



أجريت هذه المقابلة في الأصل باللغة الفرنسية وصدرت في مجلة "أكتويل ماركس" (Actuel Marx) في عددها الثاني لعام 2018 (العدد 64، ص 101-111) في ملف خاص عن الدين، حرّره إتيان باليبار وميخائيل لويي.

هذا هو الجزء الأول...

لقد نشرت مقالات عديدة حول ماركس والتقاليد الماركسية إزاء موضوع الأديان، فما الذي بقي مفيداً في رأيك بين أدبيات "الماركسية الكلاسيكية" لفهم المسائل الدينية في عالمنا المعاصر؟ أم تعتقد أنّ قصور هذه الأدبيات يجعلها عاجزة عن قراءة واقعنا الحالي؟

يجب أن نتفق أولاً على ما نقصده بالحديث عن "ماركسية كلاسيكية". من جهتي، أعني بهذا التعبير ماركسية المؤسّسين - ماركس، لكن أيضاً إنجلز الذي غالباً ما يتم تجاهله أو لا يُذكر سوى لتفضيل ماركس عليه - منذ أن تبلورت نظريتهما المشتركة، وقد كان المنعطف في هذا الصدد صياغتهما لمخطوطة [الأيدولوجيا الألمانية](#). فثمة مكوثان من هذا الإرث بيدوان لي الأكثر جدارة للتفكير في المسألة الدينية: أولهما، النهج المادي في تحليل الوقائع والظواهر التاريخية، وثانيهما الموقف السياسي. أشهر هذين المكوّنين هو التفسير المادي للدين والظواهر الدينية، وهو يبقى أساسياً في نظري، لكن بشرطين.

الشرط الأوّل هو الإقرار بأنّ مساهمة الماركسية الكلاسيكية تتمثّل في جوهرها بمقاربة منهجية، تلك التي تُحيل الوقائع الأيدولوجية إلى أساسها المادي وتبحث في العلاقة الديالكتيكية بين المادي والأيدولوجي، وهي مقاربة أكثر تعقيداً بكثير من الاختزال الكاريكاتوري الذي نجده لدى الماركسية المبتدلة. هذه المقاربة شرطٌ لا غنى عنه من أجل نيل حازم لكل أصناف الجوهرانية (essentialisme)، كالصنف الذي أشهره إدوارد سعيد تحت تسمية "الاستشراق". وقد أساء سعيد نفسه فهم ماركس إلى حدّ الفهم المعكوس، إذ إنه أدرج ماركس بين "مستشراقي" القرن التاسع عشر، وذلك بالاستناد إلى مقال وحيد عن الهند كتبه ماركس عام 1853، وقد أساء سعيد تفسيره.

المشكلة في مقال ماركس المذكور، كما أوضحْتُ في إحدى الدراسات المنشورة في كتابي [الماركسية والدين والاستشراق](#)، لم تكن قط في تنميطٍ للهنود من طراز الاستشراق الكلاسيكي، بل كمنت بالأحرى في فهم وضعيّ



(positiviste) ساذج لدور الرأسمالية كما كان ماركس وإنجلز يتصوّرانه في تلك السنوات، وهو فهمٌ وجد أسطع تعبير عنه في **البيان الشيوعي**. فقول البيان إن الرأسمالية كانت تخلق "عالمًا على صورتها" مثلما "خلق الله الإنسان على صورته" في سفر التكوين التوراتي، إنما كان مبنياً على خطأ فادح: كانت الرأسمالية تخلق بالأحرى عالمين يسود أحدهما الآخر، عالمًا ديناميكياً وسائداً في الحواضر الاستعمارية وآخرًا معاقاً ومَسوداً في البلدان المستعمرة. علاوة على ذلك، كانت معرفة ماركس عن الهند محصورة في مضمار التمرکز الإثني (ethnocentrisme) الأوروبي الذي كان وحده متاحاً له من خلال قراءاته. أمّا الذي غفل سعيد عنه، فهو أنّ ماركس تنكّر لاحقاً لذلك التصوّر جِيال الهند، مثلما فعل إنجلز جِيال الجزائر، من خلال إدراكهما أنّ للسيطرة الاستعمارية دوراً تدميراً أكثر منه "حضارياً" بكثير، وذلك بفضل دراستهما لحالة إيرلندا التي أمكنهما التعرّف عليها عن كثب بصورة أفضل بكثير.

من جهة أخرى، كان ينبغي على سعيد أن يتساءل عن سبب كون جميع الأخصائين الذين استعار منهم نقد "الاستشراق" هم من الماركسيين، وأولهم أنور عبد المالك الذي اقتبس منه سعيد مطوّلاً، ثم مكسيم رودنسون الذي مدحه وكذلك كلود كاهن. فلم يكن هذا الأمر بالتأكيد من قبيل الصدفة، إذ إن المادية التاريخية هي النقيض الأكثر جذرية والنقيض العملي الوحيد لذلك الصنف من المثالية الفلسفية الذي يمثّله "الاستشراق" بالمعنى الذي أشهره سعيد. والحال أن إغفال سعيد لهذا الأمر هو ما جعله يقع هو ذاته في مطبّ الجوهريانية في رؤية "الغرب" الواردة في كتابه. فلا يتم الخروج من الجوهريانية بممارسة "استشراق معكوس" يقلب الدلالات السلبية والإيجابية المتعلقة بمفهومَي الشرق والغرب، بل يقتضي التحرّر من "الاستشراق" ومن كافة أشكال الجوهريانية الثقافية انقلاباً جذرياً في المنظور التحليلي: يقتضي إدراك أن "الثقافات"، أياً كانت، ليست هي التي تحدّد التاريخ المادي، بل أن هذا الأخير هو الذي يشرّط طبيعة الثقافات وتطوّرها. فبدل تفسير التاريخ بالدين، ينبغي تفسير الدين واستخداماته بالتاريخ للخروج من منطق الجوهريانيات الدائري، الذي يفترض بالأساس ما يسعى لإثباته.

هنا تكمن مساهمة الماركسية الكلاسيكية الكبرى في "علم التاريخ"، كما أسماه ألتوسير (وقبله ابن خلدون). ولا تزال لوظيفة التحليل الماركسي هذه فائدة عظيمة في تحليل الأديان، كما تشهد عليها المناقشات الدائرة بلا نهاية حول الإسلام. بيد أنّ ممارسة ماركس وإنجلز لمنهجهما في تفسير التاريخ في مجال دراسة الأديان، مجال علم اجتماع الأديان، بقيت بدائية جداً، بل تبسيطية كما في تحليل إنجلز الوارد في كتاب **حرب الفلاحين في ألمانيا** الموسوم بمادية



بدائية. فلم يرَ في المسيحية التي أشهرها زعيم ثورة الفلاحين توماس مونتسير [أعيد سنة 1525] سوى "قناع ديني" لتطلّعات شيوعية. وفي ذلك اختزالٌ للواقع وإغفالٌ لسؤال مهم: لماذا استطاعت المسيحية أن توّفر "قناعاً" لتطلّعات كهذه في العديد من الحالات التاريخية؟ لا تكمن الإجابة في "جوهر المسيحية" على طريقة فويرباخ، لكن في ذلك التوتّر الخاص بالمسيحية بين الآثار الباقية لأصولها المضطّدة والمذهب الاضطهادي الذي صارت إليه لاحقاً.

والحال أن علم اجتماع الأديان هو أحد الحقول التي يُسم فيها حضور الماركسية الكلاسيكية بالقصور، وهو قصور عوّض عنه ماكس فيبر بطريقته الخاصة مثلما عوّض عن قصور الماركسية الكلاسيكية في تصنيف الأنظمة السياسية. أمّا الماركسيون بعد ماركس وإنجلز، فقد حقّقوا بعض الإنجازات في مجال علم اجتماع الأديان، لكنّها إنجازات مقتصرة بصورة أساسية على تطبيقٍ منهجي لمبادئ المادية التاريخية، كما هي الحال في تحليلات كارل كاوتسكي، أو مساهمة إبراهيم ليون المأساوية، وهي منسية غالب الأحيان، في كتابه **المفهوم المادي للمسألة اليهودية**. لقد اهتمّ الماركسيون والمقرّبون إلى الماركسية بعد ماركس وإنجلز - أمثال أركان مدرسة فرانكفورت والدائرون في فلّكها - اهتمّوا بمهمة "نقد الدين" على نمط مخطوطات ماركس الشاب الفلسفية أكثر ممّا اهتمّوا بعلم اجتماع الأديان. نادرون هم الماركسيون، أمثال ميخائل لوي، الذين قاموا بتحليل اجتماعي لظواهر دينية، وليس من قبيل الصدفة بالأصل أن يقف لوي معرفياً في منطقة التماس بين ماركس وفيبر.

أما الشرط الثاني لحسن استخدام التفسير المادي للدين، فهو الاعتراف بأنّه لا يقدّم سوى توضيح جزئي للظاهرة الدينية. ذلك أن الدين هو بكل تأكيد أكثر الأشكال الأيدولوجية تعقيداً، وهذا مرتبطٌ بقدم الأيدولوجيات الدينية ومرونة تأقلمها الاستثنائيين. فيتطلّب الوصول إلى فهم مُرضٍ لظاهرة الأديان استخدامَ ترسانة العلوم الإنسانية كاملة، ولاسيما علم النفس الاجتماعي والتحليل النفسي. أما إرجاع الدين إلى مجرد "انعكاس" لشروط الحياة المادية فهو إفراطٌ في الاختزال، يتعدّى ما نجده في شتى الحقول الأيدولوجية الأخرى. وكلّما تقدّمت العلوم الإنسانية الجامعة، كلّما أصبحنا في وضعية تخوّنا الإحاطة بشكل أفضل بالظاهرة الدينية. فيفضل مساهمات باحثين معاصرين أمثال فوكو أو بورديو، نحن اليوم مخوّلون أكثر من ماركسيي العهود السابقة، لكن جُلّ هذا العمل مازال في الانتظار.

من المفارقة أنّ يكون الموقف السياسي من الدين هو المجال الذي تبقى فيه مساهمة "الماركسية الكلاسيكية"



صالحة تماماً في رأبي. وهذه المساهمة مجهولة أو مشوهة لدى أغلب الناس. فبعكس ما يظنّ العديدون، لم يكن ماركس وإنجلز من دعاة "الإلحاد المناضل" على غرار لينين. بوصفهما مفكرين ماديين، كانا بلا شكّ مُلحدين بشكل قطعيّ. لكن ما أن تحرّرا من الهيغلية اليسارية، أكّدا على أنّ الإلحاد - بمعنى إنكار وجود الإله - لم يكن ذات فائدة كبيرة. وقد سخرُوا من الذين أرادوا أن يجعلوا من الإلحاد "إيماناً إلزامياً" وأن يحرموا الدين "بمرسوم"، على شاكلة أتباع بلانكي أو باكونين. ومع تأكيدهما على ضرورة قيام حزب العمّال بمحاربة استخدامات الدين الرجعية والمُشعوذة، دافعا عن حرية ممارسة الشعائر الدينية دون تدخّل الدولة. هذا الدفاع العنيد عن العلمانية بمعنى فصل الدين عن الدولة - أي رفض تدخّل الدين في الدولة، لكن أيضاً رفض تدخّل الدولة في الدين، وهو الوجه الآخر للعلمانية الذي غالباً ما يُعفل - يبدو لي أكثر راهنية الآن مما في أي وقت مضى.

هناك حديث تکرّر كثيراً حول "عودة الأديان". هل تعتقد أنّها فكرة صحيحة؟ وكيف تحلّل هذه الظاهرة بوصفك ماركسياً، خاصة في منطقتي الشرق الأوسط وشمال أفريقيا اللتين تعرفهما أكثر من غيرهما؟

لا شكّ في أنّنا شهدنا طفرة للأديان منذ الربع الأخير من القرن المنصرم، وصفها بعض المحلّلين بأنها "ثأر الله". وقد أصابت هذه الظاهرة كافة الأديان، لاسيما الأديان التوحيدية. وهذا مثال جيّد على قصور "الماركسية الكلاسيكية"، إذ إن الانتشار الجديد للعقائد وللممارسات الدينية - وبالأخص انتشار الأصوليات الدينية التي تصبو جميعاً إلى إعادة تركيب المجتمع والدولة بما يتطابق مع قراءتها الحرفية والتمشّدة للنصوص الدينية - ذلك الانتشار لا يمكن تفسيره بطريقة مقبولة ومقنعة بالحد الأدنى بالقول إنه "انعكاس" لتوسّع الرأسمالية وتحولّها النيوليبرالي.

هناك بكل تأكيد تزامن بين "عودة الأديان" تلك وبين التّحول النيوليبرالي للرأسمالية، المعاصر لانهار منظومة الدول ما بعد الستالينية. لكن، وكما نوهتُ في كتابي **صدام الهمجيات** الصادر عام 2002، لا غنى عن مساهمة إميل دوركايم لفهم العلاقة بين تصاعد التدين وانتشار الأصوليات الدينية، من جهة، والتغيّرات التاريخية التي أشرتُ إليها من جهة أخرى. فمفهوم "فقدان النظم" أو الـ"لامعيارية" (anomie) الذي صاغه - وهو يشير إلى اختلال شروط الحياة وفقدان المعايير - مفهومٌ في غاية الأهمية لفهم ما أحدثه رفع الضوابط الاقتصادية من قبل النيوليبرالية، متضافراً مع انهيار الإمبراطورية ما بعد الستالينية. وقد فسّر دوركايم بوضوح كيف أنّ اللامعيارية الاجتماعية-الاقتصادية والسياسية-



الأيدولوجية تقودان إلى انطواء هويّاتي على روابط اجتماعية مثل "الدين والعائلة والوطن".

هذا وينبغي الجمع بين هذا المفتاح التحليلي ومفتاح آخر - أو حدسٍ بالأحرى - نجده في البيان الشيوعي لماركس وإنجلز، حيث شرحا كيف أنّ قسماً من الشرائح المتوسّطة، أي قسماً من البرجوازيين الصغار وأمثالهم، عندما يواجهون محدلة التطوّر الرأسمالي، يسعون إلى "جعل عَجَلَة التاريخ ترجع القهقري". إن فكرة "العودة" إلى هيمنة "مدينة الله" و"استرداد" ماضٍ انقضى منذ التاريخ القديم أو العصور الوسطى - وقد جرى بالطبع تحويله إلى حدّ بعيد إلى أسطورة - تلك الفكرة تشكّل بالفعل بعداً أساسياً من أبعاد الأصوليات الدينية. هذا الهروب الماضوي والوهمي إلى الوراء هو ردّ فعل مفهومٌ تماماً أمام أهوال الزمن الحاضر ومصائبه، لاسيما حين يقود إلى الانتساب إلى مجتمع مضاد، سواء كان بحجم عشيرة صغيرة أو قبيلة كبيرة.

ينبغي وضع الطفرة المدهشة للأصولية الإسلامية منذ الربع الأخير من القرن المنصرم في هذا السياق بالتحديد. فبالإضافة إلى ظروف اللامعيارية العامّة التي ذكرتها، ساهمت عناصر كثيرة في تلك الطفرة: توظيف الحكومات، في كل البلدان تقريبا، للأصولية الإسلامية كترياقٍ للتجذّر اليساري في السّيّئات؛ والدور الخاص في هذا الصدد لوجود دولة أصولية قائمة في مهد الإسلام، هي المملكة السعودية، وهي دولة تابعة للإمبريالية الأمريكية؛ وظهور دولة أصولية ثانية في إيران في عام 1979، مناوئة بشكل عنيف للدولة السابقة ولسيّدتها الأمريكي؛ والحروب المتعاقبة التي خاضتها الإمبراطوريتان الكبيرتان في بلدان إسلامية: الإتحاد السوفييتي في أفغانستان، ثم الولايات المتّحدة في أفغانستان وفي العراق؛ والدور بالغ الضرر الذي قامت به دولة إسرائيل، وقد أعلنت عن نفسها "دولة يهودية".

ويزيد الهروب إلى الوراء إغراءً في الحالة الإسلامية كون سمات الماضي الذي يرغب الهاربون إعادة بنائه تبدو مألوفة بخصوص هذا الدين الذي نشأ متأخراً عن معظم الأديان الأخرى: خلافاً لمحاولة تقليد المسيح، فإن محاولة تقليد النبي محمّد - بالاعتماد على قصّة حياته مثلما روتها السير النبوية، بالإضافة إلى الأحاديث، فضلاً عن القرآن بالطبع - محاولة تستوحي مثلاً سياسياً ومقاتلاً ونموذجاً من الحكم. وهذا ما يمنح قوّة خاصة لفكرة "الدولة الإسلامية" التي صاغها منظّرو الأصولية الإسلامية المعاصرون قبل قرنٍ.



أجرى المقابلة جان دوما دوكانج، نقلها من الفرنسية إلى العربية [أنس العيلة](#)، وقد راجع الترجمة جليبر الأشقر ونقحها.

[إلى الجزء الثاني...](#)

الكاتب: [جليبر الأشقر](#)