سوسيولوجيا التدين الشعبي والعقائد العقلية دراسة اجتماعية لطقوس عاشوراء عند الشيعة

الأستاذ المساعد الدكتور
حسين لفته حافظ
جامعة الكوفة - مركز دراسات الكوفة

((ما يزعم الفعل الرمزي السيطرة عليه هو بشكل أساسي عبارة عن مجموعة من الميول العقلية والأخلاقية)).

جودفراي لينجاردت، «إله وتجربة [1]

تقدّم هذه الدراسة قراءة لنمطٍ من أنماط التدين برز فاعلاً في مشاهد الحياة اليومية، ألا وهو التدين الشعبي، وما يرتبط به من ممارسات طقوسية بخاصة عند الطائفة الشيعية. وتعتمد هذه المقاربة على وعي التدين بشكل عام باعتباره نظاماً ثقافياً، في محاولة لتقديم مساهمة سوسيو ثقافية، تحلّل العلاقة التي تربط بين أنماط إنتاج التدين ومعطيات البنية الاجتماعية الأخرى.

سنحاول في الورقة الحالية طرح عددٍ من القضايا الملحة التي يثيرها الانتشار الواسع لممارسة التدين الشعبي عند الأغلبية الشيعية في العراق، ممثلاً بطقوس عاشوراء، مثل: ماهية (الطقوس) التي نتحدث عنها وكنهه، وأصلها التاريخي، وموقف المؤسسة الدينية الشيعية منها ؟ ومن هم أهم دعاتها، فضلاً عن أبرز مناوئيها من رجال الدين ؟ وما علاقتها بالسياسة في الدولة العراقية ؟، وغيرها من القضايا التي تحاول تقديم فهم أدق لهذه القضية.

ولذا فإن الورقة في عنوانها ذاك، وموضوعاتها تلك اقتضى تقسيمها إلى: إشكالية ممارسة الطقوس، وتحديد أهم المفاهيم، والطقوس وفقاً للمنظور السوسيولوجي، وموجز تاريخي لممارسة الطقوس الحسينية واستعراض لتوسع ممارستها منذ العقد الأخير عند شيعة

العراق، ومن ثم علاقة هذه الطقوس بالسياسة في العراق، وانتهت الورقة أخيراً بخاتمة لمحاولة عقلنة هذه الطقوس.

أولاً: الطقوس في إشكالية الممارسة

شكلت ممارسة طقوس عاشوراء مَعْلَماً مهماً في حياة العراقيين الشيعة تحديداً. إذ سجل إحيائهم لذكرى ثورة الإمام الحسين واستشهاده، أهم سماتهم الاجتماعية، فيما سجل مقدار الحرية في ممارستها معيار علاقتهم بالدولة وحكامها.

إن الاستذكار السنوي لطقوس عاشوراء في مجالس العزاء الشيعية، كان يتسم بطابع أيديولوجي/سياسي غالباً، فالجماعة الشيعية التي عانت عقوداً عدة منع إقامة طقوسها، وقمع المشاركين فيها، جعلت من هذه الطقوس رمزاً للتعبير عن هويتها الطائفية المعارضة لممارسات أنظمة الحكم المتعاقبة، وهنا يمكن الإشارة إلى أن الاحتفال السنوي بالثورة الحسينية شكل في معظم الأوقات بوادر ثورة بحد ذاته. فالطقوس الحسينية والسياسة مثلاً وجهان لعقيدة واحدة متكاملة هي الخطاب السياسي/الديني المعارض للشيعة ضد السلطة الدكتاتورية، فشعار الثورة ظلت تغذيه الطقوس التي تسهم في تعبئة الأتباع، ومن ثم تعزيز التضامن الداخلي للطائفة.

لكن سؤالاً مهماً يمكن طرحه بهذا الشأن: لماذا توسعت بهذا الشكل بأعقاب سقوط الدكتاتورية ؟ ولماذا تمارس هذا الطقوس أصلاً ؟ وما علاقة هذه الممارسات الطقسية بتعزيز الهوية الطائفية لدى الأفراد في الجماعة الإسلامية التي تعاني انقساماً مرعباً في أصل وجودها؟

ثانياً - في تحديد المفاهيم

١) الدين: وهو مفهوم أساسي قد يتواشج مع مفاهيم أخرى قريبة منه أو بعيدة، (كالتديّن، والمتديّن أو رجل الدين، والطقوس الدينية أو العبادات، والإيمان، والنصوص المقدسة، والسحر، والأسطورة، وغيرها) التي لا يتسع المجال لبحثها في هذه العجالة.

ففي العربية، الدين (والجمع أديان): بمعنى الملة والمذهب، والطاعة والمعصية. وهو القهر والذل، وهو السيرة، والخدمة، والورع، وهو العادة والعبادة، وهو الحال والشأن،

وهو الإكراه والغلبة، وهو الإحسان، وهو أيضاً الجزاء والمكافأة، والقضاء، وهو المُلْكُ والسلطان والحكم، وهو الخضوع، يقال (قومٌ دينٌ) بمعنى قوم دائنون أو خاضعون[٢]، وهو أيضاً التدبير والحساب، ومنه (يوم الدين) أي يوم الدينونة أو القيامة. وهو الإسلام والتوحيد، وهو اسم لجميع ما يعبد به الله، أو آلهة. وهو اسم لكل ما يُعتقد أو لكل ما يُتعبّد به[٣].

عليه، فإن مفهوم (الدين) في العربية ينطوي على معانٍ عدة، متشعّبة ومتباعدة بل متناقضة. إذ أن تنوع هذه المعاني يعود إلى ثلاثة مضامين تكاد تكون متصلة، باعتبار أن الكلمة التي يُراد شرحها ليست كلمة واحدة، بل ثلاث كلمات، أو بعبارة أدق إنها تتضمن ثلاثة (أفعال) بالتناوب. فكلمة (الدين) تأتي مرة من فعل متعدٍ بنفسه: (دانه يدينه)، وأحيانا من فعل متعدٍ باللام: (دان له)، وتارة من فعلٍ متعدٍ بالباء: (دان به)، وباختلاف الاشتقاق يختلف المضمون الذي تعطيه العبارة. ويذهب أحد الباحثين إلى أن المتصفّح في اشتقاق هذه الكلمة ووجوه تصريفها في العربية، قد يستشف من هذا الاختلاف الظاهر تقارباً، بل توافقاً وانسجاماً في جوهر المعنى[٤].

مثلما أن مفهوم (الدين Religion) في اللاتينية، أثار اختلاف المفكرين عند إرجاع هذه الكلمة إلى جذورها، إذ كان شيشرو Ciceron الخطيب الروماني، قد اقترح أن الجذر leg يعني المراقبة أو الملاحظة وخاصة مراقبة الأجرام السماوية أو الإلهامات السماوية الدينية. فيما اعتمد القديس أوغسطين التفسيرين، إذ رأى أن كلمة دين تتضمن المعنيين السابقين. فيما يرى البعض الآخر أن المفهوم مشتق من الأصل Religere بمعنى العبادة المصحوبة بالرهبة والخشية والاحترام[٥]. أما الشائع في الفكر المسيحي الحاضر، فهو أن كلمة religion تعني علاقة متينة بين النفس الإنسانية والذات الإلهية المقدسة، ولكن علاقة كهذه تعد ثابتة أو غير خاضعة للتغيير أو التطور[٦].

وكما رأينا فإن الاختلاف وعدم التحديد الدقيق كان الشأن الواضح للمفهوم في اللغة، فكيف يكون حاله في الاصطلاح الفكري بعامة، والسوسيولوجي بخاصة ؟. ولكي نتحاشى الوقوع في منزلقات التحيز الثقافي، فإن علينا أن نستثني بعض الخصائص التي لا تشترك فيها

الديانات كافة. فالدين ظاهرة اجتماعية تمتد في الزمان والمكان. وهي من التنوع والتعدد والتباين، تشهد على ذلك معابد واهرامات ودور مقدسة، كما شهدت به بقايا ما قبل التاريخ بما حوته من نقوش ورموز وآثار ذات صبغة دينية.

ذلك أنه لكي نحدد مفهوم (الدين) تعريفاً يصدق على جميع الديانات التي وجدت يوماً أو المستمرة في الوجود والتأثير إلى يومنا الحاضر، كبرت ثقافة المجتمعات التي تضمه، أم صغرت، ولذا ينبغي علينا أولاً دراسة الظاهرة الدينية بشكل موضوعي، وهذا لا يتم إلا بالخروج من المنظورات المسبقة للظاهرة(٧). وفي هذا الشأن تقف الدراسات المقارنة للأديان كأحد السبل العلمية المهمة للموضوعية.

عليه، وفيما نعمد إلى عرض سريع للمفهوم، سوف نستثني الكثير من الإشارات، أولها تلك التي تطابق بين الدين والوحدانية (أي الإيمان بإله واحد) مثلاً، فهناك بعض المعتقدات الدينية الشائعة اليوم تؤمن بما هو أكثر من إله واحد، كما أن ديانات أخرى لا تتضمن مفهوم (الألوهية) الشائع في معتقدات أخرى(٨)، وتلك التي تحصر مسمى (الدين) في دائرة الأديان الصحيحة، المنبثقة من الوحي الإلهي، والتي تتخذ معبوداً واحداً هو الخالق المهيمن على كل شيء فالديانة الطبيعية التي تستند إلى العقل، أو الديانات الخرافية التي هي ثمرة الأوهام والأساطير، والديانات الوثنية التي تتخذ من التماثيل آلهة لا ينطبق عليها تعريف (الدين)، وفقاً لرؤى المفكرين من الأديان الكبيرة (وبخاصة المسلمين والمسيحين واليهود).

في الفكر الغربي، عماد الحضارة الحديثة، فأن الفلاسفة والمفكرون على الرغم من اعتقادهم بأهميته، إلا أنهم نظروا إلى الدين غالباً من منظورين متناقضين. الأول مدافع شرس عن الدين ووجوده في المجتمع يتمثل بالنظرة الدينية أو التفسير الغائي، ويقابله منظور ثاني يرفض الدين ورفضاً قاطعاً، مشدداً على النظرة العلمية للعالم.. أو التفسير السببي للأشياء.

إذ أشار إيمانويل كانت E. Kant، منذ أمدٍ طويل، إلى أن الدين هو الشعور بواجباتنا من حيث كونها قائمة على أوامر إلهية سامة. فالدين برأي كانط يسعى إلى إسداء خدمة

نفعية لا يقدر عليه غيره برعايته لأهم مصالح الإنسانية متمثلة في وحدة مشتركة للمنظومة الأخلاقية، يتلاقى حولها بنو البشر عبر عنها كانط بالقانون الأخلاقي العالمي[٩].

أما الفيلسوف الهولندي باروخ سبينوزا B. Spinoza فقد اعتقد أن الله يكمن في الطبيعة والكون، وأن النصوص الدينية هي عبارة عن استعارات ومجازات غايتها أن تعرّف بطبيعة اللهّ، مؤكداً على أن الديانة الوضعية ضرورة اجتماعية، وخاصةً بالنسبة للجمهور العادي الذي لا يستطيع أن يكيف سلوكه وفق المثالية التي صدرت بها الأوامر المقدسة. فالعقائد والتعاليم الدينية كما جاء بها النبيون والرسل تفوق إدراك العامة على الفهم والاستيعاب في العادة، ولذا فالوظيفة الاجتماعية لرجال الدين تتلخص في تلقين العامة تعليماً دينياً متناسباً مع فهمهم لطبيعة الأشياء.

فيما رأى هيجل Hegel أن الدين هو أسمى ما تصبو إليه الروح الإنسانية في محاولة لتحقيق كمالها، وفي سبيل تحقيق المثل الأعلى للجمال والله والحقيقة يولد الفن والدين والفلسفة. وقد عرف هيجل (الدين) على أنه المعرفة التي تكتسبها النفس المحدودة لجوهرها كروح مطلق[١٠].

ولسوف نختم برؤية ولتر ستيس W. Stace للدين وهو من الفلاسفة المحدثين حين يقول: إن التدين عنصر أساسي في تكوين الإنسان، والحس الديني إنما يكمن في أعماق كل قلب بشري، بل هو يدخل في صميم ماهية الإنسان مثله مثل العقل سواء بسواء[١١].

أما المناهضين للدين من مفكري العصر الوسيط فيقف على رأسهم نيقولا ميكافللي N. Machivielli الذي درس الدين من زاوية رجل السياسة الذي يسعى لتحقيق أهدافه دون أن يتقيد بأي قيدٍ أخلاقي أو ديني، وبدون أن يلتزم بأي حقٍ إنساني. فالغاية في نظره تبرر الوسيلة مهما انطوت عليه من شر، ولذا فقد ثار على الأوضاع الاجتماعية التي كانت سائدة أبان الإمبراطورية الرومانية وهاجم سطوة (البابوات) ونادى بضرورة إخضاع السلطة الروحية للسلطة الزمنية. وقد دلل على سلامة موقفه إزاء الهيئات الدينية، بأنها لم تكن تلتزم حدود وظيفتها الروحية فتتدخل في الشؤون السياسية والاقتصادية التي لا تتفق مع طبيعة مهمتها التوجيهية الدينية[١٢].

فيما كان برغسون يرى في الديانة نوعاً من رد الفعل، أو الهجوم المعاكس، تقوم به الطبيعة ضد ما قد يتأتى عن استعمال العقل من انحطاط في الفرد وتفكُّك في المجتمع(١٣).

لودفيغ فيورباخ L. Feuerbach، الذي كان قد وضع مؤلفاً مهماً حول الدين بعنوان (جوهر المسيحية)(١٤). إذ يتكون الدين في نظر فيورباخ من أفكار وقيم أنتجها البشر خلال تطورهم الثقافي، ولكنهم أسبغوها على قوى سماوية أو إلهية. ونظراً لأن البشر لا يعرفون مصيرهم تمام المعرفة، فإنهم ينسبون إلى أنشطة الآلهة ما سبق أن أنتجوه في مجتمعاتهم من قيم ومعايير. من هنا، فإن قصة الوصايا العشر التي أنزلها الله على موسى هي مجرد نسخة أسطورية لأصول المباديء الأخلاقية التي كانت في حياة اليهود القدماء ثم المسيحيين(١٥).

والملاحظ أن التعريفات السابقة فضلاً عن كونها خبرات استبطانية تقوم على الاحساس الفردي، فهي مستمدة من الواقع المعيوش، وليش من دراسات مقارنة للأديان تخضع للممنهج الاستقرائي. والحق أن المفكرين الغربيين في معظم الأحيان كانوا يميلون، كما سبقت الإشارة، إلى الحكم على جميع الأديان بحسب النموذج الذي ألفوه كثيراً وهو المسيحية.

لكن الباحث يودّ التأكيد على أن البحث بمجمله لا يتناول موضوعة (الدين) من أي جانب، فالدين كتجريد كما هو موجود في النص المقدس وكتب الحديث والسيرة، ليس مجال البحث الحالي، بل يجب التشديد على أن موضوعة البحث تتعلق بمفهوم (التدين).

٢) التديّن Religious : ويقصد به أنماط الممارسة الاجتماعية للدين، فهذه الأنماط تتغير وتتحدد تاريخياً. فتفسيرات الفقهاء ورجال الدين لا تعد من الدين إلا بما تتواشج به مع ظروفها التاريخية (زمانياً ومكانياً). فمن المعروف أن الجماعات الدينية ذات الدين الواحد في العالم غالباً ما تتكيف روحياً وذهنياً بأشكال مختلفة وفقاً لظروفها السياسية والاجتماعية، بل وتختلف عندما تختلف بيئاتها مناخياً وطبيعياً(١٦).

٣) التديّن الشعبي Popular Religiosity إن تصنيف (الشعبى) له بطبيعة الحال صلة بالشعب، ذلك الكيان الجمعى الذى ليس محددا بأى حال دون مواربة. ويرتبط الازدواج المتناقض (الالتباس) لتصنيف "الشعبى" بالازدواج المتناقض الأساسى

لتصنيف (الشعب) الذى يعنى - فى الوقت نفسه - الجسم الجمعى للأمة و"الناس العاديين".

وهكذا تستخدم الصفة (شعبى) فى سياقات متنوعة وفى أغلب الأحوال على نحو ملتبس؛ فهناك معتقدات شعبية، أو دين شعبى. وعلى مستوى العرف يستطيع المرء الكلام عن تقاليد شعبية. وهناك أمثال شعبية، والمجال الكامل للثقافة الشعبية وهو مصطلح غالباً ما يكون مرادفا للفولكلور. وفى هذه الحالات يبدو أن "شعبى" تدل على الثقافة التقليدية السابقة للثقافة الحديثة (الريفية أساسا).

إن التجمعات السكنية العشوائية التى لا تمتلك (فى أفضل الأحوال) إلا مرافق بدائية، وهى ذات كثافة سكانية عالية وأزقة ضيقة ومستوى من المعيشة منخفض عموما تعرف بأنها أحياء شعبية. وهناك مطاعم شعبية رخيصة تبيع أطباقا تقليدية عراقية تعرف باسم الطعام الشعبى. ويمكن استعمال لفظ "شعبى" لوصف عدد من السلع اليومية الأخرى: الصحف المسلية تعرف باسم المجلات الشعبية، والسجائر المحلية الرخيصة تعرف باسم السجائر الشعبية. هنا تدل صفة "شعبى" أيضا على ثقافة معاصرة هابطة الكيف والمستوى (تنتمى فى الأغلب إلى المدينة).

وتخصيص شئ ما بأنه "شعبى" معناه ربطه بنمط خاص من التطبع habitus. ويمتلك الشخص تطبعا شعبيا إذا كان يعيش فى حى شعبى أو فى قرية ويتكلم لهجة ريفية أو لهجة الطبقة الدنيا، ويكشف عن قيم جماعية تقليدية فى حياته ويرتدى ملابس تقليدية ويشترك فى طقوس مثل احتفالات الموالد.

ويكاد يكون التدين الشعبي بكل ما يحويه من اعتقادات وايمانات وفلكلور وطقوس تتداخل فيها الشعبيات والممارسات التاريخيه مع خبرات الحياة اليومية مع تعاليم كبار السن وحكمة الشيوخ ومع الامثال الشعبية فى مزج فريد اقول لاتزال هذه المكونات بعيدة عن الرصد والتأويل السوسيولوجى حتى فلكلورياته بلا انثروبولوجية رصينة اذ وقف الكثير منها عند حدود الرصد والجمع ولم تتجاوزه الى التحليل والتدقيق والتاويل لما تم جمعه فى هذا المستوى من مستويات الاعتقاد الدينى الشعبي والذى يعد فى تقديرى مكونا مهما من

مكونات الظاهرة الدينية فى المجتمع العراقى الا انه وعلى الرغم من ذلك ظل مجالا شبه مجهول لم يقربه البحث السوسيولوجى الا بحذر شديد وعلى نحو محدود للغاية والى الحد الذى يدفع الى القول بأننا بصدد ظاهرة لم تدرس بعد بشكل واف.

وعلى الرغم من البحوث القليلة والمحدودة التي سعت الى فهم الاطر التنظمية للتدين الشعبي. وفهم الكيفيات التي تستجيب من خلالها الذهنية الشعبية للدين[1]، الا ان التوجه الذى كانت له الغلبة هو احجام الباحثيين عن تناول هذا النمط من التدين والذى يتسم بالتنوع والثراء على صعيدى بنيته الابديولوجية وسياقاته واطره التنظيمية. وهذا الاحجام مَردود، فى تقديرى، الى مواقف الرفض والتأفف الذى قد يصل احيانا الى درجة العداء للذهنية الشعبية بزعم استغراقها فى البدع والخرافة واما بفعل شيوع رؤى ظالمة للتدين الشعبي تقرر استغراقه فى المحافظة والتواكلية والقدرية والاسطورية الى حد اعتباره الاساس الذى تعتمد عليه السلطة السياسة فى تاكيد واعاده انتاج مصداقيتها ومشروعيتها وتاسيسا على الطرح السالف يسعى البحث الراهن الى تجاوز هذه الوضيعة الراهنة، اذ يهدف الى رصد وتاويل التجليات الشعبية الدينية عند تقاطعها وتماسها مع الممارسات الاجتماعية لعينة من فقراء الحضر فى واحدة من المدن العراقية.

٤) الطقوس Rituals : كما يعرفها علماء الانثروبولوجيا الاجتماعية هي مجموعة حركات سلوكية متكررة يتفق عليها أبناء المجتمع وتكون على أنواع وأشكال مختلفة تتناسب والغاية التي دفعت الفاعل الاجتماعي أو الجماعة للقيام بها.

وهي بذلك تختلف عن مفهوم شعيرة rite (والجمع شعائر) والتي تعرف بأنها تعاليم توجه أداء الأفراد لسلوكيات وأفعال توصف بالقداسة.

لكن لاصطلاح (طقوس) ثلاثة استعمالات مختلفة، الاستعمالان الأولان يؤكدان على الطبيعة الرمزية للطقوس، أما الاستعمال الأخير فيعرف الطقوس بالنسبة للعلاقة بين الواسطة والغاية التي تكمن في السلوك الاجتماعي. وتبعاً للمعايير الطقوسية فإننا نشاهد استعمال الطقوس في التصرفات السحرية والدينية وفي بقية أنواع التصرفات التي تقرها العادات والتقاليد الاجتماعية السائدة في المجتمع.

والطقس، بوصفه جزء محورياً في كل دين، يعتبر الآن نوعاً من السلوك الرتيب المتكرر الذي يرمز ويعبر عن شيء ما وبهذه الطريقة، يرتبط بشكل متباين بالوعي الفردي والتنظيم الاجتماعي. بعبارة أخرى، لم يعد مجرد نص لتنظيم ممارسة ما وإنما هو نوع من الممارسة التي يمكن تفسيرها بوصفها تمثل حادثة أخرى يمكن تعريفها لفظياً، لكنها مع ذلك ضمنية.

أما خاصية الرتابة والتكرار في الطقوس فإنها مرتبطة بقوة بوظائف نفسية واجتماعية: «إن الطقس بالنسبة للدين يشبه العادة بالنسبة للحياة، مبرر وجودها العقلي يشبه مبرر وجود العادة، وهو جعل وظائف ثانوية تحت أمرة قاعدة بدون جهد تسمح بوجود اهتمام مركز لقضايا حيوية ما.. وكما هو الحال في أن العمل الأساسي للعادة والتكرار في الدين هو تنظيم النشاطات الضرورية لاستقراره واستمراره كمؤسسة اجتماعية.

٥) العلوم العقلية Mental beliefs: وعددها سبعة علوم: علم المنطق، والعلم الطبيعي، والعلم الإلهي، والأرثماطيقي، والهندسة، والموسيقى، والهيئة. والعلوم الأربعة الأخيرة يقال لها التعاليم.

ثالثاً- في المقترب السوسيولوجي: الأبعاد والدلالات

يحاول الباحثون في السوسيولوجيا والأنثروبولوجيا إعطاء الظاهرة الدينية تفسيراً وضعياً، وهذا ما تسبب بإشكالات وتقاطعات عدة مع اللاهوتيين أو المشتغلين باللاهوت. فاللاهوتيين الذين كانوا يواجهون ورثة التقليد العقلاني الذين كانوا يعتقدون أنهم يفسرون الواقع الديني بالجهل أو الدوافع ذات الانفعالية العمياء، حاولوا التأكيد دوماً على أن الواقع الديني ينجو من قبضة العلم الوضعي [١٧].

إن مساهمة السوسيولوجيا والأنثروبولوجيا، تتمثل في النظر إلى الدين بصفته (واقعة اجتماعية)، - وبالتالي إنسانية- تتحدى كل (الاختزالات)، حتى ولو كانت قابلة لأشكال متنوعة في المكان والزمان[١٨]. وقد اعتقد مؤسسو السوسيولوجيا أن المعتقدات الدينية لا يمكن أن تختزل إلى هذيانٍ محض، مثلما لا يمكن اختزال الطقوس إلى تصرفات إلزامية أو إكراهية[١٩].

لقد ميز دوركهايم، في كل واقع ديني عنصرين اثنين: المعتقدات والطقوس. ويمكننا أن نميز المعتقدات الدينية عبر طبيعة الإكراه الذي تمارسه على روح المؤمنين (الطهارة والإلتزام بأخلاقٍ معينة وغيرها)، وحينئذٍ يمكننا أن نتكلم على العقائد، يعني عن القضايا المعدة من قبل اللاهوتيين أو رجال الدين، والمصادق عليها من قبل السلطات المتسلسلة (إله، نبي، ولي، كاهن، رجل دين وهكذا)، والتي لا يمكن أن تناقش من المؤمنين. فالعقيدة تتعلق بمجالات مختلفة (تاريخية، أو ميتافيزيقة، أو أخلاقية). ولكن أياً ما تكن طبيعة الغرض الذي يتناوله المعتقد الديني، فإنه يتميز بما يدعى بدائرة الإيمان، وكل من ينكر العقائد يضع نفسه خارج هذه الدائرة. وهكذا فإن من يسخر من التقاليد الدينية، دون معارضة أحكام الإيمان، قد يعرض نفسه إلى التوبيخ العلني. فضلاً عن العقائد، فإن كل ديانة تتضمن عدداً معيناً من الأوامر والنواهي[٢٠].

يجوز النظر إلى الخوض فى موضوع التدين الشعبى كمغامرة غير مأمونة العواقب، بسبب من انفتاحه على مساحات ومناطق دفينة، تتخطى فى كثير من الأحيان قواعد التحريم وحدود الأعراف، وتتأبى على الاستقصاء الظاهرى أو الرصد الموصوف، ويشيع التهوين من شأنها، باعتبارها تراكما يتعلق بإقامة الجامد والمتخلف والبالى ومعاداة الشريعة.

وهذا الموقف من التدين الشعبى يتخذ أحد سبيلين: التجاوز من قبل الحداثيين، والتحريم عند رجال الدين.

ففى الثقافة الإسلامية، ذهب أحمد ابن حنبل، ومالك بن أنس، وسفيان الثورى، والأوزاعى، وآخرون إلى عدّ هذه السلوكيات (بُدعة)، والبدعة هنا بمثابة المستحدث المستنكر فى الدين، وهو ما يترجم بهذا المعنى فى الانجليزية إلى Heterodoxy أو Hersey أى الخروج عن الدين، أو ما يدعى في العربية بالهرطقة.

وخارج هذا التعبير، تكثر التسميات حوله ما بين (الخطاب الدينى الشعبى) مقابل (الخطاب الدينى النصى) لدى عصام فوزى، و(الإسلام الدوغمائى) لدى محمد أركون، و(المفهوم الشعبى للدين) لدى صادق سعد، و(الدين الشعبوى) أو (الفهم الشعبوى للمعتقدات الدينية) لدى علي فهمى.

أما الباحث الفلسطينى عزمى بشارة، فأطلق عليه " التدين الشعبى"، فى معرض حديثه عن أنماط اجتماعية ثلاثة لقبول معتقدات الدين كإطار مرجعى ينظم معرفة الكائن وسلوكه: نمط التدين الرسمى أو المؤسسة الدينية Reigionous Establishment ونمط التدين الشعبى، ونمط التدين السياسي.

ويميز الباحث هذه الأنماط عن الأصولية Fundamentalism، وهو مصطلح يراه لا يشير إلى نمط تدين اجتماعى بعينه، ولا يحدد ظواهر اجتماعية، دائما يشير إلى شكل من أشكال الوعى القائم على التمسك بحرفية النصوص أو العودة إلى الأسس Fundaments، فى محاولة منه لتنقية الدين المجرد من الشوائب التى علقت به تاريخياً، بما يجعله يتحول إلى نمط تدين غير نقى، عندما يتفاعل مع أحد الأنماط الاجتماعية القائمة (المؤسسى، الشعبى، والسياسى)، وتتحول حرفية النص إلى مجرد أيديولوجيا، أو حجة سجالية فى مقاومة الخصوم. ولكن، ما الذى يعنيه مفهوم "التدين الشعبى" ؟ وما الذى يميزه عن "التدين الرسمى" و"التدين السياسي"؟

وثانى هذه المحكات يتصل بعلاقة التديّن الشعبى بالجماعة الاجتماعية، وهو ما نعانيه لدى الغزالى، وفلاندرز بيترى F. Petrie واريك وولف E. Wolf وجيلفورد جيرتز G. Geertz، وديل ايكلمان D. Eickelman ورجيه باستيد R. Bastide وأبركرومبى Abercrombie، وأحمد أمين، وحسن حنفى، ومحمد بيومى: فالغزالى يفرق بين دين الخاصة من النخبة الموهوبة فى تعمقها للمعرفة الدينية، ودين العامة من البسطاء الذين لا يرون من الدين إلا وجهه الخارجى فقط.

ويميز وولف بين تدين النخبة وتدين الفلاحين عبر مستويات ثلاثة:

فبينما يركز تدين الفلاحين على الفرد، ومروره خلال سلسلة من أحداث دورة الحياة مثل الولادة والبلوغ والزواج والموت، فإن تفسيرات تدين النخبة لهذه الأحداث تستقر فى مصطلحات مجردة، باعتبارها محطات على طريق المسار الانسانى بين الحياة والموت. وإذا كان تدين الفلاحين ينشغل بدوره فى إعادة تجديد الاحتياجات المعيشية ضد الهجمات العشوائية لقوى الطبيعة والتاريخ، فإن تفسير تدين النخبة يقوم على تحديد مسألتى الحياة

والموت. وفى حين يتوجب على تدين الفلاحين مواجهة الفوضى والمعاناة السائدة بين أفراد معينين، ينتمون إلى جماعة اجتماعية ملموسة "على الأرض"، فإن تفسير تدين النخبة يقرأ تلك الأحداث المؤسفة باعتبارها من وحى الشيطان.

ويخلص وولف إلى تحديد السمة الأساسية لتدين الفلاحين، على أن له طابعا جامدا ونفعيا ومعنوياً، لكنه ليس تساويا، حيث يرى أن جماعة الفلاحين لا تقوم غالبا بالتجديد الديني، فى حين يستجيب تدين النخبة لمتطلبات التجديد.

أما جيرتز، فيرى أن هناك أكثر من نمط اجتماعى للتدين فى الإسلام، كل واحد منه يعكس خصوصية رمزية ثقافية وتجربة مقتنيها التاريخية. وفى حديثه عن الإسلام فى المغرب، يرهن التدين الرسمى بمجتمع المخزن الذى تسيطر عليه الدولة، ويتميز بأنه مجتمع تراتبى طبقى، يسيطر عليه دين الفقهاء وغلبة النصوص، على حين يتواجد التدين الشعبى بمجتمع السيبة الذى يسيطر عليه القبائل، ويتميز بأنه مجتمع لا طبقى تحكمه الأعراف، ويكون الخطاب الدينى فيه للولى الذى يتميز بالكرامات والخوارق.

واتساقا مع أستاذه جيرتز، يقز أيكلمان بوجود نمطين للتدين فى الإسلام نمط رسمى يرتبط بالجماعة السياسية، وآخر شعبى يتصل بالجماعة الشعبية، ويضع الانثربولوجى الفرنسى باستيد خطا فاصلا بين ما أطلق عليه "الكاثوليكية المحلية" التى تعتنقها الجماعة الشعبية فى البرازيل، وبين "الكاثوليكية الرسمية" التى تميل للطابع الرومانى والعالمى، وتعتنقها الجماعة الدينية، ويمثلها "الجيزويت" أو "وزراء الطقوس المقدسة".

إن مصطلحات المعتقدات الشعبية والدين الشعبى وغيرهما مثل التدين الشعبى، تستخدم كمقولة علمية فى المعتاد، تغطى عددا من المعتقدات بما فيها التصوف وتقديس الأولياء والاحتفالات والطقوس الزراعية وشعائر الشفاء والخصوبة والسحر والحركات الكاريزمية بين أشياء أخرى. وعلى أى حال لا وجود لإجماع واضح حول ماذا يكون الدين الشعبى على وجه الدقة.

ووفقا لدارس الانثروبولوجيا المصرى محمد حافظ دياب قدمت الدراسات العربية المتخصصة ثلاثة مداخل رئيسة لوصف المعتقدات الشعبية أو الدين الشعبى. أحدها يركز

على التراتب الاجتماعى مثل علاقات المركز ـ الهامش، وعلاقات السلطة السياسية وأهم من ذلك كله التمايزات الطبقية. ويبنى المدخل تعارضا بين المعتقدات الشعبية للطبقات الدنيا ودين النخبة الرسمى. ويركز مدخل ثان على الفاعلين الدينيين. ويفرق بين العلماء بوصفهم ممثلين للدين الرسمى من جهة والمتصوفة بوصفهم ممثلين للدين الشعبى من جهة أخرى، والمدخل الثالث يعكف على الخطاب الدينى ويفرق بين التدين النصى والخطاب الشعبى المنقول شفاهيا العملى المفتوح حول الدين، وهذا الخطاب يتميز بطابعه التفويضى عسير الضبط وميله لثنى القواعد التى يضعها الخطاب الدينى النصى وتطويعها.

وينقد دياب المداخل الثلاثة جميعا من ناحية ثنائتيها المفرطة التى تعوقها عن الوصف السليم لتعددية الدين الشعبى. وفى الحقيقة تعانى المداخل الثلاثة الملخصة هنا من نواقص فادحة. إن الدين الشعبى فى عراق المعاصرة قطعا له علاقة بالفوارق الطبقية، ولكن أى نوع من الفوارق الطبقية؟ سيكون من الخطأ اختزال الفوارق الطبقية فى البنية الاقتصادية، أو مجموعات معطاة ذات وجود ملموس. كما أن الصورة التى تقدمها عادة وسائط الإعلام ويقدمها المثقفون هى أن المتصوف النموذجى أو المشارك فى مولد، أو الزائر لمقام الولى هو شخص فقير أمى ريفى. ولكن ما أقل نصيب هذه الصورة من الأساس الإمبريقى. فالاشتراك فى الطقوس الدينية التى توصف بالإجماع بكونها "شعبية" لا تنبئ إلا بتضايف هزيل مع الدخل والتعليم ومكان الأصل.

هناك ممارسات وآراء وخطابات دينية كثيرة فى عراق يقال إنها تمثل المعتقدات الشعبية أو الدين الشعبى. وليس من الواضح إطلاقا مع ذلك ما الذى يجعلها بالفعل "شعبية" وفى عراق يستخدم لفظ "شعبى" لتصنيف ظواهر اجتماعية متنوعة. فهو يدل على ممارسات دينية تختلف عن الممارسة الصحيحة، وعلى الفولكلور، وعلى السكن العشوائى، والطعام التقليدى العراقى، والصحافة الصفراء، والسجائر المحلية الرخيصة وسط أشياء أخرى. وعلى الرغم من أن لفظ "شعبى" ـ عند النظرة الأولى ـ يبدو كأنه يشير إلى مجموعة من الناس هى بالتحديد الطبقات الدنيا؛ فإن نظرة فاحصة تحول فئة الأشياء الشعبية إلى فئة من الصعب جدا الإحاطة بها.

وفى هذه الورقة سأدل على أن الشعبى مقولة بُنيت أساسا على العلاقات الرمزية بين الثقافة "الرفيعة"و"الهامشية" ولا يمكن الاقتصار فى وصفها على مقولات البنية الاقتصادية والاجتماعية وحدها. ولتحليل هذه العلاقات الرمزية سوف أستخدم مفهومات بيير بورديو Pierre Bourdieu عن البنى الرمزية للحيز الاجتماعى، عن الاستعداد الجسمى والتطبع habitus للطبقة، والعلاقة بين الطبقات الاجتماعية والأحكام الجمالية .

ان تركيز الاهتمام البحثى هنا سيكون على التدين الشعبي كتقليد وكمكون اساسى من مكونات الوعى والذهنية لدى عينة من فقراء الحضر فى العراق. وعليه فالبحث لا ينصرف الى دراسة الاداء الدينى الشعبي للشعائر والعبادات والطقوس الدينية برغم اهمية هذا البحث الا بقدر ارتباط هذا الاداء الدينى الشعبي بموضوع البحث الاساسى كما ان البحث لن ينصرف الى دراسه التدين كايديولوجيا وكمشروع اجتماعي سياسى على نحو ما هو حادث لدى الجماعات السياسية الاسلامية التي سعت الى ادلجة الاسلام ومن ثم فنحن نستبعد عملية ادلجة الدين هذه التي قامت بها هذه الجماعات وسيكون محور الاهتمام البحثى هو التدين الشعبي كواقعة وظاهرة تاريخية بنائية وكتقليد وكمكون من مكونات الوعي الاجتماعي وكواقع معاش لدى عينة من الاغلبية الفقيرة فى الحواضر العراقية.

التدين الشعبي Popular Religiosity وهو النمط الثالث من أنماط التدين داخل التصنيف المقترح سلفاً. هذا التدين الشعبي يهدف الى تسجيل الهروب من مواجهة واقع اجتماعي شديد القسوة والعداء لهم، واقع يحفل بكل انواع الحرمان والتفاوت والظلم الاجتماعي والاستبداد والقهر السياسي، واقع تتسيده حداثة قاتلة وتشيع فيه ايدولوجيات تروج لها أجهزة الدولة وتتسم بكونها شديدة الكذب والنفاق.

ويكاد يكون هذا التدين الشعبي إلزاماً جماعياً أكثر من كونه واجبا دينيا فردياً وهو يخضع لمنطق التماثل والظروف التاريخية المعاشة والواقعية التي يعيشها الأفراد والجماعات ويوجدون فيها بالفعل أكثر من خضوعه لحاكمية النصوص الدينية المقدسة، وهو يتجسد فى بنية ذهنية واطر تنظيمية ويعبر عن وجوده فى مواقف وسلوكيات منظمة تحكمها العادات

الاجتماعية التي قد تكون أكثر صرامة وحاكمية من احكام الدين ذاتة. أنه تدين يرتبط كما ذكرت قبلاً بحياة الناس اكثر من ارتباطه بنصوص الدين وروحه اياً كانت هوية هذا الدين.

التدين الشعبي اذن هو الدين كما يمارسه عموم العراقيين في حياتهم اليومية، وحيث نجح العراقيون، وباقتدار فىصهر اديانهم بثقافتهم القومية الى الحد الذى يدفع الى تقرير ان الاثنين قد صارا شيئا واحدا يصعب احيانا التميز بينهما، اى بين ماهودينى وما هو منتج ثقافى.

وتتسم المعتقدات والممارسات الدينية التي تشكل صلب التدين الشعبي ومحتواه بكونها تكاد تكون مستقلة استقلالاً نسبياً عن المؤسسة الدينية الرسمية. كما يتسم هذا التدين الشعبي بتنوعه الشديد بحسب البيئات الجغرافية والاجتماعية والاحوال الأقتصادية وأنماط المعيشة على طول الأمتداد الرحب لأرض عراق. وثمة صراع خفى ومعلن فى الوقت ذاته بين التدين الرسمى المؤسسى والتدين الجهادى الانفصالى من جهة، والتدين الشعبي من جهة أخرى بدعوى أستغراق الأخير فى البدع والخرافة والقدرية والأسطورية وان كان هذا الصراع لم يحل دون تعايش هذه الانماط الثلاثة من التدين معاً بسبب عمق ورسوخ التدين الشعبي فى حياة العراقيين.

ويبرز التدين الشعبي عندما تتصاعد وتائر الظلم الاجتماعي وتتفاقم حدة البؤس الاقتصادى وتشتد وطأة الإستبداد والقهر السياسى من دون تدخل من قبل العدالة الإلهية، وعندما يتحول الإله الى محض فكرة مجردة او وجود متعالى ليس كمثله شئ وتندر تجلياته فى واقع الناس المعاش. عندئذ تكون الطبقات الشعبية الفقيرة والعاجزة فى أحتياج لوسيط يتجسد أمامهم يتحسسونه ويشاطرهم حياتهم ويتحسس مأسيهم ويقدم لهم المدد والعون لحل مشكلاتهم وينصرهم على ظالميهم ويتكلم لغتهم. ولكل ذلك كان طبيعياً أن تكثر أضرحة الأولياء والقديسين والمزارات والزوايا والطرق الصوفية فى الأحياء الشعبية الفقيرة والمحرومة فى المدن العراقية وفى القرى التي عجزت أيادى التنمية عن الوصول إليها وباتت بدورها تعانى الفقر والحرمان.

ويكاد يكون التدين الشعبي وعلى هذا النحو، فى تقديري، ظاهرة خاصة وإلى حد كبير بمجتمعات الثالثيين فهذه الظاهرة تعد نتاجاً ضروريا لاستمرار علاقات الإنتاج قبل الرأسمالية داخل التكوينات الإقتصادية الاجتماعية الطرفية والتابعة التي تحويها هذه المجتمعات، فالقانون العام والحاكم لتطور هذه التكوينات التابعة انها فى تطورها تعجز نسبياً عن القضاء على علاقات الانتاج السابقة للرأسمالية بكل ما تحمله من بنيات تحتية وفوقية وتظل متعايشة معها وتميل الى تجددها وإعادة إنتاجها. وقد تولد بفعل هذه الوضعية حالة من العجز عن إحداث قطيعة نوعية مع الماضى بكل مشتملاته المادية والفكرية وصارت هذه المجتمعات وكأنها مشدودة إلى هذا الماضى بحبل سرى لم يعد بمقدورها قطعه.

والامر الآخر، هو ان الأطر التنظيمية والبنية الذهنية للتدين الشعبي وما يحتويه من عقائد وطقوس وممارسات قد صارت جميعها أدوات وآليات بديلة تحقق تماسك الوحدات الاجتماعية التقليدية والدنيا وتعلن تميزها عن المؤسسات الرسمية الحديثة، بل قد تصبح فى حالات بعينها ممارسات تحدى وصراع لهذه الوحدات الاجتماعية التقليدية والدنيا فى مواجهة السلطة السياسية حال غياب مؤسسات حديثة فعالة يمكنها أن تعبأ هذه الوحدات وتكتل ارادتها وتنظمها وتحركها فى صراعها مع النظام القائم.

في وظائف الطقوس

ينظر إلى الطقوس من حيث وظائفها في المجتمع وفقاً للإمكانات الآتية:

الوظائف الاجتماعية:

في الإسلام لا ينطلق الطقس، مقارنة بالمسيحية، على قاعدة تنظيف النفس وتطهيرها من الخطيئة استعدادا للدخول في الفردوس المفقود، وإنما ينهض بدور احترازي يقي صاحبه من السقوط في الذنوب والمعاصي. كما يؤسس لعلاقة طيبة مع الله (الطاعة) تجعل الانسان مؤهلا للفوز بالجنان، فهو يضطلع بدور أساسي يتمثل بسلوك طريق التكامل البشري، والذي يتم من خلال أداء حق العبودية لله تعالى، بل يمتد دوره إلى أبعد من مجرد العلاقة الشخصية المؤسسة لمسيرة الانسان نحو الله تعالى، فيشمل صلاح المجتمع البشري بما يتضمنه من مصلحة الجماعة وخير الإنسان.

إن تأدية الطقوس في الإسلام تفصح عن غايات مختلفة يمكن إجمالها بالتالي:

١ - تحصيل كمال النفس الإنسانية.

٢ - اصلاح الفرد والمجتمع.

٣ - استمطار الرحمة الالهية.

رابعاً- الطقوس الحسينية .. موجز تاريخي

إن رسوخ أية ظاهرة اجتماعية (دينية كانت أم غير ذلك) وديمومتها، لا يأتي من وجهة نظر السوسيولوجيا، من شرعيتها فحسب، بل في قدرتها على سد حاجات الجماعة، وأيضاً في تمكين الجماعة من هويتها وتوحيد أفرادها بالقدر الممكن.

وقد كان ارنست غلنر E. Gelner الأنثروبولوجي البريطاني المعروف قد أشار إلى أن الإسلام يختلف عن بقية الأديان، في أن الشعائر والاحتفالات والرموز وكاريزميات الحشود، لا تتركز لدى الأغلبية السنية، بل لدى الفرق الإسلامية التي تتمايز بها عن تلك الأكثرية. وواحدة من هذه الفرق التي تشكل جزيرة في بحر الجماعة الإسلامية السنية هم (المسلمون الشيعة). ولما كانت الجماعة الشيعية في العراق هي من يمثل الأكثرية، فقد تماهت هذه الطقوس ليس مع الذائقة الاجتماعية الشعبية فحسب، بل مع محاولات إثبات وجودها واستمرار بقائها عبر قرون طويلة من القمع.

أن الشكل الشائع لعاشوراء على النحو المعروف في الوقت الحاضر (أي رواية سيرة الحسين في محافل شعبية) تعود جذوره على الأرجح، بحسب المصادر التاريخية الموثوقة إلى القرن السادس عشر للميلاد (العاشر للهجرة) في إيران. إذ كان قد نشأ بصورة بسيطة أول الأمر عشر بحسب المصادر التاريخية، بعد وصول الصفويون إلى سدة الحكم في إيران خلال القرن السادس عشر، والذين اتخذوا من التشيّع عقيدة رسمية لدولتهم، كانوا قد أضافوا لأشكال الشعائر الحسينية (التي كانت لغاية ذلك الحين تتمثل بالبكاء والندب، ومن ثم اللطم فيما بعد) مسرح التعزية الحسينية أو ما يدعى بـ(التشابيه الحسينية).

إذ إن الإيرانيين الذين كانوا قد اقتبسوا تلك المشابهة المسرحية من التقليد الطقسي المسيحي لصلب السيد المسيح، ثم أضافوا لذكرى واقعة الطف في كربلاء شيئاً من تراثهم

الفولكلوري، وطبعوا شعائر العزاء الحسيني بطابعهم القومي. كما كان لهم دور في انتقالها إلى الهند وأذربيجان وغيرها من مناطق تواجد الشيعة، هذا فضلاً عن العراق ممثلاً بمدنه الشيعية المقدسة (كربلاء ونجف والكاظمية). ومع الوقت، تطورت هذه الشعائر بنوعيها المعروفين لنا في الوقت الحاضر، أي رواية واقعة الطف الشهيرة ممسرحةً في ساحات تقام لهذا الغرض، يحضرها جمهور كبير في العادة، وهذا هو النوع الأول، أما النوع الثاني فيتمثل بـ(المواكب الحسينية)، التي تسبق (التشابيه)، والتي لا تكتفي بالبعد الدرامي ممثلاً بالمشابهة في الرموز والأزياء وغيرها فحسب، بل تأخذ بعداً مازوخياً يتمثل في مواكب الضرب على الصدور وجلد الظهور بالجنازيل ومواكب التطبير.

وتفسر هذه المواكب على أنها إشارة للندم والتوبة لتخلي شيعة الحسين الأوائل عنه في الكوفة، مما أدى لقتله. وتجوب المواكب شوارع المدن الشيعية لتنتهي إلى تجمع كبير في إحدى الجوامع أو الحسينيات. وكانت المواكب الحسينية قد بدأت أولاً، وقد كانت حصيلة الدمج بين هذين النمطين في إيران نهاية القرن الثامن عشر وبداية القرن التاسع عشر، ولادة ما يعرف بـ(التشابيه).

إذ لا توجد ظاهرة اجتماعية تطبع آثارها وبصماتها على خارطة الواقع الشيعي العراقي كظاهرة مراسيم عاشوراء وطقوسها المتعارفة، ولأنها تعدّ علامة فارقة اجتماعية يمتزج بأدائها السنوي العقائدي السليم بالخرافي الدخيل لتداخلها مباشرة مع ملابسات الواقع القيمية عاداته المتوارثة، فما يُدعى بـ(التشابيه الحسينية) هي جزء من الشعائر التي يقيمها الشيعة في أيام عاشوراء، وهي عادةً ما تتم في اليوم العاشر من محرم الحرام، ويتم فيها تقديم مشابهة أو مقاربة مسرحية لملحمة كربلاء وواقعة الطف، وذلك في حسينية أو مرقد أحد الأولياء أو في ساحة أو في فسحة من مكان يفتقر لتقنيات المسرح بالمعنى المعاصر للكلمة، وتنعدم فيه الفواصل بين الممثلين وجمهور المشاهدين المنفعلين، فالمشاهدة الشعبية للتشابيه الحسينية هي جزء من المشاركة، وذلك بحسب وجهة نظر الثقافة الشعبية للطائفة، مشاركة في الاستذكار الطقسي للواقعة الملحمية، والتمتع بثواب مغفرة الذنوب والخطايا

الذي يوفره (حب الحسين وأهل بيت الرسول)، ولنستذكر هنا المثل الشائع عن أن من يقع عليه تراب زوار الحسين.... وهكذا.

تجدر الإشارة إلى أن انتقاء الممثلين لتشبيه واقعة الطف يتم في العادة وفق التراتب الاجتماعي، كما هو الحال في تنظيم المواكب فشبيه الحسين يتم اختياره من السادة (الذين يعتقد بانتسابهم لسلالة النبي). ويمثل دور أنصار الحسين أشخاص من عامة الناس عرفوا بالتديّن والتُقى.

أما دور عسكر يزيد بن معاوية، فيقوم به أشخاص يعرفون في العادة بانحطاطهم السلوكي والاجتماعي، أو ذوي العاهات أو التشوهات الخلقية، وعلى الرغم أن دوراً كهذا هو إمعان في الحط من شأن هؤلاء، إلا أنهم يتمثلون الدور بحماس، اعتقاداً منهم بأن المشاركة من جانبهم في إكمال مشاهد مقتل الحسين تطهّرهم من الخطايا وتُعلي من شأنهم. وفي العادة يستمر تشبيه المقتل ثلاث أو أربع ساعات.

خامساً- الطقوس الحسينية: توسع الممارسة وتقلص العقلنة

إن أفراد الجماعة الشيعية يتوحدون في معظمهم في أثناء هذه الأيام عبر ممارسة الطقوس والشعائر المختلفة، أو عبر مشاهدتها، وهنا يكون الدافع الأكبر لمشاركة الأفراد بعامة، والعاصين أو مرتكبي الكبائر أو الذنوب الكبيرة خاصة (كشارب الخمر والزاني وغيرهم)، بحسب المنظور الإسلامي، ضمان الحصول على شفاعة الرسول وأهل بيته يوم القيامة للخلاص من النار، نذكر هنا القول الشائع عند أتباع مذهب أهل البيت (حب علي حسنة لا تنفع معها أي معصية)، لذلك ترى أن الجميع يشارك في هذه الطقوس طلباً للشفاعة.

إذ يمكن القول إن كل طفل وطفلة في مدن الوسط والجنوب ذات الأكثرية الشيعية، قد رافق والده أو والدته إلى مجالس العزاء التي تقام في الذكرى السنوية لعاشوراء في العاشر من المحرم من كل عام، إن ذلك يشكل جزءاً من نسيج التنشئة الاجتماعية للأفراد الشيعة بعامة. وهو يحمل دلالةً على محاولة الشيعة الحفاظ على هويتهم في ظل قمع استمر عهوداً طويلة.

في الأيام الأولى لذكرى عاشوراء في كربلاء ذاتها، يذهب الأفراد في المدن والمناطق ذات الغالبية الشيعية نهاراً لأعمالهم كالمعتاد، ثم يتجمعون في المساء للسير في مواكب يتم تنظيمها حسب التراتب الاجتماعي للأحياء والمهن. فهناك مواكب خاصة بالحرفيين كالحدادين والنجارين والصاغة، إلخ...، وهناك مواكب للعشائر وأخرى للأحياء السكنية، وقد يخرج المثقفون، وأبرزهم الشيوعيون في مواكب خاصة بهم.

أما يوم عاشوراء، أي عاشر المحرم، فيكرس لتشبيه مقتل الحسين. وهو يوم عطلة رسمية تبدأ فيه الاستعدادات للاحتفال الكبير منذ الفجر، حيث يتجمع في ليلة عاشوراء مواكب رجال يلبسون الأكفان البيضاء ويضربون رؤوسهم الحليقة بقطع خشبية حتى الفجر لتخديرها، تمهيداً للاحتفال الرسمي الذي يبدأ مع خروج مواكب "اللطم والزنجيل والتطبير في الصباح. ثم تنتهي هذه المواكب صباحاً، وبعد أن تلتقي جموع المواكب في جامع أو حسينية، حيث يقام المأتم الرئيسي ثم تختتم المراسيم بـ(تشابيه) مقتل الإمام الحسين.

فالسهر في ليلة العاشر من محرم، أو (الحجة) كما يدعوها الشيعة العراقيون، والمشاركة في المواكب والمحاضرات والقراءات والتعازي الحسينية، وتناول الطعام المجاني الذي يطبخ بأنواع عدة (ربما كان أشهرها الهريس والقيمة والأرز) والشراب المجاني (الشاي والعصائر والماء وغيرها) يشكل سلوكيات معززة للعلاقات الاجتماعية والألفة بين الجماعة الطائفية.

فضلاً عن أن المواكب تشكل فرصةً للتجمع المختلط والمشاهدة، مما يشكل فرصةً لا تتيحها الحياة الاجتماعية الطهرانية اليومية التي يعيشها الرجال والنساء في المجتمع الشرقي. فإن مآتم التعزية التي تقيمها النساء الشيعة، فتمثل فرصةً لخروج المرأة، ولقاءها بنساء الحي أو المحلة، كما إنها تتيح لأمهات الشباب الراغبين بالزواج، رؤية الفتيات والنساء اللواتي تجلبهن أمهاتهن في هذه المناسبات.

لكن أداء هذه الشعائر والطقوس من قبل الشيعة قبل قيام الدولة الحديثة غالباً ما أثار بعض الأفراد السنّة، الذين ربما هاجموا تلك الشعائر مادياً ومعنوياً. لكن منذ أن أقرت الدولة العراقية الحديثة عند تأسيسها في عام ١٩٢١ يوم العاشر من محرم عطلةً رسمية وأتاحت هامشاً واسعاً من الحرية لإقامة مراسيم العزاء الحسيني، وممارسة معظم الشعائر

والطقوس في هذه الاحتفالات، حتى أصبح تقبّل هذه الشعائر والطقوس أمراً مفروغاً منه، ومن هنا يأتي تعايش وتقبّل بقية طوائف الجماعة الإسلامية في العراق لهذه الاحتفالات، بل امتد ليشمل المشاركة في البعض منها، وهذا هو ما يجتهد المهتمون والمخلصون العراقيون في إبرازه كدليل على قيم التسامح والتعايش التي تمثل الوجه الحقيقي للعراق.

إذ نجد في الغالب أن أفراد هذه الطوائف والأديان، وكنوع من التسامح الذي تبديه الأقليات تجاه ممارسات الأكثرية الطقوسية هو قيام معظم الأفراد من الجماعات الدينية الأخرى بقبول واقع هذه الممارسات بل ومشاهدته في معظم الأحوال. وتجدر الإشارة إلى أن بعض الصابئة في مدن الوسط والجنوب يعملون على تأدية وإحياء شعيرة طبخ وتوزيع الطعام في هذه المناسبات. وربما أسهم بضعة أخوة من المسيحيين في ممارسة طقوس وشعائر أخرى قريبة مما يؤدونه في عيد الصلب.

وشكلت العلاقة التي تمتد طويلاً بين أبناء هذه الديانات والمسلمين الشيعة نوعاً من الآصرة التي ربطت بين هذه الجماعات وبين الجماعة الشيعية، والتي تنطلق من تجسيد مادي لشعائر محددة كالزيارة والتبرك بالمقدسات، لكن أهم لحظات تماهي هذه الجماعات مع المسلمين الشيعة في التفاصيل الحياتية اليومية كتعوّد بعض الأطفال المسيح والصابئة على ممارسات سلوكية (إسلامية/شيعية) كالقسم بالعباس والحسين وغيرهم من أئمة الشيعة، أو نذور بعض النساء الصابئيات أو المسيحيات لمراقد أو أئمة شيعة وغيرها من حالات التثاقف الاجتماعي الذي تعيشه الجماعات فيما بينها.

وعلى الرغم من أنه لا توجد إحصاءات واضحة أو استبيانات تحدد بشكلٍ جلي مواقف الديانات الأخرى من الشعائر والطقوس الحسينية أو من مؤديها، فإن مثل هذه العلاقة يمكن تقمشها والبحث عن توجهاتها التي قد لا تكون إيجابية في معظم الأحيان، ففرض المظاهر الشعائرية والطقوسية من قبل الأغلبية على الأقليات قد لا تكون مرغوبةً باستمرار، وهي مما لا يفعله الشيعة العراقيون في الغالب.

سادساً: الطقوس والسياسة

لكن الدور الاجتماعي الأهم هو إن تمثّلات استشهاد الإمام الحسين تعطي الشيعة العنصر العقائدي اللازم لبلورة شخصيتها كطائفة في إطار الدين الإسلامي. ويبين تكرار الشعائر في كل عام، كيف توظف الرموز الدينية للتعبير عن مشاغل دنيوية. فكان التكرار الطقوسي لكربلاء، وذلك عبر أداء شعائر التعزية، هو الجسر الذي يصل الأسطورة بالتاريخ، والمقدس بالدنيوي.

ومع مرور الزمن، غدت شعائر التعزية وعاء أيديولوجياً لتفسير علاقات السلطة السائدة بالشيعة الذين ظلوا في معظم التاريخ السياسي جماعة مهمشة، وظل استشهاد الحسين رمزاً ومقولة عقائدية تعكس الموقع السياسي الهامشي للجماعة. بذا، تُرَسِّمُ إمامة الحسين واستشهاده عند الشيعة، حداً يمكن به، ومن خلاله، أن تميز الطائفة نفسها عن الآخر في المجتمع الأكبر.ربما يمكن الحديث في هذا الشأن عن إمكانية تطبيق القانون الطبيعي الذي يقول ((الضغط يولد الانفجار)) على الواقع الاجتماعي، فالجماعة الشيعية التي عانت في عقود عدة منع إقامة هذه الطقوس والمشاعر، واضطهاد القائمين عليها والمشاركين فيها، مما حدا بالجماعة الشيعية إلى إظهار ممارسة هذه الشعائر والطقوس كأول عنوان من عناوين نيلها حريتها.

إذ شكلت ممارسة هذه الطقوس مَعْلَماً مهماً في حياة العراقيين الشيعة تحديداً. إذ سجلت ممارساتهم لهذه الطقوس والشعائر، وإحيائهم لذكرى ثورة الحسين واستشهاده، أهم سماتهم الاجتماعية، فيما سجل مقدار الحرية في ممارستها معيار علاقتهم بالدولة وحكامها، كما يؤكد البعض.

لذا كان أول مظاهر السلوك الجمعي للجماعة الشيعية بُعيد سقوط النظام الدكتاتوري، هو أداء شعيرة السير إلى كربلاء، بمناسبة (أربعينية الحسين)، التي كانت قد صادفت مع أول أيام الخلاص من كابوس الدكتاتورية، ولذلك توجه مئات الآلاف من الشيعة من مختلف مدن العراق إلى كربلاء مشياً على الأقدام كتعبير عن مشاعر الحرية في ممارسة الطقوس، غير أن هذه الممارسات أخذت جانباً استفزازياً بعدما تطرف البعض من السائرين إلى كربلاء في

أداء شعائرهم، مما تسبب بردات فعل أظهرت نفوراً مستهجناً من هذه الطقوس، وصل إلى حد تفخيخ وتفجير والاعتداء على ممارسي هذه الشعائر.

لكن الاستذكار السنوي لعاشوراء في مجالس العزاء، كان يتسم بطابع أيديولوجي/سياسي في الغالب، ويتضح ذلك في مضامين الخطب والأشعار المواكبة للذكرى. وهنا يمكننا الإشارة إلى أن الاحتفال بالثورة الحسينية واستذكار مصيبة الحسين شكل في معظم الأوقات بوادر ثورة بحد ذاته. فالطقوس والشعائر الحسينية والسياسة مثلاً وجهان لعقيدة واحدة متكاملة هي الخطاب السياسي/الديني المعارض للشيعة ضد أنظمة الحكم المتعاقبة، فشعار الثورة ظلت تغذيه الطقوس التي تسهم في تعبئة الأتباع، ومن ثم تعزيز التضامن الداخلي للطائفة.

خاتمة: عقلنة الشعائر

ومن هنا فأن البحث الأكاديمي السوسيولوجي يدعم الاتجاه في عقلنة هذه المشاعر ويكشف عن انعطافات التداخل بين العقائدي والشعبوي في مراسيمها المعروفة ويستثمر كذلك ما يمكن ان يتمخض من هذه الشعائر في تقوية الأواصر الاجتماعية ويدعم التعايش بين مكونات المجتمع المتنوعة.

لكن لو تم إعادة النظر في هذه الطقوس والشعائر لأمكن اقتراح تهذيبها وتنقيتها ليس بما يتناسب مع مفاهيم الحداثة والعقلانية والمدنية فحسب، بل محاولة لرفع الحواجز الطائفية التي تُعلي تلك الانحرافات الطقوسية من شأنها، وإذا ما أمكن مقاربة هذا الموضوع بشكل أكثر عقلانية وهدوء، لوجدنا أن الإحساس بالمواطنة يتعزز بمقدار الوسطية في ممارسة هذه الطقوس، وأنتم يمكن أن تجدون صدىً واضحاً لما نقول في التجربة الإيرانية. إذ يخبرني الأصدقاء الذين زاروا هذا البلد أن سلطات الدولة الإيرانية لا تسمح بممارسة معظم أنواع الطقوس والشعائر علناً، بل في أماكن خاصة هي الحسينيات، بل إن بعض الطقوس والشعائر العنيفة غير مسموحة إلا بشكلٍ محدود جداً (كالزنجيل والتطبير وغيرها من الممارسات التي لا شك تمثل إساءة كبيرة للمذهب ووصمة بالمازوخية والخلل السايكولوجي في الشخصية الشيعية العراقية)، بل إن السلطات الرسمية في الجمهورية

الإسلامية لا تسمح بخروج صوت المؤذن خارج فناء المساجد نفسها، أي أن هناك منعاً لصوت الآذان خارج حدود المسجد نفسه.

وربما تشكل محاولات المثقفين الشباب العراقيين في مختلف المجالات ودعواتهم عاملاً داعماً لمثل هذه التوجهات الإصلاحية. لكن في الغالب فإن إحدى المقولات الشائعة التي تقول (إن الحسين عِبرة وعَبرة) تصدق في جزأها الثاني فحسب، أو كما يقول شيخنا الوردي (لقد نسي الشيعة المعاصرون المبدأ الذي ثار في سبيله الحسين فاهتموا باللطم والبكاء، وكأن ذلك هو الهدف الأكبر الذي قُتل من اجله أمامهم الثائر وهكذا يزور الحسين مئات الآلاف كل عام، ثم يرجعون من الزيارة كما ذهبوا، لم يَفعلوا شيئاً غير النواح واللطم).

إن الباحثين والمهتمين بهذا الشأن لاشك ينظرون إلى محاولات الإصلاح التي يقوم بها رجال دين شيعة باحترام كبير، كما هو الحال مع محاولات الميرزا النائيني والسيد محسن الأمين ومحمد حسين فضل الله وغيرهم، والتي أشارت إلى ضرورة تهذيب مراسيم العزاء الحسيني من الممارسات والشعائر الشائنة وتحويلها إلى تظاهرات حضارية مفيدة حيث أكدوا على أن ما ابتدع من طقوس لا تمت بصلةٍ إلى روح الإسلام أو مباديء الثورة الحسينية.

غير أن من الملاحظ أن هذه المحاولات غالباً ما كانت تواجه بردود فعل معارضة من داخل المؤسسة الدينية الشيعية ذاتها، يقودها التيار التقليدي المستند إلى الواقع الاجتماعي غير الواعي، في محاولةٍ من بعض الفقهاء استجابة لانفعالات وعواطف العامة في الشارع الشيعي في معظم الأحيان.

فموقف المؤسسة الدينية الشيعية هنا يبدو ضعيفاً تجاه الثقافة الشعبية التي تظهر في علاقتها بالمؤسسة الدينية الشيعية (الحوزة) بموقع المؤثر وليس المنفعل. إذ وقفت المؤسسة الدينية متفرجة على مجتمعها لم تتدخل لتهذيب هذه الطقوس والشعائر، ولم تعمل على تحويل ذكرى ثورة الحسين، إلى تذكر عقلاني يهذب السلوك، وتحويل شخص الحسين إلى رمز وقدوةٍ ومثلٍ أعلى لسلوك الفرد والمجتمع، ومحاربة الفساد والانحراف. هكذا يمكننا أن نستنتج أن مستوى تدخل المؤسسة الدينية الشيعية في تهذيب وتوجيه هذه الطقوس

والاحتفالات يشهد قصوراً واضحاً، بمقابل المؤسسات الدينية الشيعية في بلدان أخرى.

لقد تصدر التطرف الطائفي بتجلياته السياسية المختلفة بعد احتلال العراق ٢٠٠٣ واجهة الأحداث السياسية والعسكرية في المنطقة العربية والعالم الإسلامي.. ولعبت ممارسة الشعائر والطقوس المتطرفة دوراً مؤثراً في ظهور ردات فعل أكثر تطرفاً، استهدفت هذه الشعائر والطقوس، لتكرس دعوات دوغماتية جداً تتضمن: تكفير الآخر واعتباره مرتداً عن الدين الصحيح (رافضياً، أو ناصبياً). ولذا فإن الدعوة إلى عقلنة هذه الشعائر والطقوس يتضمن مكاسب على مستوى الاجتماع السياسي، وأيضاً دعماً للتنوع الاجتماعي في العراق.

هوامش البحث

(١) أبن خلدون، عبد الرحمن أبو زيد ولي الدين: المقدمة، مقدمة لكتابه (العبر وديوان المبتدأ والخبر في أيام العرب والعجم والبربر ومن عاشرهم من ذوي السلطان الأكبر)، بيروت، دار الفكر، نسخة محققة، ٢٠٠٤، ص ١٠٣

(٢) المنجد في اللغة والأعلام، بيروت، دار المشرق، الطبعة السادسة والعشرون، ١٩٨٦، ص ٢٣١

(٣) راجع (إبن منظور، أبو الفضل جلال الدين: لسان العرب، بيروت، دار صادر للطباعة والنشر، ب.ت، مجلد (عشرة أجزاء)، المجلد الثامن، حرف النون، فصل الدال، ص ١٠٤٤).

(٤) دراز، محمد عبد الله دراز: الدين، بحوث ممهدة لدراسة تاريخ الأديان، الإسكندرية، دار المعرفة الجامعية، ١٩٩٠، ص ٢٥.

(٥) الخشاب، أحمد: علم الاجتماع الديني، مفاهيمه النظرية وتطبيقاته العملية، القاهرة، مكتبة القاهرة الحديثة، ١٩٧٠، ص (٧٢-٧٣)

(٦) بخوش، عبد القادر: المصدر السابق

(٧) لا يجد ماكسيم رودنسون Maxime Rodinson حرجاً من الاعتراف بذلك بقوله بأن الغربيين ميالون بطبعهم إلى الحكم على جميع الأديان بحسب النموذج الذي اعتادوا على استعماله، وهو النموذج المسيحي (بخوش: المصدر السابق).

(٨) غيدنز، انتوني: علم الاجتماع، ترجمة: فايز الصباغ، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠٠٥، ص ٥٦٩

(٩) بخوش، عبد القادر: المصدر السابق
(١٠) كينغ، هانس: مشروع أخلاقي عالمي، ترجمة جوزيف معلوف وأورسولا عساف، لبنان: المكتبة البولسية، ط١، ١٩٩٨، ص٢٢٩
(١١) ستيس، ولتر: الزمان والأزل، بيروت، المؤسسة الوطنية للطباعة والنشر، ط ٢، ١٩٨٦، ص ٤٥
(١٢) الخشاب، أحمد: علم الاجتماع الديني، مفاهيمه النظرية وتطبيقاته العملية، القاهرة، مكتبة القاهرة الحديثة، ١٩٧٠، ص (٧٢-٧٣)
(١٣) شلحت، يوسف: نحو نظرية جديدة في علم الاجتماع الديني، بيروت، دار الفارابي، ط ١، ٢٠٠٣، ص ٤٩
(١٤) كان قد طبع لأول مرة عام ١٨٤١
(١٥) غيدنز: المصدر السابق، ص ٥٨٠
(١٦) فالبوذية مثلاً تصور جهنم بأنها نارٌ أزلية شديدة اللهب، وذلك لشدة الحرارة في الهند، وهي الموطن الأصلي لهذا الدين. غير أن سكان التبت الذين يؤمنون أيضاً بالبوذية يعتقدون أن العقاب في الدنيا والآخرة يكون عن طريق التجميد وليس الحرق، وواضح أن سبب الفارق في تفسير العقيدة الواحدة بين هاتين الفئتين يعود إلى برودة مناخ التبت وقسوة الحر في الهند، أي الأنماط الاجتماعية لتلك المجتمعات (ملاحظة للباحث).
(١٧) بودون، ريمون وفرانسوا بوريكو: المعجم النقدي لعلم الاجتماع، ت: سليم حداد، بيروت، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، ب. ت.، ص ٣١٦
(١٨) بودون: المصدر السابق، ص ٣١٦
(١٩) بودون، المصدر السابق، ص ٣١٦
(٢٠) بودون: المصدر السابق، ص ٣٢٠