قـــــراءة فـــي كـتـاب «أنثروبولوجيـا الإسـلام»

الشيخ باقر غالب كجك[1]



بطاقة الكتاب:

اسم الكتاب: أنثروبولوجيا الإسلام.

إعداد: أبو بكر أحمد باقادر.

بيانات النشر: ط١، بيروت، دار الهادي؛ مركز دراسات فلسفة الدين، ٢٠٠٥م.

مقدّمة:

من البديهي أن يتساءل القارئ عن علاقة الأنثروبولوجيا بالإسلام،

(١) طالب في المعهد العالي للدكتوراه في الآداب والعلوم الإنسانية والاجتماعية- الجامعة اللبنانية، ماستر٢ - أنثروبولوجيا.

وخاصّة إذا كان القارئ ذا خلفية معرفية جيّدة في علم الأنثروبولوجيا؛ لأنَّ السؤال سيتحوَّل من السؤال عن العلاقة القائمة بينهما إلى التساؤل التالي: هل نفهم من العنوان المذكور أنّ الإسلام هو موضوعٌ للدراسة الأنثروبولوجية؟ أم أنَّ المقصود هو أنّ الإسلام سينظر إليه على أنّه مجموعة من المفاهيم النظرية ذات الماهية الخاصّة، بحيث يتمّ النظر من خلالها إلى موضوعات بحثية متعدّدة؟

فهل الإسلام هو ما يراه الأنثروبولوجي من خلال المنظار؟ أم «**الإسلام**» -تجوّزاً- هو المنظار الذي تُرى من خلاله الأشياء؟

والجواب عن هذه المسألة لا يمكن أن يأتي ببساطة؛ وذلك لعدّة اعتبارات منهجية لا بدّ من التوقّف عندها:

- ما هي الأنثروبولوجيا؟ وما هي الأهداف التي تعمل على تحقيقها؟
- ما هي النقلة الإبيستيمولوجية التي دعت إلى التفكير في اعتماد نظرة مختلفة إلى الإسلام؟
- هل الإسلام موضوع للدراسة الأنثروبولوجية، أم ماذا؟
- ما هو دور الاستشراق في دراسة الإسلام؟ وما هي نظرة الأنثروبولوجيا إلى المنهج الاستشراقي؟

هذه جملة من الأسئلة التي يحاول الكتاب «**أنثروبولوجيا الإسلام**» أن يجيب عنها، لكي يخلص في النهاية لصياغة نظرية، لطرح جديدٍ ومتفائلٍ، لبنيةٍ علميةٍ جديدةٍ وجديةٍ، لاختصاصٍ علميٍّ جديدٍ في الأنثروبولوجيا.

أوّلاً: في بنية الكتاب ومحتواه:

يتألّف الكتاب من مقدّمة وستّ عشرة مقالة تتناول كلّ مقالة دراسة لموضوع ما منفصلة عن المقالة الأخرى، وهي على الترتيب الآتي:

١- الفصل الأول: البحث عن أنثروبولوجيا الإسلام (عبد الحليم الزين).

٢- الفصل الثاني: فكرة أنثروبولوجيا الإسلام (طلال أسد).

٣- الفصل الثالث: المجالات النظرية في أنثروبولوجيا العالم العربي (ليلى أبو اللغد).
٤- الفصل الرابع: جداليات الأصولية الإسلامية (بسام الطيبي).
٥- الفصل الخامس: إسهام الإنسانيات والعلوم الاجتماعية في الدراسات الإسلامية (جاك فاردنبرغ).
٦- الفصل السادس: التنظيم الاجتماعي في مكة وأصول الإسلام (إريك وولف).
٧- الفصل السابع: نظرية النسابين عن أصول المجموعات القبلية العربية (روبرتسون سميث).
٨- الفصل الثامن: علم اجتماع المعرفة (تيدور رايت).
٩- الفصل التاسع: مساعدات التغيير في صراع المدرسين الماركسيين في قرية تركية (تيدور رايت).
١٠- الفصل العاشر: الاستشراق ومشكلة المجتمع المدني في الإسلام (براين تيرنر).
١١- الفصل الحادي عشر: التوزيع الجغرافي للفقهاء المسلمين (مونيك برناردز، وجون نواس).
١٢- الفصل الثاني عشر: دراسة الثقافة الإسلامية والسياسية (منصور المعدل).
١٣- الفصل الثالث عشر: أيّ الطرق إلى مكة؟ (كليفورد جيرتس).
١٤- الفصل الرابع عشر: الدين بوصفه نسقاً ثقافياً (كليفورد جيرتس).
١٥- الفصل الخامس عشر: النظرية الدينية: المفهوم الانثروبولوجي للدين (طلال أسد).
١٦- الفصل السادس عشر: النظرية والممارسة: أفكار جيرتس عن الدين (هنري منسن).

ويكاد القارئ يظنّ أنّ هناك خللاً في منهجية التأليف، لكنّ الصحيح هو أنّ المعدّ (الدكتور أبو بكر باقادر) أراد أن يجمع أفضل الأبحاث التي

كتبت حديثاً عن المجتمعات الإسلامية، ولكن ليس أيَّ بحث، بل الأبحاث التي يجمعها همٌّ إبيستيمولوجي[١] موحَّد هدفه تحقيق نظرة جديدة في الأنثروبولوجيا؛ بصفتها أسلوباً علمياً رصيناً في دراسة المجتمعات الإسلامية.

وسأعتمد في هذه القراءة على طرح الفكرة العامّة للكتاب مستشهداً -حيث الضرورة- بالأفكار الأساسية ذات الارتباط بفكرة الكتاب، مع عدم التقيّد بترتيب المقالات أو الأفكار الواردة فيها. فالمهمّ هو العرض المنهجي للفكرة الرئيسة وحسب.

١- ما هي الأنثروبولوجيا؟ Anthropolog:

إنّ لفظة أنثروبولوجيا Anthropology، هي كلمة إنكليزية مشتقّة من الأصل اليوناني المكوّن من مقطعين: أنثروبوسAnthropos؛ ومعناه «**الإنسان**»، ولوجوس Locos؛ ومعناه «**علم**». وبذلك يصبح معنى الأنثروبولوجيا من حيث اللفظ «**علم الإنسان**»؛ أي العلم الذي يدرس الإنسان[٢].

ولذلك، تعرّف الأنثروبولوجيا، بأنّها العلم الذي يدرس الإنسان من حيث هو كائن عضوي حيّ، يعيش في مجتمع تسوده نظم وأنساق اجتماعية، في ظلّ ثقافة معيّنة... ويقوم بأعمال متعدّدة، ويسلك سلوكاً محدّداً؛ وهو أيضاً العلم الذي يدرس الحياة البدائية، والحياة الحديثة المعاصرة، ويحاول التنبّؤ بمستقبل الإنسان معتمداً على تطوّره عبر التاريخ الإنساني الطويل... ولذا يعتبر علم دراسة الإنسان(الأنثروبولوجيا) علماً متطوّراً، يدرس الإنسان وسلوكه وأعماله[٣].

(١) نظرية المعرفة(pistemology): كلمة مؤلّفة من جمع كلمتين يونانيّتين(logos)؛ بمعنى: علم، و(pisteme)؛ بمعنى: حديث، علم، نقد، دراسة. فهي إذن، دراسة العلوم النقدية. انظر: نظرية المعرفة /www.ar.wikipedia.org/wiki

(2) Nicholson, C .,Anthropology and Education, London, 1968, P.1.

(٣) أبو هلال، أحمد: مقدّمة في الأنثروبولوجيا التربوية، عمان - الأردن، المطابع التعاونية، ١٩٧٤م، ص٩.

وتعرَّف الأنثروبولوجيا أيضاً، بأنّها علم (الإناسة)؛ العلم الذي يدرس الإنسان بصفته مخلوقاً ينتمي إلى العالم الحيواني من جهة، ومن جهة أخرى بصفته الوحيد من الأنواع الحيوانية كلّها، الذي يصنع الثقافة ويبدعها، والمخلوق الذي يتميّز عنها جميعاً[١].

كما تعرّف الأنثروبولوجيا بصورة مختصرة وشاملة بأنّها: «**علم دراسة الإنسان طبيعياً، واجتماعياً، وحضارياً**»[٢]؛ أي أنّ الأنثروبولوجيا لا تدرس الإنسان بوصفه كائناً وحيداً بذاته، أو منعزلاً عن أبناء جنسه، وإنّما تدرسه بوصفه كائناً اجتماعياً بطبعه، يحيا في مجتمع معيّن، ل-ه ميّزاته الخاصّة، في مكان وزمان معيّنين.

فالأنثروبولوجيا بوصفها دراسة للإنسان في أبعاده المختلفة؛ البيوفيزيائية، والاجتماعية، والثقافية، هي علم شامل يجمع بين ميادين ومجالات متباينة ومختلفة بعضها عن البعض الآخر؛ كاختلاف علم التشريح عن تاريخ تطوّر الجنس البشري والجماعات العرقية، وعن دراسة النظم الاجتماعية؛ من سياسيّة، واقتصاديّة، وقرابيّة، ودينيّة، وقانونيّة، وما إليها... وكذلك عن الإبداع الإنساني في مجالات الثقافة المتنّوعة التي تشمل: التراث الفكري، وأنماط القيم، وأنساق الفكر والإبداع الأدبي والفنيّ، بل العادات، والتقاليد، ومظاهر السلوك في المجتمعات الإنسانية المختلفة، وإن كانت لا تزال تعطي عناية خاصّة للمجتمعات التقليدية[٣].

وهذا يتوافق مع تعريف «**تايلور**» الذي يرى أنّ الأنثروبولوجيا: «**هي الدراسة البيوثقافية المقارنة للإنسان**»؛ إذ تحاول الكشف عن العلاقة بين المظاهر البيولوجية الموروثة للإنسان، وما يتلقّاه من تعليم وتنشئة اجتماعيين. وبهذا المعنى، تتناول الأنثروبولوجيا موضوعات مختلفة من

(١) الجباوي، علي: الأنثروبولوجيا – علم الإناسة، جامعة دمشق، ١٩٩٧م، ص٩.
(٢) سليم، شاكر: قاموس الأنثروبولوجيا، جامعة الكويت، ١٩٨١م، ص٥٦.
(٣) أبو زيد: الطريق إلى المعرفة، كتاب العربي(٤٦)، الكويت، منشورات مجلّة العربي، ٢٠٠١م، ص ٧.

العلوم والتخصّصات التي تتعلّق بالإنسان[١].

وتأسيساً على ما تقدّم، فإنّ الأنثروبولوجيا هي العلم الذي يدرس الإنسان، ويدرس أوجه الشبه وأوجه الاختلاف بينه وبين الكائنات الحيّة الأخرى من جهة، وأوجه الشبه والاختلاف بين الإنسان وأخيه الإنسان من جهة أخرى.

وفي الوقت ذاته، يدرس السلوك الإنساني ضمن الإطار الثقافي والاجتماعي بوجه عامّ. فلا تهتمّ الأنثروبولوجيا بالإنسان الفرد، كما تفعل الفيزيولوجيا أو علم الطب، وإنّما تهتمّ بالإنسان الذي يعيش في جماعات وأجناس، وتدرس الناس في أحداثهم وأفعالهم الحياتية.

٢- أهداف الأنثروبولوجيا:

استناداً إلى مفهوم الأنثروبولوجيا وطبيعتها، فإنّ دراستها تحقّق مجموعة من الأهداف، يمكن حصرها في الأمور الآتية:

- وصف مظاهر الحياة البشرية والحضارية وصفاً دقيقاً؛ وذلك من خلال معايشة الباحث المجموعة أو الجماعة المدروسة، وتسجيل كلّ ما يقوم به أفرادها من سلوكيات في تعاملهم، في الحياة اليوميّة.
- تصنيف مظاهر الحياة البشرية والحضارية بعد دراستها دراسة واقعية؛ وذلك للوصول إلى أنماط إنسانية عامّة، في سياق الترتيب التطوّري الحضاري العامّ للإنسان: (بدائي- زراعي- صناعي- معرفي - تكنولوجي).
- تحديد أصول التغيّر الذي يحدث للإنسان، وأسباب هذا التغيّر وعمليّاته بدقّة علمية... وذلك بالرجوع إلى التراث الإنساني وربطه بالحاضر من خلال المقارنة، وإيجاد عناصر التغيير المختلفة.
- استنتاج المؤشّرات والتوقّعات لاتّجاه التغيير المحتمل، في الظواهر

(١) الشمّاس، عيسى: مدخل إلى علم الإنسان (الأنثروبولوجيا)، دمشق، اتّحاد الكتاب العرب، ٢٠٠٤م، ص٨.

الإنسانية/ الحضارية التي تتمّم دراستها، وبالتصوّر - بالتالي - لإمكانية التنبّؤ بمستقبل الجماعة البشرية التي أجرِيَت عليها الدراسة[١].

ويبدو أنّ التباين العرقي بين بني البشر، هو الخاصّة البيولوجية التي تستأثر باهتمام العالِم الحديث، أكثر من سائر الخواصّ البيولوجية الأخرى عند الإنسان. ويبذل المصنّفون العرقيّون محاولات دائبة للتوصّل إلى تصنيف عرقي مثالي. فكان من نتائج انشغال علماء الأنثروبولوجيا الجسميّة بمشكلة العرق، أن اكتسب مفهوم النوع(العرق) رسوخاً أعاق التفكير بالكائن البشري ذاته. فالأصناف العرقية البشرية ظلّت، وإلى عهد قريب، تعتبر كيانات ثابتة نسبياً، وقادرة على الصمود أمام تأثيرات البيئة أو قوى التغيّر الفطرية.

ويلاحظ أنّ التطرّف في تمجيد فكرة العرق، أدّى إلى فرض عدد محدود من التصنيفات الصارمة على بني البشر الذين يمتازون بتنوّع لا حدّ له، وأدّى بالتالي إلى زجّ الأفراد في هذه التصنيفات، بصورة تطمس صفاتهم الأصليّة الخاصّة[٢].

إنّ اهتمام الأنثروبولوجيا بدراسة المجتمعات الإنسانية كلّها، وعلى المستويات الحضارية كافّة، يعتبر منطلقاً أساسياً في فلسفة علم الأنثروبولوجيا وأهدافها. ولكن على الرغم من التوسّع في مجال الدراسات الأنثروبولوجية، فما زالت الاهتمامات التقليدية للأنثروبولوجيا، ولا سيّما وصف الثقافات وأسلوب حياة المجتمعات، ودراسة اللغات واللهجات المحلّية، وآثار ما قبل التاريخ، تؤكّد دون أدنى شكّ، تفرّد مجال الأنثروبولوجيا عمّا عداه من مجالات العلوم الأخرى، ولا سيّما علم الاجتماع[٣].

(١) لينتون، رالف: دراسة الإنسان، ترجمة عبد الملك الناشف، بيروت، المكتبة العصرية، ١٩٦٤م، ص١٥.
(٢) لينتون، رالف: الأنثروبولوجيا وأزمة العالم الحديث، ترجمة عبد الملك الناشف، بيروت، المكتبة العصرية، ١٩٦٧م، ص٤٦.
(٣) فهيم، حسين: قصّة الأنثروبولوجيا - فصول في تاريخ علم الإنسان-، مجلة عالم المعرفة، الكويت، شباط ١٩٨٦، ص٣٥.

ومن هنا، كانت أهمّيّة الدراسات الأنثروبولوجية في تحديد صفات الكائنات البشرية، وإيجاد القواسم المشتركة في ما بينها، بعيداً عن التعصّب والأحكام المسبقة التي لا تستند إلى أيّ أصول علميّة.

وإذا كان علم الأنثروبولوجيا، بدراساته المختلفة، قد استطاع أن ينجح في إثبات الكثير من الظواهر الخاصّة بنشأة الإنسان وطبيعته، ومراحل تطوّره الثقافي/ الحضاري، فإنّ أهمّ ما أثبته هو، أنّ الشعوب البشرية بأجناسها المتعدّدة، تتشابه إلى حدّ التطابق في طبيعتها الأساسية، ولا سيّما في النواحي العضوية والحيوية.

٣- النقلة الأبيستيمولوجية المفترضة:

لقد تعرّفنا، إذن، على الأنثروبولوجيا بصفته فرعاً معرفياً قائماً بحدّ ذاته، مع أنّ «**لنتون**» يميّز بين الأنثروبولوجيا وغيرها بأنّها تشدّد على ضرورة الشمول والربط بين العلوم المختلفة؛ فعلم الأنثروبولوجيا يركّز اهتمامه على كائن واحد؛ هو الإنسان، ويحاول فهم جميع أنواع الظاهرات التي تؤثّر فيه، ومن مآثر الأنثروبولوجيا: أنّ علماء الأنثروبولوجيا يميل معظمهم إلى استخدام أساليب العلوم الأخرى ونتائجها دون الالتفات كثيراً إلى الحدود الصارمة بينها.

وتعرفنا أيضاً على أهمّ أهداف الأنثروبولوجيا، في أنّها تتمحور حول دراسة الشأن الثقافي عند الإنسان؛ بما أنّ الثقافة هي العنصر الأبرز الذي يميّزه عن باقي الحيوانات، فكلّ تصرّف في الطبيعة من خارج ماهيّتها الأصيلة يُعدّ فعلاً ثقافياً، فعلى سبيل المثال: الطعام النيئ بالنسبة للأنثروبولوجيا، ليس كالطعام المطبوخ، فالطعام المطبوخ لديه قيمة مضافة؛ ألا وهي استعمال النار للطبخ، والذي هو فعل ثقافي[١].

(١) كلود ليفي شتراوس، ادموند ليتش، دمشق، دار الفرقد، ٢٠٠٣م، ص٤٠.

هذه هي الأنثروبولوجيا بكثير من التبسيط، وقد أراد واضعو هذا العلم ومؤسّسوه، أن يكون كما هو؛ صالحاً لدراسة الظاهرات الإنسانية في كلّ المجتمعات وكلّ العصور، من أجل أن يصلوا بهذا العلم إلى الدرجة القصوى من العلمية؛ ألا وهي: مرحلة استخلاص قواعد عامّة ونظم ومفاهيم تسمح لنا بإجراء المقارنات اللازمة بين المجتمعات المختلفة، ولكن بخلفية منهجية حاسمة؛ ألا وهي: أنّ الوجود البشري - مع تعدّده يعود إلى مجموعة بسيطة من القواعد والنظم التي تحكم الفعل البشري والمجتمعي.

ولكن الآن، ما هي النقلة الأبيستيمولوجية التي ظهرت على سطح العمل البحثي، ودفعت بالباحثين إلى التفكير بنمط جديد من المفاهيم النظرية التي تحاول أن تقارب المجتمعات الإسلامية أنثروبولوجيّاً؟

لقد وقع الباحثون بحسب عالم الأنثروبولوجيا عبد الحميد الزين، في خطأين أثناء مقاربتهم للمجتمعات الإسلامية، فالخطأ الأوّل - كما يقول الزين - هو أنّ دراسة الإسلام ينبغي أن لا تكون من داخله؛ بوصفها فهماً ذاتياً له، بل العديد من الدراسات التي ظهرت بدأت تتعارض مع مسلّمات كثيرة مرتكزة في الذهن عن الإسلام. ويحاول الكاتب أن يميّز بين نوعين من المعالجة في فهم «**الإسلام**»؛ بوصفه موضوعاً للدراسة: المعالجة الأنثروبولوجية، والمعالجة اللاهوتية. وهو يأخذ بعين الاعتبار أنّ العديد من الدراسات التي قاربت هذا الموضوع تدّعي اكتشاف الجوهر الكوني والإسلام الصحيح، بينما يريد الكاتب أن يقدّم أنموذجاً من الدراسات(الأنثروبولوجية) التي تظهر أنواع التجارب الدينية وتضع فكرة وحدة الدين الإسلامي تحت المجهر: هل هناك إسلام واحد صحيح على الإطلاق؟

والخطأ الثاني الذي وقع فيه الباحثون هو اعتمادهم على منهج الاستشراق المرتكز على أسس فكرية ونفسية ومعرفية لا تسمح - على

نحو الضرورة- بقراءة موضوعية للمجتمعات الإسلامية، وهو ما سنتكلّم عنه بشكل منفصل في ما بعد.

لقد كانت النقلة الإبيستيمولوجية الأساسية هي عندما بدأ النقاش في أعمال أهمّ عالمي أنثروبولوجيا في نصف القرن الماضي وإلى الآن (Gellner و Geertz) وهما شخصيتّان متعارضتان في المفاهيم والمناهج والفلسفة، ولكلّ واحد منهما أتباعه ومؤيّدوه، يدرس الأوّل حالياً في جامعة كامبردج الإنجليزية، والثاني في جامعة برنستون في أمريكا. وتوجّه المقالة التالية نقداً جذرياً وعلمياً لآراء جيلنر، ومع أهمّيّة هذا النقد فهو لا يغني عن قراءة خطاب جيلنر ذاته؛ لكونه يترجم رؤية الغرب لعالم الإسلام، ويشكّل صورته على مقاييسه؛ بوصفه غرباً)، اللذين انصبت دراساتهما على المجتمعات الإسلامية، وكان «**الزين**» هو الرائد الأوّل في تناول أعمالهما في مقالته الشهيرة: «**ما بعد الإيديولوجية واللاهوت (البحث عن أنثروبولوجيا الإسلام)**»، مع أنّ «**الزين**» لم يقدّم طرحاً بديلاً في نهاية مقالته. هذا مع وجود بعض الثغرات في تناوله منهجية جيرتس وغيلنر في دراسة المجتمعات الإسلامية.

ثمّ جاءت مقالة طلال أسد؛ باعتبارها أحد أهمّ الردود لما يثور من جدل علمي كبير في أوساط الجامعات الغربية عن ما يسمّى ب- «**الخطاب الأنثروبولوجي المعاصر**»، وبخاصّة ذلك الخطاب الذي يدّعي أنّه يقدّم الإسلام دون أن يَرِثَ مطاعن الاستشراق من ناحية، كما أنّه «**يبتعد**» ما أمكنه عن الأنثروبولوجيا التقليدية المرتبطة على مستويي النظر والعمل بالاستعمار القديم من ناحية أخرى.

إنّ أهمّ سمات الخطاب الجديد هي: محاولته ربط نظرية العلوم الاجتماعية بالمرتكزات الفلسفية لهذه العلوم، بل إنّه وضع الأخير موضع تساؤل، فضلاً عن ادّعائه الأخذ بالاعتبار للأبعاد التاريخية والسياسية وتطلّعات الناس.

إنّ ما يحاول القيام به المشتغلون بهذا النوع من الخطاب هو النفاذ إلى جوهر الإسلام وحقيقته، بالتالي إلى المجتمعات التي تقوم على أساسه، في محاولة جادّة تقوم على «**فهم**» ما يراه المسلمون وتمثّلها واقعاً، وليس بإسقاط مفاهيم خارجية على مجتمعاتهم. وهذه النظرة الجديدة تشكّل نقلة إبيستيمولوجية رائدة؛ لأنَّ الباحثين أدركوا عمق المشاكل المنهجية التي أورثتها حقبة الاستعمار الغربي للعالم الإسلامي، والتي صادفت فترة تشكّل الأنثروبولوجيا؛ بوصفه فرعاً معرفياً قائماً بذاته، ولا يزال إلى الآن يعاني من آثار تلك المرحلة، وبالتالي هذه الروحية الجديدة في دراسة المجتمعات ذات الطابع الإسلامي ينبغي أن تكون ذات صبغة وأسس مختلفة، مع الاحتفاظ بالوسائل والتقنيات البحثية المشتركة التي يستعملها علماء الأنثروبولوجيا في الحقول البحثية كافّة.

٤- ماذا نعني بأنثروبولوجيا الإسلام؟

لقد برز منذ سنوات اهتمام متزايد بما يمكن أن نطلق عليه اسم أنثروبولوجيا الإسلام، حيث تزايدت منشورات الأنثربولوجيّين الغربيّين التي تحمل كلمة «**إسلام**» أو «**مسلم**» في عناوينها بمعدّلات عالية. وربما كانت الأسباب الكامنة وراء هذا الفيض من الكتابات مفروضة ولا تحتاج إلى إيضاح كبير. لكن -بغضّ النظر عن هذه الأسباب- يبقى السؤال الأساس -هنا- هو: حيث يحاول «**طلال أسد**» أن يركّز على المفهوم الأساس لهذا التراث العلمي، ولهذا فهو يبدأ مباشرة بطرح سؤال كبير، مفاده: ما هو المقصود على وجه التحديد بأنثروبولوجيا الإسلام؟ وما هو موضوعها؟ ربّما ظنّنا أنَّ الإجابة على هذا السؤال واضحة، حيث يمكن أن يقال: إنّ ما تعالجه أنثروبولوجيا الإسلام هو على وجه التأكيد الإسلام، لكن أن نجعل الإسلام موضوع دراسة أنثروبولوجيّة ليس بالأمر اليسير، كما تحاول أن تصوّره لنا بعض الكتابات.

وفي التحليل، يطرح أسد ثلاثة احتمالات في موضوع «**أنثروبولوجيا الإسلام**»:

- لا يوجد في التحليل النهائي موضوع نظري اسمه الإسلام.
- الإسلام عبارة عن مجرّد بطاقة تعريف أنثروبولوجية لمجموعة غير متجانسة من الأشياء ينعتها الأخباريّون بالإسلام.
- الإسلام شمولية تاريخية متميّزة تنظّم جوانب مختلفة من جوانب الحياة الاجتماعية. ويذهب طلال أسد إلى الالتزام بالاحتمال الثالث، مفنّداً الأوّلين.

بالنسبة للإجابة الثالثة، يقدّم طلال أسد أهمّ محاولتين حصلتا في مقاربتها، وهي محاولة «**جيلنر**» و«**جيرتس**». في كتابه: «**المجتمع المسلم**» قدّم جيلنر أنموذجاً أنثروبولوجيّاً عن الطرق المميّزة التي يتفاعل فيها النظام الاجتماعي والمعتقد الديني والسلوك السياسي بعضها مع البعض الآخر، ضمن سياق الشمولية الإسلامية. في هذا الكتاب هناك محاولة لمقارنة بين المسيحية والإسلام، مع تفضيل للإسلام؛ بسبب القوّة السياسية التي يتمتّع بها؛ بوصفه ديناً[1]، غير أنّ أسد لا يحبِّذ فكرة رسم التشابهات في المقارنة بين الدينين، بقدر ما أخذ برسم الفروقات بينهما.

ثمّ يتساءل أسد عن سبب إهمال علماء المسلمين لفكرة الاطّلاع على الآخر، وإجراء أبحاث عنهم، بينما كان مسيحيو روما منذ القدم مهتمّين بمعتقدات الآخرين؟ وهناك سؤال مركزي بالنسبة لأسد، فهو يبحث هنا لا عن فروقات ثقافية، بل عن الظروف المؤسّسية التي أدّت إلى إبداع معارف اجتماعية مختلفة. فالمشكلة بنظره: أنّ مقابلة المسيحية بالإسلام وفق ما يقوم بها جيلنر[2] ليست في صدد بيان أنَّ العلاقات بين الدين والقوّة السياسية في الدين هي شيء واحد، بل الاعتراض يأتي من

(١) طلال أسد يرفض هذه الفكرة مستشهداً بالتاريخ السياسي للمسيحية والأباطرة الرومان.
(٢) هو يدّعي أنّ الإسلام صورة معكوسة عن المسيحية، وقد حدّد دراساته بالشرق الأوسط.

أنَّ المفاهيم المستخدمة ذاتها مضلّلة، ونحن بحاجة إلى إيجاد مفاهيم أكثر ملاءمة لتحديد الفوارق.

فعلى من يعمل في ميدان أنثروبولوجيا الإسلام أن يكون واعياً بأنّ هنالك تعدّداً في ممارسات المسلمين ومعتقداتهم؛ إذ ينبغي – منهجياً – أن ينظّم الباحث هذه التعدّدية على ضوء مفهوم صحيح. وقد حاول البعض تنظيم هذه التعدّدية على ضوء مفهوم (الإسلام الأرثوذوكسي، وغير الأرثوذوكسي)، و(إسلام الريف، وإسلام المدينة). وإشكال أسد على هذا التقسيم بأنّ «**جيلنر**» و«**جيرتس**» أخذا هذا التقسيم من العلماء الفرنسيين في عهد الاستعمار في الإدارة المغربية، وهو ما ينطوي على إشكالية إبيستيمولوجية بالغة الخطورة، خاصّة في ما يتعلّق بالموضوعية المفترضة لدى علماء الأنثروبولوجية.

ويحاول أسد تقديم رؤية لمعالجة هذه المشكلة؛ وهي مكوّنة من ثماني نقاط منهجية ترتكز في معظمها على محاولة المقاربة الموضوعية في دراسة البناء الاجتماعي، والتركيز على فاعلين محدوديين وأنماط متغيّرة من العلاقات والظروف المؤسّسية، مع ضرورة الابتعاد عن التقسيم الحادّ بين بنية فوقية إيديولوجية وقاعدة مادّية للإسلام. ومن هنا، يؤكّد «**أسد**»، على أنّ حصر فهمنا للبناء الاجتماعي في خصوص مفاهيم وأدوار دراماتيكية يؤدّي إلى إلغاء مفاهيم أخرى[١].

على الباحث، إذن، أن يستخدم مفاهيم تحليلية في كتابة الحياة الاجتماعية، ولا يجوز أن يحصر الباحث نفسه في الإطار السردي في دراسة الإسلام. وتطبيقاً لهذا الاقتراح ينتقدُ أسد مفهوم «**القَبَلية**» الذي يسقطه جيلنر إسقاطاً سردياً على المجتمعات الإسلامية، وبالتالي، على الإسلام.

ويهاجم طلال أسد نوعاً من أنثروبولوجيا الإسلام يُقدّم بناءً اجتماعياً

(١) فقد مثّل «جيلنر» المسلمين على أنّهم لا يتكلّمون ولا يفكّرون، بل «يتصرّفون»!

كلاسيكياً يدرس أبناء قبائل وحضر، وكلاهما حاصل لصنفين من الدين: الدين القبلي المعياري، والدين الحضري المسيطر. ليؤكّد في المقابل على أنّه لا يمكن أن توجد أنثروبولوجيا إسلام متجانسة على أساس مفهوم مسودّة مجتمعية حتمية، أو على أساس فكرة كلّيّة اجتماعية أنثروبولوجيّة للإسلام تكون متجانسة. والإسلام في نظره ليس بناءً اجتماعياً مميّزاً، وليس مجموعة غير متجانسة من المعتقدات والفنون والعادات والأخلاق، وإنّما هو (تراث)! والتراث عنده عبارة عن: «**خطابات تقود خطى الممارسين في اتّجاه الصيغة والغرض الصحيح لأيّ ممارسة؛ استناداً إلى أنّها موجودة. وتعدّ من تاريخ العيّنة**»، وهذه الخطابات لها ارتباط بالماضي منذ استندت إليها الممارسة، وأصبحت هي نقطة الانطلاق للممارسة الصحيحة، وكذلك الحال بشأن المستقبل الذي يستوجب أن تظلّ تلك الخطابات بمثابة أفضل ضمان على المدى القريب أو البعيد، وهو أمر يتعلّق بمدى العمل على تحسينها أو رفضها؛ وذلك من خلال الاستفادة من الحاضر في الكشف عن مدى ارتباطها بالممارسات والمؤسّسات الأخرى، وبالطرق الاجتماعية.

ومن هنا، ينبغي أن تكون الممارسات المؤسّسية كافّة موجّهة لمفهوم ما عن الماضي، ولذلك فإنّ البداية السليمة لعلماء أنثروبولوجيا الإسلام تكمن في ممارسة تبدأ في سياق خاصّ، وتاريخ خاصّ؛ بما يجعل المسلمين مسلمين، ولا يُوجد لأسباب تحليلية أيّ فروق أساسية في هذه النقطة بين الإسلام الكلاسيكي والحديث.

٥- ما هو دور الاستشراق في دراسة الإسلام؟ وما هي نظرة الأنثروبولوجيا إلى المنهج الاستشراقي؟

لقد وصل البحث في مسألة أنثروبولوجيا الإسلام إلى نقطة انطلاق أساسية؛ هي: ضرورة البدء بأبحاث تتحرّى الموضوعية في دراسة الإسلام والمسلمين؛ باعتبارهم مسلمين، وليس باعتبارهم

مواضيع مقارنة مع العالم الغربي(مهد العلوم الاجتماعية الحديثة والأنثروبولوجيا)، وهذا ما يضعنا أمام مسألة هامّة تتمحور حول دور الاستشراق في دراسة الإسلام والمجتمعات الإسلاميّة.

يحاول براين تيرنر أن يوضّح طبيعة النظرة الإشكالية التي يحملها الاستشراق نحو الإسلام والمجتمعات المسلمة، على أنّها رؤية الاستشراق التي تعتمد على تصنيفات عامودية للشرق «**الكسول**»، ومقابلتها مع الغرب العقلاني، التي تقدّم الإسلام دائماً بما هو مشكلة سياسية وثقافية لأنساق الجرد الغربي. ويرجّح تيرنر وجود هذه الإعوجاجات النظرية والتطبيقية للاستشراق؛ بسبب فترة الاستعمار الغربي للعالم الإسلامي والشرقي بشكل عام... إنّها علاقة السلطة بالمحكوم!

وفي هذا السياق يسلّط تيرنر عدداً من الأفكار المحورية في العقل الغربي، والتي يقوم عبرها بدراسة المجتمعات الأخرى وتقويمها، خاصّة المجتمعات الشرقية والإسلامية. ويستعرض من أجل ذلك مجموعة من التصنيفات الرئيسة التي يمكن تتبّعها إلى أرسطو، للتفريق مثلاً بين الحكومة على أساس ما إذا كانت ملكية أم ديمقراطية أم استبدادية. ومربط الفرس هنا دائماً ما يكون في تحديد حضور المجتمع المدني أو غيابه، كذا وعلاقته بالسلطة وماهيّتها، ويقول تيرنر: إنّ فكرة المجتمع المدني ليست فقط أساسية للتعريف بالحياة السياسية في المجتمعات الأوروبية، بل هي نقطة تقابل بين المجتمع الغربي والشرقي في منهجية الدراسات الاستشراقية، فوجود المجتمع المدني وغيابه يحدّد طبيعة النظام السياسي القائم، ويضرب لذلك مثلاً: فحيث ما يكون المجتمع المدني أقلّ تطوّراً نسبيّاً للدولة؛ يكون الإكراه السياسي للأفراد هو أساس حكم الطبقة بدلاً من الاتّفاق الأيديولوجي المميّز للمؤسّسات البرجوازية في الرأسمالية الغربية.

ويستعرض تيرنر آراء العلماء في هذا الموضوع(ماركس، فيبر،

دوركايم..) ففيبر على سبيل المثال: يقدّم طرحاً في سيكولوجية المسلمين؛ باعتبار أنّ تأثير التوسّع الإسلامي أدّى إلى تحويل الإسلام إلى دين قومي للمحارب العربي، وكانت أن أصبحت روح الإسلام الجماعية المسيطرة روحاً محتقرة جوهرياً للنفعيّة البرجوازية التجارية، وهذا ما أدّى إلى غياب الطبقة الوسطى في الإسلام، وسيطرة أقلّيّات تاريخية على التجارة والمقدّرات العامّة في البلاد الإسلامية. وكان هذا ما دفعه إلى ربط غياب المجتمع المدني في الإسلام بضعف الثقافة البرجوازية بالنسبة لجهاز الدولة، والمشكلة الأساسية تتبدّى في أنّ الاستبداد السياسي هو الذي سيطر على الحكم في الإسلام.

لقد استخدم مفهوم المجتمع المدني لفكرة أنّ الشرق – بمعنى ما كان – عبارة عن دولة وليس مجتمعاً، وفي هذا إبعاد للنظرة العلمية من ميدان العلوم الاجتماعية، وتسليط الدراسات نحو فكرة الدولة فقط. بينما اعتمدت الفلسفة السياسية الغربية على أهمّيّة المجتمع المدني في الحفاظ على حرّيّة الفرد من السيطرة العشوائية للدولة.

وقد اعتبر أنّ مفهوم الفردية مفهوماً أساسياً؛ لأنّه يجمع بين كوكبة من المفاهيم الأساسية؛ كالضمير، والحرّيّة، والليبرالية، والملكية. وتكمن الأهمّيّة المضاعفة لها في أنّها تساعد على التفريق بين الثقافة الغربية والثقافة الشرقية، طالما أنّها تُعامَل بوصفها فاقدة لحقوق الفرد وفكرة الفردية.

فالخطاب الاستشراقي القائل بغياب المجتمع المدني إنّما يعكس توتّرات سياسية أساسية في دولة الحرّيّة السياسية في الغرب. فمشكلة الاستشراق ليست في الشرق، بل في الغرب. وعليه، فإنّ أزمات الاستشراق المعاصر وتناقضاته يجب أن ترى؛ بوصفها جزءاً من أزمة مستمرّة في المجتمع الغربي تمّ نقلها إلى سياق كوني.

ينبغي إذن، القيام بعملية إصلاح جذرية للنظريات والنماذج ضمن

سياق تحوّلات رئيسة في العلاقات السياسية بين الشرق والغرب، فتحوّلات الخطاب تتطلّب تحوّلات في القوّة!

وهكذا، إذن، ينبغي إعادة النظر في الخطاب الاستشراقي، الذي يؤثّر في الخلفية العلمية للباحثين الأنثروبولوجيين، ويُدخِل في ممارستهم العلمية مقولات من النوع الاستشراقي التي بينها وبين المجتمعات الإسلامية علاقة تشوبها الكثير من أمارات عدم الثقة.

إنّ الكتاب يمدّنا بطيف واسع من المقالات التي عالجت جوانب أساسية من الطرح الإشكالي المسمّى ب- «**أنثروبولوجيا الإسلام**»؛ بوصفه نظرة الأصوليين الإسلاميين للدراسات الغربية للإسلام، بل محاولتهم التأسيس لإبيستمولوجيا الانفصال العلمي والمعرفي بين المسلمين والعالم الغربي، وأيضاً إسهام الدراسات الإنسانية والاجتماعية في الدراسات الإسلامية، ودراسات متعدّدة تعالج موضوعات «**تطبيقية**» بالطريقة الأنثروبولوجية التقليدية؛ كدراسة برناردز ونواس تحت عنوان «**التوزيع الجغرافي للفقهاء المسلمين**»، وهي تضيء على نوعية جديدة تلحظ العناصر الثقافية والطبيعية الخاصّة بحقل الدراسة الإسلامي من حيث الطابع والهوية، وبالتالي هي تؤسّس لمفاهيم «**اجتماعية**» و«**أنثروبولوجية**» جديدة قد تساهم في الإضاءة على حقول بحثية أخرى في العالم الغربي أو غيرها من الحقول.

ثانياً: تقويم الكتاب:

من المهمّ أن ألفت النظر إلى أنّ الكتاب فريد في طرحه للموضوع؛ لأنّ الموضوع ذو جدة، ولذلك لا يمكن للمختصّ إلا وأن يستفيد منه في متابعة التطوّر العلمي- النظري الذي تشهده الأنثروبولوجيا في العصر الحديث.

ولكن لدي ملاحظات عدّة أوجزها وفق التالي:

١. يعاني الكتاب من مشكلة في الترجمة، إذ يظهر في بعض الترجمات

مشكلات في سبك النصّ وانسجامه وسلاسة لغته؛ ما يشوّش على القارئ أحياناً الفكرة، ويعسّر عليه تصيّد النسق الفكري وربط موضوعاته، وقد يساعد تخصّص القارئ في علم الاجتماع والأنثروبولوجيا على تخطّي هذه المشكلة بشكل كبير.

٢. قد يقع القارئ في مغبّة عدم إمكانية استخلاص الموضوع الأساس لكلّ الكتاب، ووصل المقالات المتعدّدة(١٦ مقالة) بالطرح الإشكالي للكتاب، خاصّة أنّ عدداً من المقالات هي مقالات لدراسات تطبيقية، والبعض الآخر هي دراسات نظرية ونقدية؛ لذلك يحتاج الكتاب إلى قراءة متأنيّة وذكيّة.

٣. يحتاج القارئ إلى مؤونة جيّدة من مصطلحات علمية في الأنثروبولوجيا وعلم الاجتماع، واطّلاع لا بأس به على منهجية العمل الأنثروبولوجي، والخلفية الأبيستيمولوجية التي يسير في ضوئها العمل البحثي الرصين، خاصّة أنّ الكتاب هو دراسة «**نقدية**»، وبالتالي فهو يتضمّن مسبقاً مجموعة من المقدّمات المطوية التي ينبغي الإلفات إليها.

٤. العنوان المنتخب للكتاب قد يوحي إلى غير مضمونه. لذلك كان لا بدّ وأن يُشار بعنوان فرعي إلى أنّ الكتاب فيه عدد من المقالات التي تعالج جوانب غير مكتملة من الموضوع، كما وأنّ القارئ لا يجد في الكتاب ذلك التدرّج المنهجي الذي يجده في البحوث الأكاديمية التي تعالج مواضيع تأسيسية، بل يجد موضوعاً شيّقاً، مبعثراً هنا وهناك!