

الإيمان والشكّ من منظور سوسيولوجي وبرغماتي

آن صوفي الأمين

ترجمة: محمد الحاج سالم



© 2015

جميع الحقوق محفوظة
مؤسسة مؤمنون بلا حدود للدراسات و الأبحاث

All rights reserved
Mominoun Without Borders

الإيمان والشكّ من منظور سوسيولوجي وبرغماتي

آن صوفي الأمين (Anne-Sophie Lamine)

ترجمة: محمد الحاج سالم

المخلص:

في هذا التحليل السوسولوجي، ينظر للإيمان بوصفه "إيماناً قيد الفعل" لا مجرد تصديق بقضية موقن بصحتها. ويُظهر المقال أهمية الإطار البراغماتي لتناول مسألة الاعتقاد، قبل أن يناقش أساسه وعلاقته بعدم اليقين حسب ثلاث كميّات مثاليّة: الاعتقاد بوصفه تطلّعاً، وبوصفه تهذيباً للنفس، وبوصفه تجربة عيش مشترك، وهي كميّات يمكنها في الواقع أن تتناوب أو أن تجتمع عند الشخص نفسه. أمّا الأدلّة التجريبيّة، فتتناول ممارسات دينيّة كاثوليكيّة وإنجيليّة وإسلاميّة، وذلك في إطار مناقشة آثار تكثّف الاعتقاد في علاقته بالارتباب.

تتميز الشؤون الإنسانية بوجود "جُزُر من اليقين في محيط من الارتياب"⁽¹⁾، كما تتميز المجتمعات فائقة الحداثة بأنَّ الفرد فيها "لم يعد يعرف أيَّ طريق يسلك"⁽²⁾. ولا يمكن للإيمان، في تعبيراته الدينية في هذا المقام، تبيد هذا الارتياب. وتكشف ملاحظة الإيمان أنه يتميز في العموم بالحركة، والشك والتذبذب⁽³⁾. ومع ذلك، فإنه يمكنه أن يتخذ أشكالاً مختلفة، تتراوح من التسليم جزءاً لا يتجزأ من العقيدة - وإحدى صياغاته "أنا أشك، فأنا أعتقد" - وصولاً إلى محاولات الاختزال أو الاجتباب بحثاً عن دين نقي⁽⁴⁾ إن لم يكن عن التصلب⁽⁵⁾.

في هذا التحليل⁽⁶⁾، أنظر إلى الإيمان بوصفه "إيماناً فاعلاً"، لا مجرد "تصديق بقضية موقن بصحتها"⁽⁷⁾. وتتضمن المعتقدات الدينية بالتأكيد وجهات نظر حول العالم⁽⁸⁾، وبالتالي قيماً ومشاعر وطرائق ترميز لما يستعصي على المعرفة المباشرة⁽⁹⁾. وأنا أعرف "الإيمان"، بصفة براغماتية⁽¹⁰⁾، بأنه

¹- Arendt (Hannah), *La condition de l'homme moderne*, Paris, Calmann-Lévy, Presses Pocket, 1958 (1983), p. 311

²- Gaulejac (Vincent, de), « Histoire de vie, trajectoire idéologique et hypermodernité », dans A. Muxel, *La politique au fil de l'âge*, Paris, Presses de Sciences Po, 2011, p. 56-57 (p. 47-61).

³- Piette (Albert), *Le fait religieux. Une théorie de la religion ordinaire*, Paris, Economica, 2003, p. 55-82

⁴- Roeland (Johan) & Aupers (Stef) & Houtman(Dick) & De Koning (Martijn) & Noomen (Ineke), « The quest for religious purity in new age, evangelicalism and islam », *Annual Review of the Sociology of Religion*, n° 1, p. 289-306, 2010.

⁵- Pargament (Smith), *The Psycho logy of Religion and Coping*, New York, The Guilford Press, 1997, p. 351-358.

⁶- وهو جزء من دراسة حول الإيمان ستكون موضوع كتاب أعدّه حالياً (عنوان وقتي: تنويعات على الاعتقاد (Variations sur le croire

⁷- Engel (Pascal), « Croyance individuelle », dans S. Mesure et P. Savidan (sous la direction de), *Dictionnaire des sciences humaines*, Paris, PUF, 2006, p. 225 (p. 223-225).

⁸- Weber (Max), « L'éthique économique des religions mondiales », dans *Sociologie des religions*, Paris, Gallimard, 1996, (1915-1920), p. 349-350.

⁹- Lamine (Anne-Sophie), « Les croyances religieuses: entre raison, symbolisation et expérience », *L'année sociologique*, n°60, 1, p. 93-114, 2010.

¹⁰- أسئلهم من جهة أولى من براغماتية جون ديوي، وخاصة أبحاثه حول تشكل القيم التي تتوافق مع "ما نريده علناً". انظر:

Bidet (Alexandra) & Quéré (Louis) & Truc (Gérôme), « Introduction. Ce à quoi nous tenons. Dewey et la formation des valeurs », dans J. Dewey, *La formation des valeurs*, Paris, La Découverte, 2011, p. 11 ; Dewey (John), *La formation des valeurs*, Op. cit.

ومن جهة أخرى بالمقاربة البراهماتية في العلوم الاجتماعية (المتأثرة بفلسفة أفعال الكلام لأوسنن والأعمال المتأخرة من فيثغنشتاين) التي تضع ممارسات الفاعلين في قلب أبحاثها وتهتم بتلفظ الإيمان أكثر من ملفوظه. انظر:

Certeau (Michel, de), « Crédibilités politiques », *L'invention du quotidien. I. Arts de faire*, Paris, Gallimard, 1980 (1990), p. 260 (p. 259-275).

ومهما بدا من تشابه بين هاتين المقاربتين، إلا أنهما متمايزتان في الأساس. انظر:

يقين الفرد أو المجموعة - بمعنى إكساب القيمة الذي يقصده جون ديوي (John Dewey) - في رموز وقيم وتجارب وتفسيرات (توصف بأنها دينية أو روحية).

وتعبّر الرموز عن العلاقة مع التعالي، فيما تكون القيم أخلاقية. أمّا التجارب الفردية، وغالباً الجماعية، فهي تجارب طقوس وممارسات واجتماع، فيما تكون التفسيرات عمليات عقلنة لرؤية معينة للعالم، وإيجاد تيريرات لها. ويُنظر إلى هذا "الإيمان" متعدّد الأبعاد ومتغيّر الكثافة على أنّه استعداد للفعل في المقام الأوّل⁽¹¹⁾. وسأتناول بعد عرض بعض الأفكار حول الإطار البرغماتي، فعل الإيمان وعلاقته بعدم اليقين حسب ثلاث كميّات نمطية-مثالية: الإيمان تطلّعا، والإيمان تهذيباً للنفس، والإيمان تجربة عيش مشترك، وهي كميّات يمكنها أن تتناوب أو تجتمع عند الشخص نفسه في الواقع.

Kreplak (Yaël) & Lavergne (Cécile), « Les pragmatiques à l'épreuve du pragmatisme. Esquisse d'un "air de famille" », *Tracés*, n° 15, p. 127-145, 2008 ; Pudal (Romain), « La sociologie française est-elle pragmatiste compatible ? », *Tracés*, n° 2, p. 25-45, 2008.

وقد لعبت قراءة أعمال ميشال دي سيرتو دوراً محورياً في إدخال المقاربة البرغماتية في الإناسة وعلم اجتماع الدين. انظر:

Certeau (Michel, de), « Crédibilités politiques », Op. cit. ; « L'institution du croire: note de travail », *Recherches de science religieuse*, n° 71, 1983, p. 61-80.

وكذلك بخاصة في "الإيمان الفاعل"، انظر:

Hervieu-Leger (Danièle), *La religion pour mémoire*, Paris, Cerf, 1993, p. 105.

وفي "مسالك المعنى"، انظر:

Michel (Patrick), « Pour une sociologie des itinéraires de sens: une lecture politique du rapport entre croire et institution », *Archives de sciences sociales des religions*, n°82, p. 223-238, 1993.

في حين ستكون كتابات بولتانسكي (Boltanski) وتيفينو (Thevenot) حول التبرير وأعمال كلافري (Claverie) حول العذراء أو كتابات لاتور (Latour) في علم اجتماع العلوم، أكثر تأثيراً في الجيل القادم من الباحثين. انظر على سبيل المثال:

Aubin-Boltanski (Emma), « Fondation d'un centre de pèlerinage au Liban », *Archives de sciences sociales des religions*, n° 151, 2010, p. 149-168 ; Balas (Marie), « Un pluralisme sans conflits », *Terrain*, n° 2, 2008, p. 50-61.

ومع ذلك، فإن البرغماتية غير مرغوب فيها بكثرة في هذا المجال. وقد تمت البرهنة على التوافق بين البرغماتية والمقاربة البرغماتية في إعادة قراءة أعمال جان فافري سعادة (Jeanne Favret-Saada) وميشال دي سيرتو. انظر:

Gonzalez (Philippe) & Kaufmann (Laurence), « The social scientist, the public, and the pragmatist gaze. Exploring the critical conditions of sociological inquiry », *European Journal of Pragmatism and American Philosophy*, 1, IV, 2012, p. 55-82.

¹¹ - "المعتقدات توجّه رغباتنا وتشكّل أفعالنا". انظر:

Peirce (Charles Sanders), *Pragmatisme et pragmatisme*, Paris, Le Cerf, 2002, p. 221.

منظور براغماتي لتجربة الإيمان ولعدم اليقين

تُعطي المقاربة البراغماتية⁽¹²⁾ مكانة مركزية للتجربة وللبحث الميداني، وتقتصر تجاوز التعارضات بين الموضوعية والذاتية أو بين العقلانية واللاعقلانية، بحيث يسمح تركيزها على التجربة بتفحص "الإيمان الفاعل"، بما في ذلك أبعاده الإدماجية.

ثم هي تتيح الفرصة للنظر في القضايا التي ليست عقلانية ولا لاعقلانية، بل هي خارج نطاق العقل، أي ذات طبيعة تعبيرية⁽¹³⁾، سواء كانت تتعلق بالتعبير عن التعالي: "أنا أو من بالله"، أو بالجماليات: "هذه اللوحة جميلة" أو بالمثل: "أو من بالإنسان"⁽¹⁴⁾. وستكون لهاتين الخاصيتين الأوليين قيمة كبيرة في تحليل كميّات الإيمان الثلاث في ما يلي من أقسام البحث. أما الإسهام الثالث لهذه المقاربة، فهو مساءلة العلاقة باليقين.

فهل تسمح لنا معارفنا بالوقوف على أسس متينة، أم نحن عرضة لعدم يقين حتمي بشأن المعرفة والمعايير؟ وكيف يجتاز الفرد طريقه بين بحث لا ينتهي عن اليقينيّات وبين ضيق الارتياح، إن لم يكن خطر النسبوية؟

يبدو هذا السؤال للوهلة الأولى فلسفياً محضاً أو معرفياً، ولكن له تداعيات جدّ ملموسة حول ارتباط المرء بمعتقداته وبمعتقدات الآخرين. ولحلّ هذه الأحجية، يقترح الفيلسوف البراغماتي الأمريكي ريتشارد بيرنشتاين (Richard Bernstein) إعادة قراءة كتاب التأمّلات لديكارت الذي يقتبس منه فكرة "القلق الديكارتية" المتعلقة بهذا الارتياح المعرفي. فديكارت يصرّ بالفعل على استخدام الشك المنهجي للتخلص من "طائفة من الأفكار [ظننتها] صحيحة" تلقاها منذ نعومة أظفاره من أجل أن "أبتدئ الأشياء من جديد من الأساس"، أي إعادة بناء معارفه على أسس متينة. وقد قاده هذا البحث إلى العثور على "نقطة أرخميدس [...] الثابتة والمستقرة" لتأسيس جميع المعارف وإعادة بنائها، وبناء علم "يقيني ولا

¹²- Peirce, *Pragmatisme et pragmatisme*, Op. cit.; Dewey (John), *La formation des valeurs*, Paris, La Découverte, 2011 (1918-1944); Bernstein (Richard), *Beyond Objectivism and Relativism*, Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 1983.

¹³- بمعنى لعبة لغوية مخصوصة. انظر:

Wittgenstein (Ludwig), « Leçons sur la croyance religieuse », dans *Leçons et conversations*, Paris, Gallimard, 1992 (1966).

¹⁴- هذه المثل ليست دينية فقط، بل أيضاً مثل "الإيمان" بالديمقراطية. انظر:

Dewey (John), *Une foi commune*, Paris, La Découverte, 2011 (1934).

ريب فيه"⁽¹⁵⁾. هذا النصّ يمكن اعتباره "الرسالة الكبرى لعقلانية الأزمنة الحديثة"⁽¹⁶⁾. وتوجب علينا هذه العقلانية المتطرّفة عدم الاعتماد مطلقاً على آرائنا وأحكامنا المسبقة، وعلى التقاليد أو سلطة خارجية، والخضوع فحسب لسلطة العقل وحده.

ويمكن أيضاً للتأملات أن تُقرأ باعتبارها رحلة فكر وسعي إلى المعرفة، مليئة بالمخاطر المرعبة، حيث يسقط الفيلسوف "في ماء عميق للغاية" دون قدرة "على تثبيت قدمي في القاع، ولا على العوم لتمكين جسمي، فوق سطح الماء"⁽¹⁷⁾. فهذا السعي هو أيضاً سؤال وجودي. ومن هنا، تغدو نقطة أرخميدس الصخرة الصلبة التي تمكّنا من ضمان وجودنا في مواجهة تقلّبات الخطأ التي تهدّدنا باستمرار، كي نواجه "قوى الظلام التي تغرقنا في اللاعقلانية، في حالة من الفوضى الفكرية والأخلاقية"⁽¹⁸⁾.

وهذا القلق الأساسي، والخوف من عدم التمكّن من الوصول إلى يقينيّات صلبة تؤسّس عليها طريقتنا في الفهم والفعل، هو ما يقترح بيرنشتاين تسميته "القلق الديكارتي" الذي "يسكننا"، والذي "يخيم على خلفية الجدالات بين الموضوعيين والنسبيين"⁽¹⁹⁾.

كيف يمكن لعلم الاجتماع مقارنة هذه المسألة؟ الحقّ أنّه كان من الصعب على علم الاجتماع وهو يسعى إلى بناء نفسه علماً، أن يأخذ في الاعتبار حدود العقل إلّا من خلال تعارض حاسم بين العقلانية واللاعقلانية، مع استثناء ملحوظ لمقاربة جورج سيمل (Georg Simmel) الذي تنبّه إلى التناقضات الداخلية للفرد، أي ما يسمّيه "تناقضات الحياة الداخلية".

ويبرز سيمل "مقتضيات المثل العليا والمعايير، وهذه الحياة المشدودة إلى الأسفل"⁽²⁰⁾ أو "الصراع بين الحرية والالتزام"⁽²¹⁾. فـ"مأساة الثقافة" تقابل التوتر أو الثنائيات التي يعيشها الفرد، بين تطلّعاته وآماله والمعنى الذي يحاول أن يعطيه لحياته، من جهة أولى، وبين "إبداعات الفكر الموضوعي" أي الثقافة والفنّ والدين، التي تفرض على الذات نظامها ومقتضياتها، من جهة أخرى⁽²²⁾. وبهذا، يجد

¹⁵- Descartes (René), *Méditations métaphysiques*, 1641 (<http://abu.cnam.fr/cgi-bin/go?medit3>).

¹⁶- Bernstein, *Beyond Objectivism and Relativism*, Op. Cit., p. 16.

¹⁷- Descartes, *Méditations métaphysiques*, Op. cit.

¹⁸- Bernstein, *Beyond Objectivism and Relativism*, Op. Cit., p. 18.

¹⁹- المصدر نفسه.

²⁰- Simmel (Georg), *La religion*, Belval, Circé, 1998 (1902-1912), p. 124-128.

²¹- المصدر نفسه، ص 70

²²- المصدر نفسه.

الفرد نفسه في توتر مزدوج: بين ذاتيته (المؤمنة، على سبيل المثال) والموضوعية (الممارسات أو المؤسسات الدينية) من جهة أولى، وعند تقاطع مختلف المجالات الموضوعية (الهويات المرغبة: الجنس، والمهنة، والثقافة،...) من جهة أخرى.

وبصرف النظر عن تمثيلات العالم والخير، فإنّ مصادر هذا التوتر غالباً ما تتعزّز بالخوف من التفتت الطائفي أو فقدان الهوية. ويظهر هذا التوتر بشكل أكثر وضوحاً من خلال مراقبة اشتغال العقائد المتصلّبة، سواء كانت دينية أو مضادة للدين⁽²³⁾ أو سياسية... ويتميّز هذا التصلّب بالتسليم الكامل بنظام من القضايا لا مكان فيه للتجربة من أجل تطوير المواقف المعيارية.

الإيمان بوصفه تطلّعا

الكيفية الأولى هي الإيمان بوصفه تطلّعا. وهو استعداد للفعل والالتزام، يتّسم بالوثوق. وتتوافق هذه الكيفية مع مفهوم التدين عند سيميل باعتباره "أسلوباً ذاتياً للوعي بمضامين محدّدة"⁽²⁴⁾، و"إيقاع باطني"⁽²⁵⁾، وهو يأخذ بالتالي بعين الاعتبار أبعاد التطلّع والموقف فيما يتعلّق بالحياة. وهي تتميّز بتوليفات بين "التطلّع والتمتّع، والأخذ والعطاء، والتدلّل والغلوّ، والذوبان والابتعاد"⁽²⁶⁾. ولا يقتصر هذا الموقف على السلوك الديني، فهو يتوافق أيضاً مع "الموقف الذي يتّخذه الإنسان ذو المزاج الفني حيال ما هو جميل [...]"، والروح الممتلئة بالتقوى حيال التقاليد والموروث، والوطني حيال وطنه، أو المتحمّس حيال أفكار الحرية والإخاء والعدالة"⁽²⁷⁾.

فمفهوم الإيمان لا يمكنه إذن أن يقتصر على "مستوى أدنى" من المعرفة، بل هو أيضاً في المقام الأول علاقة. وهي علاقة يمكن أن توجّه إلى الله. ف"إذا قال الإنسان المتدين: أنا أوّمن بالله، فهو يشير هنا إلى شيء آخر يتجاوز كيفية معينة في تأكيد حقيقة وجوده. فالملفوظ [...] لا يقول فحسب إنّ هذا الوجود مقبول، بل يعني أيضاً وجود علاقة داخلية محدّدة تجاه الله، شعور بالاستسلام إليه، توجّه

²³- يمكننا بذلك المماثلة بين الأصولية البروتستانتية وأصولية الملحدين الجدد في الولايات المتّحدة. انظر:

Stahl (William), « One-dimensional rage: The social epistemology of the new atheism and fundamentalism », dans A. Amarasingam, *Religion and the New Atheism. A Critical Appraisal*, Leiden, Brill, p. 97-108, 2010.

²⁴- Simmel, *La religion*, Op. cit., p. 111.

²⁵- المصدر نفسه.

²⁶- المصدر نفسه، ص ص 112-113.

²⁷- المصدر نفسه.

نحوه"⁽²⁸⁾. فلفظ "أومن" لا يتعلّق إذن بحقيقة قابلة للدّحض، بل بموقف داخلي، وهو أمر يتعلّق بالوثوق لا بالأدلة. والإيمان بوصفه علاقة ثقة يدخل ضمن السياق نفسه، إذ حين "نؤمن بشخص"، فإنّ ذلك "يعني ميل الفرد بأكمله نحو الآخر". بل إنّ الأمر يتعلّق أيضاً بـ"السياق نفسه" فيما يخصّ إيمان الإنسان بنفسه، بمعنى شعور الفرد "بنقّة بهيجة بالنفس"، أي الإيمان المؤسّس على قدرته على أن "ينقسم إلى ذات وموضوع"⁽²⁹⁾.

فإذا كان الإيمان بالله، أو الاعتقاد في شخص أو الإيمان بالذات من الطبيعة نفسها، فما هي خصوصيّة الدين؟ هنا يتدخّل التطلّع: "الإيمان بالله هو [...] تلك الحالة المتوجّهة من الذات إلى خارج ذاتها، مفارقة موضوعها التجريبي وقياسها النسبي، منتجة بذاتها فحسب موضوعاً يرقى بها إلى حدود المطلق"⁽³⁰⁾. ولأنّ أشخاصاً يكابدون هذه الموقف الوثوقي، وهذا التطلّع النازع نحو المطلق، فهم متديّنون، وليس العكس: "فليس الدين هو ما يخلق التدين، بل التدين هو ما يخلق الدين"⁽³¹⁾. وفي هذه الكيفيّة، يتوافق الإيمان الديني مع تطلّع نحو ما هو خير، وجميل، وعادل، وسعيد، تتمثّله بنوع من الإسقاط على المطلق. وعلى الرغم من استناد مقارنة سيميل هذه على مصطلحات التطلّع إلى إله توحيدي والوثوق به، إلاّ أنّه يمكنها أيضاً الانطباق على الاعتقاد في "قوة حيويّة"⁽³²⁾ أو الاعتقاد في "البعد العمودي" عند أتباع الروحانيّات الشريقيّة.

ويعبّر هذا الإيمان - التطلّع، أو هذا الاستعداد للوثوق، عن نفسه بصفة عمليّة من خلال الأعمال اليوميّة، أي الإيمان بالإنسان والالتزام باسم الإيمان من أجل عالم أفضل. وتشير امرأة بوذيّة، وهي مديرة مدرسة متقاعدّة، إلى المعنى الذي يوفّره الربط بين البعد العمودي للإيمان وبين عيشه فعليّاً في الحياة اليوميّة بقولها: "لا بدّ لنا من بُعد عمودي للحياة لتولّي البعد الأفقي... إنّ اعتناق البوذيّة سمح لي بهذا الانتقال من اللامعنى إلى المعنى. اليوم، أنا أضفي المعنى على كلّ شيء، حتّى على أتفه الأمور اليوميّة"⁽³³⁾. ويعبّر صحفي كاثوليكي عن مركزيّة الوثوق بالإنسان وتكافؤ ذلك مع الإيمان بالله: "نؤمن بالإنسان، لأننا نؤمن بالله. ونؤمن بالله، لأننا نؤمن بالإنسان ونريد أن نؤمن به أكثر"⁽³⁴⁾. وينتج عن هذا

²⁸- المصدر نفسه، ص 45-46

²⁹- المصدر نفسه، ص ص 46-48

³⁰- المصدر نفسه، ص ص 45-48

³¹- المصدر نفسه، ص 26

³²- حسب المصطلح المستخدم في استبيانات فريق دراسة نظم القيم الأوربيّة (EVS): "هل تؤمن بوجود نوع من الروح أو القوّة الحيويّة؟".

³³- Lenoir (Frédéric), *Le bouddhisme en France*, Paris, Fayard, 2004, p. 154-157.

³⁴- Copin (Noël), *Je doute donc je crois*, Paris, Desclée de Brouwer, 1996, p. 10.

مزيد التقارب مع غير المؤمنين الإنسانيين أكثر ممّا هو مع بعض المؤمنين: "أشعر أنّني أقرب إلى أولئك الذين لم يؤمنوا بالله، ويؤمنون بالإنسان، من أولئك الذين يدعون الإيمان بالله ولا يستخلصون من ذلك وجوب الإيمان بالإنسان"⁽³⁵⁾. ويتجسّد الإيمان الفاعل في مساعدة الآخرين، كما يعبر عنه أحد المرّيين بقوله: "تصوّري للإسلام، هو خاصّة مساعدة الآخرين! ألح كثيراً على الرحمة والإيثار والكرم، هذا هو الإسلام على وجه الخصوص. إنّّه بالنسبة إليّ في نهاية المطاف شكل من التحقق، وأنا أحقق نفسي من خلال هذه المراحل"⁽³⁶⁾. وهو يتعلّق بتربية الشباب "من أجل عالم أفضل"، و"المساهمة في ترقية المجتمع والإعداد لعالم الغد المختلف"، كما يشير إلى ذلك بعض الناشطين في الكشافة الكاثوليكية. إنّ هؤلاء المؤمنين المنخرطين في "مدرسة حياة"، وفي شكل من أشكال "الإيمان الفاعل"، يؤكّدون أنّهم "يعيشون إيمانهم على الميدان"، وهو ما "يمثّل [لهم] التعبير عن معنى مرورهم بهذه الحياة"⁽³⁷⁾.

وفي هذا النمط من الإيمان، فإنّ الغالب أنّ يتمّ تأويل الشكّ أو المحنة بوصفهما اختباراً. فالصحافي الكاثوليكي الذي أشرنا إليه آنفاً يذكر اضطرابه العميق حين قال له أحد الضباط خلال حرب الإبادة الجماعية في رواندا: "الله غائب عن منطقة غوما"، قبل أن يفكّر في من كان لديهم الشجاعة لإنقاذ الأرواح ولو على حساب حياتهم، ليستنتج من ذلك: "لا قوّة للأمل إلاّ بتغلّبه على إغراء اليأس". لقد تعلّم من تجارب الحرب تلك أنّ "الإيمان في حاجة، من أجل أن يقوى، إلى أن يتعرّض لهزّة الشكّ"، وأنّه "لا حلّ لمشاكل الإنسانيّة ما لم يؤمن كلّ إنسان بالإنسان"⁽³⁸⁾. وتترجم المرأة البوذية المذكورة آنفاً هذه الثقة من خلال المفردات الروحية البوذية بقولها: "كلّ يوم نموت، وكلّ يوم نولد. وحتّى في سنّ الخامسة والسبعين أو الثمانين، يمكنك أن تبدأ! لقد عشت خلال حياتي دلائل على ذلك لا تُصدّق. حين تكون في القاع، في درجة الصفر أو حتّى تحتها، ثمّ يرتفع المؤشّر وينقلب الأمر، ويمكنك البدء من جديد، وتولد من جديد. هذا أيضاً في صميم رسالة بوذا"⁽³⁹⁾. إنّ حالة عدم اليقين تُدار هنا بالالتزام والعزم على الفعل، أي من خلال إيمان فاعل والعزم على الحفاظ على الوثوق في الحياة، وفي الإنسان، وفي الذات.

35- المصدر نفسه، ص 17

36- Venel (Nancy), *Musulmans et citoyens*, Paris, PUF, 2004, p. 152.

37- Blaise (Barbançe) & Ughetto-Schloupt (Alexandra), « La permanence d'un engagement communautaire. Le cas des Scouts et Guides de France », *Sociologies pratiques*, n°15, 2, 2007, p. 83-95.

38- Copin, *Je doute donc je crois*, Op cit, p. 15-16.

39- Lenoir, *Le bouddhisme en France*, Op. cit., p. 157.

ويقود التطرف في المعتقد إلى الحرفانية (littéralisme)، المتساهلة أو المتصلبة⁽⁴⁰⁾. وقد بين علماء النفس الاجتماعيون أنه على الرغم من وجود ارتباط نسبي بين الأصولية والأحكام المسبقة، فإن وجود هذه الأحكام في مواجهة الغيرية، كما الخوف من التغيير ومن الانفتاح، أبعد ما تكون عن البديهية، وهذا ما يُفسر حقيقة أن الالتزام القوي يمكن أن يُوفر الأمن في مواجهة مقاربات جديدة⁽⁴¹⁾. وعلاوة على ذلك، نلاحظ أن الاعتراف بالآخر، في غياب مرجعية عقائدية مشتركة، يستند إلى الأبعاد الأخلاقية والثقة التي يمكن لشخص أصولي أو أرثوذكسي أن يعترف بها لدى الآخر⁽⁴²⁾.

الإيمان بوصفه تهذيباً للنفس

والكيفية الثانية هي أن نؤمن تهذيباً للنفس. وهذا هو إيمان العابد البوذي الذي يستيقظ مبكراً كل صباح للتأمل، والمسيحي الإنجيلي الذي يقرأ الكتاب المقدس يومياً، أو المسلم الذي يلتزم الصلوات الخمس ويصوم رمضان. هذه الممارسات هي مثيل انضباط عازف البيانو حين يكرّر عزف الألمان كي يتقن التحكم في فنّه، أو الرياضي الذي يُخضع نفسه لتدريب يومي ونمط حياة صارم. إنها تساعد على تنمية سلام داخلي في مواجهة مخاطر الحياة اليومية. وفي هذا الإيمان الفاعل، يتخذ الجسد مكانة مركزية⁽⁴³⁾.

إن الأكل الحلال يمكن أن يكون شكلاً من أشكال الإيمان تهذيباً للنفس، على ما تقوله هذه المرأة الشابة: "شراؤك أشياء حلالاً لا تجعل منك مسلماً أفضل. وبالمقابل، فإن الاهتمام بما تأكله، ومحاولة تقليل أكلك كل يوم، والابتعاد عن السكريات على سبيل المثال، ليس أمراً سهلاً، ولكن كل يوم يمرّ هو خطوة تقربك إلى جسم أكثر صحة. فالأكل الحلال، بالنسبة إليّ، هو مقاومة للشراهة والإسراف، وجهد مبذول. إنه مثيل ممارسة الرياضة، أي تحمّل وتجاوز لقدرات الذات. ومن خلال التزامي هذه الطريقة في الطعام، أشعر أنني أكثر إسلاماً وأنتي بخاصة متحررة من جسدي"⁽⁴⁴⁾. ولنا في الحجّ مثال آخر على

⁴⁰- التصالب هو "عدم التساهل مع معطيات ثقافية من خارج المثال" الديني الأصلي. انظر:

Donegani (Jean-Marie), *La liberté de choisir. Pluralisme religieux et pluralisme politique dans le catholicisme français contemporain*, Paris, Presses de Science Po, 1993, p. 406.

ويمكن تمديد هذا المصطلح ليشمل تيارات دينية أو اعتقادية أخرى، معادية للدين على سبيل المثال. والأصولية هي "الرغبة في تضمين جميع الأعمال والأفكار في المرجعية الدينية، وعدم موضعة الديني في فضاء ووقت محددين، وعدم الفصل بين المواقف الدينية وبين بقية المواقف التي يعبر عنها المرء" (المرجع نفسه).

⁴¹- Pargament, *The Psychology of Religion and Coping*, Op. cit, p. 352-353.

⁴²- Lamine (Anne-Sophie), *La cohabitation des dieux. Pluralité religieuse et laïcité*, Paris, Puf, 2004, p. 260-262.

⁴³- هذه الأعمال الأدائية هي ألعاب لغوية بالمعنى الذي يقصده فيتغنشتاين.

⁴⁴- Rodier (Christine), *La question halal. Sociologie d'une consommation controversée*, Paris, Puf, 2013, p. 94.

ذلك. فعلى طول الطريق نحو مدينة كومبوستيلا (Compostelle)، وبمحاذاة المتجولين، يسير "حجاج" كاثوليك، و"مسيحيون رُحَل"، وبوذيون أو بدون دين، يخوضون تجربة هذا الإيمان بوصفه تهادياً للنفس، ويجدون في ذلك متعة. وتقول شابة إسبانية كاثوليكية متديّنة، جاءت للاستخارة قبل مباشرة مهنة جديدة، وهي تكابد المشي على الطريق، إنها تتأبر في عيش التجربة بوصفها ممارسة روحية، ف"جميع هذا الوقت الذي أقضيه صامتة يخدمني روحياً... لقد حدثت لي أشياء كثيرة، وهذا يخدم روحي، كي أفكر وأضع كل شيء في مكانه". وهي تُعرب عن دوافعها النسكية بقولها: "أريد الوصول إلى سانتياغو وتقبيل القديس، يجب عليّ القيام بذلك، وإذا ما نجحت في هذا الأمر، فإنه يمكنني أن أنجح في القيام بأشياء أخرى في الحياة، هذا هو اعتقادي"⁽⁴⁵⁾. في هذه الحالة، يتشابك الإيمان باعتباره تهادياً للنفس مع الإيمان الوثوقي.

وتسمح حالة الحركات الدينية المحافظة بمساءلة هذه الكيفية في الاعتقاد وقدرة الناس على الفعل. ففي القاهرة، تقيم "حركة النساء التقوية"، صلب حركة الإحياء الإسلامي، العديد من الدروس الموجهة إلى النساء من قبل نساء⁽⁴⁶⁾. ويفسر نجاحها بالشعور بتهميش المعايير والمعرفة الدينية. ولئن نجحت أولئك النسوة بالتأكيد في التموضع داخل الفضاءات التي كانت مقتصرة على الرجال، إلا أنها تظل جزءاً من حركة تديم الخضوع للسلطة الذكورية. ولعله من شأن تفسير هذا النوع من الالتزام بأنه مجرد وعي زائف أو استبطان للمعايير الاجتماعية، أن يهمل استقلالية الأفراد. بينما يمكننا مفهوم القدرة على الفعل من تحليل "كيف تقاوم النساء الهيمنة الذكورية من خلال قلب المعاني السائدة لبعض الممارسات الثقافية، ومن ثمة استعادتها وفقاً لمصلحتهن وأهدافن الخاصة"، وبيان كونها "عوامل تشكل حياتهن الخاصة" التي هي "أكثر تعقيداً وأكثر ثراءً" ممّا يقال عنها عادة⁽⁴⁷⁾. فالمعايير الاجتماعية لا توجد إذن بذاتها، بل يجب دائماً وضعها قيد الفعل كي يدوم بقاؤها. بل إن تكرار هذا الفعل أيضاً هو ما يترك احتمال فشلها أو تشوّها واردة⁽⁴⁸⁾.

⁴⁵- Zapponi (Elena), *Marcher vers Compostelle. Ethnographie d'une pratique pèlerine*, Paris, L'Harmattan, 2011, p. 122.

⁴⁶- Mahmood (Saba), *Politique de la piété. Le féminisme à l'épreuve du renouveau islamique*, Paris, La Découverte, 2005 (2009).

⁴⁷- المصدر نفسه، ص ص 18 - 19

⁴⁸- Butler (Judith), *Troubles dans le genre*, Paris, La Découverte, 2006, p. 47.

ومع ذلك، فإنّ "القدرة على الفعل لا تتمثل فحسب في أعمال مقاومة المعايير، بل وكذلك في الكيفيات المتعدّدة التي نوظنّ فيها تلك المعايير"⁽⁴⁹⁾. وبالتالي، فإنّ المعايير "ليست مجرد شيء يفرضه المجتمع على الذات، بل هي جوهر السريرة، وهو ما يكسبها قيمتها"⁽⁵⁰⁾. ولا يعلّق الأمر هنا بالتشكيك في التحوّلات التي ساعد عليها الخطاب الليبرالي حول الحرّية والاستقلاليّة، عند نساء العالم أجمع، بل بالتساؤل حول حدود إطار التحليل.

وتسمح المقاربة الفوكويّة للأخلاقيّات (الإيطيقا) بالانتباه إلى شكل الممارسات الأخلاقيّة، وإلى حقيقة أنّ كلّ ممارسة جسديّة من شأنها أن تزوّد النفس بنوع من القدرة على الفعل. فالأخلاق هي مجموعة المعايير والقواعد والقيم والأوامر، في حين تتعلّق الأخلاقيّات بتقنيات الذات "التي تسمح للأفراد، وحدهم أو مع الآخرين، بأداء عدد من العمليّات على أجسادهم، ونفوسهم، وأفكارهم، وسلوكهم، وكيفيّات وجودهم؛ أي بالتغيّر من أجل تحقيق حالة من السعادة، والنقاء، والحكمة، والكمال"⁽⁵¹⁾. ولذلك ينظر للأخلاق بوصفها مجموعة من الأنشطة العمليّة النوعيّة (مثيلة "الاستعدادات العمليّة للفضيلة" عند أرسطو)، المتعلّقة بنمط عيش معيّن. ويتعلّق الأمر بملاحظة كيف يتلبّس المؤمنون المعايير، والألعاب اللغويّة النوعيّة، والعلاقات بين الكلمات والمفاهيم والممارسات.

ويمرّ تهذيب النفس أيضاً عبر مسار جهد مستمرّ في اكتساب المعارف، كما تشير إلى ذلك إحدى العلامات في المجال الاجتماعي، وهي مدرّسة تصوّف إسلامي في مدينة كولونيا: "كما في أيّ علاقة أخرى، فإنّ بناء علاقة جيّدة، سواء كزوجة، أو كصديقة، أو في علاقة الأمومة أو البنوّة، فإنّ ذلك جميعاً يتطلّب عملاً، وبذل جهد كبير. وبالنسبة إلى العلاقة بين البشر والله، فإنّ الأمر هو نفسه. إنّه عمل على تلك العلاقة بين البشر والله: من خلال اكتساب المعرفة، والاقتراب من الله. إنّها تفاعل بين الجوانب المعرفيّة والروحيّة للإيمان [...] فالنماء الروحي مرتبط أشدّ الارتباط بنماء المعرفة التي نتوصّل إليها بالنفاذ إلى المنابع"⁽⁵²⁾.

ويمكن للإيمان بوصفه تهذيباً للنفس أن يتطرّف وأن يؤدّي إلى الانكفاء على الذات، مع درجة نسبيّة من التعنّت. وهذا ما يفسّر قيام الإنجيليين المنفصلين في الغالب بقطع الاتّصال بطائفتهم السابقة،

⁴⁹- Mahmood (Saba), *Politique de la piété...*, Op cit, p. 32.

⁵⁰- المصدر نفسه، ص 44

⁵¹- Foucault (Michel), *Dits et écrits, Tome II* (1976-1988), Paris, Gallimard, 2001, p. 1604.

⁵²- Jouili (Jeanette S.) & Amir-Moazami (Schirin), « Knowledge, empowerment and religious authority among pious muslim women in France and Germany », *The Muslim World*, n° 96, 4, p. 617-642, 2006.

بسبب شعورهم بضغط شديد لفرض "نموذج" السلوك المثالي عليهم (المواظبة على العبادات، وتجنّب بعض العلاقات أو بعض الأفلام، واختيار الزوج...) (53).

الإيمان بوصفه تجربة جماعية

والإيمان هو أيضاً - في الغالب وفي المقام الأوّل - تجربة جماعية، إمّا بكيفية منتظمة من خلال الطائفة والشبكات، أو بكيفية مؤقتة من خلال التجمّعات، أو بكيفية مؤجلة من خلال الانتماء إلى سلالة مؤمنة (54). وقد أبرز العديد من المؤلفين هذا الجانب من التجربة الدينية المتضمّنة نسبياً بعداً عاطفياً. وتسمح أشكال الإشراف الديني - من الفرد المنعزل إلى عضو في طائفة منتظمة بقوة مؤسسياً - بالتمييز بين أربعة أنواع من إقرار الإيمان: الإقرار الذاتي، والإقرار المتبادل، والإقرار الطائفي، والإقرار المؤسّساتي (55). وتمثّل الإقرارات المتبادلة والطائفية عنصراً من العنصرين المركزيين لنمط الإيمان باعتباره تجربة جماعية، فيما يكون الآخر علائقياً وعاطفياً وودياً.

وتوفّر الطوائف أنواعاً مختلفة من الاحتفالات الدينية ذات الشحنة العاطفية والتي يمكن تصنيفها - وفقاً للحركات، والموسيقى، والأزياء، والبرامج، والقراءات - حسب سلّم مزدوج للاحتفالية والعفوية. فالاحتفالية في أعلى مستوياتها هي ما يميّز الأسلوب الرسمي "البارد"، بينما تطبع العفوية الأسلوب التشاركي "الساخن" (56). كما توفّر الطوائف أماكن مخصوصة للتنشئة الاجتماعية: للدراسة والصلاة والتعليم، وهي فضاءات تطغى فيها التجربة والمتعة على ما عداها من جوانب الإيمان الأخرى. وهذا ما يعبر عنه أحد الناشطين الكاثوليك في حركة الكشافة بقوله: "في الواقع، ما يجذب القادمين الجدد، هو الناس. أنت لا تصل إلى الله بكيفية خارقة، أنت تصل إليه من خلال العلاقات الإنسانية" (57). هذا البعد يمكن أن يظلّ قوياً ضمن تكوينات ضعيفة أو معدومة الطابع المؤسسي - وهذا ما يكشف أيضاً وجه شبه

⁵³ - Stolz (Jörg) & Favre (Olivier) & Gachet (Caroline), Buchard (Emmanuelle), *Le phénomène évangélique, analyse d'un milieu compétitif*, Genève, Labor et Fides, 2013.

⁵⁴ - حول الدين من حيث هو وعي بالانتماء إلى سلالة مؤمنة، انظر:

Hervieu-Leger (Danièle), *La religion pour mémoire*, Op. cit.,.

⁵⁵ - Hervieu-Leger (Danièle), *Le pèlerin et le converti*, Paris, Flammarion, 1999, p. 177-190.

⁵⁶ - Monnot (Christophe), *Croire ensemble. Analyse institutionnelle du paysage religieux suisse*, Zürich, Seismo, 2013, p. 167-175.

⁵⁷ - Barbance et Ughetto-Schloupt, « La permanence d'un engagement communautaire... », Op. cit., p. 91.

هامة بين ممارسات أتباع الروحانيات الجديدة، وممارسات الإسلام السلفي وبعض الشباب الإنجيلي - سواء من حيث كثافة الألفة الدينية ضمن الشبكة أو من حيث البحث عن الدين النقي⁽⁵⁸⁾.

وقد قدمت دانييل هرفيو- ليجيه (Danièle Hervieu-Léger)⁽⁵⁹⁾ تحليلاً دقيقاً لكثافة تجربة التجمعات الكاثوليكية في منطقة تيزيه الفرنسية (Taizé) والأيام العالمية للشباب (JMJ) في أبعدها العاطفية والطوباوية والصوفية. وقد تبين أنّ هذه الظاهرة مماثلة عند نظرائهم المسلمين، كما يتضح من خلال ما يقوله شاب حربي (تقني) مستحضراً رحلته الجماعية لمدة ثلاثة أيام خلال الاجتماع السنوي في بلدة بورجيه (Bourget) الفرنسية: "من الناس من يشبه الأمر بحجّ مصغر، لأنه لم يسبق له أن رأى مثل هذا العدد الكبير من المسلمين في مكان واحد، وخاصة في المرة الأولى [...] الأمر قوي حقاً. فأن تنام في عنبر مع الإخوة، كما يقولون، فهذا جوّ مفعم، وهناك العديد من المجموعات التي تناقش موضوعاتها، وهناك في الجانب المحاذي روحانيات. الأمر رائع حقاً. وكأنا عائلة كبيرة"⁽⁶⁰⁾. ولا تمنع كثافة اللقاء التقلت منه نصف يوم لزيارة العاصمة. وفي هذه التجمعات المختلفة، يكون الإقرار من قبل المجموعة في آن معرفي وعاطفي، وتكون خطب الزعماء الكاريزميين جذابة ومعبّنة.

ويمكن لتكثيف هذا الشكل من الإيمان أن يؤدي إلى انكفاء المجموعة على نفسها، لاسيّما من خلال الأنشطة المتعددة المصممة خصيصاً للأعضاء⁽⁶¹⁾. كما يمكن للانكفاء أيضاً أن يأخذ شكلاً من أشكال التحوّل إلى ضحية، ممّا يعزّز الشعور بالانتماء، على غرار ما أشارت إليه هذه المرأة الشابة التي لم تضع النقاب إلا لبضعة أسابيع: "إنه موضوعه المفضل، يرغب في الحديث عنه طوال الأربع والعشرين ساعة في المنتديات. والآن، مع بروز القانون، يعتقدن أنّهنّ أصبحن قديسات بحق، وهنّ يضعنه على الرغم من كلّ المشاكل كما لو كان ذلك دليل إثبات إيمانهنّ. وما إن تعرّض إحدهنّ إلى غرامة، حتّى تسارع إلى الحديث عن ذلك متباهية، وتقول الأخريات: أوه، ما شاء الله يا أختي، أنا معجبة بك جداً! أنت قوية جداً وشجاعة جداً. إنّها طريقتهنّ الوحيدة في الوجود!؛ وإذا أزلت عنهنّ هذا، فلن يبقى لهنّ شيء"⁽⁶²⁾.

⁵⁸- Roeland et coll., « The quest for religious purity... », Op. cit.

⁵⁹- Hervieu-Leger (Danièle), *Le pèlerin et le converti*, Op. cit., p. 98-118

⁶⁰- مقابلات أجريتها عام 2012 (وملاحظات خلال الفترة 2011-2013). ويتعلّق الأمر بالتجمّع السنوي لمسلمي فرنسا، بمبادرة من اتحاد المنظمات الإسلامية في فرنسا، ولكنّه يستقطب جمهوراً أوسع بكثير من أعضائه ومؤيديه.

⁶¹- Stolz et coll., *Le phénomène évangélique...*, Op. cit.

⁶²- Borghée (Maryam), *Voile intégral en France. Sociologie d'un paradoxe*, Paris, Michalon, 2012, p. 173.

وينتج عن الكيفيات المختلفة لتجربة الإيمان ارتباطات مختلفة بعدم اليقين: من خلال الوثوق، ومن خلال الممارسة المنتظمة لتهديب النفس، أو من خلال الإقرار المتبادل أو الطائفي صلب الجماعة. وإذا ما كان الإيمان يعاش في الغالب بطريقة عادية، إلا أن للمرء أن يتساءل عن أثر تكثيفه في العلاقة مع عدم اليقين، وبالتالي على الحالات التي تؤدي الأصولية فيها إلى التصلب. وانطلاقاً من التصنيف المعتمد أعلاه، فإن ثلاثة عوامل تبدو لي أساسية. أولها يتعلّق بالوثوق. فإذا كانت الثقة حاضرة في العلاقة بالغير (المؤمن بدين آخر أو معتقدات مخالفة) من خلال الاعتراف بأخلاقه وصدقه، فإن الأصولية تكون متساهلة. أما في الحالة المعاكسة، فإن النظرة الشمولية للتطلع تستتبع أصولية متصلبة⁽⁶³⁾، تقتصر فيها العلاقة بالنصوص على تناصّ ضمنيّ (intra-textualité)⁽⁶⁴⁾. وتتعلّق النقطة الثانية بتهديب النفس التي تدفع، بقيامها على التطوير الشخصي الذاتي، إلى موقف متساهل. مثلما يمكن أن تقود إلى العكس إذا ما استخدمت لحماية النفس من الآخرين أو بهدف فرضها عليهم. أما النقطة الثالثة، فتخصّ العيش المشترك، إذ يمكنه أن يعزّز الشعور بالأمن، ويؤدّ بالتالي موقفاً متساهلاً، أو أن يكون عكس ذلك قطيعة صارمة مع بقية المجتمع. وبهذا، فإنّ أفضل شرح لفعل الإيمان، لا يمكنه أن يكون من خلال طرفيه، بل من خلال ملاحظة كيفياته المعتادة.

- العنوان الأصلي للمقال:

Lamine (Anne-Sophie), «Croire et douter, une perspective sociologique et pragmatique», *Nouvelle revue de psychosociologie*, 2013/2 n° 16, p. 37-50.

⁶³ - على غرار الإنجيليين المحافظين الدومنيونيين (dominionistes) المتطلّعين إلى "ولاية ثقافية"، أي إلى شكل من التسييس المحافظ لا فصل فيه للسياسة عن الدين، تضع بعضهم على قمة "الجبّال" السبعة المجتمع الأمريكي: الفنون، والاقتصاد، والتعليم، والأسرة، ووسائل الإعلام، والأديان. انظر:

Gonzalez (Philippe) & Stavo-Debaugé (Joan), « Politiser les évangéliques par le "mandat culturel" », dans J. Ehrenfreund et P. Gisel (sous la direction de), *Religieux, société civile, politique*, Lausanne, Antipodes, p. 241-276, 2012.

⁶⁴ - Hood (Ralph W.) & Hill (Peter C.) & Williamson (W. Paul), *The Psychology of Religious Fundamentalism*, New York, Guilford Press, 2005, p. 3.

MominounWithoutBorders



Mominoun



@ Mominoun_sm



الرباط - أكدال. المملكة المغربية

ص ب : 10569

الهاتف : +212 537 77 99 54

الفاكس : +212 537 77 88 27

info@mominoun.com

www.mominoun.com