مجلة أنثروبولوجية الأديان المجلد 17 العدد 02 السنة 2021/06/05

ISSN/2353-0197 EISSN/2676-2102

الاستشراق والإسلام، ارنست غيلنز أنموذجا

Orientalism and Islam, Ernest Gilens as a model

حسين حيمر[1]*

[1]جامعة أبو بكر بلقايد – تلمسان

himeurhocine@yahoo.com

محمد وزار[2]

[2]جامعة أبو بكر بلقايد – تلمسان

ouzar1@hotmail.fr

تاريخ الاستلام: 2020/11/10 تاريخ القبول: 2021/01/23

الملخص:

لقد كانت العديد من الدراسات الأنثروبولوجية عن الإسلام تنظر للمجتمع كأساس يتم عبره تقييم الدين والعبادة والعقيدة، حيث أصبحت دراسة الدين كمؤسسة اجتماعية، والعبادة كنشاط اجتماعي، والعقيدة كقوة اجتماعية. ولقد أفرزت انثروبولوجيا الاستشراق لدى دراستها مجتمع صدر الإسلام نوع مقاربة بين الإصلاح الديني والإسلام، واتخذت من التاريخ مَطية لتصوير المسألة الإسلامية كحدث تاريخي صرف، وأنها تمثّل حركة مصلح اجتماعي سعى إلى تغيير الوضع الاجتماعي والاقتصادي المتردي لأبناء قومه أملا في ترسيخ العدل الاجتماعي والقضاء على التفاوت الطبقي، أو هي حركة مصلح ديني ثائر على الوثنية وتقاليدها الزائفة وطقوسها الخرافية. فكان أسلوب إضفاء العبقرية والبطولة لشخص النبي صلى الله عليه وسلم بمثابة المقدمة لتفريغ القرآن والإسلام من بعده السماوي، وتقديمه في صورة نتاج واقعي لحركة التغيير الاجتماعي، ليغرسها في البعد التاريخي فحسب.

الكلمات المفتاحية: الانتروبولوجيا، الاستشراق، الإسلام، المجتمع، التاريخ.

Abstract:

Many anthropological studies on Islam viewed society as a basis for evaluating religion, worship and faith, where the study of religion as a social institution, worship as a social activity, and faith as a social force became a social force. In its study, the anthropology of Orientalism produced a kind of approach between religious reform and Islam, and took history as a ride to portray the Islamic issue as a purely historical event, and that it

*المؤلف المرسل: حسين حيمر، الايميل: himeurhocine@yahoo.com

ISSN/2353-0197 EISSN/2676-2102

represented a social reformer movement that sought to change the deteriorating socio-economic status of its people in the hope of establishing social justice and eliminating class inequality, or a religious reformer's movement rebelling against paganism, its false traditions and superstitious rituals. The method of imparting genius and heroism to the person of the Prophet (pbuh) served as the prelude to emptying the Qur'an and Islam beyond its heavenly dimension, and presenting it as a realistic product of the movement for social change, to instill it only in the historical dimension.
Keywords: Anthropology-Orientalism-Islam-Society-History.

1-المقدمة:

الانتروبولوجيا علم دراسة الإنسان طبيعيا واجتماعيا وحضاريا، وهذا التعريف يشير ضمنيا لخاصية مميزة للأنتروبولوجيا، وهي النظرة الشمولية في دراسة الإنسان، ويحددها في ثلاثة تخصصات، هي الأنثروبولوجيا الطبيعية، والاجتماعية، والثقافية. وعلى الرغم من أن علماء الأنثروبولوجيا لا يسمّون أنفسهم مستشرقين بعامل قوة اشتغالهم في حقل الأنثروبولوجيا أكثر من اشتغالهم في لغات الشرق وآدابه وتاريخه، إلا أنهم مع ذلك يدخلون ضمن تعريف إدوارد سعيد الوارد بشأن المستشرق، فكل من يعمل بالتدريس أو الكتابة أو إجراء البحوث في موضوعات خاصة بالشرق يسمّيه مستشرقا.في أواسط القرن التاسع عشر بدأ الاستعمار الأوروبي يسيطر على الشرق، بدافع جني الثروات وخيرات البلدان، وإبان ذلك ظهرت الأنثروبولوجيا، بدافع مغاير يهتمّ بدراسة المجتمعات البدائية القديمة وتحليلها تاريخيا وأريكولوجيا، وكذلك دراسة المجتمعات البدائية الحديثة التي تسكن الشرق وإفريقيا والأمريكيتين واستراليا، فشكّل كلّ من الأنثروبولوجيا والدراسات الاستشراقية مصادر جيدة للاستعمار. ثم أصبحت الأنثروبولوجيا علما يبحث في أصول الشعوب المختلفة وخصائصها وتوزّعها وعلاقاتها بعضها ببعض، ويدرس ثقافاتها دراسة تحليلية مقارنة، ترصد الأنثروبولوجيا انتظام وتغير العقائد والأعراف والتقاليد في مجتمع تسوده موجهات دينية أو اجتماعية أو عرقية.

وعليه فهل يعتبر ذلك روافد رئيسية مشتركة للاعتراف بأنثروبولوجيا إسلامية وفقا لأطروحات استشراقية ؟

ومن ثمة فإننا نهدف من خلال هذا العمل إلى تبيان كيف شكّل كلا من الاستشراق والأنثروبولوجيا مركبا ذهنيا غربيا ترجم ذلك التناقض الكبير الذي يشعر به الإنسان الأوروبي تجاه الآخر،

ISSN/2353-0197 EISSN/2676-2102

وهو تناقض أفرزه المحتوى الفكري للإنسان الأوروبي، الذي وجد أنه يتضارب ويتناقض مع ذلك المحتوى الفكري للإنسان الشرقي، والإسلامي على وجه الخصوص.

ومن أجل تحقيق ذلك الهدف حاولت الالتزام في هذا العمل من الناحية المنهجية بأداتين، الأولى تحليلية والثانية نقدية، تمثلت الأداة التحليلية في تتبع تطور فكر ارنست غيلنز في محطاته المختلفة، مع ضرورة تحديد لمنهجية أهم المرجعيات الفلسفية، التي أثرت بشكل أو بآخر في بلورة فكره النقدي، ورؤيته الفلسفية المنسجمة والمتماشية مع تكوينه، ومبادئه الإنسانية والثقافية. في حين كانت الأداة النقدية، منصبة على نقد بعض الأطاريح التي عرفتها الثقافة الغربية المعاصرة، وكانت نابعة من الخصوصيات والقيم التي أسست لها، وينبغي التنبيه في هذه العجالة إلى أن الفصل بين ما هو تحليلي ونقدي في هده الدراسة، هو فصل منهجي ليس إلا، بحيث أن حضور التحليل والنقد، يكون في واقع الحال معبرا عن حالة فكرية واحدة، هي مجال البحث والدراسة، إذ يبرز لنا تداخل في المناحي المنهجية.

2- العرض:

لقد حكمت أنثروبولوجيا ماكس فيبر (ماكسيمليليان كارل إميل فيبر، الأخلاق البروتستانتية وروح الرأسمالية)، على الدين الإسلامي في مكة بأنه دين متوافق مع المتطلبات الدنيوية، فعلى الرغم من ظهور الإسلام كدين توحيدي إلا أنه لم يتطور إلى دين تزهدي، لأن حملته الأساسيين كانوا طبقة محاربين، بل أن محتوى الرسالة الدينية قد تحولت إلى مجموعة من القيم التي تتفق مع الحاجات الدنيوية لطبقة المحاربين (طلحة فدعق، 2001، ص 28). ويدّعي أن عنصر الخلاص في الإسلام (قد تحول إلى طلب علماني للأرض، وبالتالي تحوّل الإسلام إلى دين توافق وتكيّف أكثر منه دين تحول (طلحة فدعق، 2001، ص30).

إن الدين الإسلامي لم يكن يوما ينادي بالزهد على الطريقة الكنسية، فهو يربط دوما بين الدين والدنيا، ويحث على الكسب والعمل والكدّ، وليس من تساميه وتكامله التغذي على أيقونة التزهد والرهبنة، أما المحاربين فهم النخبة المؤمنة التي أخلصت لروح الإسلام وانغمست بنور الإيمان، وحين يجد الجدّ تتوحد وتتماسك وتقف مع رسول الله(ص) بصلابة وقوة، تذود عن قائدها وعن الإسلام، ولا معنى لوصفهم أنهم أصحاب الأنا والدنيا، بل أنهم هم أنفسهم الذين وصفهم القرآن {والَّذِينَ تَبَوَّءُو الدَّارَ والإِيمَانَ مِن قَبْلِهِمْ يُحِبُّونَ مَنْ هَاجَرَ إِلَيْهِمْ ولا يَجِدُونَ في صُدُورِهِمْ حَاجَةً مِمَا أُتُواْ وَيُؤْثِرُونَ عَلَى أَنفُسِهِمْ وَلَوْ كَانَ بِهِمْ خَصَاصَةٌ} (سورة الحشر آية 9).

ISSN/2353-0197 EISSN/2676-2102

ونتيجة لتوغل ماكس فيبر في دراسة المجتمع المكي توصّل إلى أن رسالة مكة التوحيدية قد تغيرت بالتصوف الذي خُلق لتلبية الاحتياجات العاطفية والروحية للجماهير، وكانت النتيجة أنه بينما قادت طبقة المحاربين الإسلام في اتجاه الأخلاق العسكرية، قادت المتصوفة الإسلام وبالذات الإسلام الشعبي في اتجاه دين الهروب الصوفي (طلحة فدعق، 2001، ص32). هذه هي نظرة الأنثروبولوجيين حيال الإسلام والمسلمين، إما أخلاق عسكرية أو نزعات صوفية، وهو وصف يليق بالمسيحيين أكثر، لما نجد في مجتمعهم من الإفراط والتفريط إما إلى الانغماس في الحياة بعيدا عن الدين، أو الانقطاع عن الدنيا والرهبنة، ولا حل وسط، ولا أمر بين أمرين.

يقول المفكر محمد صالحي إن المجتمعات الإسلامية لم تكن مشكّلة تشكيلا متجانسا إلى الحد الذي نجد فيها أسلوبا دينيا شائعا بصورة متماثلة وشاملة، فحقائقها وتغيراتها أيضا أكثر تعقيدا مما نتصور، وبصورة أعمق فإن الأفراد لا يغيرون، بصورة آلية، من النمط الديني، بل يقومون بتبني استراتيجيات متكيفة ومتلائمة حسب حاجياتهم في لحظة محددة من لحظات إنتاج المعنى، ومن أجل فهم، حسب تصورهم، التغيرات التي تحدث في المجتمع (محمد إبراهيم صالحي، ص 77).

إنه لا يمكن تأسيس أنثروبولوجيا إسلامية منسجمة إذا قامت على فكرة المخطط الاجتماعي النهائي، أو على فكرة الشمولية الاجتماعية المتكاملة التي تتفاعل ضمنها البنية الاجتماعية المتكاملة، والأيديولوجيةالدينية (طلال أسد، ص 162). ولكن ذلك لا يعدم إمكان وجود موضوع منسجم لأنثروبولوجيا الإسلام, على أن لا يضع الأنثروبولوجي كل ما يعتقده المسلم أو ما يفعله مقارنة بتعاليم الإسلام الصحيحة، ويبني أطروحاته على ذلك، وإنما يستمد دراسته للإسلام من مفهوم التراث المتنوع الذي يضم القرآن الكريم والسنة الصحيحة، لأن الإسلام ليس مجرد بنية اجتماعية، ولا هو مجموعة معتقدات وفنون وعادات وأخلاق (طلال أسد، مجلة الاجتهاد، ص 162). وتتنوع التعريفات في هذا الحقل البحثي؛ حيث نجد من ينظر إلى العرب المسلمين أو من الغرب المسيحيين، وكل منهما ينطلق من الآخر وبتأثير الآخر، وإذا كان الآخر الغربي تنتج عنه في دراساته للعرب والمسلمين مجموعة من النتائج البحثية في مجالات الفكر والإعلام والسياسة، وفي مجال العقيدة والاجتماع والفن، يمكن أن ينسب إلى حقل الاستشراق. وهذا الأخير هو تلك الدراسة الغربيّة للشرق التي اهتمت بالثقافة الشرقيّة ودراستها والبحث عن كتب في أغوارها، وتوضيح النظرة الغربيّة لهذه الثقافة الشرقيّة، تدل على مدى تصوير الغرب للبنية التحتيّة للحضارة الشرقيّة، ويوحي مفهوم الاستشراق إلى السلبيّة بناءً على ما ترتب على التفسيرات

ISSN/2353-0197 EISSN/2676-2102

القديمة للغرب فيما يتعلق بالحضارات الشرقيّة وثقافتهم، ومن الصحيح أن الاستشراق كمصطلح لم يعد يتمتع بالحظوة القديمة، فالمختصون يفضلون استخدام مصطلح الدراسات الشرقية أو مصطلح دراسات المناطق، لسببين اثنين، السبب الأول هو أنه يتسم بقدر أكبر مما ينبغي من الغموض والتعميم، والسبب الثاني هو أن من ظلال معانيه الإيحاء بالاستعلاء الذي كان المديرون الأجانب يتسمون به في عهد الاستعمار الأوروبي في القرن التاسع عشر ومطلع القرن العشرين. ومنه يمكننا تعريف الاستشراق بأنّه قيام علماء غير مسلمين من الغرب بإجراء دراسات ذات أبعاد أكاديميّة تركز على دراسة الدين الإسلامي، وجوانب حياة المسلمين المختلفة في: التاريخ، والشريعة، والحضارة، إذ تستهدف دراساتهم المسلمين من العرب وغير العرب. غير أنّ مصطلح الاستشراق ظهر في الغرب منذ قرنين من الزمان على تفاوت بسيط بالنسبة للمعاجم الأوروبيّة المختلفة، لكنّ الأمر المتيقن أن البحث في لغات الشرق وأديانه وخاصة الدين الإسلامي قد ظهر قبل ذلك بكثير، ولعل كلمة مستشرق قد ظهرت قبل مصطلح استشراق، فهذا آربري Arberry في بحثه حول هذا الموضوع يقول: "والمدلول الأصلي لاصطلاح مستشرق كان في سنة 1638 أحد أعضاء الكنيسة الشرقيّة أو اليونانيّة" وفي سنة 1691 وصف آنتوني وود Anthony Wood صمويل كلارك Samuel Clarke بأنه استشراقي نابه يعنى ذلك بأنه عرف بعض اللغات الشرقيّة. وبيرون في تعليقاته على Childe Harold'sPilgrimage يتحدث عن المستر ثورنتون وإلماعاته الكثيرة الدالة على استشراق عميق" (ا. ج. واتربوري، 1946، ص8) وحسب تعريف جويري، في كتابه: علم الشرق وتاريخ العمران، يقول: "...إنّما هو من جمع بين الانقطاع إلى درس بعض أنحاء الشرق وبين الوقوف على القوى الروحيّة الأدبيّة الكبرى التي أثّرت في تكوين الثقافة الإنسانيّة، فهو من تعاطي درس الحضارات القديمة، وبإمكانه أن يقدر شأن العوامل المختلفة في تكوين التمدن في القرون الوسطى مثلاً أو النهضة" (م. أ. جويري، الربيع الأول 1347هـ، ص ص 11-14).

ويتبين لنا من خلال من هذه التعريفات بأنّ القضيّة المركزيّة التي أسّس لها الاستشراق عموماً هي أن الغرب غزا الشرق لهدفين: الأول منهما ليعرف ماهيّة الشرق، طبعاً لكل لون استشراقي أهدفه الخاصة. وثانيهما ليعيد خلق الشرق، وهذا شأن الاستشراق الرسمي، الاستعماري والثقافي، كيف يراه هو؟، أو صياغة صورة للشرق كما يريدها الغرب (بحسب وظن إدوارد سعيد). ويكمن الاستدلال على صدق هذا التصور من خلال دراسة المراحل التي مرّ بها الاستشراق وتعدُ مراحل أساسيّة، وهي:

ISSN/2353-0197 EISSN/2676-2102

الاستشراق الاستعماري Orientalism Colonial تعد هذه المرحلة أولى مراحل الاستشراق، وتضم كل ما جاء به الاستشراق منذ ظهوره مروراً بالحركة الرومانسيّة الغربيّة ووصولاً إلى عام ألف وتسعمائة وستين ميلادي. ويرى رضوان السيد "على أنَّ بداية التعرُّف الأوروبي على الإسلام ثقافيًّا ابتدأتْ مع ترجمة الفرنسي أنطوان غالان Antoine Galland 1646-1715 كتاب ألف ليلة وليلة،وما تركته من أثر في نفوس المثقفين الأوروبيين في القرن الثامن عشر الميلادي، عصر الرومانسيّة الأوروبيّة بامتياز."(رضوان السيد، 2007 ، ص30)، أمّا الاستشراق ما بعد الاستعماري Post Colonial Orientalism: فهي المرحلة التي بدأت أطوارها من بعد عام ألف وتسعمائة وستين ميلادي، وسلّطت الضوء على الجوانب الثقافيّة واللغويّة التي يمكن التأثير فيها من خلال إدخال التغيرات الجذريّة عليها. ويبدو بعد التحولات الكبيرة بعد حقبة الاستعمار وظهور حركات ما بعد الاستعمار التي جعلت من الاستشراق غير مرغوب فيه من حيث المنطلقات الأيديولوجيّة والمنهج الذي تعرض إلى نقود منهجيّة ؛فظهر شكل جديد من الاستشراق هو الاستشراق الجديد New Orientalism: هو أحدث ما وصل إليه الاستشراق ومرحلته التي تزامنت مع مطلع القرن الحالي، واستهدف الأمور الدينيّة للأفراد.أقسام بحوث الاستشراق: تسعى دراسات الاستشراق إلى التركيز على مجالات محدّدة في حياة الشرق والمسلمين خاصة، وتشمل كلاً ممّا يأتي: التاريخ والاقتصاد والجغرافيا واللغة والآداب وعلم الإنسان والفنون والأديان والفلسفة وعلم الآثار. إن مصطلح الاستشراق الجديد يمثل عتبة جديدة في العلاقة بين الأنا الغربيّة والآخر الشرقي فإنها عتبة تحاول من أن تخلق تمفصل بين الخطاب الاستشراقي القديم وآخر جديد اذ تناسلت العديد من الأعمال والدراسات التي ظهرت إلى الوجود مع نهاية القرن التاسع عشر الميلادي وبداية القرن العشرين، وقد اعتمدت هذه الدراسات على العديد من المناهج العمليّة والحقول المعرفيّة كاللسانيات والأنثروبولوجيا، الإثنوغرافيا، السوسيولوجيا، والاثنولوجيا... وكثير من العلوم المساعدة الأخرى التي ترتبط بالدراسات الاجتماعيّة والإنسانيّة. وإذا كانت هذه النتائج والأبحاث التي قام بها العديد من الدارسين والباحثين الأجانب، إذ شكلت مجموع ما يصطلح عليه بالإسطوغرافيا الاستعماريّة أوالدراساتالكولونياليّة التي ظلّت موسومة بطابع استعماري وتم توظيفها كتمهيد أوّلي نحو غزو للعديد من المناطق، ومنها منطقة شمال إفريقيا، فإنها في مقابل ذلك، تعد مرجعاً وتراكماً مفصلاً ومدققاً يحمل قيمة علميّة واضحة بحكم ما ارتبط بها من معطيات وحقائق مهمّة حول الجوانب المختلفة التي تهم المجتمعات التي خضعت للسيطرة الاستعماريّة، كما أن هذه الدراسات لا تزال تحتل موقع الصدارة على مستوى

ISSN/2353-0197 EISSN/2676-2102

القيمة الموضوعيّة والعلميّة التي تنفرد بها، وكذا طبيعة المناهج التي وظفتها والنتائج والخلاصات التي انتهت إليها.

وللدراسات الفرانكفونيّة السبق على مستوى تناول مختلف مظاهر الحياة العامّة لدى المجتمعات المغاربيّة بصفة عامة، والمجتمع المغربي بصفة خاصة، ولكن على الرغم من ذلك فالدراسات الانجلوساكسونيّةوالأسبانيّة كان لها وقعها الخاص على واقع هذه الأبحاث والكتابات، لاسيما بعدما خاض هذا المضمار العديد من الدارسين والباحثين المرموقين الذين شكّلو اتجاهاً جديداً داخل حقل الدراسات الكولونياليّة، من أبرز هؤلاء، نجد: (جاك بيرك وروبير مونطاي وأرنست غيلنز وجون واتروبويورايمون جاموس وموليبراس وبول باسكونوايميليوبلانكوايثاكا ودايفيد هارت (محمد زاهد، أيتورياغر). وعلى الرغم من أنّ علماء الإنثروبولوجيا لا يعدون أنفسهم من المستشرقين وغالباً ما ينظرون إلى المستشرقين التقليديين بازدراء ؛ وسبب ذلك هو أن تدريبهم داخل حقل علم الانثروبولوجيا أقوى من تدريبهم في لغات وآداب وتاريخ الشرق الأوسط .لكنّهم مع ذلك يقعون من ضمن تعريف إدوارد سعيد للمستشرق: "كل من يدرس أو يكتب أو يبحث في أمور الشرق"،(إدوارد سعيد، 1981، ص 269). ثم إنّه يعرف الاستشراق بوصفه "أسلوب تفكير يعتمد على تفريق أنطولوجي وإبستمولوجي بين الشرق وبين الغرب ويرى بأنّ الاستشراق عبارة عن "مؤسسة منظمة للتعامل مع الشرق تعليمه ووصفه بل وحكمه" (ليلى أبو اللغد، ص37)، فإنّ الاختلاف في مستوى المنهج وتقدمه على مناهج المستشرقين لا يعني تبرئة الانثروبولوجيا من ارتباطها بالاستشراق الجديد، وارتباطها به وبالسلطات الداعمة للبحوث والغايات نفسها القائمة على معرفة الآخر ومن ثمّ حكمه والهيمنة على مقدراته ؛ لهذا تجد رجال الاستشراق الجديد يحتلون مكانة مهمّة في الخطاب الغربي من خلال رسم الاستراتيجيات واحتلال مكانة مهمة في المؤسسات الغربيّة السياسيّة والعلميّة.

تأتي هذا المقاربة من أجل دراسة المنهج الانثروبولوجي في الغرب عامّة ودراسة أرنست غيلنز؛ اذ سوف نحاول من أن نتناول الأمر من خلال ثلاثة مباحث: الأوّل في تأصيل المنهج والثاني في عرض قراءة أرنست غيلنز ويأتي المبحث الثالث بمثابة مقاربة نقديّة لدى مجموعة من الباحثين في مجال الأنثروبولوجيا، لقد شكّل هذا المنهج الانثروبولوجيّة مكانة مهمة في العلوم الإنسانية بكل تحولاتها من ناحية، ومن ناحية أخرى يعد أحد مناهج الاستشراق الجديد. ومن هنا تأتي أهميّة تناوله في هذا البحث. في بعدين الأوّل تعريف بالانثروبولوجيا، والثاني يتناول الانقساميّة وأهم ملامحها ومرجعياتها الاستشراقيّة.

ISSN/2353-0197 EISSN/2676-2102

أوّلاً: الأنثروبولوجيا هي علم دراسة الإنسان طبيعياً واجتماعياً وأيضاً، علمُ الجماعات البشريّة وسلوكها ونتائجها. علم الإنسان من خلال أنّه كائنٌ طبيعي واجتماعي وحضاري. علمُ الحضارات والمجتمعات البشريّة

هذهِ التعريفات هي للأنثروبولوجيا العامّة، ويمكنُ من خلال التعريف الرابع بأن نعرِّفَ الأنثروبولوجيا الاجتماعيّة على أنها: علم الإنسان من خلال كونه كائنٌ اجتماعي، والمشكلة تكمن في تعدد فروع الأنثروبولوجيا فيحددها في ثلاثة تخصصات رئيسة فقط، وهي: الأنثروبولوجيا الطبيعيّة، الأنثروبولوجيا الاجتماعيّة، الأنثروبولوجيا الثقافيّة (حسين فهيم، 1986، ص 18).

ويبدو أنّ العتبة المهمة في هذا الحقل من العلوم الإنسانية هو (الميدان) بوصفه مخبراً للانثروبولوجيا كما يذهب كثير من العلماء إلى التأكيد على هذا الأمر، وهذا ما سوف نستشفه من النماذج التي سوف ندرسها فهي في المجمل كانت تعتمد على البحث الميداني في بناء تصوراتها وتأكيد توصيفاتها ؛فقد كان لزاماً على الباحث الذي يقوم بالبحث في حقل الانثروبولوجيا من أن يختار عيّنات الدراسة – في حقل ما– من خلال دراسة شعوب معيّنة كانت تمثل نمطاً من أنماط العيش سواء كان بدائياً يقوم على أشكال التضامن الميكانيكي إلى أشكال التضامن العضوي أم غير بدائي، كما ذهب إلى هذا إميل دوركايم (صورة نظرته إلى الطوطامية)[1]. وهذا ما نجده في منهج البحث الأنثروبولوجي إذ يذهب الباحث إلى موطن الشعب الذي اختاره موضوعاً للدراسة؛ لكي يقوم بعمله، فيستمع إلى أحاديثهم ويزور بيوتهم، ويحضر طقوسهم ويلاحظ سلوكهم العادي، ويسألهم عن تقاليدهم، ويتآلف مع طريقة حياتهم حتى تصبح لديه فكرة شاملة عن ثقافتهم، أو يحلّل جانباً خاصاً من جوانبها. أي أنّه يجمع معلوماته من الميدان حتى يصل إلى توصيف مقولاته الواصفة لحياة تلك الشعوب المنعزلة، فهذه الدراسات لا تعدم أمرين:

الأوّل منهما هو أنّ لها غايّة سياسيّة تسعى من أجلها تلك الدراسات فهي تقوم على دراسة تلك الشعوب ليس من أجل غايات علميّة فحسب ؛ بل أنّ هناك مسوغات سياسية من أجل تقديم تصور

ISSN/2353-0197 EISSN/2676-2102

علمي عن طبيعة تلك الشعوب حتى تسهل للدول الداعمة للبحوث من أجل تسهيل الطريق أمامها في السيطرة على تلك الشعوب من قبل الدول الغربيّة.

وثانيهما هو إنّ هذه البحوث لا تقوم بعملها من دون خلفيّة علميّة سابقة تقوم عليها برامج البحث في الميدان فالبحوث إمّا أنها تؤكد على الفرضيّات السابقة أو تقدم لها نقداً وتقويماً على أساس ما يظهر في الميدان من نتائج. أمّا على الصعيد الأول فيجعل البحث العلمي مرتهن إلى الخطاب السياسي الذي يقدم دعماً ويسخر جهود الباحثين ؛من أجل غايات الهيمنة على مقدّرات الآخر، عندما عمدت الأنثروبولوجيا الأنجلوسكسونيّة، وبالضبط البريطانيّة، إلى دراسة مجتمعات حوض البحر الأبيض المتوسط وإفريقيا بعد الحرب العالميّة الثانيّة إذ ركزت بشكل رئيسي على ظاهرة السلطة داخل هذه المجتمعات. وتؤكد هذه الأطروحة على إبراز الغايات السياسيّة التي توجه هذا الحقل المعرفي الذي يدّعي الاستقلاليّة فإنّه يظهر لنا بأنه محكوم بالأحكام المسبقة فضلاً عن الإستراتيجية السياسيّة لدى المؤسسات الأكاديمية والجهات السياسيّة التي تؤكد على توجيه البحث من أجل معرفة الآخر ومن أجل تحقيق أهداف سياسيّة وهو بهذا جزء من المشروع الاستشراقي القديم الذي عمل في المغرب بمراحل الطويلة ؛ لكن من سمات هذا المنهج أنّه جزء من منظومة مدعومة من قبل بريطانيا من أجل تحقيق مقاصدها السياسيّة في الشرق وخصوصاً في منطقة المغرب العربي التي هي جزء من مشروع الاستشراق الغربي، وهذا ما عمدت إليه الأنثروبولوجيا الأنجلوسكسونيّة، وبالضبط البريطانيّة.

ويعد مفهوم الانقسام من أهم سمات هذا المنهج إذ اعتبرها بولباسكون بعد بحث واستقصاء مفهوم الانقساميّة إلى معنى لا يقترب إلى مجال الفيزياء والعلوم بل وجده مفهوماً مأخوذاً من مصطلحات علم الحيوان، ويعد إميل دوركايم أول باحث وظّف مفهوم الانقساميّة إذ يعتبر عامل الانشطار يفهم حين يصبح الجيل الواحد مصدراً لأجزاء جديدة: أبناء، وهؤلاء بدورهم يشكل وحدة سلاليّة جديدة، تتفرع عنها هي الأخرى وحدات سلاليّة جديدة، وهكذا. وأمّا عامل الانصهار، فيبدو حين يصبح هذا الانشطار نفسه مصدراً لتعيين أجزاء أو أقسام جديدة من داخل النسق الانقسامي. بهذا الشكل إذن، يصبح كل جيل من الأجداد يجسّد مستوى من الانقسام والتداخل: فالمستوى الأول هو القبيلة، والثاني هو القسمة أو الفرع القبلي ويصطلح عليه الخمس، والثالث هو الوحدة السلاليّة؛ وصولاً إلى أدنى مستوى إذ الوحدة العائليّة ثم الفرد. وبمعنى آخر، تعمل البنية Structuration على مستويات الحياة الاجتماعيّة وخاصة في النسق الانقسامي على وفق هاتين الآليتين على إنتاج وإعادة إنتاج نفسه وذلك

ISSN/2353-0197 EISSN/2676-2102

بالرغم من عوامل الصراع والتوتر التي تتهدّده. وفي هذا الصدد يقدم الانقساميون مقولتي التعارض والتحالف كنموذجٍ للتحليل، وكقاعدة تؤسس للنسق الانقسامي وتمدّه بشروط الاستمراريّة. فإذا كانت الصراعات وأشكال النزاع التي يشهدها المجتمع الانقسامي- عبر مختلف مستوياته البنائيّة – تمثّل واقعا مرتبطا أشد الارتباط ببنيات ذلك المجتمع، وتناقضاته الداخليّة –كما يؤكد الانقساميون طبعاً- فإن ذلك لا ينفي وجود أشكال من التماسك والاتحاد أيضاً. فالصراع في مستويات أدنى، لا ينفي أبداً وجود أشكال من التعاون والتحالف في مستويات أعلى، وبصورة تلقائيّة (لطفي الإدريسي، الحوار المتمدن، فيفري 2010).

لقد كانت الدراسات الميدانيّة هي التي أكّدت على هذا المفهوم ثم وبعد مرور حوالي عشر سنوات على تلك الدراستين طرح لبريتشرد من جديد موضوع المجتمعات العربيّة القبليّة، مع الباحثين الأنجلوسكسونيين، من خلال الاعتماد على فرضيّات الأنموذج الانقسامي، ومنطلقاته. مرد ذلك إلى أن البريطانيين رغبوا في دراسة الأنظمة السياسيّة المحليّة، بهدف المزيد من إحكام الطوق عليها وهكذا برز في ميدان الأنثروبولوجيا أنموذجاً تحليلياً جديداً للمجتمعات البريّة، كتحليل طفق يمارس جاذبيّة وإغراء لا يستهان بهما في مجال العلم الأنجلوسكسوني والذي سيبلغ أوجّه في التطبيق على يد ثلّة مهمّة من الباحثين من أهمهم غيلنر، وواتربوري (جون واتربوري، 2013)،ورايمون جاموس تحديداً، إلا أنّه في محاولتنا هذه سنركز على الباحث غيلنر كأنموذج لهذا التحليل Middleton J. Tribe without Rulers, Studies in African Segmentary Systems;London; Mair LM 1962 .أمّا على صعيد الأحكام المسبقة فهناك إسقاط خطابات فكريّة غربيّة على شعوب أخرى يفقد تلك البحوث قيمتها التجريبيّة ويجعل منها مرتهنة إلى الأحكام الثقافيّة والحضاريّة التي انطلق منها الباحث سواء كان عالماً بها كباحث يخدم مشروع غربي موجه سياسياً .

وأمّا موقف الباحثين العرب في مجال الانثروبولوجيا؛فنلمسه من الاصطلاح إذ من الملاحظ بأنّ مفهوم الانقساميّة عندما انتقل إلى اللغة العربيّة لم يصادف توافقا بين الباحثين فيما يتعلق بالمصطلح. نلامس هنا بعض التفاوت الذي قد يحصل بين المفهوم والمصطلح. ففي تونس استُعمل مصطلح التجزؤيّة مقابلا له وبالمغرب عرّبه عبد الكبير الخطيبي بلفظة التجزيئة بينما استعمل أحمد التوفيق عبارة الانقساميّة، وهي التي نالت الموافقة لدى العديد من المؤرخين. هذا على مستوى الاصطلاح أما على مستوى النظريّة فإنّ النظريّة الانقساميّة تقوم على مبدأين أساسيين:

ISSN/2353-0197 EISSN/2676-2102

مبدأ التعارض الأفقي المؤدي إلى التوتر والصراع بين الوحدات المتساويّة في المستوى الأفقي من ضمن المنظومة الانقساميّة من جهة. ومبدأ التكامل المفضي إلى التعاون بين الوحدات المتسلسلة في المستوى العمودي وتحالفها من جهة أخرى. وللتبسيط، يمكن استحضار المقولة الشهيرة في نظام العصبيّة الخلدوني؛ وقد تعرّضت هذه النظريّة لكثير من النقد من قبل باحثين مغاربة وغير مغاربة. ومن بين المغاربة نخص بالذكر جرمان عياش وعبد الله حمودي وعبد الله العروي، كل من منطلقاته الخاصة. والنقد الأساسي لهذه النظريّة بأنّها نشأت لتعالج مجتمعات تفتقر إلى بنيَة الدولة وبالتالي فهي تفسّر التوصل إلى حالة من الاستقرار في المجتمعات القبليّة عن طريق الصراع بين الوحدات المكونة لها مما يؤدي في النهاية إلى التوازن فيما بينها، في حين أن للمغرب مجتمعاً قبلياً ودولة بمواصفات خاصة. انطلاقاً من هذه الدراسات واعتماداً على الرصيد المهم من الوثائق المخزنيّة التي تتصل بالعلاقات بين المخزن والقبائل، تبيّن بأنه بالإمكان تجاوز هذه النظريّة مع الاستفادة منها فظهر من الإجرائي أن أستعمل عبارة الدولة الانقساميّة لتوصيف الدولة المخزنيّة قبل الاستعمار، وهي دولة تتكيف مع النظام القبلي وتستفيد من إيجابياته وسلبياته إما عن طريق التحكيم أو بتأجيج الصراعات بين الوحدات القبليّة أو بتعديد التحركات المجاليّة (عبد الرحمن المودن، 15 نوفمبر2015). لعل هذا ما تمخضت عنه مجموعة من الأبحاث والدراسات أنجزها بعض رواد البحث الأنثروبولوجي الأنجلو سكسون، حول عدد من قبائل المغرب. لقد بدأ اهتمام هؤلاء بالمغرب منذ الحرب العالميّة الثانيّة، غير أن نشاطهم تعزّز أكثر، وأصبح ملحوظاً خلال الستينات من القرن العشرين. ويمكن تفسير ذلك في إطار انشغال جيو- استراتيجي لبعض الدول الرأسماليّة: كإنجلترا والولايات المتحدة تحديداً؛ بمنطقة الشرق الأوسط وشمال إفريقيا. لقد كان الهدف الأساس هو مراقبة، وعن كثب، مجمل التطورات الاجتماعيّة والسياسيّة والاقتصاديّة التي تشهدها البلاد، والهدف طبعاً هو تيسير السبل الكفيلة بدمج المغرب – وعلى غرار باقي بلدان المنطقة- في منظومة السوق الرأسماليّة الإمبرياليّة" (عبد الرحمن المودن: في دراسة إرنستكلنر حول قبائل الأطلس الكبير). وقد شخّصت تلك الدراسات الانقساميّة بأنّ القبيلة بالمغرب أنموذج لنسق انقسامي قائم الذات.، فكل قبيلة تنقسم على فروع، وهذه تنقسم بدورها على أجزاء، إلى أن غيلنز حصر مفهوم الانقساميّة واستعماله، في المجتمعات التي تعتمد على النسب وحده فقط؛ لتقعيد العلاقات بين تصل إلى مستوى الوحدات العائليّة. ويبقى عامل النسب هو المهيمن من داخل هذا المجتمع، إذ اقترح ن القسمات– كعلاقات اجتماعيّة وسياسيّة (لطفي الإدريسي، 4-7 فيفري 2010)، إنّ أغلب الدراسات الانقساميّة كانت تؤكد على أمرين:

ISSN/2353-0197 EISSN/2676-2102

أوّلهما إنّه يقدم الحلول لما تظهر من مشاكل،عن الإدارة والحكم المحلّي، في المجتمعات البدائيّة والمحليّة التي وصفناها كونها تعتمد على التضامن الميكانيكي.أمّاالثاني فإنّه يقدم معالجة مشكلات التغيير الحضاري السريع في هذه المجتمعات، والمساعدة في التكيّف المناسب. وبالآتي لابد من أن تقترح تلك البحوث حلولاً يمكن أن تطبقها السلطات السياسيّة التي تستثمر نتائج تلك البحوث ؛ (ولكي يحقّق عالم الأنثروبولوجيا النجاح لأهدافه وبحوثه ودراساته، فقد جرى التقليد أن يقوم بأبحاثه الميدانيّة لدى الشعوب البدائيّة (أشلى مونتاغيو، البدائيّة،الكويت، ص 54)، التي تعيش خارج التيار التاريخي للثقافة الأورو-أمريكيّة، أو الثقافات الأخرى المتحضّرة التي تعرف الكتابة، وذلك بغية المقارنة وإيجاد أوجه التشابه والاختلاف في السياقات التاريخيّة التطوّريّة للثقافات الإنسانيّة المختلفة، بمعنى أنّ تلك البحوث سوف تهون فهم التطور في الحقل الاجتماعي والتحولات التي تطرأ على أشكال التعاون البشري في انتقالها من العلاقات البدائيّة الميكانيكيّة، وما خلّفته من أشكال وعلاقات تجعل السلطة ضعيفة في ظل مجتمعات تعتمد على العلاقات العشائريّة وصولا إلى أشكال أكثر تطوراً في المجتمعات المعاصرة تعتمد على أشكال من العلاقات مختلفة تماماً، وبالتالي أصبح علم الأنثروبولوجيا بشكل عام تخصص علمي يبحث في أصول الشعوب المختلفة، وخصائصها، وتوزّعها وعلاقاتها بعضها ببعض، ويدرس ثقافاتها دراسةً تحليليّة مقارنة، ترصد الأنثروبولوجيا انتظام وتغير العقائد والأعراف والتقاليد في مجتمع تسوده موجهات دينيّة أو اجتماعيّة أو عرقيّة.اهتم إرنستغيلنر في مسيرته العلميّة بالفلسفة وعلم الاجتماع ثم الأنثروبولوجيا الاجتماعيّة، وقد احتك بالثقافة الإسلاميّة واطلع على عادات وتقاليد المسلمين وعقائدهم وهو مؤلف كتاب أولياء الأطلس Saints of Atlas عام1969.

في كتاب ارنست غيلنر (مجتمع مسلم) يعرض فيه دراسة المجتمعات الإسلاميّة، حيث يؤكد باستمرار، في ثنايا متن هذا الكتاب على إنجازه لمسودة مهمّة في هذا الميدان. ويرى بأنّ ما يقدمه يمثل منظوراً ينطلق من مفاهيم أو نظريات ونماذج للعلوم الاجتماعيّة عامة، وعلى وجه الخصوص المنظور الأنثروبولوجي الاجتماعي على الطريقة البريطانيّة (عيسي شماس، 2004، ص16). وللإشارة هنا بأن العديد من المهتمين بأنثروبولوجيا الإسلام بالدراسة والتحليل، ومن أبرزهم على سبيل المثال طلال أسد.

ونلاحظ بأن ارنست غيلنر قد اهتم بالعديد من أمهات الكتب في نموذجه النظري للمجتمع المسلمن، ولكنه اهتم بشكل خاص على مقدمة ابن خلدون، حيث وظف تأويل ابن خلدون للعصبيّة، لكن هذا التوظيف كانت له مقاصده وتوجهاته الاستشراقيّة التي تعتمد على المنهج الانقسامي وأحكامه المسبقة

ISSN/2353-0197 EISSN/2676-2102

المتولدة عن قراءات سابقة، ولهذا جاء بمثابة التصور الخلدوني الذي يقوم أساسا على تفسير ابن خلدون لمجتمعات شمال أفريقيا، الذي ينطلق من الفكرة القبلية القائمة على العصبيّة والغزو ومن ثم الانقساميّة المستمرّة (عبد الرحمان المودن، 15، نوفمبر 2015).

إنّ دراسة ابن خلدون للعصبيّة لا تعني الجماعة في المطلق بل تعني أيضا الأفراد الذين تجمع بينهم رابطة الدم أو رابطة التحالف والولاء بالإضافة إلى شرط الملازمة بينهم من أجل أن يتم التفاعل الاجتماعي، وتبقى مستمرة ومتفرعة بوجود هؤلاء الأفراد وباستمرار تناسلهم، حيث ينشأ بين عناصرها شعور يؤدي إلى المحاماة والمدافعة وهم يتعصبون لبعضهم حينما يكون هناك داعٍ للتعصب، ويشعر الفرد بأنه جزء لا يتجزأ من أهل عصبته، وفي هذه الحالة يفقد شخصيّته الفرديّة إذ تذوب في شخصيّة الجماعة، وهو شعور جماعي مشترك لدى أفراد العصبة فهو ذو صبغة جمعيّة أساسيّة بين الفرد والمجموعة، وليس بين فرد وآخر فقط، وفي حال تعرض العصبة إلى عدوان فيظهر في هذه الحالة الوعي بالعصبيّة، وهذا الوعي هو الذي يشد لحمة أفراد العصبة إلى بعضهم البعض، وبالعصبية تكون الحماية والدفاع وكل ما يجتمع عليه أفراد تلك الجماعة، وحينئذ يقوى التقارب بين الهويّة والعصبيّة، وبهذا يتصلب الالتحام بالنسب ويحصل الولاء والتحالف والصحبة، ولهذا يقول ابن خلدون: "إذ النسب أمراً وهمياً لا حقيقة له, ونفعه إنما في هذه الوصلة والالتحام" (ابن خلدون، 1989،ص 130).

من الواضح جدا بأن التأكيد على تلك الرابطة بين أفراد الجماعة يدل على وجود تغير في التصور وليس الثبات تؤكد على ذلك الدراسات الاستعماريّة، ومنها دراسة ارنست غيلنز في كتابه مجتمع مسلم. وعليه يمكننا أن نستنتج بأنّ تصوراته هي جزء لا يتجزأ من النصوص الاستعمارية المبنية على فكرتي الثبات والهويّة، في الوقت ذاته نجد تفكيرا جديدا يناقض ذلك حيث يقوم على مفهوم نقد الثبات والقول بالنسبي والعلاقات المتغيرة حسب الزمان والمكان، إن العادات والتقاليد والقيم الاجتماعية، ليست سلبيّةً في جملتها، بل هناك جزء منها قد يكون ايجابيا، وما هو كذلك اليوم سيكون سلبيا مستقبلا وهكذا، فإن القيم التي تستجيب لحاجيات المجتمع اليومية والمقبولة من طرفه، وقد يرفضها ذات المجتمع غدا، ومن ثمة فالقيم التي كانت "تستجيب لتحديّات معيّنة لم تعد تستجيب لمنطق الحداثة والعلم لهذا تحولت إلى عائق أمام بناء ثقافة تعدديّة" (عبد العزيز قباني، بيروت، ص19).

يرى إدوارد إيفانس ريتشاردEdward Evans Pritchard صاحب النظريّة الانقساميّة البريطانيّة بأنّ مهمّة الأنثروبولوجي هي دراسة النظم والأنساق والسلوكات الاجتماعية مثل نظام العائلة ونسق

ISSN/2353-0197 EISSN/2676-2102

القرابة والنظم السياسية والقانونيّة والعبادات الدينيّة وهي دراسات للبحث عن العلاقة بين تلك النظم والأنساق، وقد ذاع صيت تلك النظريات في سبعينيات القرن الماضي، وقد اهتمت بتفسير مجتمعات شمال إفريقيا. وبأفكار هذه النظرية تأثر ارنست غيلنز، الذي طبقها على المجتمع الصحراوي المتميز بالتنقل الدائم في المغرب والقبائل البدوية إذاعتبر الإسلام بمثابة رسالة إلهيّة متكاملة تحول دون تقديم بعض مجالات الحياة إلى سلطات دينيّة، ثم إن صعوبة تقديم صور بديلة للنظام في دفاعه عن موقف الإسلام من الحضارة والصراع بينهما، إذ أن مجمل التغيرات التي طرأت على الإسلام جراء الحداثة هي تغيرات هامشية لم تمس الأصول، لأن ما حدث من تغييرات جراء الحضارة، أحدث تغييراً بالفعل لكن الإسلام لم ينحط، وصحيح بأنه ليس مصدراً للحداثة إلا إنه المستفيد منها، وذلك ما يدعوه لأن يعالج الفكر الديني كمنهجيّة وليس كعقيدة في تحليل الكثير من استنتاجاته وتفسيرها. وقد كان غيلنر أمينا لمرجعيّاته الغربيّة التي اسقطها على واقع مختلف، كما أقام أفكاره على مجموعات مفاهيمية متباينة لمصادره المتنوعة خاصة منها أفكار هيوم الدينية (David Hume, Treatise of Human Nature .Edited by LA Selted-Bigge (Oxford: the Clarendon pres, 1986, P 75).، الذي يرى بأن "الدين في المجتمع يتأرجح بين فكرة التوحيد (وحدة الوجود) والتعدديّة، وتبعاً له يرى ارنست غيلنز بأنّ هذه الصورة من أقوى الاستعارات التي يمكن من خلالها فهم حركة التدين في المجتمع الإسلامي تاريخياً، وأن مما تميزت به الحركة التاريخيّة للمجتمعات الإسلاميّة في العصر الحديث تحرك البندول في اتجاه طرف الإسلام الأصولي/ النصّي" (عبد الله بن عبد الرحمن الوهيبي، الرياض، 1435هـ، ص 105). كما كانت لماكس فيبر آثار بالغة في الدراسات الاجتماعيّة والانثروبولوجية، التي تمحورت حول العمل الديني، واتخذت مسارين أساسيين أولهما هو الوقوف على مساهمة الديانة المسيحيّة الايجابية بتفسيراتها لمصير الرأسماليّة. ثانيهما هو الوقوف عند تبيان الصعوبات التي ساهمت بها الديانات الأخرى في ظهور الرأسماليّة في أوروبا (علي ليلة، الإسكندريّة، 2004)، وهذا ما نجده في كتاب الأخلاق البروتستانتيّة لماكس فيبر الذي عرض فيه بكل دقة ووضوح التقليد الخاص بشكل من أشكال الاقتصاد، مثال ذلك العلاقة بين روح الحياة الاقتصاديّة الحديثة وبين الأخلاق العقلانيّة لدى البروتستانتيّة (ماكس فيبر، بيروت، ص 12). وعليه فقد ظهر الدين لدى فيبر في دراسته للسلطة الكاريزميّة التي تقوم أصلا على فرد له صفات غير عادية ويتمتع بشرعية الحكم الذي يكون نتيجة لاعتقاد الناس بأن تلك الصفات قد تكون تستمد من الغيب كالاعتقاد بالقوى الروحيّة التي يتحلى بها الحاكم أو المعجزات، غير أن هذه

ISSN/2353-0197 EISSN/2676-2102

السلطة قد تنهار إن لم يكن الدليل على صدقية تلك الصفات الخارقة التي يتمتع بها الحاكم، ويقدم ماكس فيبر أمثلة الأنبياء والسحرة والقادة المشهورين، ورؤساء بعض الأحزاب على تلك السلطة المقدسة للفرد والزعيم وبالنظام المبني على هذه القداسة التي تدفع الأعضاء إلى التسليم بالقيمة الخارقة لرجل أو لفرد يتميز بهذه السلطة (James A. Beckford, Religion and Advanced Industrial Society London: Unwind-Hyman, P 32). إن أفكار ماكس فيبر هذه كان لها أثرها في ارنست غيلنز في دراسته للمجتمع المغربي. كمّا تأثر ارنست غيلنز بإميل دوركايم Emil Durkheim في موضوع تفسيره نشأة المجتمع ودوره في التفكير المنطقي وتمثلاته الجمعيّة، وقد تبنّى دوركايم المنهج التجريبي في دراساته للحياة الدينية للمجتمعات البدائية ميدانيا، وبخاصة منها الممارسات الطقوسيّة الطوطميّة. وفي كتابه الأشكال الأوليّة للحياة الدينيّة حيث اعتبر دوركايم الدين بمثابة الرحم الذي ولدت فيه الحضارة ، فالدين "يتضمن في نفسه منذ البدايّة كل العناصر التي أدّت إلى انبثاق مختلف تمظهرات الحياة الاجتماعيّة"(D. La Capra, Emil Durkheim Sociologist and Philosopher, Aurora, Colorado: The Davies Group, Second Ed. 2001, P 236).

إن هذه المرجعيّات هي المتحكمة في تفكير ارنست غلينز بدليل ما ورد في كتابه عن الإسلام في المغرب، الذي يبدو في مطابقته لما هو سائد عند المسلمين، إنه يعتبر الإسلام كنظام طبيعي قانوني أخلاقي اجتماعي بتعاليمه في كافة نواحي الحياة الاجتماعية، يأمر المسلمين بالالتزام بها حتى يتكّون المجتمع تكتمل صورته على هذا الأساس. ويتميّز الإسلام حسب ارنست غيلنز عن كل الديانات بقوته على فرض معتقداته على المسلمين، وهو ذو شخصيّة مستقلة عن تصرفاتهم والتي لا يمكن لأي كان العبث بنصوصه المقدّسة. كما يمكننا رصد في كتابه المجتمع المسلم تنوع موضوعاته، نظرا لاهتمامات مؤلفه المتعددة فهو من أشهر علماء الأنثروبولوجيا البريطانيين، ومن المهتمين بالفلسفة خاصة في كتاباته النقدية للمدرسة الإنجليزيّة المختصة بفلسفة اللغة، زيادة على إسهاماته في الدراسات الاجتماعية، خاصة منها أبحاثه في البداوة في آسيا الوسطى ومقارنتها ببداوة الشرق الأوسط وبصفة أخص البادية في المغرب. وهو من المهتمين بقضايا الحداثة وما بعد الحداثة، ويعتبر من أشهر نقّادها، وخاصة علاقتها بالدين، ويعتبر كتابه "العقل والدين وما بعد الحداثة" الذي يتكامل مع كتابه السابق، من رؤيته التي فهم الإسلام من خلالها، وهي المؤكد على الثابت وهو الشريعة، ولا تَعتدُ بالمتحول المتمثل في الطقوس، من هنا جاء نقده

ISSN/2353-0197 EISSN/2676-2102

اللاذع للنسبيّة المطلقة الغربيّة، والأصوليّة الوثوقيّة الإقصائيّة للآخر، والتي يرى بأن أفضل ممثل لها هو الإسلام السياسي، حيث يصف بنيَته الاجتماعية بقوله: "قد يكون المقوم المركزي والأكثر أهميّة فعلاً في الإسلام هو انشطاره داخلياً إلى إسلام نخبوي رفيع يمثل ثقافته العليا الفقهاء والعلماء والمفكرون، وإسلام شعبوي قاعدي يمثّل العامة ثقافته الدنيا" (ارنست غيلنز، بيروت، ص32)، إن هذه التحليلات للبنيَة السياسيّة في الإسلام في حقبة التحديث وظهور الاستقلال بقول فيها:"كان الخطر الذي يدهم الحاكم المسلم متمثلاً في اندماج وتكتل هاتين القوتين: حركة إحيائيّة تصر على الحفاظ على الحقيقة الدينيّة المتشددة يؤازرها دعم مجتمعات محليّة ريفيّة ذاتيّة الحكم، متلاحمة ومسلحة وتملك الخبرة العسكريّة مارست هذه المجتمعات المحليّة في العادة شكلاً ثقافياً مختلفاً من الإيمان القاعدي (الشعبي)" (ارنست غيلنز، بيروت، ص 33)، أنّه رصد للتحولات الحديثة التي تجمع بين فكر تحديثي إصلاحي إلى جانب فكر محافظ على فكر شرعي بمؤسساته الدينيّة، إلى جانب الإسلام الشعبي كما هو في الطرق الصوفيّة والأولياء الصالحين، وعليه فإن ارنست غيلنز فهو يحاول تأويل الصراعات في المجتمعات الإسلامية إلى صراع بين تراثين: تراث شعبي وتراث رسمي. ويرى بأنّ الفرق بين النمطين: يعتنق الإسلام النخبوي الرفيع الفقهاء والعلماء في المراكز الحضريّة (وينتمي هؤلاء غالباً إلى طبقة التجار إذ تجتمع بين: (الثقافة والعلم والتجارة) وتعكس الميول والقيم الطبيعيّة للطبقات الوسطى المدنيّة وتشمل هذه القيم: (النظام، والتقيد بالقوانين والقواعد، والرزانة والرصانة، والتعلم وتنفر نفوراً شديداً من الحالات الهستيريّة والإسراف في الاهتياج العاطفي والوجداني . والاستعمال المفرط للاستثمارات السمعيّة البصريّة المساعدة على نشر الدين). يشدد هذا النمط العالم الرفيع من الإسلام النخبوي على الطبيعة التوحيديّة، أمّا الإسلام العام أو إلا سلام القاعدي الشعبي بثقافته الدنيا فمختلف تماما. وإذا ما عرف القراءة والكتابة فهو يفعل ذلك بشكل رئيسي يستعمل الكتابة لأغراض السحر. وليس كأداة للعلم والثقافة وهو يشدد على الشعوذة أكثر من التعلم، والنشوة والوجد والانجذاب الصوفي أكثر من التعقيد بالقانون والنظام (ارنست غيلنز، بيروت، ص56).

ومن خلال هذا العرض المتواضع لبعض أفكار هذا الكتاب نتأكد وبدون أدنى شك بأن ارنست غيلنز يدعم كتابه الأول ويؤكد بأن الجانب الجوهري والثابت هو الشريعة والتي تعارض الحداثة والقوانين الوضعيّة لهذ يقول: "الفكرة الرئيسة، أو النظريّة التي يتمحور حولها الكتاب تدور حول أن الإسلام يشكّل مسودةً لنظام اجتماعي، لأنه يعبر عن وجود مجموعة من القواعد الأزليّة والمنزلة، المستقلة عن إرادة البشر التي

ISSN/2353-0197 EISSN/2676-2102

تحدد النظام الصحيح للمجتمع، وهي القواعد الموجودة والمحفوظة والمتاحة للجميع وليست في يد طبقة أو هرميّة دينيّة، مما ينفي الحاجة إلى كنيسة من دون أن يلغي هذا وجود الفقهاء في المجتمع" (انثروبولوجيا الدين/ في ضوء أطروحات أرنست غيلنر، العراق، 22 أفريل 2015). فهو يحيل المسألة إلى الجانب التاريخي بقوله: "وقد يقوم سواد الناس في المدن بأعمال الشغب تحت قيادة فقيه عالم يحظى بالهيبة والاحترام ؛لكنّه لا يشكل تهديداً خطيراً داهماً للسلطات الرسميّة القائمة الخطر الحقيقي الذي يتهددها يكمن في التحالف بين فقيه يتمتع بالاحترام وقبائل طرفيّة تتمتع بقوة عسكريّة.كانت هناك صفة طاغيَة على الحقبة الكلاسيكيّة من الإسلام إذ كانت الدولة مجزّأة بين دولة مركزيّة يحكمها إسلام عالم وأطراف تتمتع بالإدارة الذاتيّة. وبالآتي يصف كل ثوراتها أنها ثورات إصلاحيّة لا نهائيّة أو دوريّة إذ ظلّ يصحح دائماً السلوك الأخلاقي للمؤمنين ويصلحه" (ارنست غيلنز، ص 34)

لقد وجهت لكتاب إرنستغيلنز عن الانثربولوجيا في الإسلام انتقادات لموضوعات التي درسها، إلى إنّ البعض علماء الأنثروبولوجيا المسلمين اعتبروه كتابا مناصرا للإسلام لأن غيلنر كان مهتما أيما اهتمام بدراسة الإسلام، وهذا من بين العوامل المهمة في تاريخ الدراسات الأنثروبولوجيّة، وحتى في تاريخ جامعة كامبريدج (حسين فهيم، قصة الأنثروبولوجيا، يناير 1978، ص 13).

ومن أبرز منتقدي غيلنز مقالة موسومة بعنوان: "البحث عن مفهوم لانثروبولجيا الإسلام" والتي ترى بأن غيلنز تجاهل تاريخ المسلمين في تعاملهم مع نصوص الإسلام، فهو يغيّب المسلمين كمخلوقات متفاعلة مع التعاليم الإسلامية المقدسة. ومن ثمة جاءت دعوة طلال أسد صاحب المقال لإعادة نظر غيلنز في النصوص الإسلامية برمتها، لأن خطابه تفسيري تراكمي للنصوص القرآن والسنة، فضلاً عن العوامل التاريخيّة والظروف الاجتماعيّة والاقتصاديّة والسياسيّة التي تمر بها المجتمعات الإسلامية، حيث أن بالتفاعل معها بكاملها، يمكننا فهم تلك النصوص والتعامل معها. كما حاول غيلنز التأكد على نقده لتوظيف المستشرقين لمفهوم الانقساميّة في المجتمع المغربي، عندما أعتبر بأنّ سمات المجتمع المسلم تقوم على ثلاثة مفاهيم، دين القبيلة وهو دين الدراويش والمرابطين، لهذا فإن مفهوم الدين يشتمل على قراءة الطقوس الجماعيّة على باعتبارها عمل مقدس، وهذا ما يوجد كذلك عند دوركايم الذي اعتبر الدين تمثيلاً رمزياً للبنيات الاجتماعيّة. وأمّا وصف مفهوم دين الفقراء فهو مختلف كلياً وهو مشتق من الكتابات المبكّرة لماركس عن الدين، وذلك على أساس أن الدين وعي زائف إذ قال غيلنز: "للمدينة فقراؤها وهم بدون جذور وغير مستقرين ومغتربين وما يحتاجونه من الدين هو الاندماج والتماسك أو الهروب وذوقهم يميل

ISSN/2353-0197 EISSN/2676-2102

إلى القسوة والإثارة مع انخراط في الطرف الديني والذي هو نسيان أيضاً.وأمّا حينما نلتفت إلى دين البرجوازيّة فإننا نواجه أفكاراً تنظيميّة نجدها جديدة أيضاً، إذ يعلِّق غيلنزقائلا:"إن البرجوازي الحضر الذي هو أبعد ما يكون عن تذوق الاحتفالات العامة، ويفضل المتعة العاقلة في التقوى التي تقوم على العلم، وهو ذوق أكثر تجانساً مع كبريائه ورسالته التجاريّة" (ارنست غيلنر، 2005، ص38). وفي ذات السياق يقول طلال أسد: "هذه الطرق المختلفة في الحديث عن الدين – القبلي والحضري – هي ليست مجرد جوانب مختلفة للشيء نفسه . إنها بناءات وصيغ مختلفة تحاول أن تقدِّم أشياء مختلفة، وترفض افتراضات مختلفة حول: (طبيعة الحقيقة الاجتماعيّة وأصول الاحتياجات و مبرر المعاني الثقافيّة)، ولهذا السبب، فإنها ليست مجرد مقدمات مختلفة، بل إنّها بناءات متباينة، وعند الإشارة إليها فإننا لا نقارن بين متشابهات" (طلال أسد، بيروت، 2005، ص 49). ومن المآخذ على ارنست غيلنز أيضا أسلوبه التركيبي التلفيقي الذي تعامل به في دراسة مجتمعات شمال أفريقيا، وخاصة استخذامه لمفهوم الدين ووظائفه عند كل من ماركس ودوركايم وماكس فيبر كما لو كانت هذه المفاهيم يمكن استعارتها من منظوماتها النظريّة المنتمية إليها (طلال أسد، بيروت، 2005، ص 53)، إن تلك الاستعارات يمكن اعتبارها كنتائج وظفت بدون رعاية للمحيط المغربي المدروس، إذ أسقطت على بيئة ثقافيّة واجتماعيّة وسياسية غير البيئة الغربية الأصلية، مما أدى إلى تباين في المرجعيات والنتائج المتحصل عليها في تلك الدراسات الميدانيّة. ومن بين الانتقادات الموجهة لارنست غيلنز من نواحي أخرى غير التي سبق الحديث عنها، هي أنّ نموذج أطروحته، إن صدق فإنما يصدق على المجتمعات البدويّة في شمال أفريقيا التي درسها ابن خلدون من قبل، ولم يأت ارنست غيلنز بالجديد عما قاله ابن خلدون. لهذا ينبغي على غيلنز تقديم الدليل على صحة أطروحته إن أراد تعميم نتائج دراسته الميدانية على المجتمعات الإسلاميّة، ثم إن المجتمعات البدويّة ليست إلا شكل من أشكال المجتمعات التي كانت موجودة في العالم الإسلامي، ففي مجتمعات الجزيرة العربيّة هناك تاريخ اجتماعي مختلف عما هو في مجتمعات شمال إفريقيا بالرغم وجود نقاط تشابه عديدة، وكذلك الأمر في مجتمعات جنوب شرق آسيا ووسطها، والأقليّات المسلمة في آسيا وأوروبا وأفريقيا، وكلها نماذج لمجتمعات من الصعوبة بما كان أن غيلنز يمكنه تحليل لبنيات تلك المجتمعات وأساليبها الحياتية. ولهذا إن كل ما يمكن الأخذ به في أطروحة غيلنز أنها صحيحة بالنسبة لدراساته الميدانية لمجتمعات شمال أفريقيا ليس إلاّ (غيلنر، مجتمع مسلم، ص 58.).

ISSN/2353-0197 EISSN/2676-2102

3– الخاتمة :

وخلاصة القول فإن الاستشراق فرض نوعا من السلطة الفكرية على الشرق، وأصبح أداة للسيطرة الاستعمارية، وعمل بفرضية التفوق الغربي على الشرق. ونعثر في كتابات البعض من الغربيين على صور نمطية للعرب والمسلمين، ومع تطور الدراسات الانثروبولوجيا والاستشراقية فُندت هذه الآراء التي ألصقت تلك الصفات البشعة والمتدنية بالشعوب التي خضعت لمعايير الغرب المتمدن. وقد ظهرت فاعلية الاستشراق كمصدر رئيسي لبدايات تناول الدراسات الإنثروبولوجية في بلدان الشرق الأوسط، وكان المستشرقون الأوائل ينتمون إلى جيل من العلماء اللاهوتيين، وبالأخص العهدين القديم والجديد، أو كانوا من المبشرين المسيحيين، ولكن الاستشراق استغل من طرف القائمين على الكنائس الأوروبية، كي تجري عمليات مطابقة لصورة الشرق مع تلك الواردة في العهدين القديم والجديد. وشكل الشرق في إطاره موضوعاً لتفكير نتجت عنه دراسات وأبحاث مختلفة، بدا فيها الشرقي نمطاً ملتبساً ومفعماً بالأساطير والتصورات المغلوطة، وبهذا أظهر الاستشراق الذات الغربية في زهوة تفوقها وقوتها وسطوتها، بينما تزيف ثقافة الآخر الشرقي (خصوصاً الإسلامي) وتحتقر ثقافته ولغته وديانته ووجوده، وتضعه خارج التاريخ، وخارج الفضاء الكوني المشترك الذي يناضل من أجله الجميع، ومجرد من القيم الإنسانية المشتركة، قد لا ينطبق هذا التوصيف على توجهات وجهود بعض كبار المستشرقين. وكان الاستشراق ـ في إحدى مراحله مجالاً لتطبيق ونشر العلم الحديث في الشرق، إلا أنه جعل من الشرق ميداناً إنثروبولوجياوإثنولوجياً مجرداً من قيمه وتاريخه، وظهر، وفق توصيفاته، الشرقي: العربي المسلم صورة للشهواني، أو صورة البربري، خاصة منه الشمال الإفريقي. ويجمع بين هذه الصور دين بسيط وبدائي ومتعصب وعدواني هو الإسلام، وكانت مسيحية القرون الوسطى قد بنت هذه الصور، ونسجتها مخيلة تمركزها اللاهوتي الذي دفع إلى حدوث أكبر مواجهة دينية بين الإسلام والمسيحية خلال الحروب الصليبية. ومع ذلك لم تفلت الإنثروبولوجيا من عقلية النموذج الأوروبي الأصلح والأفضل، خصوصاً حين يتعلق الأمر بالدراسات الإسلامية.

ISSN/2353-0197 EISSN/2676-2102

4-المصادر والمراجع:

1- أ. جون واتربوري. المستشرقون البريطانيون، ترجمة محمد الدسوقي النويهي، لندن، 1946.- أ.جونواتربوري، أمير المؤمنين "المالطية والنخبة السياسية المغربية"، ترجمة عبد الغني أبو العزم، مؤسسة الغني، ط1، الرباط،2013.

2- إدوارد سعيد، الاستشراق، ترجمة كمال أبو ديب، مؤسسة الأبحاث العربية، ط1، بيروت، 1981.

3- أ.جونواتربوري، أمير المؤمنين "المالطية والنخبة السياسية المغربية"، ترجمة عبد الغني أبو العزم وآخرون، مؤسسة الغني، ط1، الرباط، 2013.

4- أشلي مونتاغيو، البدائيّة، ترجمة محمد عصفور، عالم المعرفة 53، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، مايو 1982.

5- ابن خلدون، المقدمة، دار القلم، بيروت 1989.

6- ارنست، غيلنر، ما بعد الحداثة، العقل والدين ، دار المدى للطباعة والنشر والتوزيع، ط1، بيروت 2001، - أرنست غيلنر، مجتمع مسلم، ترجمة أبو بكر أحمد باقادر ، مراجعة رضوان السيد، دار المدار الإسلامي، ط1، 2004-حسين فهيم، قصة الأنثروبولوجيا الفصل الأول: في تعريف الانتروبولوجيا وتاريخها، عالم المعرفة، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، ط1، يناير 1978.

7-حسين فهيم، قصة الأنثروبولوجيا الفصل الأول: في تعريف الانتروبولوجيا وتاريخها، عالم المعرفة، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، ط1، يناير 1978.

8- رضوان السيد، المستشرقون الألمان– النشوء والتأثير والمصائر، نشر المدار الإسلامي، ط1، 2007.

9- سورة الحشر، الآية 9.

10-الشخصية العراقية وانثروبولوجيا الدين/ في ضوء أطروحات أرنست غيلنر، حلقة نقاشية بقسم الدراسات الاجتماعية، بالتعاون مع قسم الأنتروبولوجيا التطبيقية، في كلية الآداب في الجامعة المستنصرية، العراق، 22 أفريل 2015.

11- صوّر دوركايم النتيجة في نظرته إلى الطوطميّة بوصفها تعبيراً مادياً عن حقيقة مجردة، ترمز إلى شيئين ،فهي الصورة الخارجيّة المحسوسة لما يسمى بالإله الطوطمي من جهة، ورمز خاص للعشيرة تميزها من باقي العشائر من جهة أخرى، وعلى هذا الأساس ظن دوركايم أن الإله والجماعة ليسا سوى شيء واحد ،أي أن إله العشيرة هو العشيرة نفسها، ومن ثم لم تعبد العشيرة إلهاً بل عبدت نفسها .

12- طلحة فدعق، الدرس الانثروبولوجي للمجتمعات الاسلامية، مجلة الاجتهاد، العدد 50– 2001.

13- طلال أسد، فكرة انثروبولوجيا الإسلام، ترجمة سامر رشوان، مجلة الاجتهاد العدد 50 السنة 13.

14- طلال أسد، فكرة انثروبولوجيا الإسلام،ترجمة أبو بكر أحمدباقادر، انثروبولوجيا الإسلام، دار الهادي، ط1، بيروت، 2005.

15- عبد الرحمن المودن، بعض مفاهيم العلوم الإنسانيّة من منظور المؤرخ، 15 نوفمبر 2015.

ISSN/2353-0197 EISSN/2676-2102

16- عبد الرحمن المودن: في دراسة إرنستكلنر حول قبائل الأطلس الكبير – الأوسط المواليّة لزاويّة أحنصال، وقبله د. هارت الذي يعد أول من درس واقع القبائل المغربيّة من خلال أنموذج التحليل الانقسامي؛ حيث قام بدراسة ثلاثة قبائل هي: (آيت عطا) بالأطلس، (دكالة) بالجنوب و(بني ورياغل) بالريف الأوسط. وأخيرا (ريمون جاموس) الذي ركز في دراسته الشهيرة على "العرض والبركة"، على قبيلة قلعيّة بالريف الشرقي.

17-عيسي الشماس،مدخل إلى علم الإنسان (الانتروبولوجيا)، منشورات اتحاد الكتاب العرب، دمشق 2004.

18- عبد الرحمن المودن، بعض مفاهيم العلوم الإنسانيّة من منظور المؤرخ في دراسات أضف تعليقا، المعهد الملكي للبحث في تاريخ المغرب،

15 نوفمبر 2015.

19- عبد العزيز قباني، العصبيّة بنيّة المجتمع العربي، دار الأفاق الجديد، بيروت، ط 1.

20- عبد الله بن عبد الرحمن الوهيبي، حول الاستشراق الجديد مقدمات أولية، مجلة البيان، ط1، الرياض، 1435هـ.

21- علي ليلة، ماكس فيبر والبحث المضاد في أصل الرأسمالية، المكتبة المصريّة، ط1، الإسكندريّة، 2004.

22- لطفي الإدريسي، أهم نتائج الطرح الانقسامي بخصوص القبيلة المغربيّة، الحوار المتمدن- العدد 2907، 4-7 فيفري 2010.

23- ليلى أبو اللغد، المجالات النظريّة في أنثروبولوجيا العالم العربي، وترجمة أبو بكر أحمد باقادر، مجلة منبر الحوار، العدد 32 وربيع 1994، ص30.

24- لطفي الإدريسي، أهم نتائج الطرح الانقسامي بخصوص القبيلة المغربيّة، الحوار المتمدن-العدد290، 4-7 فيفري 2010.

25- محمد إبراهيم صالحي، الدين بوصفه شبكة دلالية– مقاربة كليفوردغيرتز، دفاتر مجلة دراسات إنسانيات العدد الرابع، جامعة وهران – الجزائر .

26- محمد زاهد، أيتورياغر، قبيلة من الريف المغربي: أسئلة الأنتروبولوجيا ومداخل الإثنوغرافيا.

27- ماكس فيبر، ماكسيميليان كارل إميل فيبر، الأخلاق البروتستانتية وروح الرأسمالية، ترجمة محمد علي مقلد، مركز الإنماء القومي، ط1، بيروت.

28-Beckford J., Religion and Advanced Industrial Society (London: Unwind-Hyman.)

29- Hume A., Treatise of Human Nature .Edited by LA Selted-Bigge (Oxford: the Clarendon pres, 1986).

30-La Capra D., Emile Durkheim. Sociologist and Philosopher, Aurora, Colorado: The Davies Group, Second Ed.2001.

31– Middleton J.- Tait D.: Tribes without Rulers, Studies in African Segmentary Systems; London; Mair L. M 1962, Primitive government