

نقدالمقاربة الجوهرانية في دراسة الدين – طلال أسد محاورا كليفورديز
Critique of the Essentialist Approach in the Study of Religion – Talal Asad in Dialogue with Clifford Geertz

ط.د محمد نور الإسلام بن عباس¹، أ.د إسماعيل مهنانة²

¹ جامعة عبد الحميد مهري قسنطينة، مخبر الدراسات التاريخية والفلسفية،

mohamednourelislam.benabbes@univ-constantine2.dz

² جامعة عبد الحميد مهري قسنطينة، smail.mehnana@univ-constantine2.dz

تاريخ القبول: 2026-05-24

تاريخ الاستلام: 2026-03-09

ملخص:

تهدف هذه الدراسة إلى استكشاف إشكالية تعريف الدين من خلال تحليل نقد طلال أسد للمنهج التأويلي لكليفورد غيرتز. ينطلق البحث من فرضية أن الاختلاف بين المنهجين يعكس منظورا معرفيا مرتبطا بظروف وحدود إنتاج المعرفة الحديثة. يقدم غيرتز الدين كنظام رمزي يؤلّد المعنى، بينما يُفكك أسد هذا التصور من خلال وضع مفهوم الدين ضمن سياقاته التاريخية وعلاقاته ببنى السلطة التي شكلت أفقه الغربي. وتخلص الدراسة إلى أن إسهام أسد يكمن في التشكيك في شروط إمكانية التعريف نفسها، من خلال نقد الافتراضات الضمنية المتعلقة بعالمية وحيادية النموذج الغربي.

الكلمات المفتاحية: البراديغم الغربي، كليفورديز، طلال أسد، مفهوم الدين.

Abstract:

This study aims to explore the problem of defining religion by analyzing Talal Asad's critique of Clifford Geertz's interpretive approach. The research is based on the premise that the disagreement between the two approaches reflects an epistemological perspective linked to the conditions and limits of modern knowledge production. Geertz presents religion as a symbolic system that generates meaning, whereas Asad deconstructs this conception by situating the concept of religion within its historical contexts and its relation to the structures of power that shaped its Western horizon. The study concludes that Asad's contribution lies in questioning the very conditions of the possibility of definition itself, through a critique of the implicit assumptions regarding the universality and neutrality of the Western paradigm.

Keywords: Clifford Geertz, Talal Asad, Concept of religion, Western paradigm

1. مقدمة

مفهوم الدين من أكثر المفاهيم التي أثارت النقاش في الفكر الفلسفي والأنثروبولوجي المعاصر، بسبب ما ينطوي عليه من تعقيد مفاهيمي وتداخل وتشابك بين الأبعاد التاريخية والثقافية واللغوية. خاصة أن البحث في الدين قد انتقل في الخطاب المعاصر إلى مسألتته من جهة كونه فئة تحليلية ومفاهيمية تشكلت داخل سياقات ثقافية مخصصة، ومع تطور الدراسات مابعد الكولونيالية النقدية لم يعد السؤال مقتصرًا على تعريف الدين فحسب، إذ انتقل إلى التفكير في شروط إمكان تعريفه، وعلى الخلفيات المعرفية التي تجعل من هذا التعريف ممارسة ذات أبعاد سلطوية. وفي هذا السياق برز اسمان مؤثران في مناقشة هذه المسألة، وهما كليفورد غيرتز الذي أسس نظرية تنظر للدين من جهة كونه نسقا رمزيا ينتج المعنى ويمنح التجربة الإنسانية انتظامها، وطلال أسد الذي توجه إلى نقد هذا التصور من خلال مسألة الأسس التاريخية والمعرفية التي جعلت من مفهوم الدين فئة تحليلية تبدو كونية ومحيدة وقد شكل السجال بينهما محطة مفصلية في إعادة التفكير في مفهوم الدين، من حيث طبيعته كبناء حديث مرتبط بشروط إنتاج المعرفة في الغرب الحديث.

ورغم تعدد التعريفات والمقاربات التي تناولت الدين، فإن الحوارية بين غيرتز وأسد تكشف عن نقاش أعمق يتعلق بعلاقة المعرفة بالتاريخ، وبكيفية تشكل الفئات التحليلية داخل أطر ثقافية محددة. فتنبع من هنا أهمية إعادة قراءة هذه الحوارية، لفهم أبعادها الفلسفية والإبستمولوجية، وتحديد موقع مفهوم الدين داخل أفق الحداثة المعرفية.

إشكالية البحث:

انطلاقًا مما سبق، تنطلق هذه الدراسة من سؤال محوري:

ما طبيعة الخلاف النظري بين غيرتز وأسد حول مناقشة مفهوم الدين، وهل تتعلق الإشكالية بمجرد تقديم مفهوم جديد للدين، أم بمسألة الأسس المعرفية التي يقوم عليها مفهوم الدين ذاته؟
أهداف البحث:

تهدف هذه الدراسة إلى تحليل البناء المفاهيمي لتعريف الدين في المقاربة التأويلية، مع تفكيك الأسس النظرية لنقد طلال أسد وبيان أبعاده الإبستمولوجية، بالإضافة إلى إبراز طبيعة الأساس المعرفي الذي يكشفه السجال بين المقاربتين

وهو ما يمهّد إلى توسيع النقاش من المجال الأنثروبولوجي إلى الأفق الفلسفي العام المتعلق بعلاقة المعرفة بالبراديجم والتاريخ والثقافة.

منهج البحث:

اعتمد في هذا البحث المنهج التحليلي النقدي، من خلال قراءة النصوص التأسيسية لكل من غيرتز وأسد، وكانتويل سميث، باعتبار مناقشة الأخير هي تطوير لحجج طلال أد في نقد لغيرتز: وتحليل بنيتها المفاهيمية، مع توظيف أدوات التحليل المفاهيمي للكشف عن الافتراضات الضمنية التي تؤطر النظرة إلى الدين في كل مقاربة.

خطة البحث:

تتوزع الدراسة على أربعة محاور رئيسية:

- 1 الإطار المفاهيمي لمفهوم الدين في الفكر الحديث والسياق النظري لظهور المقاربتين.
- 2 تحليل تعريف الدين في التصور التأويلي عند غيرتز.
- 3 دراسة النقد الجينالوجي عند أسد ومساءلته لشروط إنتاج مفهوم الدين.
- 4 النظر إلى نقد طلال أسد لكانتويل سميث باعتباره تطويرًا لحججه في مقاربتة النقدية لأطروحة غيرتز الرمزية

أولاً: المقاربة الرمزية للدين عند كليفوردي غيرتز

1. سؤال المنهج في الأنثروبولوجيا الرمزية

يعتبر كليفوردي غيرتز من أهم الأسماء الفكرية، التي اشتغلت على سؤال منهجية دراسة الدين، وحتى نفهم فكره ضمن المشتغلين في مجال دراسات الدين، يتعين علينا أولاً الوقوف على خلفيته الأنثروبولوجية، والتي تُعدّ مفتاحاً تأويلياً لتوجهه الفكري، فمن اللافت أنه لم ينهل من منابع التقليدين الأساسيين في الأنثروبولوجيا في هذا المجال، سواء مدرسة دوركهايم الوضعية البارسية، و حتى من منهج إيفانز بريتشارد ومدرسة أوكسفورد، بل تلقى تعليمه في جامعة هارفارد، حيث تبلورت رؤيته الأنثروبولوجية تحت تأثير تيارين أساسيين، أولهما التقليد الأمريكي المستقل والراسخ في الأنثروبولوجيا، والثاني، البنية النظرية الشاملة للعلوم الاجتماعية كما صاغها تالكوت بارسونز، أستاذه ومصدر إلهامه البنيوي الوظيفي (PALS, 1996)

وقد أعاد غيرتز، في سياق هذا التأثير المزدوج، نظّر غيرتز لصالح الأنثروبولوجيا باعتبارها فهماً لما هو محلي في تفاعل متوتر مع الكوني، مع التركيز على تفاصيل الثقافة الدقيقة، بل وحتى تفاهاتها، مؤكداً على ضرورة أن ينظر للثقافة كنظام رمزي (BARNARD, 2000) ولكنه نظام يتم من خلاله الفعل الاجتماعي وتولد فيه السلطة السياسية ويرى كليفوردي غيرتز أن الثقافة ليست بنية مادية قابلة للقياس ولا معطى باطنياً غامضاً، بل هي نسيج من الرموز والمعاني التي ينسجها الإنسان حول ذاته، ويتحدد بها وجوده وفي إطار تأثيره بماكس فيبر الذي يصف الإنسان بأنه حيوان معلق في شبكات من المعاني التي ينسجها بنفسه (Geertz, 1966)، ليؤسس غيرتز بهذا لأنثروبولوجيا لا تقوم على النمذجة التجريبية أو الاستقراء الطبيعي، بل على التأويل والفهم.

فالثقافة بهذا المعنى لا تُختزل في المحتوى الذهني للفرد، ولا تتجلى كذلك بوصفها واقعة مادية محسوسة، بل تتجسد في التعبيرات الرمزية الظاهرة، كالإيماءات والسلوكيات والطقوس التي تشكل شيئاً أقرب إلى النص الذي يحتاج إلى تأويله (BARNARD, 2000)، وعليه فمهمة الأنثروبولوجي حسبه ليست الكشف عن قوانين سببية تُخضع الثقافة لمنطق العلوم الطبيعية، بل الانخراط في قراءة وفهم دلالات الأفعال الإنسانية بوصفها مظهرات للمعنى. (Geertz, 1973)

و الثقافة ليست شيئاً خفياً يروم الباحث الكشف عنه ، بقدر ماتعبر عن كونها وثيقة مرئية علنية، تنتظر أن تُقرأ وتكشف المعاني الثابتة داخلها. وهي تشبه الغمزات الساخرة أو الأفعال الطقسية التي تبدو للوهلة الأولى، غير ذات معنى، لكنها من منظور تأويلي، مليئة بالمعاني الرمزية، التي تنتظر من يكشف عنها، وغيرتز وفق هذه المقاربة يجعل من العمل التأويلي ضرورة إبستمولوجية لفهم الفعل الإنساني، بسبب خصوصيته ، والتي تتجلى في كونه فعلاً متحاوراً مع الرموز، يبدعها وتبدعه. (Geertz, 1966)

ودراسة الثقافة من هذه الزاوية، ووفق هذه المقاربة يحتم على غيرتز التأسيس لعدة منهجية جديدة ، تمكنه من استجلاء كوامن الثقافة ، وحل ألغازها، سعياً نحو شكل جديد من العلمية النقدية، وهو مانجده في مفهومه المركزي " الوصف الكثيف"، وهو المفهوم الذي استعاره من جيلبرت رايل (Geertz, 1966) ، وفي سبيل توضيح فكرة رايل هذه يستشهد بمثال توضيحي حول اختلاجة العين، فيمكن أن يقصد بتفس الحركة عدة معاني، فقد تشير مثلاً إلى حركة لإرادية طبيعية، ناتجة عن مشكل فيزيولوجي، ولكنها قد تعبر عن غمزة مأكرة، والفرق بين الغمزة والاختلاجة فرق ثقافي، بحيث لا يمكن فهمه وملاحظته على المستوى الظاهري. (Geertz, 1966)

يعمق غيرتز الفكرة أكثر من خلال استحضار مثال ثالث، وهو الغامز المتهم، فالغامز هنا يقلد آخر، ولكن وعلى خلاف الأول، فإن الغاية من الغمزة هنا التهمك لا التأمر، ومن خلال هذا المثال التوضيحي يشرع غيرتز لمسلكه التأويلي، إذ أن الفعل الثقافي واحد في ظاهره، لكنه في الجوهر متعدد ومتنوع، ومن ثم يقتل المسلك الوضعي الأنثروبولوجيا، لأنه يقارنها وفق براديجم نشأ في خلفية مختلفة في طبيعتها، أي ضمن خلفية المادة الجامدة، والتي تتميز بالثبات العابر للزمان والمكان، على خلاف العلوم الاجتماعية والتي تدرس الذات الإنسانية المتغيرة والمتبدلة على حسب السياق، والمتعرضة في الوقت عينه لأكراهات الواقع، والتي تعيد تشكل الذوات باستمرار. (Geertz, 1966)

لكن هذه المقاربة، وفي رفضها للمسلك الوضعي لاتقول بنقيضه، أي أنها لاتنظر للثقافة نظرة مثالية، وعلى الرغم من أنها ليست شيئاً مادياً، فهي ليست في الوقت عينه كيانا ميتافيزيقياً محجوباً، فأنت لايمكنك أن تغمز من دون أن تكون عالماً بما هي الغمزة وبكيفية القيام بها جسدياً، فتصبح مهمة الأنثروبولوجيا الأساسية هي إلقاء الضوء على مواطن الغرابة في الثقافات البشرية، من أجل تجليتها للخارج عنها، وإلا تحول البحث الأنثروبولوجي إلى مجرد بحث إحصائي (Geertz, 1966)

يسعى الوصف المكثف من ثم إلى كشف بنيات المعنى الراسخة اجتماعياً من خلال اختراق الخطاب الرمزي الكامن بين السطور، بدلاً من حصر نفسه في وصف طقوس ونظام القرابة. أو شكل من أشكال التنظيم الاقتصادي، وعليه فهو يفسر المعاني التي تختلف باختلاف الرموز الثقافية والأنظمة الرمزية التي تظهر فيها مستصحباً الكثافة السياقية للرموز التي تتطلب فصل بني المعنى المختلفة والتقيب في طبقات المعاني التي تحيط بالرموز الثقافية في السياق، أي في تدفق الحياة الاجتماعية. (BARNARD, 2000)

توفر مقاربة غيرتز منهجية أكثر ملاءمة وصلاحيّة من المنظور الوظيفي الدوركايمي العام، وتحاول تجاوز راديكالية المقاربة الدوركايمية، من خلال النظر إلى النظر وفق رؤية أكثر شمولية، وغير اختزالية في الوقت عينه. (BARNARD, 2000)

2. الدين في المقاربة الرمزية

تلك الرؤية التي يقدمها غيرتز لوظيفة البحث الأنثروبولوجي أسقطها على فهمه للدين، فالأخير عنده هو نمط من أنماط التعبير الثقافي الرمزي، وانتقاده للوضعية سيمتدح حضوره إلى مقاربتة الخاصة للدين، لقد انتقد غيرتز النزعة الوضعية في الأنثروبولوجيا الدينية، تلك التي اختزلت الدين في مجرد طقوس وسلوكيات وممارسات مادية قابلة للملاحظة والتوصيف، مؤكداً أن جوهر الدين يكمن في قدرته على إنتاج المعنى من خلال الرموز، ذات الطبيعة المقدسة (Geertz, 1966)، والتي لا تُفهم إلا في ضوء السياق الثقافي الذي تنبثق منه وتتفاعل معه.

يعرف غيرتز الدين بكونه عبارة عن نظام كلي من الرموز والذي يفعل لإقامة حالات نفسية وحوافز قوية وشاملة ودائمة في الناس عن طريق خلق تصورات كلية ورؤية للعالم مع إضفاء هالة من الواقعية على هذه المفهومات بحيث تبدو هذه الحالات النفسية والحوافز واقعية (geertz, 1973)

في إطار هذا التعريف يؤكد غيرتز على أن نظام الدين هو عبارة عن مجموعة من الرموز، تلك الرموز تعمل كمصادر خارجية للمعلومات بحيث تعمل على تشكيل السلوك الإنساني خارجياً، وبخلاف الجينات الوراثية التي توجد داخل الجسد، تقع هذه الأنظمة الرمزية في المجال الاجتماعي التواصلية الخارجي، إذ يتعلم الإنسان منذ

ولادته كيف يتصرف من خلال الرموز التي تحيط به، كاللغة أو الطقوس أو الصور أو المناسبات الاجتماعية وغيرها. (Geertz, 1966)

وإذا كانت الجينات تقدم نموذجاً عاماً لبناء البروتينات وتنظيم الحياة البيولوجية داخلياً، بناءً على برنامج ذاتي للفعل، فإن الرموز الثقافية هي الأخرى عبارة عن برامج برامج لتوجيه الأفعال الاجتماعية والنفسية خارجياً، والإنسان لا يرث بالفطرة كيف يبني مسجداً، بل يحتاج إلى خطة أو تصميم، أو مجموعة تعليمات، أو رموز لغوية وبيانية توصله إلى بناء ذلك المسجد، إذ المسجد ضمن هذا الفهم، منتج من منتجات الثقافة الاجتماعية. (Geertz, 1966)

والنماذج الثقافية عند غيرتز تكون "نماذج عن" (of): تمثل الواقع وتصفه كما هو، "نماذج لـ" (for): تُقدم تعليمات أو قوالب لسلوك أو نموذج معين والقدرة على الربط بين هذين النوعين من النماذج، بمعنى أن يرى الإنسان في النموذج رمزاً يمثل شيئاً وفي الوقت نفسه يوجه فعله، هي جوهر النظام الرمزي الثقافي (Geertz, 1973) فيمكن فهم الدين وفقاً لغيرتز، كنظام رمزي شامل يعمل كنموذج "عن" العالم من جهة، وكنموذج "لـ" السلوك البشري من جهة أخرى، أي أنه يقدم فهماً للعالم ويوجه الإنسان في كيفية العيش فيه.

والدراسة الأنثروبولوجية للدين في المحصلة هي عملية من مرحلتين أولها تحليل نظام المعاني المتجسد في الرمزية الدينية. وثانيها، ربط هذه الأنظمة بالعمليات الاجتماعية والهيكلية والنفسية تخلق هذه الأنظمة وضعيات نفسية مختلفة تدفع إلى تحمل سلوكيات تظهر شاقة عند الشخص العادي، وتخلق نوعاً من التمسك بالرأى حد التعصب أحياناً (Geertz, 1966)، فهي تركز الإحساس بالرضا تجاه سلوك ما تراه الذات معبراً عن الرموز التي تتمثلها، ومن ثم تقع تحت طائلة الإحساس بالذنب تجاه التقصير في أداء ذلك السلوك الذي يتحول في نظرها إلى الواجب الأخلاق الذي يصون المجتمع في هذا الإطار (Geertz, 1966)، تحمل هذه المحفزات المتصوّف على سبيل المثال على ضبط نفسه وتجعل مجرد تأمله في شعلة المصباح ضرباً من الإلهام الإلهي، وتدفعه إلى اختيار نمط حياة يقوم على الزهد وتخير ملبسه ومأكله بما يتناسب مع تماثله

ثانياً: نقد تحيزات مفهوم الدين عند طلال أسد

1. ارتباط مفهوم الدين بالنموذج الغربي

يؤسس طلال أسد رؤيته النقدية لمقاربة غيرتز على بيان تاريخية مفهوم الدين الغربي، وارتباطه بالسياق الفكري الغربي، حيث تبنت الأنثروبولوجيا التطورية، مع إدوارد تايلور وجيمس فريزر، وفي إطار تأثرها بفلسفة التاريخ نموذجاً خطياً للتاريخ، يجعل من الدين مرحلة طفولية في تطور العقل البشري، يفترض تجاوزه لاحقاً عبر العلم والقانون والسياسة الحديثة.

في هذا السياق لم يكن تعريف الدين عبارة عن مجرد محاولة توصيفية لظاهرة موجود، وإنما عبرت عن ممارسة سلطوية أصبح فيها فعل التعريف ذاته أداة معرفية-سياسية ترسخ سردية التقدم الأوروبي وتُسهّم في تثبيت مركزية الغرب في مقابل "الأخر" المتدين ذو التفكير الأسطوري غير العقلاني. (Asad, 1993) التعريف إذا كان منذ لحظته الأولى منخرطاً في ما يمكن تسميته بمنظومة التمايزات الحداثية، أي النظام الذي أعاد ترسيم حدود المجالات بين مجالات الدين والسياسة والاقتصاد، وفق نموذج معياري يفترض نوع من الحياد الزائف، والذي يخفي خلفه مشروعاً للهيمنة البراديغمية والمعرفية.

ومع الحركة النقدية والثورة الإبستمولوجية في القرن العشرين، تم التشكيك في صلاحية هذا النموذج الاختزالي. إذ لاحظ كثير من الأنثروبولوجيين أن الدين لا يمكن اختزاله إلى مجرد بقايا ميتافيزيقية أو أنماط بدائية من التفكير، بل تم النظر إن الدين يُنظر إليه هنا كمجال متماسك نسبياً من المعتقدات والممارسات، لكن في هذه الفترة حدثت عملية إعادة صياغته فردانيا. (Asad, 1993)، وهي الفكرة التي يركز عليها طلال أسد عندما يركز مجمل نتاجه الفكري على تحليل العملية التي من خلالها تم الانتقال من مفهوم الدين الذي كان سائداً في العصور الوسطى، أي النظر إلى الدين بوصفه عبادة شاملة تغطي الحياة الاجتماعية إلى المفهوم الحديث للدين بوصفه خياراً فردياً محدوداً، ومفصلاً في الوقت عينه عن مجالات الحياة الأخرى، وهذا لا يفهم إلا ضمن سياق أوسع من التحول في القيم الثقافية، وميلاد مفهوم الفرد الحديث كمفعول لنشأة الدولة الحديثة.

وبناء على هذا يصبح مشروع أي تحليل نقدي لتعريف الدين من وجهة نظر طلال أسد لا بد أن يتجاوز مستوى مرحلة التعريف ذاته، ليدخل إلى ميدان التفكير في شروط إنتاجه وسياقاته، وكذلك آلياته الخطابية، وأدواره التنظيمية. (Martin, 2014) فالدين عنده هو حقل للصراع الرمزي، وميدان يتقاطع فيه خطاب السلطة والمعرفة والذات.

وهذا الذي يؤول بطلال أسد إلى مساءلة عالمية هذا النموذج الليبرالي في تعريف الدين، من خلال طرح مثال التقاليد الإسلامية، ذلك أن فرضية الفصل بين الدين والسياسة، من ناحية ارتباطها عنده بالسياق الغربي ومن جهة كونها معياراً حديثاً، تنهار عند لحظة تطبيقها على تقاليد لم تعرف هذه الثنائية من الأصل مثل التقاليد الإسلامية (Calhoun, 2011)، حيث لا تستبطن تلك التقاليد التمييز نفسه بين المجالين. وهنا يدخل النقد إلى مستوى أكثر راديكالية، فلا يهتم طلال أسد بمجرد النقد الإبستمولوجي، أي لا يقتصر عمله على التشكيك في قدرة المفهوم الليبرالي للدين على التوصيف الكوني، بل يهتم في المحصلة النهائية بفضح تحيزه الأنطولوجي نفسه. فأن تطلب من الإسلام أن يتموضع داخل إطار يميز الدين عن السياسة، هو أن تطلب منه أن يعيد إنتاج نفسه وفق منطق لا يخصه، بل فرض عليه باسم مرجعية أخرى مهيمنة.

2. نقد منطق الرمزية عند كليفوردي غيرتز

بناء على الخلفية المؤسسة لحركة النقد عند طلال أسد اشتغل طلال أسد على نموذج كليفوردي غيرتز الرمزي، باحثاً في عمق الطريقة التي يفكر بها الفكر الغربي الحداثي في الدين بوصفه نسقاً من الرموز، وبالتالي بوصفه بنية دلالية مغلقة، قابلة للفصل عن ممارساتها التاريخية، وإعادة تمثيلها وتصنيفها وترتيبها ونمذجتها قوالب قابلة للتعميم والمقارنة، وهذا الإشكال، كما يبيّنه أسد، لا يكمن فقط في محدودية النموذج التفسيري عند غيرتز، بل في البنية الإبستمولوجية التي يستند إليها هذا النموذج، (Martin, 2014) والتي تُعيد إنتاج فرضيات الحداثة نفسها، وهي فرضيات تتلخص في رباعية ثنائية يركز عليه تحليل طلال أسد، أولها فرضية الانقسام بين الفكر والممارسة، وثانيها فرضية بين الدال والمدلول، وثالثها فرضية الانقسام بين الثقافة والتاريخ، وأخيراً بين الرمز والسلطة.

وإذا عدنا إلى تعريف غيرتز السابق للدين وجدنا أنه تقليدي يُميز بين الشيء المحسوس أو الدال والمعنى المجرد المدلول (Geertz, 1966) غير أنه لا يلبث أن يتخلى عن هذا التمييز، ليجعل الرمز هو التصور نفسه (geertz, 1973)، أي أن الرمز يتحول عنده إلى مضمون فكري وعقلي منفصل ومستقل عن الحامل المادي الذي يجليه. وهنا يتعقب طلال أسد غيرتز من زاوية أن الرمز عنده مجرد كيان عقلائي صرف، منزوعاً من جذوره التاريخية والاجتماعية، بحيث لا تتجاوز وظيفته نطاق التحديد الموضوع داخل البنية الرمزية للذهن. (Asad, 1993) وهذا المنظور حسب أسد يتجاهل بعدين أساسيين للرمز لا يمكن التغاضي عنهما داخل التحليل، الأول هو البعد الاجتماعي الذي يجعل الرمز بنية علائقية تولد ضمن منظومات محددة من الممارسة الاجتماعية، فلا يكون بناء

مستقلاً بذاته. والثاني هو البعد السلطوي، الذي يجعل من بعض الرموز رموزاً دينية أو مقدسة في حين تُقصى رموز أخرى من الفضاء الديني فلا تصير رموزاً بالمفهوم الديني، فكل رمز كما يرى أسد لا يتخذ مكانته إلا في شبكة من الشروط الممكنة للخطاب، تلك التي تحدد من له الحق في إنتاج الرمزية، ومن له حق تفسيرها، ومن يملك السلطة في تحديد ما إذا كانت هذه الرمزية ذات صدقية أو لا، ومن ثم أيها مقبول دينياً.

وإذا كان الرمز يفهم بحسب غيرتز بوصفه نموذجاً من الواقع ونموذجاً للواقع (geertz, 1973) فإنه يتحول إلى أداة تعمل على تشكيل التجربة بطريقة ثنائية فتعمل على أن تعكس العالم كما هو، وتعيد تنظيمه أو تشكيله أو خلقه في آن واحد. غير أن هذا التماثل المفترض بين الرمز والواقع كما ينتقده أسد يبقّي على انقسام زائف بين الحقل الرمزي والحقل الاجتماعي والنفسي، (Martin, 2014) لأن هذه الجدلية المزعومة، لا تشرح شيئاً، لأنها لا تُظهر كيف ولماذا يكون لرمز ما قوة رمزية في لحظة تاريخية معينة، ومن ثم يحقق القبول الاجتماعي والسلطوي به كرمز ولماذا يفشل رمز آخر في تحقيق هذا التأثير.

ومما يزيد الأمر تعقيداً هو محاولة غيرتز ربط الرموز الدينية بإنتاج مشاعر وجدانية محددة كالرهبة، أو الطمأنينة، أو الخشوع – والتأكيد على أن صدق هذه الرموز يقاس بقدرتها على إثارة هذه (geertz, 1973). لكن أسد يعترض على هذا المنطق، مبيّناً أن فاعلية الرمز ليست قائمة على نجاحه السيكلوجي، بل على علاقته بالمؤسسة التي تُكرسه وتمنحه معنى. فالرمز قد يبقى على سبيل المثال متصفاً بالصدق حتى وإن لم ينتج الأثر العاطفي المرجو، لأنه جزء من منظومة دينية سلطوية ومؤسسية أشمل تُعرّف معنى الصدق، وتؤطر العلاقة بين التعبير والمشاعر والاعتقاد. (Asad, 2001)

يستند طلال أسد بعدها على التاريخ الكنسي، ساعياً من خلال هذا الاستدعاء على تاريخية المفهوم الحديث للدين، وبالتحديد على فترة القرون الوسطى، بوصفها المثال الأكثر وضوحاً على أن الدين في ذلك السياق التاريخي لم يكن مجرد رمزا عاطفياً يخلق حالة وجدانية فردية، إذ يبين، ومن خلال قراءة أوغسطين، بأن الكنيسة جعلت من الدين كان دوماً حقلاً للتنظيم الطقسي، والانضباط الجسدي، فالكنيسة وإن لم تفرض نموذجاً واحداً جامداً للدين، فإنها أدارت بنجاح شبكة من الممارسات المتباينة، وأخضعتها لقواعد مرجعية توحدّها عبر سلطة تميز الصحيح من المنحرف، و المقدّس من الدنيوي، والإيمان من الهرطقة. فكان الدين نظام ضبط للممارسة والخطاب يخلق حدّاً فاصلاً داخل الواقع، ويمارس فعله على الأجساد والنفوس والمؤسسات. (Asad, 2020)

وحين ينتقل أسد إلى العصر الحديث، يُظهر كيف أن هذا النظام المرجعي لم يُخفف كلية، بل فقط أعاد التوقيع داخل الذات الفردية المنفصلة، فبعد نشوء العلم الحديث والدولة الحديثة، تراجع الفضاء الكنسي، وبرز مفهوم الضمير الفردي كأدوات جديدة لتعريف التجربة الدينية، وحتى هنا لم يغادر الدين عالم السلطة، بل فقط نقلها من المؤسسة الخارجية/الكنيسة إلى الذات الداخلية، فأصبح الخطاب الديني يُقاس بمدى صدقه العاطفي الجواني، وليس بمدى انضباطه المؤسسي وخضوعه للسردية المؤسسية. (Asad, 1993)

أثر هذا التحول حتى في مفهوم الذات الحديثة، فالذات الدينية لم تعد تُشكّل عبر الممارسات الطقسية والانضباط الجسدي كما في العصور الوسطى، بل أصبحت تُعرّف من خلال الإيمان الداخلي و الضمير والوجدان، وهذه الذات الجديدة، المرتبطة ارتباطاً وثيقاً بالدولة الحديثة، والعلم، والنظام القانوني الحديث، كانت بدورها شرطاً لظهور ما نعرفه اليوم بـ الدين كإيمان فردي بدلاً من الدين كنظام اجتماعي طقسي مؤسسي. (Asad, 1993)

3. نقد المنزع الجوهراني

طور طلال أسد نقد للمنزع الجوهراني الرمزي، بصورة أكثر توسيعاً وتفصيلاً في دراسته الأخرى حول فكر كانتويل سميث، وقبل الحديث عن مكامن التوسيع النقدي، لا بد من الإشارة إلى فكرة كانتويل سميث، والتي تعد أقل تحيزاً في منطقتها الداخلي من أطروحة غيرتز.

على خلاف وثوقية غيرتز، فإن سميث ينطلق من فرضية تاريخية مفادها أن كلمة "دين" (Religion) لم تكن في العصور القديمة تشير إلى منظومة اعتقادية نظرية أو كيان مؤسسي محدد كما نفهمها اليوم. وهذا واضح في اليونانية واللاتينية، كما في اللغات السامية، إذ كانت المصطلحات المرتبطة بما نسميه اليوم "دين" تشير إلى الفضائل الأخلاقية، أو الطقوس العبادية، أو علاقة تعبد، لا إلى "نظام عقائدي متكامل". ويرى أن التحول الحاسم وقع في أوروبا الحديثة، حين بدأ تحول الدين من علاقة حية إلى كيان موضوعي يمكن تصنيفه ومقارنته كما تُقارن الأشياء. (Smith, 1963)

بسبب هذا يرفض سميث التعريفات الجوهرانية للدين، سواء كانت تعريفات لاهوتية أو سوسيولوجية أو نفسية، فهذه التعريفات في رأيه تفترض أن الدين شيء واحد ثابت له جوهر يمكن عزله، بينما الواقع التاريخي يُظهر تنوعاً هائلاً في التجارب والتقاليد. فيخلص إلى أن محاولة تعريف الدين تعريفاً كلياً تنتهي دائماً إلى إسقاط نموذج معين، غالباً مسيحي بروتستانتي على سائر التقاليد البشرية الأخرى (Smith, 1963)

غير أن نقده للجوهرانية لا يقوده إلى نسبية مطلقة، بل إلى إعادة صياغة المفهوم من جذوره. فهو يقترح التمييز بين عنصرين، هما الإيمان وهو عنده العنصر الحي والوجودي، أو تلك العلاقة الشخصية بين الإنسان وما يعتبره متعالياً، والثاني هو التقليد التراكبي، (Smith, 1963) ويقصد به مجموع النصوص والعقائد والطقوس والمؤسسات التي تراكمت تاريخياً حول تجربة الإيمان، وحسبه هذا التقليد هو ما يمكن دراسته تاريخياً وسوسيولوجياً كظاهرة موضوعية. لكنه ليس الدين ذاته، بل التعبير التاريخي عن الإيمان.

بالنسبة لطلال أسد فإن كانتويل سميث وقع في نزعة جوهرانية رغم دعواه بأنه يقدم رؤية جديدة متجاوزة للمركزية، وفي هذا السياق يطور طلال أسد منظومته النقدية مؤكداً على أنه إذا كانت المعرفة الجوهرانية في صورتها النموذجية تعني تجميد الدين في صورة ثابتة، فإن المعرفة المضادة للجوهرانية تسعى إلى إدراك الدين في حركته وتعددده وكذلك في وسائطه التي لا تنفصل بحال عن عملية إنتاج المعنى، والأخير لا يسبق الاستعمال، بل يتخلق داخله. (Talal, 2001)

كما يكشف أسد عن التناقض الحاض في أطروحة سميث بين نقده للنزعة الجوهرانية، وبين عودته المتكررة إلى أشكال خفية من الجوهرانية من جهة أخرى، وهذا حاض في مفهومه للإيمان، الذي يتسم بالكونية والكلية، فحين يشدد أسد على ضرورة إدماج الممارسات الدينية في دراسة التجربة، فالتجربة لا بد أن تدمج في سياق تشكلي تاريخي وجسدي، لا أ، ينظر لها على نحو ميتافيزيقي عاطفي، إذ هي في النهاية نتيجة فعلية لما يقوم به الناس ولما يرددونه ولما يعيشونه في الطقوس، فيعود بهذا مركزية الفعل في إنتاج المعنى الديني (Talal, 2001)، مع التأكيد بأن التجربة ليست سابقة على الممارسة، بل هي متولدة عنها، ويتضح من ذلك أن مناهضة الجوهرانية عند سميث ليست كاملة، فهو رغم إعلان رفض الجوهر، يعود ليقول إن في كل المجتمعات ما يمكن أن نطلق عليه ديناً، وإن الإنسان في كل زمان ومكان ديني بطبعه. (Talal, 2001)

وهذا المفهوم للإيمان الكوني " لا يستطيع التخلص من الحاجة إلى وحدة متعالية توحد التجربة الإنسانية. وبالتمثيل يوضح أسد بأن المسلم أو المسيحي أو البوذي ليس منتما لتلك الأديان لمجرد امتلاكه إيماناً داخلياً ، وإنما لأنه منخرط بنشاط في حماية تقليده الديني عبر الممارسة، فمسألة من هو المسلم أو "من هو الهندوسي لا تتحدد في العقل المجرد فقط، بل في المحاكم والسجلات الاستعمارية، و أنماط العيش والزواج والطقوس (Tatal, 2001) ومجموع الممارسات الدينية مثل التلاوة والصلاة هي ما يصنع معنى الإيمان ويجعل للدين حياة، والإنسان هو كائن ذو قدرات حسية ووجدانية تُصاغ عبر الانضباط، بحيث يصبح الإيمان ذاته فضيلة تُكتسب بالتكرار والمجاهدة، وهو ما يوضح أثر فلسفة فتغنشتاين المتأخرة في رؤية طلال أسد، وتحديدًا تأثره بمفهوم "شكل الحياة"، وما يمكن اعتباره الخلفية المعرفية العملية التي لا تُؤسس على برهان أو استدلال سابق، بل تقبل بوصفها المعطى الذي ننطلق منه، وهو ما يعني الإقرار بوجود مستوى من الاتفاق العملي الأعمق من التنظير، وهو المستوى الذي تتكون فيه معايير الفهم والتبرير (Wittgenstein, 2009)، مع ربطه بمفهوم ألعاب اللغة، التي تفيد أن المعنى ليس خاصية جوهريّة للكلمة، بحيث يمكن استخلاصه بمعزل عن استعماله، بل هو نتاج السياق الذي تُستخدم فيه، وفهم كلمة ما يقتضي ملاحظة طريقة استخدامها في لعبة لغوية معينة، أي في إطار نشاط اجتماعي يتشابك فيه الكلام مع أفعال وإشارات وأعراف غير لغوية، وهذا التشابك هو ما يجعل اللغة جزءاً من نشاط أكبر، ومن ثم جزءاً من شكل الحياة. (Wittgenstein, 2009)

إن الخلاصة التي توؤل إليها أعمال طلال أسد في النهاية هي التأكيد على كون التعريف العام للدين هو فعل معرفي مشروط تاريخياً، مما يجعل وضع تعريف عام وكلي للدين أمراً مستحيلاً، و الحديث عن الدين، سواء من منظور عالم الأنثروبولوجيا أو عالم الاجتماع، هو دائماً تصور يتم ضمن إطار تأويلي محدد، ذلك الإطار محدد بشروط الإدراك الداخلية، المحددة من خلال سلطة البرادغيم المهيمن، وهذا الوعي النقدي هو السبيل الوحيد لاكتشاف مصادر القوة التي تحدد صواب أو خطأ بعض التعريفات، وتدمجها ضمن مقولة الدين المعيارية، أو ترفضها.

وفهم غيرتز وسميث للدين محدود، وذلك لأنه يستند إلى تقليد مسيحي محدد ينظر إلى الدين كبعد من أبعاد الإيمان، أو العقيدة، مع تأثر بمفهوم "الدين الطبيعي"، والذي بدوره مشروط بشكل خاص بالآراء الفلسفية لإيمانويل كانط. (Calhoun, 2011) أي يفهم الإيمان على أنه بعد عقلي داخلي مستقل، وهو بالنسبة لأسد إرث بروتستانت في جوهره وتؤدي الخلفية الأنثروبولوجية التي يُوظفها أسد في تفكيره النظري إلى رؤية شاملة للدين.

نقد أسد يقوم في خلفيته التخصصية على نقد للأنثروبولوجيا الغربية، فالأنثروبولوجيون وإن كانوا يقدمون أنفسهم بوصفهم مراقبين موضوعيين، إلا أن هذا الادعاء يخفي حقيقة أن المعرفة الأنثروبولوجية نشأت داخل بنية قوة غير متكافئة بين الغرب والمجتمعات التي يدرسها، إذ المعرفة لا تنتج في فراغ، بل داخل علاقات قوة تحدد ما يمكن دراسته، وكيف يدرس، ولأي غرض تستخدم نتائجه، (Asad, 1973) وبسبب هذا تصبح المعرفة الأنثروبولوجية شكلاً من أشكال التواطؤ مع النظام القائم، لأنه يقبل ضمناً بالبنية السياسية التي جعلت البحث ممكناً.

خاتمة:

سعت هذه الدراسة إلى مقارنة نقد طلال أسد لغيرتز من جهة كونه مشروع يتجاوز إطار الجدل التعريفي حول الدين، ليهتم بمناقشة الأسس المعرفية التي أنتجت هذا المفهوم في الفكر الحديث. واستحضار نقده لغيرتز، ثم تطويره أسس ذلك النقد مع كانتويل سميث كان بمثابة ضرورة منهجية لفهم طبيعة التحول الذي أحدثه داخل الأنثروبولوجيا الدينية.

والقيمة المركزية للعمل النقدي عند أسد تتمثل في نقله النقاش من سؤال ما هو الدين؟ إلى مستوى كيف ولماذا أصبح الدين فئة تحليلية فردانية، مع ما يقتضيه هذا من تفكيك الشروط التاريخية والسلطوية التي أعادت تنظيم المجال الديني، وحددت ما يدخل في نطاقه وما يُقصى عنه والنتيجة التي تفضي إليها هذه الدراسة هي أن مفهوم الدين، من جهة كونه دينا فردانيا منفصلا عن مجالات الحياة الأخرى، ومنفصلا عن الممارسة والمؤسسة، ليس مفهوما محايدا أو كونيا، وإنما هو بناء تاريخي مشروط، يعكس تحولات في أنماط السلطة وتنظيم المجال العام في الغرب الحديث.

الإحالات والمراجع:

- Asad, T. (1973). *anthropology and the Colonial*. Atlantic Highlands: Humanities Press.
- Asad, T. (1993). *Genealogies of religion*. Baltimore: Johns Hopkins University Press.
- Asad, T. (2001). Reading a Modern Classic. *History of Religions*, pp. 205–222.
- Asad, t. (2020, 3). Thinking about Religion through Wittgenstein. *Critical Times*, pp. 403–442.
- BARNARD, A. (2000). *HISTORY AND THEORY IN ANTHROPOLOGY*. UNITED KINGDOM: CAMBRIDGE UNIVERSITY PRESS.
- Calhoun, C. J. (2011). *Rethinking secularism*. Oxford University Press.
- Geertz, C. (1966). Religion as a cultural system. *Anthropological approaches to the study of religion*, 1–46.
- geertz, c. (1973). *The interpretation of cultures*. New York: Basic Books.
- Martin, C. (2014). Genealogies of religion, twenty years on. *the Scientific Study of Religio*, 14–24.
- PALS, D. L. (1996). *SEVEN THEORIES OF RELIGION*. NEW YORK: OXFORD UNIVERSITY.
- Smith, W. C. (1963). *The meaning and end of religion*. New York: Macmillan.
- Wittgenstein, L. (2009). *Philosophical investigations*. (G. E. Anscombe, P. M. Hacker, & J. Schulte, Trans.) Oxford: Wiley-Blackwell.