلالة وفي الأداء.

يمكن الحديث إذن عن "علمنة" الممارسات، من السلوك الديني الصرف إلى الأداء الاجتماعي والأخلاقي. وهذه العلمنة هي نتاج "العقلنة" بإضفاء مضامين الحصافة والتعلّل على الممارسات، بعدما كانت هذه الأخيرة تشغل بمضامين العبادة والتمجيد والخضوع. بالإضافة إلى هذا الرادع العقلي المنبثق من الممارسات، هناك الرادع الآلي والمتمثّل في العنف الذي تمارسه الدولة قصد إخضاع المذاهب والطوائف إلى سلطتها. إنّ الانقلاب الذي وقع على عتبة الحداثة هو أنّ الدين، بعدما كان "جوهر" التصوّرات، أي بعدما كان هو الوازع والدافع، أصبح "موضوع" هذه التصوّرات وأتاح بروز نظريات فلسفية وسياسية تراقبه من الخارج وتضعه على محكّ القراءة العالمية والمثقفة. لقد حدث ما يسمّيه دو سارتو "قلب في المفكّر فيه"⁽²⁾ لأنّ الدين الفاعل أصبح مفعولاً

(1) المرجع نفسه، ص 210.

(2) المرجع نفسه، ص 154-177.

به، لم يعد محرّك السلوكيات ولكن فقط الإطار العام داخل نظام أخلاقي واجتماعي ترعاه الدولة: "بسبب هذه الإزاحة، أصبح الدين يُرى له من الخارج (أي تشكيل مسافة إستمولوجية) ويُصنّف في عداد العادات والتقاليد، أو في المصادقات التاريخية. بهذا المعنى يتعارض الدين مع العقل ومع الطبيعة (...) أصبح محتوى الاعتقاد معروضاً على التحليل (العلمي) انطلاقاً من مسافة ضرورية مع فعل الاعتقاد. أصبح الدين موضوعاً اجتماعياً، أي موضوعاً للدراسة، ولم يعد بالنسبة للذات مبدأ التفكير والتدبير"⁽¹⁾.

وبالتالي انتقلت الحقيقة من التصرّ الكوسمولوجي واللاهوتي العريق إلى التمثّل العقلاني والأخلاقي، من "الكون" كعلامة على حكمة لامتناهية إلى "الذات" كمرجعية على التناهي الإنساني. هناك قلب في نظام الحقيقة جعل الإلهي واللامتناهي ينحسر في التصرّ وينحصر في المكان؛ والإنساني أو الأثروبولوجي يتمدّد في التمثّل ويكتسح الأقاليم في السياسة والاجتماع والثقافة والاقتصاد. وأتاح هذا التغيير الانتقال من "الكائن" (*esse, être, being, sein*) في بُعد الميتافيزيقي والمتعالّي (الأنطولوجيا الدينية) إلى "الحالة" (*status, état, state, zustand*) في بُعدها المدني والاجتماعي (السياسة التنويرية) عندما تمّ التفكير في الحالة الطبيعية والحالة المدنية مع فلاسفة الأنوار أمثال جون جاك روسو وبيفندورف وديدرو؛ ومن مفردة الحالة في صيغتها اللاتينية انحدر ما يسمّى "الدولة" (*État, State, Staat*). إنّ القطيعة مع الدين كانت أيضاً نتيجة القطيعة بين الكائن والحالة، بين الكون (*cosmos*) والإنسان (*anthropos*)، بين الوجود والمجتمع؛ وانتقلت الحقيقة بالتالي من باطن التصرّوات المذهبية إلى ظاهر الممارسات الاجتماعية⁽²⁾.

إنّ الأمر الذي يُعتدّ به الآن ليس القناعة ولكن المنفعة، ليس الإيمان ولكن التضامن. لقد انتقلت الحقيقة من النظام التأويلي إلى النظام التداولي. لقد اكتسبت

(1) المرجع نفسه، ص 182-181.

(2) طالع مثلاً: فيليب بوتغن، "معكوس الممارسات: تعليقات حول مذهب ميشال دو سارتو"، ضمن كتاب: فيليب بوتغن وكريستيان جوود (إشراف)، قراءة ميشال دو سارتو، فرانكفورت، منشورات فيتوريو كلوسترمان، 2008، ص 93-91.

Philippe Büttgen und Christian Jouhaud (eds), *Lire Michel de Certeau/Michel de Certeau Lesen*, La formalité des pratiques/Die Förmlichkeit der Praktiken, Vittorio Klostermann, Frankfurt-am-Main, 2008 ("Zeitsprünge. Forschungen zur Frühen Neuzeit", Band 12).

الممارسات قيمة "نفعية" في القرن الثامن عشر مع بروز الدولة، وقيمة "ذرائعية" في القرن التاسع عشر مع ازدهار الاقتصاد وثورة التصنيع. لكن تشترك هذه الممارسات في كونها انفصلت عن الوحدة الدينية السابقة لتتخبط في الوحدة السياسية والاجتماعية الجديدة، وانتقلت من المعنى الشامل إلى الدلالات المحليّة والخاصّة، لأنّ انهيار الوحدة الجامعة جعل المعنى يتفتّت إلى دلالات بتبعثر المذاهب والحساسيات. ووجدت هذه الأخيرة وحدتها في الدولة الحديثة العهد مع تغيّر في الأداء كما أسلفنا، من الممارسة الدينية إلى الممارسة الاجتماعية.

لم تكن هذه القطيعة راديكالية، بل نعتها دو سارتو على أنّها "تأسيسية"، لأنّها أتاحَت نقل التقليدي إلى الحديث بتحويل القيم الدينية إلى أخلاق مدنية، أو الشعائر التعبّدية إلى أعمال خيرية وتضامنية. لقد تأسّست ممارسات جديدة تحتفظ بالمضامين السابقة ولكن تضيف عليها "شكّلية" جديدة وهي العلمنة: "تقوم شكليتها المختلفة بالكشف عن إعادة استعمالها لاشتغال مغاير (...) الأمر الجديد ليس هو الإيديولوجيا الدينية (لقد قامت السلطة بفرض العودة إلى العقيدة الكاثوليكية)؛ ولكن الممارسة التي تقوم بتشغيل الدين في خدمة سياسة النظام (...) لكن لتحديد التعديلات الجارية في هذا العقل العملي وللكشف عن النظام الجديد المنخرط في السلوكيات التقليدية، لا يكفي تحليل مضامين هذه التعديلات وهذا العقل: يمكن لنفس الأفكار أو لنفس المؤسسات أن تدوم، في الوقت الذي تغيّر فيه من دلالتها الاجتماعية"⁽¹⁾. لقد نتج هذا التغيير، الذي طال التصورات والممارسات، عن طريقة جديدة في استعمال الذخائر الدينية. كل استعمال يغيّر المبنى فإنّه يغيّر المعنى أيضاً، لأنّه يُدرج هذه الذخائر في شروط جديدة وسياقات مختلفة. فالاستعمال هو الذي يلعب دور همزة الوصل/ الفصل بين السابق واللاحق، لأنّ استعمال الذخائر الدينية في سياق جديد وهو ميلاد الدولة الحديثة يجعل هذه الذخائر تتغيّر وتتخذ قيماً جديدة.

سؤال الدين في الثقافة المعاصرة: الطرح النقدي والإبستمولوجي

إنّ هذا العرض التاريخي المقتضب لتفسير المنعطف الحداثي في تفهقر الوحدة الدينية الجامعة وتوسّع الوحدة السياسية يساعدنا على الإلمام بالفكرة التي طرحها

(1) ميشال دو سارتو، كتابة التاريخ، المرجع نفسه، ص 191-192.

دو سارتو حول انتقال الدين من "الجوهر" إلى "الموضوع"، أي من علّة الوجود إلى مادة البحث التاريخي والقراءة الإبستمولوجية. لقد أتاح ميلاد الدولة الحديثة تعزيز البحث العلمي الذي سلك خطوات جديدة منذ الإرهاصات الأولى في فجر الحضارة مع ديكارت وبيكون في الحقل التجريبي. وتطوّر الطبّ والتأريخ سمح بنشأة العلوم الإنسانية وتوسّعها، خصوصاً الإثنولوجيا مع أدب الرحلات وبداية التوسّع الاستعماري، وانتقل الدين من كونه "الطاعة والانقياد"، أي بصفته الجوهر والمركز، إلى كونه "العادة والعرف" ويُدرّس بأدوات أنثروبولوجية وثقافية. حصل ما يسمّيه دو سارتو "فلكرة" الدين، أي تحوّلُهُ إلى موضوع فولكلوري، كما يعالج ذلك في نصّ "القطيعة التأسيسية"⁽¹⁾. كيف جرت إذن عملية تحويل الدين من إطار المرجعية إلى موضوع الدرس؟ وهل فقدت الرموز الدينية من رونقها العريق وتأثيرها الفاعل من جرّاء هذا التحويل؟

الملاحظ في مقاربة دو سارتو للدين في الثقافة المعاصرة أنّه يقرأ التحوّلات بقدر ما ينتقد المسلّمات والمبادئ التي بُنيت عليها المعرفة العلمية. إنّ "علمنة" القيم الدينية في القرن الثامن عشر انجرّ عنه ما أسمّيه "عَلْمَوَة"⁽²⁾ هذه القيم، أي إخضاعها لفحص دقيق يضفي على ذاته العناوين الرتانة في الدقّة والصرامة والرصانة وغيرها من النعوت الصلبة والروبوطة، لكن هل هذه النعوت هي كافية للكشف عن الجديّة؟ هذا ما عمد إليه دو سارتو في مقارنته المزدوجة للدين وللعلم، أي مساءلة المبادئ الثقافية والإبستمولوجية التي تشيّد عليها العلم والتي قام بحجبها لعرض فنونه في التحليل والتوصيف وتقنياته في العرض والتصنيف: "إطالة على ما أصبح عيله الدين في نمط التواصل الذي يميّز مجتمعاتنا الغربية ستكون إذن المنطلق في فحص موجز للنقد

(1) ميشال دو سارتو، "القطيعة التأسيسية"، في وهن الاعتقاد، المرجع نفسه، ص 187.

(2) أقصد بذلك أنّ ظهور العلوم الوضعية في القرن التاسع عشر إلى جانب الثورة الصناعية جعل العلوم التاريخية والاجتماعية تسير وفق نظام "علموي" صارم، وهو ما وقع فيه معظم الفلاسفة في سعيهم لإيجاد صبغة علمية بحثة لمباحثهم، مثلاً مع ديلتاي في العلوم التاريخية وهسيرل في الفلسفة، إلى درجة أنّ القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين يمكن نعتة بقرن "العلم الصارم"، مثلما كان القرنين السادس والسابع عشر يطغى عليهما "المنهج"، بحيث كل رسالة أو مقالة، جادة أو غير جادة، تتخذ اسم "منهج في..." لتضفي على ذاتها الصرامة والجديّة.

"العلمي" وكمدخل إلى إشكالية الإيمان الراهنة⁽¹⁾. ما عمد دو سارتو إلى تبيانه، كما فعل ذلك في مناقشته لمهنة المؤرخ، هو مساءلة الخطاب العلمي في ميدان تشكّله، أي في المكان الاستراتيجي الذي يبرز فيه ويتوزّع، والوقوف على خاصية هذا المكان التي هي ليست مجرد آلية في صناعة المعلومات والمعارف، ولكن أيضاً أداة في الممارسة السلطوية والهيمنة التقنية والرمزية. ولا يستثني من ذلك الخطاب الديني الذي يتمتع أيضاً بشبكات تهيئته وتوسّعه، والذي هو الآخر يستعين بأدوات العلم لإبراز حقيقة يرتضيها ويضفي عليها البدهة والكونية.

في تحليلها للخطاب الديني، قامت العلوم التاريخية والإنسانية باعتباره كمنتوج، بعدما كان هذا الخطاب هو الذي يُنتج التصورات والسلوكيات. وبما أنّ انهيار العلامة هي خاصية الحداثة كما كتب رولان بارت⁽²⁾، فإنّ هذا الخطاب انتقل من "إنتاج" حقائق يضفي عليها القداسة والعالمية إلى "المنتوج" الذي يخضع للقراءة والتحليل؛ انتقل من كونه "علامة" على حقيقة متعالية إلى "ظاهرة" يعتني العلم بفحصها وتشكيل خطاب عقلاني بشأنها: "إنّ الظواهر الدينية تلج كعناصر جزئية في "الأنساق" التي تتيح فهمها. فالتحليل الألسني أو السوسيولوجي أو الاقتصادي يُدرك الظواهر الدينية فقط بوصفها تنخرط في مجموعة من السمات التي يعتبرها وجهة. الأمر الذي يجعل هذه الظواهر معقولة هي العلاقات المنتظمة التي تعقدها في ما بينها"⁽³⁾. وانخراط هذه الظواهر الدينية في مجموعة السمات الثقافية والاجتماعية والاقتصادية تمنحها المعقولية المتوخاة. فالتحليل المعاصر (الألسني، النفسي، السوسيولوجي، الأدبي، الفلسفي، إلخ) هو امتداد للحداثة من حيث أنّه يلقي نظاماً من الإنارة (سليل عصر الأنوار أو التنوير) على هذه الظواهر الدينية التي بالتدريج، ومنذ أفول وحدتها الجامعة، أصبحت مبهمة وغريبة. وبالتالي أصبحت عبارة عن مادة لا شكل لها يضفي عليها العلم بتحليلاته الأشكال التي يعتبرها وجهة وحصيفة: "إنّ الكلمات التي تتحدّث عن الخلاص أو التنوّر أو الله لم تعد علامات لكائنات أو حقائق كانت تسمّيها في السابق؛ بل أصبحت تدلّ على النشاط الذي يُنتجها تبعاً لمجموعة من المعطيات والقواعد الخاصة لهذا

(1) ميشال دو سارتو، وهن الاعتقاد، ص 188.

(2) رولان بارت، "مفعول الواقع"، مجلة "اتّصالات"، عدد 11، 1968، ص 89.

(3) ميشال دو سارتو، وهن الاعتقاد، ص 195.

لا ريب أنّ نظام الرؤية تغيّر من جرّاء هذا التحوّل الذي طال الخطاب الديني، من الحقيقة إلى الظاهرة، ومن العلامة إلى العَرَض، مثلما نتحدّث عن أعراض ظاهرة حيوية أو بيولوجية. يكتسي هذا الانتقال أهمّية بالغة تفيد كيف أنّ نظام الرؤية اختلف مع هذا التحوّل، وكيف أنّ العلوم التاريخية والإنسانية تقف على عتبة هذا النظام لتبيّن طريقة التحوّل وشكل التمثيل بين الظواهر الدينية وشروط إنتاجها: "إنّ الأمر الأساسي هو القلب الذي تمارسه العلوم الإنسانية في تحليل الظواهر الدينية"⁽²⁾. يتجلّى هذا القلب في نقل محتوى الظواهر الدينية من التعبير عن فكرة باطنية أو مذهب دُغمائي إلى التعبير عن إنتاج نظري وسيادة تراثية. وعندما يضع العلم هذه الظواهر على محكّ النظر والتحليل، فإنّ عملية مقاربتها تكشف عن نمط اشتغال العلم ذاته. وهذا ما كان يسعى إليه دو سارتو في مقارنة الدين: إنّ هذا الدين كظاهرة هو مادّة الاشتغال العلمي (السوسيولوجي، النفسي، الثقافي، الفلسفي، التاريخي، إلخ)، وهو أيضاً الشيء الذي يكشف عن طريقة الاشتغال العلمي. لأنّ إدراج الدين كظاهرة لا يغيّر فقط نمط الرؤية إلى الدين، ولكن يغيّر أيضاً أدوات الرؤية ومناهج النظر العقلي.

بالأمس كان الخطاب الديني هو الفاعل وكان مجرّد تكرار للبديهيات المتعالية وكان ضماناً للحقيقة المقدّسة التي تتكلّم عنها النصوص. كان يُرى إليه كمرجعية تراثية، علّة التفكير والتدبير والتعبير؛ لكن بانحسار المضامين التي كان يدعو إليها، وبتحوّل من العلامة إلى المادّة، من الحقيقة إلى الظاهرة، فإنّ الرؤية تحوّلت أيضاً؛ وبالتالي، تنخرط المسلّمات الجديدة التي تستعين بها العلوم التاريخية والإنسانية في مراجعة شاملة للتقنيات والمصطلحات وفي نقد الأسس التي يقوم عليها العلم نفسه؛ بمعنى تشكيل وضعية "إستمولوجية" جديدة تأخذ في الحسبان تاريخية الظاهرة الدينية في انقلابها الحدائي، وراهن الممارسات العلمية في تقلّبها المعرفي. يحدّد دو سارتو هذا الاهتمام المزدوج بالدين وبالمعرفة النقدية التي تدرسه في الاهتمام باللغة في زمن، سنوات الستينيات والسبعينيات من القرن العشرين، شهد فيه تنامي النزعة البنيوية التي كانت تعطي الصدارة للغة وترجع الوعي إلى بنيات لغوية وثقافية يتحدّد بها ولا

(1) المرجع نفسه.

(2) المرجع نفسه، ص 197.

يشتغل بدونها: "إن موضوع العلوم المسماة "الإنسانية" هو اللغة وليس الإنسان؛ إنها القوانين التي تنتظم بها اللغات الاجتماعية أو التاريخية أو النفسية وتتطور أو تتكرر وليس الشخص أو الجماعة"⁽¹⁾.

وأصبح الدين أيضاً موضوع هذه العلوم الإنسانية بوصفه لغة تقنية أو معجماً لاهوتياً لا يقول الحقيقة بقدر ما يعبر عن علاقته بالسياقات السياسية والأنظمة المعرفية التي تشكل فيها وتطور وتوسع؛ أي أنه يعبر عن البنيات الثقافية والذهنية التي كانت سبباً في تشكيله وتحويله. ما قامت به تلك العلوم الإنسانية هو سحب القصيدة المرتبطة بالخطاب الديني واعتبارها مجرد عَرَض يطفو على سطح اللغة وفي أرضية الشروط التاريخية. لكن لا يسقط دو سارتو في شرك النزعة البنيوية، لأن مساره التاريخي علمه التوفيق بين البنية والحدث وعدم اختزال الوقائع إلى بنياتها الصورية أو اللاشعورية بشكل تعسفي. لا يمكن غَضّ الطرف عن الإرادة المتوارية خلف الخطاب الديني وكونها تتحدث عن شيء لأجل شيء، أي أنها حاملة لدلالة من أجل وعي متلقي: "لكن لا نمحو بهذه السهولة المرجعية إلى إرادة أو التماس الرغبة أو مقتضيات المعنى. فهي تظهر من جديد خارج الحقول العلمية حتى وإن كان ذلك في شكل استحضار أو أساطير"⁽²⁾. حتى وإن أقدمت العلوم الإنسانية على إقصاء الذات (والذاتية) من حقولها لضمان الموضوعية، فإنها لا تفعل ذلك سوى بإرادتها الخاصة، أي بعناصر ذاتية لا يمكنها التخلص منها، وهل يمكن التخلص من الإرادة إذا كانت دوافع التخلص هي نفسها إرادية وذاتية تتجسد في الفاعل المعرفي الذي يشتغل في هذه الحقول؟

الدين والتدين: نحو "لادونية" في العلاقة بالأصول والمرجعيات

إن الدين الذي كان بالأمس إطار المرجعية المطلقة للثقافة الغربية أصبح اليوم موضوع هذه الثقافة، ويتبدى داخل تحليلاتها في شكل "مكبوت" ينتاب باستمرار هذه الثقافة ويعود بشكل خفي في إجراءاتها التقنية. لقد كان ألكسندر كويري⁽³⁾ قد بين مثلاً كيف انتقلت الثقافة الغربية من الخطاب الديني إلى الخطاب العلمي بالتغيير في الرؤية

(1) المرجع نفسه، ص 201.

(2) المرجع نفسه، ص 202.

(3) ألكسندر كويري، من العالم المغلق إلى الكون المفتوح، باريس، غاليمار، 1988.

والأداة، ولكن ظلت المؤسسة العلمية حاملة للروح التي تحكمت في الخطاب الديني بإرساء قواعد جديدة تستمد من الجذور التصورية ذاتها وهي تشكيل خطاب صارم يقوم على دعائم لا تُناقش وتسمى "الأكسيوما". لقد أوضح كويري كيف أنّ العلم في القرنين السابع والثامن عشر كان حاملاً لميتافيزيقا ضمنية وليس فقط لموضوعية بارزة؛ أي أنّه حمل في طياته رؤيته للوجود عناصر من الإيديولوجيا الدينية الآفلة والميتافيزيقا العريقة وقام بكبتها، ولكنها تنظّم بشكل متواري صيغة عمله وطريقة اشتغاله. كذلك بتشتت المذاهب والطوائف على عتبة الحداثة بعد انهيار الوحدة الجامعة، كان لا بدّ من عاملين يجمعان هذا الشتات وهما السياسة والعلم كما رأينا، "السياسة" بظهور الدولة الحديثة في خريطة التوزيع النظري والعملي للثقافة الغربية، و"العلم" الذي يمثل أداة العقلنة التي تمارسها الدولة بإنشاء مراكز البحث التاريخي لقراءة هويتها، والبحث الإثنولوجي لقراءة الغيرية التي تتوجّس منها وتسعى لإخضاعها بالعنف عبر الحملات الاستعمارية التي استفحلت في القرن التاسع عشر. فالعقل لا ينفكّ عن العنف في هذا السياق، بل أحدهما يتغذى من الآخر، سواء في داخل الثقافة الغربية بتشكيل معرفة حول "الذات" تصدّقها ممارسة السلطة، وهو ما عمل على إبرازه ميشال فوكو في مشاريعه حول ميلاد العيادة والسجن وقراءة الظواهر الهامشية مثل الجنون والجنس والإجرام وربطها بهياكل سياسية وقضائية وصحيّة؛ أو في خارج تلك الثقافة بتشكيل معرفة حول "الآخر" يدعّمها التوسّع الاستعماري.

إذا اكتفينا بمعرفة الذات داخل الثقافة الغربية، فإنّ الدين هو الآخر أتاح بفقدان جوهره وسلطته تشتت المذاهب والطوائف، أي بالمعنى العلمي تنوع التفسيرات والتأويلات في علاقتها بهذا الأصل المفقود. فكيف شكّلت العلاقة بينها فيما هي تسعى لتقديم تأويل صحيح حول الأصل الذي تنحدر منه (الكتابات المقدّسة)؟ لا شكّ أنّ العلاقة كانت "تنازعية" بعد انهيار الوحدة الدينية الجامعة، لأنّ كل طائفة سعت لتحديد علاقتها بالأصل على أساس الحقيقة المطلقة، أي كونها شذرة من هذا الأصل، ترجمة أمينة لمحتوياته، استمرارية لسيادته، راعية لعنفوانه، إلخ. لكن لم يكن ذلك ممكناً في ظل الدولة الحديثة التي تمارس عنفاً مضاعفاً على الأصل: عنف العقلنة باختزاله إلى موضوع القراءة العالمية والمتخلّصة من سجون الانتماء الرجّ ومن شجون الاعتقاد الفجّ؛ وعنّف السياسة المطبّقة التي تحوّل الجماعات الدينية إلى فئات اجتماعية،

والطوائف المتناحرة إلى أحزاب متطاحنة. فهي، أي الدولة، سحبت الحقيقة من أرضية الممارسة الدينية والتأويلية لتصبح مجرد ظاهرة تخضع لعوامل زمانية ومكانية لا تنفك عنها. لقد أصبحت التأويلات تتصارع على حلبة هذا الإمكان السياسي والمعرفي الذي أتاحتها، وتحدّد العلاقة في ما بينها بوصفها علاقة "لادونية"، بحيث لا يقوم تأويل دون وجود تأويل آخر يقابله ويعقد معه علاقة في القوة والمصلحة.

إنّ هذه العلاقة بين التأويلات هي ما اصطلحت عليه إسم "التدائين" الذي يتيح تعايشها وصراعها المنظم على أساس السجلات النظرية والمناظرات الفكرية. وهذا التدائين يتيح بدوره ما يسمّيه دو سارتو "التقاؤل" بناءً على مفردة قام بشقّها إلى نصفين: *inter-dit*. إذا أخذنا بهذه المفردة المفكّكة يمكننا قراءة "عبر - القول" أي "التقاؤل" (على وزن التفاعل). لكن المفردة في صيغتها الأصلية هي الحظر أو المنع (*interdit*). ما الأمر الذي دفع دو سارتو إلى شقّ المفردة إلى نصفين؟ ما المغزى من ذلك؟ لنشير أنّ الأصل الذي ترتبط به التأويلات (ومنه الرابط أو الصلة بالمعنى الاشتقاقي للدين والتدئين) يحظر على هذه التأويلات أن تقول شيئاً آخر سوى ما أقرّ به من حقائق بأقوال خاصة. فلا تقوم التأويلات سوى بتكرار، بشكل تلقيني وديني، ما قاله النص الأصلي، فهي مجرد فروع لجذر مشترك أو نُسخ لأصل واحد. لكن الغرض من شقّ المفردة إلى نصفين هو لكسر هذا الحظر القاهر الذي يوهّم بأنّ التأويلات تكتفي فقط بتكرار الأصل في كل فعل تأويلي أو مرحلة زمنية؛ لأنّ ما يقوله التأويل حول "قول" النص الأصلي هو ما يفعله، أي ما يبتكره من دلالات ثانوية ترتبط بسياقه وبشروطه في القراءة والتفسير. فالبادئة *inter* تفيد "الترايط، التواصل، العبور"، فهي تمثّل العلاقة بين الأقوال أي بين التأويلات: "يصبح الحدث أيضاً تقاولاً. ليس بالمعنى الذي يتعدّر فيه المساس به (كشيء محظور). لكن بالمعنى الذي يخفي فيه المؤسّس ويستحيل إدراكه أو القبض عليه، ويتجسّد ويتخذ دلالة في تعدّدية الخبرات والعمليات "المسيحية". لا يمكن إدراك سوى الممارسات والخطابات المتعدّدة والتي لا تحتفظ ولا تكرّر الشيء نفسه. فالحدث هو تقاؤل بالمعنى الذي يصبح فيه غير معبر عنه وغير معطى بشكل محدّد سوى في شكل علاقات مترابطة تشكّلها الشبكة المفتوحة من التعبيرات التي لا تقوم بدونه"⁽¹⁾.

هناك ترابط بين التأويلات في شكل "تقاؤل"، وأيضاً ما اصطلحت عليه اسم

(1) ميشال دو سارتو، وهن الاعتقاد، ص 214، وأيضاً ص 225.

"التأول"⁽¹⁾. وهذا التقاؤل أو التأول هو نتيجة التدائُن الذي يجعل التأويلات تدين لبعضها البعض بقبول افتراضاتها واجتهاداتها وأنّ لها نصيب من "الحقّ" الذي لا يضاهي "الحقيقة". فلا يمكن لتأويل أن ينفرد بالقول-الحقّ، بل حقيقته أن لا يقول بل يتقاؤل⁽²⁾، أي يتواصل مع غيره من التأويلات لتشكيل شبكة من التصرّورات المشتركة والأفكار المتداولة. فالعلاقات أولى من الحدود، ونمط التدائُن يحدّد صيغة التدائُن. إذا كان التدائُن مقفلاً داخل كل طائفة أو مذهب، فإنّ التدائُن يتقلّص لترك المجال للصراع والتطاحن. كلّما كانت مساحة التدائُن واسعة، كانت مساحة التدائُن متقلّصة؛ وكلّما كان فضاء التدائُن محصوراً بعوامل العقلنة والعلمنة، كان التدائُن واسعاً ورحباً لأنّه يتيح الفهم الذاتي للتدائُن، والتفاهم بين المذاهب والتأويلات. يتيح التدائُن توزيع الأدوار ومساحات التفاعل. فهو ينظّم، في الوقت نفسه، عملية "التلقّي"، ما يتلقاه كل مذهب من قيم ومرجعيات يراها وجيهة؛ وعملية "التلاقي" التي تربطه بالمذاهب الأخرى على سبيل الاحتكاك والتواصل. يبيّن هذا الأمر إلى أيّ حدّ لا يمكن لأيّ مذهب أن يشتغل، أن يتدبّن، أن يتلقّى، دون الصلة أو الرابط الذي يجمعه بالمذاهب الموازية أو المعادية على سبيل التلاقي والتدائُن. هذه "اللا دونية" هي أصلية بقدر ما هي وظيفية، لأنّها ترتّب العلاقة بالأصل (النص، الدين، الشعيرة، إلخ) بقدر ما تنظّم العلاقة بالأدوار (تلاقي المذاهب، صراع التأويلات، إلخ): "في كل أوجهها، لا تبدّد العلاقة بين "الأصل" و"تحقيقه" سوى في شكلها المتعدّد. فهي كتابية أكثر منها تنبئية إذا عنيت بذلك أنّ التعدّد يتفوّق على الفردة أو الاتحاد على الوحدة"⁽³⁾. تكتسي هذه الفقرة أهميّة بالغة في تبيان الفاصل الدقيق بين التدبّن والتدائُن، بين التلقّي والتلاقي حيث التعدّد في التأويلات والتنوّع في القراءات يسمحان بتحويل العلاقة بالأصل من التنبؤ إلى الكتابة، من الرؤية الفوقية إلى الممارسة التحتية. فالعلاقة بالأصل

(1) محمد شوقي الزين، "من التأويل إلى التأول. تأملات في نظرية الحدث والنص عند ميشال دو سارتو"، مجلة لؤغوس، عدد تجريبي، أبريل 2011، دار كنوز للنشر.

(2) أشير أيضاً، تبعاً للفكرة الاقتصادية والرمزية التي اعتمدت عليها بإدراجي لأفكار ماكس فيبر وبورديو، أنّ مفردة "المقاولة" تعني أساساً المحاضرة والمناقشة، وفي صيغتها التقنية لعالم التجارة تعني الصفقة والسوق والمؤسسة الاقتصادية، إلخ. يمكن القول أنّ "التقاؤل" يؤسّس لاقتصاد خطابي أو اقتصاد تأويلي يفيد في فهم المبادلات "التجارية" بين التأويلات، أي الصفقات بين المذاهب والأفكار.

(3) ميشال دو سارتو، وهن الاعتقاد، ص 215.

ترتبط بالاشتغال على النصّ وليس بتشكيل الرؤى والتنبؤات؛ فالعلاقة هي كتابية، نصّية، عملية وليست مثالية، خيالية، وهمية. وهي أيضاً علاقة تفاعلية بين أدوات التحقيق العملي للأصل، أي بين التأويلات؛ وتتخذ بذلك صيغة "الاتحاد" بين المذاهب في شكل تمفصل يراعي الفروقات أو الاختلافات، وليس "وحدة" جامعة ومانعة.

يستعمل كاتبنا صيغة "التمفصل" (*articulation*) على غرار الهيكل العظمي ليبين أنّ العلاقة بين التأويلات في إدراك الأصل وفي سياسة الحقيقة هي علاقة مرنة وسلسلة تتيح حركة المنظومة التأويلية التي تشغل داخلها. وهذه الحركة هي دائرية لا تنتهي عند حدّ ولا ينفرد بها تأويل؛ بل لا تنفكّ عن الاستدارة وتنوع المشاهد وتوزيع الأدوار. يمكن الحديث عن "استدارة تأويلية" في العلاقة بالأصل أو بالنصّ حيث كل تلقّ لمبادئه أو قيمه لا معنى له دون التلاقي الذي يتيح العلاقة بين التأويلات، أي دون الاشتراك في صوغ المعنى أو المشاركة في صناعة الحقيقة، "فقط لأنّ هذه "الحقيقة" ليست ملك أحد، بل يعبر عنها الجميع؛ وبما أنّها الشرط الغامض لما تجعله ممكناً، فلا أثر لها سوى تعددية العلامات: تدلّ عليها مساحة من الأمكنة المترابطة بدلاً من "تراتب" هرمي تضعه القمّة"⁽¹⁾. مثال الأناجيل الذي يورده دو سارتو هو بارز قصد تبيان كيف أنّ إنجيل متى يختلف عن إنجيل مرقس أو بولس لأنّ الإدراك يختلف، لكن تشترك هذه الأناجيل في صوغ مشترك للحقيقة. فهي حقيقة داخل "استدارة" تجعل من كل إنجيل له "حقّ" جزئي في التعبير عن الأصل دون أن يكون "الحقيقة" الجامعة، لأنّ هذه الحقيقة هي مفترضة وليست واقعية. لا تتجلّى سوى بمقدار التلاقي بين التأويلات في التعبير عن تلقّيها المتنوّع لتعاليم النصّ.

كل تأويل يعبر عن علاقته بالنصّ، فهو يعبر عن حاجته لتأويل مقابل يمتحن به قدرته على استيعاب المضامين والقيم التي يكشف عنها ذلك النصّ. فالعلاقة هي "حاجة" شبيهة بالاستدارة الاقتصادية بين العرض والطلب. فلا يمكن إدارة الصفقات (=) التأويلات) حول الرأسمال (= النصّ) سوى بتلك العلاقة "اللاذنية" التي تحدّد القيمة التبادلية بينها. وهذا شأن كل المذاهب أو الطوائف التي تحدّد بينها القيمة التبادلية أي "التدائين" الذي طرحته منذ البداية في مقاربة دو سارتو لسؤال الدين ولفهم العلاقة في القوّة التي تنظّم مساحة التعبير لدى كل تأويل. وبما أنّ هناك علاقة شبه اقتصادية، شبه

(1) المرجع نفسه، ص 216، وأيضاً ص 224.

رمزية، بين التأويلات، فهي فضلاً عن ذلك عبارة عن علاقة "تعاقدية" بحيث تتشكل بينها "عقود" في الاشتغال المشترك على النص مع انفراد كل تأويل بأسلوب خاص ينم عن رؤية حصرية وممارسة محلية. إن "التعاقد" (الذي يضاهي أيضاً التدائن والتلاقي) يُبرز نوعاً من علمنة "الاعتقاد"، وما هي العلمنة إذا لم تكن في نهاية المطاف هي تحويل العلاقة الذاتية والعمودية بالأصل أو المطلق أو الله إلى علاقة تداوتية وأفقية، حيث قيم "التضمّن" (تدّين، تلقّي، اعتقاد، إلخ) التي تفيد الاستبطان والبعد الجوّاني ترتدّ إلى قيم "التضامن" بتلاقي التأويلات وحوارها واشتراكها في صياغة أشكال النظر وأساليب العمل؟ فالتدائن بينها يتيح لها أن تشكل علاقة هي عبارة عن "تعاقّد" يرسم الحدود ويوزّع الأدوار ويبرز الارتباطات.

الاعتقاد: تجربة في التعاقد التأويلي

إنّ الاعتقاد، كغيره من المقولات اللاهوتية التي "تعلمت" في انعطافها الحدائي، يتمتّع بقيمة رمزية واقتصادية هائلة، لأنّه يبرز نمط الثقة التي نضعها في موضوع الاعتقاد، أن نرتبط به بوثاقة، أن نوّسس معه عقداً لا يمكن فسخه أو ابتذاله، أن نشكّل "عقدة" متينة تنتهي بأن تصبح "عقيدة" راسخة. فالمقولة في بُنيته ووظيفتها تحيل إلى القبض، إلى شيء صلب، بل وصلد، لا يمكن حلّه. وهذا شأن كل المقولات المنحدرة عن الجذر: عقدة، عقيدة، عقد، إلخ. فهي مقولات لها تأسيسات تاريخية (لاهوتية أو سياسية أو قضائية) في غاية الصرامة والإحكام. لكن من خاصية القبض أن ينتهي بالبسط أو من طبيعة المعقّد أن يتحلّل، سواء بالتوقّف عن الإيمان في موضوع الاعتقاد بفعل الشكّ والارتياب أو بفسخ العقد كما هو الشأن مع الحروب أو النزاعات أو الممتلكات. لا بدّ في مرحلة تاريخية أن تنفكّ العقدة أو يتفكّك العقد وهو ما شهدته الحداثة نفسها مع انحسار الحقل الديني وانفجاره في شتات مذهبي أو طائفي. فالحداثة هي بداية الفسخ التاريخي لهيمنة لاهوتية طويلة بمؤسّساتها الكنسية وتعاليمها وتقاليدها. ولقد تبيّن هذا الفسخ مع تشظّي المذاهب والمعتقدات واستفحال الشكّ وتفاقم الفلق بعد انهيار الوحدة الدينية الجامعة.

جاءت الدولة لوضع عقود جديدة أمام العقيدة الآفلة. حتى وإن استمرت الديانة في الوجود، سواء لإضفاء الشرعية على السلطة السياسية أو لتغذية النفوس الحائرة

والقلقلة، فإنّ استمرارها جاء نتيجة علمنة تدريجية للخطابات والممارسات؛ فتغيّرت الهيئة بتغيّر الهيكل. لقد انتقل الاعتقاد من اللاهوت إلى السياسة، من المؤسّسات الكهنوتية إلى مؤسّسات الدولة بحكم أنّ المرجعية الجديدة هي سياسية على مستوى التنظيم وأخلاقية على صعيد الأداء: "لقد حلّت التنظيمات السياسية تدريجياً محلّ الكنائس بوصفها مواطن الممارسات العقائدية، ولكن تتابها عودة تحالف عريق جداً (ما قبل المسيحي) و"الوثني" بين السلطوي والديني. يحدث الأمر كما لو أصبح السياسي دينياً بعدما كفّ الديني عن كونه سلطة مستقلة ("سلطة روحية" كما كان يُقال). لقد أحدثت المسيحية قطيعة في تشابك الموضوعات المرتبة للاعتقاد (السلطات السياسية) وموضوعاته الخفية (الآلهة، الأرواح، إلخ). لكنها لم تُقم هذا التمييز سوى لإنشاء سلطة كهنوتية ودوغمائية وتقديسية في المحلّ الذي تخلّى عنه مؤقتاً تدهور السياسي في نهاية العصور القديمة"⁽¹⁾.

إنّ الاعتقاد يصدأ كما تصدأ القطعة النقدية. ولا شكّ أنّ انهيار الوحدة الدينية العريقة جعل الاعتقاد يرتحل إلى السياسة بصقل جديد، بعدما انهار السياسي في العصور العريقة لتحلّ محلّه الديانة الجديدة (مثلاً تبني الإمبراطورية الرومانية للمسيحية كعقيدة رسمية مع قسطنطين الأوّل). يحتفظ الاعتقاد بالقيمة الذهنية أو النفسية ولكن يغيّر من القوقعة التي تحميه من التبدّل. لقد تحوّل إلى "تعاقد" بين المذاهب والطوائف تحت هيمنة السلطة الجديدة والمتمثلة في الدولة الحديثة في القرن الثامن عشر. فلا يمكن لمذهب أن يقصي مذهباً آخر سوى بخطورة أن يتعرّض هو الآخر للإقصاء أو التعنيف من طرف الوحدة السياسية الجديدة. لقد تحوّل موضوع الاعتقاد، في العصور الحديثة، من الولاء إلى الكنيسة نحو الهيبة تجاه الدولة. لكن ما الذي يقصده دو سارتو بالاعتقاد وكيف يتمّ الانتقال إلى التعاقد؟ ينبغي الإشارة إلى أنّ دو سارتو يدرج دلالة منطقية في الحديث عن واقعة تاريخية أو راهنة: "تبعاً لتقدير أولي، لا أقصد "بالاعتقاد" موضوع العقيدة (مذهب أو برنامج) وإنّما استثمار الأفراد في القضية، فعل التعبير عن القضية باعتبارها صحيحة، بتعبير آخر "إجراء" في الإثبات وليس مضمونه"⁽²⁾. هناك إزاحة في فعل الاعتقاد من التصرّو إلى التعبير، وهذا يفسّر لماذا نعت القطيعة الحداثيّة على أنّها "منطق في الممارسات"، لأنّ بانهيار التصرّو اللاهوتي انتقلت المصادقية نحو السياسة.

(1) ميشال دو سارتو، ابتكار الحياة اليومية، باريس، غاليمار/فوليو، 1994، ص 265.

(2) المرجع نفسه، ص 260.

لم تعد نفس الكلمات تدلّ على نفس الأشياء، بل حدثت نُقْلة على مستوى التّصوّر جعلت التعبير ينفصل عن الدلالة اللاهوتية ويفتح دلالة جديدة، اجتماعية وأخلاقية. وبيّن دو سارتو كيف أنّ السياسة بدورها فقدت من مصداقيتها في القرن العشرين خصوصاً مع أزمة الشرعية التي طالت الدولة والتي تحوّلت إلى أداة في الهيمنة كما تُظهر بوضوح أمثلة الأنظمة الشمولية السوفياتية (ستالين) والألمانية (هتلر). ما أصاب المؤسسة اللاهوتية من عُقم نتيجة ارتحال الدلالة نحو الفضاء العلماني على عتبة الحداثة، أصاب أيضاً المؤسسة السياسية البؤس النظري والعملي من جرّاء تحويل الدولة إلى وسيلة في بسط السيطرة وهدم المجتمع. وسيصيب أيضاً المؤسسات المالية والتجارية الاضمحلال على عتبة القرن الواحد والعشرين بعد تراجع الدولة وصعود القيم الاقتصادية التي تديرها جماعات الضغط والربح: "هناك العديد من مسيّري النظام الاقتصادي والاجتماعي الذين يقلقهم الانهيار البطيء للكنائس حيث تقبع بقايا "القيم" ويحاولون استرجاع هذه القيم لغاياتهم بإعادة "عصرنتها". قبل أن تغرق هذه القيم مع السفن التي حملتها، حلّت بعجلة في المؤسسات والإدارات. لم يعد يؤمن مستعملو هذه البقايا في ذلك. فهم يشكّلون مع كلّ نوع من "الأصوليات المتطرّفة" جمعيات إيديولوجية ومالية قصد رأب غرقى التاريخ وجعل من الكنائس متاحف في الاعتقاد ولكن دون مؤمن، والحفاظ عليها جانباً لتستغلّها الرأسمالية الليبرالية"⁽¹⁾. يبيّن هذا الأمر كيف أنّ موضوع الاعتقاد انتقل من حدّ إلى آخر، من اللاهوت إلى السياسة ثم من السياسة إلى الاقتصاد، لكن الاعتقاد لم يتغيّر في ذاته كشحنة قابلة للصعود أو الهبوط تبعاً للظروف والملايسات، شيء شبيه بصعود أو هبوط البورصة.

لكن في سياق آخر، يوضّح دو سارتو كيف أنّ الاعتقاد ارتحل من الاسم إلى الفعل أو من محتوى الإيمان إلى أشكال التعاقد: "يتبدّى الاعتقاد (Belief) في شكلية وضعية لفعل التعبير الذي ينتسب إلى (إرادة) الفعل لدى الذات وإلى عقد يوقّعه شركاء اجتماعيون أو رمزيون"⁽²⁾. إذ يوسّع دو سارتو نطاق الاعتقاد ليشمل كل علاقة تربطها

(1) المرجع نفسه، ص 264-263.

(2) ميشال دو سارتو، "ممارسة اجتماعية في الاختلاف: الاعتقاد"، في: أندري فوشي (إشراف)، الإيهام: أنماط بئ وتلقي الرسائل الدينية من القرن الثاني عشر إلى القرن الخامس عشر، روما، المدرسة الفرنسية بروما، 1981، ص 370.

فئة مع الفئات الأخرى أو تأويل مع التأويلات الموازية أو المعادية. فالتعاقد يؤدي الوظيفة نفسها التي رأيناها مع التداين والتقاول لأنها وظائف على وزن "التفاعل"، ولأن العلاقات أقوى من الحدود، بل هي التي تمنح لهذه الحدود نمط الوجود بالمقارنة مع بعضها البعض وطريقة الأداء أو الاشتغال؛ ولأن العلاقات هي التي تُبرز ما نقصده بالدين بصفته صلة أو رابطة؛ أي أنها تبين أشكال السلوك وطبيعة الممارسات. وأشكال التعاقد مختلفة، تجلت تاريخياً في الديانة تارةً وفي السياسة تارةً أخرى، لأنها توضح نمط العلاقة التي نشأت بين المذاهب أو الطوائف، تارةً على سبيل التحالف وتارةً أخرى على سبيل التصارع؛ أي أن التعاقد، مثل الاعتقاد أيضاً، هو قابل للربط والحل أو العقد والفسخ، ويبين، خلافاً للرؤية الملائكية أو المثالية، كيف أن "الدين" كوحدة جامعة (الدين بمفهومه الواسع) أو "الديانة" كوحدة جزئية (الدين بمفهومه الحصري كثقافة ونظام من المعتقدات والأحكام: اليهودية، المسيحية، الإسلام، إلخ) تخترقها شبكة معقدة، وفي بعض الأحيان مخرومة، من العلاقات والتوجهات التي، في نضالها من أجل بسط هيمنتها أو في صراعها للذود عن حقها في الوجود والرؤية، تجعل تلك الوجدتين في انزياح دائم تبعاً لتطور أو اضمحلال العلاقة بالوحدات الموازية أو المتقاطعة، مثل السياسة أو الاقتصاد أو الأخلاق.

ينتج عن قراءة أفكار ميشال دو سارتو أن الاعتقاد لا يشكل عقدة متينة بمعزل عن الرهانات والإرادات والإكراهات، وأن الدين عموماً، والديانة خصوصاً، لا يمكن أخذهما كما لو كانا تصوّرات ناصعة تخلو من شوائب العالم السفلي (عالم ما تحت فلك القمر بتعبير أرسطو)؛ بل بارتباطهما بتأسيسات تاريخية وبمؤسسات تنظيمية داخلية (كهنوتية) أو برّانية (سياسية)، فهما ينخرطان في لعبة الصراع بحذافيرها. يجنبنا هذا الأمر السقوط في العزل الميكانيكي بين الثابت والمتحوّل، لنرى بالأحرى كيف أن الثابت يهزّه المتحرّك، وكيف أن المتحرّك قد يتجمّد تحت وطأة الثابت، ولعل الأشكال التاريخية في تصلّب المؤسسات الكنسية أو الأشكال الراهنة في تعنّت الطوائف الأصولية وتطرّفها تُبين كلّها الانتقال البطيء والمحفوف بالصراعات الذي يميّز الوحدات الصغرى أو الكبرى للثقافة الدينية.