الاستشراق الأنثروبولوجي للتصوُّف
مسعى انتقادي

صابر أبا زيد
بروفسور التصوف في كلية الآداب بجامعة جنوب الوادي . جمهورية مصر العربية

ملخّص إجمالي

تتمثَّل جهود المستشرقين عبر تاريخهم الطويل من خلال أعمال وإسهامات عديدة، سواء كانت من خلال التدريس بالجامعات العربية والإسلامية أم جمع المخطوطات وفهرستها وتحقيقها تحقيقًا علميًّا ونشرها، أو الترجمة من العربيَّة إلى اللُّغات الأوروبيَّة، والتأليف في العديد من الدراسات العربيَّة والإسلاميَة، ونخصُّ بالذكر ما تمَّ في مجال الفلسفة بصفة عامَّة، والفلسفة الإسلاميَّة بصفة خاصَّة، والتصوُّف الإسلامي بصفة أخصّ، هذا بالإضافة إلى رؤيتهم لعلم الكلام ودراسة الفرق الإسلاميَّة، وفلاسفة الإسلام. ومن المهم الإلفات إلى أن رؤية الاستشراق تختلف وتتباين بحسب النزوع الفكريِّ / الإيديولوجيِّ للمستشرق سواء كانت رؤية نقديَّة أم تحليليَّة أو مقارنة... إلخ.

مسعانا في هذه الدراسة الوقوف على المعطيات التي قدمتها الدراسات الإستشراقية الغربية حيال التصوف الإسلامي ونقد ما تنطوي عليه من معاثر معرفية وتوظيفات إيديولوجية ولا سيما لدى أولئك المستشرقين الذين درسوا التصوف وفق المنهج الأنثروبولوجي.

* * *

مفردات مفتاحيَّة: الإستشراق الأنثروبولوجي- الإيديولوجيا- الدراسات الإسلامية – ماسينيون – الحلاج- تاريخ الإستشراق.

تمهيد:

الاستشراق هو علم الشرق أو علم العالم الشرقي، وكلمة مستشرق بالمعنى العام تُطلق على كلِّ عالمٍ غربيٍّ يشتغل بدراسة الشرق كلِّه في لغاته وحضاراته وأدبيَّاته وفلسفاته. لقد وظهر مفهوم مستشرق Orientalist في إنكلترا عام 1779م، وفي فرنسا عام 1799م وأُدرِج مفهوم الاستشراق Orientalism في قاموس الأكاديميَّة الفرنسيَّة عام 1838م [1].

المهمُّ في الأمر هو بداية الدراسات العربيَّة الإسلاميَّة في أوروبا، والاهتمام بالإسلام والحضارة الإسلاميَّة سواء كان ذلك بالقبول أم الرفض، ولو تجاوزنا تاريخ الاستشراق في مراحله الأولى والتي تتمثَّل في الصراع بين العالم المسيحيِّ الغربيِّ والشرق الإسلاميِّ في القرون الوسطى على الصعيدين الدينيِّ والإيديولوجيِّ – فيمكن القول بأنَّ القرن التاسع عشر والقرن العشرين الميلاديَّين يمثِّلان عصر الازدهار الحقيقيِّ للحركة الاستشراقيَّة، ففي مارس 1795م قامت الحكومة الثوريَّة في باريس بإنشاء مدرسة اللُّغات الشرقيَّة الحيَّة، وبدأت حركة الاستشراق في فرنسا تتَّجه نحو اتخاذ طابع علميٍّ على يد المستشرق الفرنسيِّ سلفستر دي ساسي (ت 1838م) Silvestre de Sacy [2]. الذي أصبح إمامًا للمستشرقين في عصره وإليه يرجع الفضل في جعل باريس مركزًا للدراسات العربيَّة، ونقطة محوريَّة للتلاميذ والباحثين والعلماء من كلِّ مكان.

وقد ألَّف دي ساسي عام 1810م كتابًا هامًّا في العربيَّة سمَّاه "التحفة السنيَّة في علم العربيَّة" (أصل كتاب بالفرنسيَّة ومعنون بالعربيَّة موجود بخزانة الكتب العربيَّة بمكتبة الكوليج دي فرانس بباريس Collége de France ولقد اطَّلعت عليه أثناء وجودي هناك). وفي عام 1895م أي بعد مائة عام من الثورة، ظهرت في باريس مجلَّة تمنح اهتمامها بصفة خاصَّة للعالم الإسلاميِّ وهي (مجلة الإسلام)، وقد خلفتها في عام 1906م مجلَّة (العالم الإسلامي)، ثم تحوَّلت إلى مجلة (الدراسات

---

[1]- للمزيد من التفاصيل عن الاستشراق وتطوُّره ورجاله وجهود المستشرقين في الميزان أنظر في ذلك:

- د. / نجيب العقيقي – المستشرقون – دار المعارف بمصر – ثلاثة أجزاء – الطبعة الرابعة – 1982 م. والكتاب فيه جهد واضح عن الاستشراق.

- د. عبد الحميد حمدان – طبقات المستشرقين – مكتبة مدبولي – القاهرة – الطبعة الأولى – 2000 م – ص 8.

- مكسيم رودنسون – الصورة الغربيَّة والدراسات العربيَّة الإسلاميَّة – تراث الإسلام ج1 – تصنيف جوزيف شاخت وكلفورد بوزورث – ترجمة د. محمد زهير، د. حسين مؤنس – تعليق وتحقيق د. شاكر مصطفى – راجعه د. فؤاد زكريا – سلسلة عالم المعرفة – الكويت – العدد 233 – مايو 1998 م – ص 59.

- د. صابر أبا زيد – دراسات فلسفيَّة في الحوار والاستشراق – سلسلة الفكر الإسلامي (2) – دار الوفاء بدنيا الطباعة والنشر – إسكندريَّة – الطبعة الأولى 2010 م – ص 147 ما بعدها.

[2]- ولد ديساسي في باريس 21 / 9 / 1758 م وتوفي عام 1838، بدأ دروسه في المنزل ودرس الأدب اللاَّتيني والأدب اليوناني وتعرف على يهوديٍّ مقيم في باريس فزادة تضلُّعًا في اللُّغتين العبريَّة والعربيَّة، عيِّن عضوًا لمجمع العلوم لنشر المخطوطات الشرقيَّة وعضوًا في أكاديميَّة النقوش والآداب، ومن أهمِّ مؤلَّفاته: مختارات عربيَّة- مقامات الحريري – عرض لديانة الدروز – كليلة ودمنة، ولكن أهمَّ كتبه "في مجلَّدين عنوانه: النحو العربي – لاستعمال تلاميذ المدرسة الخاصَّة باللُّغات الشرقية".

Grammaire arabe àI' usage des éléves de I' Ecole Spéciale des langues orientales

الإسلاميَّة)، بالإضافة إلى ذلك فقد عقد أوَّل مؤتمر للمستشرقين في باريس عام 1873م. وقد كان للمدِّ الاستعماريِّ في العالم الإسلاميِّ دور كبير في تحديد طبيعة النظرة الأوروبيَّة إلى الشرق، وخصوصًا ما بعد منتصف القرن التاسع عشر الميلاديِّ، وهناك أمثلة عديدة سنذكرها في مقالنا هذا عن ارتباط الاستشراق بالاستعمار في البلاد المختلفة، وسنركِّز على دور فرنسا وانكلترا اللتين كان فيهما عدد كبير من المستشرقين يعملون كمستشارين لوزارة المستعمرات الفرنسيَّة والإنكليزيَّة في شئون شمال أفريقيا، وعلى سبيل المثال كان المستشرق الكبير دي ساسي هو من ترجم البيان الموجَّه إلى الجزائريين، وكان يُستشار بانتظام في جميع المسائل المتعلِّقة بالشرق من قبل وزارة الخارجيَّة، وفي حالات معيَّنة من قبل وزير الحربيَّة أيضًا.

وإلى عهد قريب، كان المستشرق الفرنسيُّ لويس ماسينيون (1883/1962)م Louis Massignon مستشارًا للإدارة الاستعماريَّة الفرنسيَّة في الشئون الإسلاميَّة، وهو مستشرق وعالم إسلاميَّات ومهتمٌّ بدارسة الفلسفة الإسلاميَّة والتصوُّف الإسلاميِّ وخصوصًا أبو منصور الحلاج، وقد ولد بباريس ويعتبر من أبرز أعضاء المجمعين العربيين في دمشق والقاهرة، وتوفي في باريس تاركًا لنا العديد من المؤلَّفات والترجمات والتحقيقات والدراسات، كما أسهم بمجهود وافر في عقد مؤتمرات دوليَّة للمستشرقين وتاريخ الأديان وساهم فيها مساهمة فعَّالة، وفي عام 1909م باشر بحوثه ودراساته الفلسفيَّة والإسلاميَّة حول شخصيَّة الحلاج المتصوِّف الإسلاميِّ الفلسفيِّ وذلك في مكتبات اسطنبول بتركيا، ثمَّ غادر إلى القاهرة للدراسة في الأزهر، وألقى محاضرات في جامعة القاهرة في شتاء عامي 1912 / 1913م حول تاريخ الأديان والعقائد الفلسفيَّة والإسلاميَّة وتاريخ المصطلحات الفلسفيَّة، وأصبح بعد ذلك مديرًا لمجلَّة "العالم الإسلامي" التي أصبحت مجلَّة للدراسات الإسلاميَّة منذ عام 1927م، واستهوته دراسة الفلسفة الإسلاميَّة مثل أستاذه المستشرق هنري كوربان وخصوصًا التصوُّف الإسلاميَّ والوجد الصوفيَّ والعرفان، ونشر دراسات جديدة عن التصوُّف الإسلاميِّ، وكتب عن شخصيَّات عديدة في الإسلام مثل أبو منصور الحلاج وابن سبعين الأندلسي وسلمان الفارسي في كتاب " شخصيَّات قلقة في الإسلام " الذي قام بترجمته د. عبد الرحمن بدوي - وكتب لويس ماسينيون في الفرق الإسلاميَّة خصوصًا القرامطة والنصيريَّة والشيعة، وعن فلاسفة الإسلام من أمثال الكندي وابن سينا[1] ... إلخ.

---

[1]- يراجع بخصوص لويس ماسينيون ورؤيته النقدية للتصوف وخصوصًا لدى أبو منصور الحلاج.

- La passion de Husayn Ibn-Mansûr Al-Hallâj mortyr mystique de I'Islam, execute a Bagdad Ie 26 Mars 622- E'tude d'Histoire Religieuse, Nouvelle E'dition, 4 tomes E'di: Gallimard – Paris – 1975.

- وقد صدرت الطبعة الأولى من هذا الكتاب الهام 1922 م.

- للمزيد من التفاصيل حول المستشرق الفرنسي وحياته وعصره ومؤلَّفاته وجهوده في الجوانب اللَّاهوتيَّة والتأثيرات المباشرة في الرؤية الفكريَّة للإسلام، وكذا في التصوُّف الإسلاميِّ والطرق الصوفيَّة (الحلاج نموذجًا). يراجع في ذلك: د. صابر أبا زيد: لويس ماسينيون وجهوده في الفكر الفلسفي الإسلاميِّ – دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر – الطبعة الأولى الإسكندرية 2004 – ص 16 – 29، 54 – 67.

1. رؤية الاستشراق ومفهوم الأنثروبولوجيا:

يدور مقالنا هذا حول **نقد رؤية الاستشراق الأنثروبولوجي للتصوُّف**، وقد تختلف الرُّؤى وأدوات الطرح الإيديولوجي للمستشرقين كلاًّ على حده، فالاستشراق الفرنسيُّ يختلف عن الاستشراق الإنكليزيِّ والألمانيِّ وعن الإيطاليِّ في الطرح والرُّؤى بالنقد والتحليل.

وطالما أنَّ موضوع المقال بهذا العنوان كان لزامًا علينا توضيح الآراء النقديَّة للمستشرقين بصفة عامَّة - حتى لو كان التركيز على الاستشراق الفرنسيِّ – للتصوُّف والصوفيَّة من الناحية الأنثروبولوجيَّة، ويمكن لنا أن نقرِّر أنها دراسة للمجتمعات الإنسانيَّة من منطلق أن الأنثروبولوجيا هو علم الإنسان بما هو إنسان ودراسة عاداته وتقاليده ولغته ومعيشته وفنه ومأكله ومشربه... أي دراسته اجتماعيًّا من كلِّ الجوانب. كما كان لابدَّ من وقفة حول تأصيل مفهوم **الأنثروبولوجيا** وتيَّاراتها وأقسامها – كما درسناها على يد أستاذنا القدير ومؤسِّس هذا العلم في مصر والعالم العربي المرحوم أ. د / أحمد أبو زيد[1] – حيث يقول: "إنَّه اختار الأنثروبولوجيا كتخصُّص علميٍّ لنفسه، فهو، كدراسة للإنسان في مختلف أبعاده البيوفيزيقيَّة والاجتماعيَّة والثقافيَّة، "علم شامل يجمع بين مجالات وميادين متعدِّدة ومختلفة بعضها عن بعض كاختلاف علم التشريح مثلاً عن تاريخ تطوُّر الجنس البشريِّ والجماعات العرقيَّة وعن دراسة النُّظم الاجتماعيَّة من سياسيَّة واقتصاديَّة وقانونيَّة ودينيَّة وقرابيَّة وما إليها"[2]، وكذلك عن الإبداع الإنسانيِّ في مجالات الثقافة المتنوِّعة التي تشمل التراث الفكريَّ، وأنماط القيم، وأنساق الفكر، والإبداع الأدبيَّ والفنيَّ، والعادات والتقاليد ومظاهر السلوك الإنسانيِّ في المجتمعات البشريَّة.

ومن المعلوم أن هناك أنواعًا ثلاثة من الأنثروبولوجيا هي: الثقافيَّة والاجتماعيَّة والدينيَّة، والتركيز على المجتمع الصوفيِّ وخصوصًا ما يدور في الموالد والاحتفالات الدينيَّة لإحياء ذكرى مولد أو وفاة أحد الأولياء الصالحين من أقطاب الصوفيَّة أو تلاميذهم أو مريديهم، وكما درسناها أيضًا على يد أ. د / فاروق أحمد مصطفى[3].

نعود إلى نقطة تأصيل الأنثروبولوجيا لنقول إنَّ رجال الاستشراق الجدد يحتلّون مكانة مهمَّة في الخطاب الغربيِّ لنقد التصوُّف وممارساته الأسطوريَّة الأنثروبولوجيَّة العجائبيَّة، ولهم في ذلك مناهج عديدة وتعريفات تُعدُّ ضمن الأنثروبولوجيا العامَّة، **أمَّا الأنثروبولوجيا الاجتماعيّة**

---

[1]- الأستاذ في كليَّة الآداب ومؤسس قسم الانثروبولوجيا جامعة الإسكندرية في منتصف السبعينيَّات وبداية الثمانينيَّات ويُعدُّ رائدًا لتأصيل علم الأنثروبولوجيا.

[2]- د. أحمد أبو زيد – الطريق إلى المعرفة – كتاب العربي بالكويت – الطبعة الأولى – 2001 م – الكتاب (46) – ص7.

[3]- الأستاذ في قسم الأنثروبولوجيا بكليَّة الآداب جامعة الإسكندريَّة – رحمه الله – في كتاب هام صدر بعنوان - "الموالد" دراسة للعادات والتقاليد الشعبيَّة في مصر (1980 م).

فيمكن تعريفها بأنَّها علم الإنسان باعتباره كائنًا اجتماعيًّا، أو كما قال أرسطو قديمًا: "الإنسان حيوان اجتماعي"، ولكن المشكلة تكمن - كما يذكر حسين فهيم - في تعدُّد فروع الأنثروبولوجيا، ويحدِّدها في ثلاثة تخصُّصات رئيسيَّة هي: الأنثروبولوجيا الطبيعيَّة، والأنثروبولوجيا الاجتماعيَّة، والأنثروبولوجيا الثقافيَّة[1].

يبدو أن العتبة الأولى في هذا الحقل من العلوم الإنسانيَّة - والتصوُّف الإسلامي منها - هو **الميدان** بوصفه مخبراً للأنثروبولوجيا كما يذهب كثير من المستشرقين والعلماء إلى التأكيد على هذا الأمر، وهذا ما سوف يتَّضح لنا لو قمنا بدراسة أيِّ نموذج من النماذج التي تعتمد على البحث الميدانيِّ في بناء التصوُّرات والرُّؤى كما في دراسة ظاهرة الموالد وزيارة الأولياء والاحتفالات الصوفيَّة التي لا تتوافق مع الشرع، كما أوضحت ذلك في أحد مؤلَّفاتي عن التصوُّف الإسلامي[2].

في هذا السياق، يذهب المستشرق **إيميل دور كايم** E. Durkheim عالم الاجتماع المعروف (1958 - 1917 م) إلى أنَّ على الباحث الذي يقوم بدارسة وبحث حقول الأنثروبولوجيا، أن يختار عيّنات الدراسة من خلال فحص ووصف شعوب معيَّنة كانت تمثِّل نمطًا من أنماط العيش والحياة سواء كانت بدائيَّة - تقوم على أشكال التضامن الميكانيكيِّ إلى أشكال التضامن العضويِّ - أم غير بدائيٍّ وذلك في التأسيس لمفاهيم انقساميَّة Segmantarite في ميدان علم الاجتماع [3] ومناهجه، وهذا ما نجده في منهج البحث الأنثروبولوجيّ.

إذن، يمكن القول أنَّ نشأة علم الاجتماع ونظريَّاته السوسيولوجيَّة جاءت في تحليلات أوغست كومت A. Comte العالم الفرنسيِّ (1798 - 1857) التطوريَّة وتصوُّراته الوضعيَّة الكلاسيكيَّة، وتصوُّرات هربرت سبنسر العالم البريطاني (H. Spencer 1820 - 1903) العضويَّة البيولوجيَّة، وتفسيرات دوركايم الواقعيَّة أو غيره من العلماء[4].

من هنا، لو قمنا بتطبيق هذه المناهج على دراسة ونقد التصوُّف والصوفيَّة، وهذا ما نجده في منهج البحث الأنثروبولوجي إذ يذهب الباحث إلى موطن الشعب الذي اختاره موضوعًا للدراسة (الميدان)، لكي يقوم بعمله، فيستمع إلى أحاديثهم ويزور بيوتهم، ويحضر طقوسهم، ويلاحظ سلوكهم العادي ... ويسألهم عن تقاليدهم، ويتآلف مع طريقة حياتهم حتى تصبح لديه فكره شاملة عن ثقافتهم، فهذه الدراسات لا تعدم أمرين:

---

[1]- حسين فهيم: قصو الأنثروبولوجيا فصول في تاريخ علم الإنسان - عالم المعرفة - المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب - الكويت - الطبعة الأولى - 1986 - ص18.

[2]- د. صابر أبا زيد - التصوُّف الإسلامي بين الحقائق والأباطيل - دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر - الإسكندريَّة - الطبعة الأولى 2021 - يراجع الفصل السابع.

[3]- إيميل دور كايم - قواعد المنهج في علم الاجتماع - ترجمة د. محمود قاسم - دار المعارف - القاهرة - الطبعة الأولى - 1950 - ص 39.

[4]- يراجع في ذلك د. عبد الله محمد عبد الرحمن - النظريَّة في علم الاجتماع (النظريَّة الكلاسيكيَّة) دار المعرفة الجامعيَّة - الإسكندريَّة 2003 - ص 24.

الأمر الأوّل: أنَّ لها غاية سياسيَّة تسعى من أجلها، فهي تقوم على دراسة الشعوب ليس من أجل غايات علميَّة فحسب، بل هناك أيضًا مسوّغات سياسيَّة من أجل تقديم تصوُّر علميٍّ عن طبيعة تلك الشعوب حتى تسهل للدول الداعمة للبحوث من أجل تسهيل الطريق أمامها في السيطرة عليها من قبل الدول الغربيَّة.

الأمر الثاني: أنَّها لا تقوم بعملها من دون خلفيَّة علميَّة سابقة تقوم عليها برامج البحث في الميدان. فالبحوث إمَّا أنَّها تؤكِّد على الفرضيَّات السابقة، أو تقدِّم لها نقدًا وتقويمًا على أساس ما يظهر في الميدان من نتائج.

أما على الصعيد الأوَّل فيجعل البحث العلمي مرتهنًا للخطاب السياسيِّ الذي يقدِّم دعمًا ويسخِّر جهود الباحثين من أجل غايات الهيمنة على مقدَّرات الآخر، عندما عمدت الأنثروبولوجيا الأنكلوسكسونيَّة وبالتحديد البريطانيَّة إلى دراسة مجتمعات حوض البحر الأبيض المتوسط وأفريقيا بعد الحرب العالميَّة الثانية مثلاً، إذ ركَّزت بشكل رئيسيٍّ على ظاهرة السلطة داخل هذه المجتمعات. ولكن، هل هناك سلطة لدى الصوفيَّة في هذا المضمار، حيث أنَّ السلطة هنا تتمثَّل في إخضاع المريدين للشيخ، ومن هنا نراهم يأتون بممارسات ما أنزل الله بها من سلطان.

وعليه، فإنَّ مقالنا هذا يؤكِّد على إبراز الغايات الأنثروبولوجيَّة التي توجِّه هذا الحقل المعرفيَّ الذي يدَّعي الاستقلاليَّة فإنَّه يظهر لنا بأنَّه محكوم بالأحكام المسبقة فضلاً عن الاستراتيجيَّة الصوفيَّة لدى جماعات وفرق الصوفيَّة وطوائفها التي تؤكِّد على توجيه البحث من أجل معرفة الآخر، ومن أجل تحقيق أهداف دنيويَّة، وهو بهذا جزء من المشروع الاستشراقيِّ القديم الذي عمل في المغرب بمراحل طويلة. لكن من سمات هذا المنهج أنَّه جزء من منظّمة مدعومة من قبل بريطانيا من أجل تحقيق مقاصدها السياسيَّة في الشرق وخصوصًا في منطقة المغرب العربيِّ التي هي جزء من مشروع الاستشراق الغربيِّ، وهذا ما عمدت إليه الأنثروبولوجيا الأنكلوسكسونيَّة، وبالتحديد البريطانيَّة. ولعلَّ أبرز مستشرقي بريطانيا هو أرنولد نيكلسون الذي كتب عن التصوُّف والصوفيَّة صفحات وصفحات.

2. منهج الانقسام وأبعاده الاستشراقيَّة:

يعدُّ مفهوم الانقسام من أهمِّ سمات هذا المنهج، إذ أعاد " **بول باسكون** " (1923 – 1985م) بعد بحث واستقصاء، مفهوم (الانقساميَّة) إلى معنى لا يقترب إلى مجال الفيزياء والعلوم بل وجده مفهومًا مأخوذًا من مصطلحات علم الحيوان.

ويُعتبر إميل دوركايم أوَّل باحث وظَّف مفهوم " الانقساميَّة "، حيث رأى أنَّ عامل الانشطار

يفهم حين يصبح الجيل الواحد مصدرًا لأجزاء جديدة: (أبناء)، وهؤلاء بدورهم – كلٌّ على حِده – يشكِّل (وحدة سلاليَّة) جديدة، تتفرَّع منها هي الأخرى وحدات سلاليَّة جديدة، وهكذا دواليك. وهذا ما يُطلَق عليه علم السلالات البشريَّة في الجغرافيا والأنثروبولوجيا، وهي تعادل نظريَّة التبنّي الروحيِّ والمُريد والشيخ في التصوُّف الإسلاميِّ، وهذه من نقاط النقد الأنثروبولوجيِّ للتصوُّف من قبل المستشرقين.

أمَّا عامل الانصهار، فيبدو حين يصبح هذا الانشطار نفسه مصدرًا لتعيين "أجزاء" أو "أقسام" جديدة من داخل النسق الانقساميِّ. بهذا الشكل، إذن، يصبح كلُّ جيل من الأجيال يُجسَّد مستوى من الانقسام والتداخل: **فالمستوى الأوَّل** هو القبيلة، **والمستوى الثاني** هو القسمة أو الفرع القبليُّ، ويُصطَلح عليه "الخمس"، **والمستوى الثالث** هو الوحدة السلاليَّة وصولاً إلى أدنى مستوى أي الوحدة العائليَّة ثم الفرد.

لكن، يبقى السؤال المطروح هو: كيف تشتغل كلٌّ من آليَّتي "الانشطار" و"الانصهار" هاتين (سوسيولوجيًّا)؟ وكيف تعملان على بنية (Structuration) مستويات الحياة الاجتماعيَّة والسياسيَّة وأشكالها من داخل المجتمع الانقساميِّ؟ أو بمعنى أدقّ، كيف يعمل النسق الانقساميُّ وفق هاتين الآليَّتين على إنتاج وإعادة إنتاج نفسه، رغم عوامل الصراع والتوتُّر التي تتهدَّده؟ هنا بالذَّات يقدم الانقساميون مقولتي (التعارض) و (التحالف) كنموذج للتحليل، وكقاعدة تؤسِّس للنَّسق الانقساميِّ وتمدُّه بشروط الاستمراريَّة. فإذا كانت الصراعات وأشكال النزاع التي يشهدها المجتمع الانقساميُّ – عبر مختلف مستوياته البنائيَّة – تمثِّل واقعًا مرتبطًا أشدَّ الارتباط ببنيات ذلك المجتمع، وتناقضاته الداخليَّة – كما يؤكِّد الانقساميون أيضًا – فإنَّ ذلك لا ينفي وجود أشكال من التماسك والاتحاد، فالصراع في مستويات أدنى وهذا لا ينفي وجود أشكال من التعاون والتحالف في مستويات أعلى وبصورة تلقائيَّة [1].

كانت الدراسات الميدانيَّة هي التي أكَّدت على هذا المفهوم، وبعد مرور حوالي عشر سنوات قدَّم المستشرقون دراسات عديدة وطرحوا موضوعات جديدة حول المجتمعات العربيَّة التي تتَّسم بالقبليَّة والعرقيَّة (مثل مصر والمغرب) مع الباحثين الأنكلوسكسونيين من خلال الاعتماد على فرديَّات الأنموذج الانقساميِّ ومنطلقاته.

ولقد برز في ميدان الأنثروبولوجيا نموذج تحليليٌّ جديد للمجتمعات البريَّة وتحليل يمارس لجاذبيَّة وإغراء لا يُستهان بهما في مجال العلم الأنكلوسكسوني والذي سيبلغ أوجه في التطبيق على يد ثلَّة مهمَّة من الباحثين الأنثروبولوجيين من أمثال جيلنر، وجون واتر بولي (1939 م) وريمون

[1]- ولقد قدَّم المفكِّر المغربي لطفي الإدريسي أهمَّ نتائج الطرح الانقسامي بخصوص رؤيته النقديَّة للقبيلة المغربيَّة في دراسات عدَّة.

جاموس وجاك بيرك وروبير منطاي وبول باستن... إلخ [1]، إلاَّ أنه على صعيد الأحكام المسبقة جرى إسقاط خطابات فكريَّة غربيَّة على شعوب أُخَر، وهذا الاسقاط يفقد تلك البحوث قيمتها التجريبيَّة، ويجعلها مرتهنة للأحكام الثقافيَّة والحضاريَّة التي انطلق منها الباحث سواء كان عالماً بها كباحث يخدم مشروعًا غربيًّا أم موجَّهًا سياسيًّا، وهذا ما ذكرناه من قبل وخصوصًا في رؤية النقد الصوفيّ.

أمَّا موقف الباحثين العرب في مجال الأنثروبولوجيا، فنلمسه من الاصطلاح، إذ من الملاحظ أنَّ مفهوم الانقساميَّة عندما انتقل إلى الُّلغة العربيَّة لم يصادف توافقًا بين الباحثين في ما يتعلَّق بالمصطلح. ونلاحظ هنا أنَّ بعض التفاوت قد يحدث بين المفهوم والمصطلح ولاسيما لدى علماء المغرب العربيِّ، ففي تونس استعمل مصطلح "التجزؤيَّة" مقابلاً له، وفي المغرب عرَّبه عبد الكبير الخطيبي بلفظ "التجزيئة"، بينما استعمل أحمد التوفيق عبارة "الانقساميَّة" وهي التي نالت الموافقة لدى العديد من المؤرِّخين.

هذا على مستوى الاصطلاح، أمَّا على مستوى النظريَّة فإنَّ النظريَّة الانقساميَّة تقوم على مبدأين أساسيَّين:

ـ مبدأ التعارض الأفقي المؤدّي إلى التوتُّر والصراع بين الوحدات المتساوية في المستوى الأفقيِّ من ضمن المنظَّمة الانقساميَّة.

ـ مبدأ التكامل المفضي إلى التعاون بين الوحدات المتسلسلة في المستوى العموديِّ وتحالفها مع جهة أخرى.

من هنا يمكن لنا استحضار المقولة الشهيرة في نظام العصبيَّة الخلدونيَّة (ابن خلدون في المقدِّمة)، وقد تعرَّضت هذه النظريَّة لكثير من النقد من قبل باحثين مغاربة وغير مغاربة نذكر منهم جرمان عياش وعبد الله حمودي والمفكر الكبير عبد الله العروي كلٌّ من منطلقاته الخاصَّة، أمَّا النقد الأساسيُّ الذي وجِّه إليها فهو أنَّها نشأت لتعالج مجتمعات تفتقر إلى بنية الدولة الأساسيَّة، وتبيَّن بعد ذلك أنَّه بالإمكان تجاوز هذه النظريَّة مع الاستفادة منها فظهر من الإجرائيِّ أن استعمل عبارة الدولة الانقساميَّة بتوصيف الدولة المخزنيَّة قبل الاستعمار، وهي بطبيعة الحال دولة تتكيَّف مع النظام القبليِّ، وتلك هي أدوار الأنثروبولوجيا الاجتماعيَّة. ولعلَّ ما يسري على المغرب ينطبق على مصر لأنَّ جلَّ الأولياء الصالحين ورواد الصوفيَّة الذين أتوا إلى مصر، وعاشوا فيها، وأفادوا وكتبوا وعلَّموا وتركوا لنا تراثًا زاخرًا من التصوُّف الإسلاميِّ، وماتوا ودُفنوا بمصر، كانوا مغاربة.

---

[1]- محمد زاهد، إيت ورياغر: قبيلة من الريف المغربي – أسئلة الأنثروبولوجيا ومداخل الاسنوجرافيا.
- أنظر ايضًا ج. آربري. المستشرقون البريطانيون – تعريب / محمد الدسوقي النويهي – لندن 1946 م - ص8.

يجدر القول أنَّ أغلب الدراسات الانقساميَّة والتي كانت تعتمد على النسب والقبليَّة كانت تؤكِّد على أمرين:

الأمر الأوَّل: أنَّه يقدِّم الحلول للمشاكل التي تظهر عن الإدارة والحكم المحليِّ في المجتمعات البدائيَّة والمحليَّة التي تعتمد على التضامن الميكانيكيِّ.

الأمر الثاني: أنَّه يقدِّم معالجة مشكلات التغيير الحضاريِّ السريع في هذه المجتمعات والمساعدة في التكيُّف المناسب، وهنا يذكر مبروك بوطقوقت في نصٍّ هام لعالم الأنثروبولوجيا"... ولكي يحقِّق عالم الأنثروبولوجيا النجاح لأهدافه وبحوثه ودراساته، وقد جرى التقليد أن يقوم بأبحاثه الميدانيَّة لدى الشعوب البدائيَّة[1]· التي تعيش خارج التيَّار التاريخيِّ للثقافة الأورو – أميركيَّة، أو الثقافات الأخرى المتحضِّرة التي تعرف الكتابة وذلك للمقارنة وإيجاد أوجه التشابه والاختلاف في السياقات التاريخيَّة التطوُّريَّة للثقافات الإنسانيَّة المختلفة"[2].

إنطلاقًا من ذلك، أصبح علم الأنثروبولوجيا بشكل عامٍّ تخصُّصًا علميًّا يبحث في أصول الشعوب المختلفة وخصائصها وتوزُّعها وعلاقتها بعضها ببعض، ويدرس ثقافاتها دراسة تحليليَّة مقارنة ترصد الأنثروبولوجيا انتظام وتغيُّر العقائد والأعراف والتقاليد في مجتمع تسوده مواجهات دينيَّة أو اجتماعيَّة أو عرقيَّة، والمجتمع الصوفيُّ والصوفيَّة في القلب منها كما سيتَّضح عند عرضنا للأنثروبولوجيًّا الدينيَّة.

3. حول الأنثروبولوجيا الدينيَّة:

الأنثروبولوجيا الدينيَّة هي دراسة معمَّقة للشعوب ومعتقداتها، وكيف تعمل هذه المعتقدات في التشكيلة الثقافيَّة لشخصيَّة الإنسان في المجتمع المدنيِّ، وفي هذا المضمار لا تشكِّل دراسة لاهوتيَّة (علم الكلام في الإسلام)، ولا تشكِّل أيضًا دراسة حول الحقيقة الإلهيَّة للدين، بقدر ما هي دراسة للإنسان، ما يعتقد به وما يشكِّل بالنسبة إليه حقيقة مطلقة، رغم عدم وجود حقيقة مطلقة إلاَّ في الوجود الإلهيِّ الأسمى، والحقيقة غالبًا نسبيَّة وليست مطلقة.

والديانة والمعتقدات ليست أشياء ماديَّة نتعامل معها، ذلك أنَّ مثل هذه المفاهيم المعنويَّة تتشابك مع مفاهيم معنويَّة أخرى نتعامل معها كالعادات، والقيم، والمعايير، والأخلاق، وغيرها.

---

[1]- هناك تقسيم ينظر إلى تاريخ البشرية وتطورها بالشكل الآتي: المرحلة الوحشية وتتميَّز بالعيش على النباتات والحيوانات البريَّة واستعمال آلات العصر الحجري. والمرحلة الثانية والمرحلة البربريَّة والتي تتميز بظهور الزراعة والآلات المعدنيَّة ونوعًا من الحياة الجماعيَّة في القرى والحواضر. والمرحلة المتمدنة والتي بدأت عندما اكتشف الإنسان فن الكتابة والقراءة – أنظر في ذلك أشلي منتاجيو: البدائية – ترجمة الدكتور / محمد عصفور – سلسلة عالم المعرفة – الكويت – ص 54.

[2]- مبروك بوطقوقة – المنهج الأنثروبولوجي والدراسات الميدانيَّة.

جميع هذه مفاهيم غير ماديّة لا نعرفها إلّا من خلال الكلمات والسلوكيّات التي تدلُّ عليها وتشير إليها. ومن هنا كانت رؤية نقد الاستشراق الأنثروبولوجيِّ للتصوُّف من زاوية الممارسات السلوكيَّة في الموالد والاحتفالات الصوفيَّة بأولياء الله الصالحين مثل الطرق الصوفيَّة المتعدِّدة، وقليل من المستشرقين هم الذين يهتمّون بالجزء الخاصِّ بهذه الممارسات، كما أنَّ القليل منهم ينظر إليها من خلال الرؤية الأنثروبولوجيَّة للتصوُّف، ومن هنا كان أيضًا جُلُّ اهتمامهم بدراسة الفلسفة الإسلاميَّة والتصوُّف الإسلاميِّ بعيدًا عن نظرتهم الأنثروبولوجيَّة التي تدخل ضمن دراسة الأنثروبولوجيا الدينيَّة والخلط بين الدين والثقافة بصفة عامَّة.

نلفت هنا إلى أنَّه قد وقع الاختلاف في الآراء حول مدى التفاعل ما بين الدين والثقافة، وهل أنَّ الثقافة ترتكز على الديانة وأنَّ الديانة هي أصل الثقافة؟ أم أنَّ الديانة هي إحدى المكوِّنات لثقافة الفرد والمجتمع؟. وتأتي هذه الاختلافات انطلاقًا من كون الديانة في لحظة ما تصبح منسوجة بالثقافة، كما أنَّ الثقافة تصبح مندمجة مع الرؤية الدينيَّة بحيث يصعب الفصل في ما بينهما. كما أنَّ التركيز في الأنثروبولوجيا الدينيَّة يقع على مفهوم الحضارة أكثر ممَّا يقع على مفهوم الديانة، ويذكر ليث العتابي أنَّه يمكننا أن نذهب إلى أبعد من ذلك لنقول: "إنَّ اهتمام الأنثروبولوجيا الدينيَّة يتركَّز على الخصائص الاجتماعيَّة للدين. وعندما نتكلم عن الديانة هنا فإننا نتكلم عن ديانة مجموعة إنسانية لها ثقافة معيَّنة (الصوفيَّة) كما هو الحال في الحديث عن الحضارة. والديانة هي دائمًا ديانة مجموعة من الناس (الإسلام)، فحين نتكلَّم عن ديانة الفرد فإننا نفكِّر بديانة الجماعة التي ينتمي إليها ذلك الفرد، والتي يشاركها حضارتها أو ثقافتها. ومن المؤسَف له أنَّ كثيراً من المفكّرين يغفلون عن أهميَّة الارتباط بين ظاهرة الدين وجماعة معيَّنة من الناس"[1].

لقد شكَّلت الظاهرة الدينيَّة محورًا أساسيًّا في الدراسات الرائدة في العلوم الاجتماعيَّة مثل علم الاجتماع والأنثروبولوجيا، وذلك لأنَّ الرواد الأوائل لهذين العِلمين في أوروبا كانوا مدفوعين بدافع البحث عن بدائل للانهيارات في المؤسَّسات الدينيَّة بسبب الثورة الصناعيَّة والثورة السياسيَّة التي حصلت منتصف القرن الثامن عشر، وكأنَّهم كانوا يبحثون عن علم أخلاق بديل للأخلاق التي كانت تفرضها المنظومات الدينيَّة. وإذا تمحَّصنا في البديل الأخلاقيِّ في الإسلام فإنَّنا نجده واضحًا في علم التصوُّف وضوح الشمس في كبد السماء، وأنَّ المادَّة التي استخدمها العلماء الروَّاد في مجال الأنثروبولوجيا ودراسة الظواهر الدينيَّة، هي تقارير استخدمها هؤلاء العلماء من أجل تثبيت نظريَّاتهم متَّفقين في ذلك مع فلاسفة الاستشراق وخصوصًا في مجال التصوُّف الإسلاميِّ، حتى وإن اختلفت حقول الدراسة الميدانيَّة.

[1]- نقلاً عن إدوارد إيفان إفانز – نظريات الدين البدائي – ص152.

لا بدَّ من القول أنَّ هذه التقارير لم تكن مليئة بالمغالطات فحسب، بل كانت انتقائيَّة تمامًا وهذا هو صلب الموضوع. فالرحَّالة والمغامرون والضباط الاستعماريون كانوا يبحثون عن كلِّ ما هو غريب وجذَّاب للمجتمع الغربيِّ ليركِّزوا عليه ملاحظاتهم، ومذكَّراتهم، وهكذا كان للسحر والطقوس الدينيَّة البدائيَّة والغيبيَّات الحصَّة الأكبر في هذه الكتابات، بل نستطيع القول أنَّها شكَّلت تسعة أعشار دراسة المجتمعات البدائيَّة[1].

لقد اعتمد الرواد الأوائل في علم الأنثروبولوجيا على التاريخ الافتراضيِّ والظنّيِّ، وهذا أوقعهم في كثير من الأخطاء، لأنَّهم كانوا يحاولون رسم خطِّ التطوُّر التصاعديِّ للمجتمعات الإنسانيَّة من أسفل درجات سلَّم التطوُّر الذي اعتبروا أولى خطواته هي المجتمعات البدائيَّة المعاصرة لهم، وتعاملوا معها على أنَّها نوع من المتحجِّرات الاجتماعيَّة (أو التابو)، معتمدين على طريقة قياس أُثبت خطلها وخطأها، وهي أنَّ المجتمعات المختلفة تقنيًّا لابدَّ وأن تكون نظُمها الاجتماعيَّة بدائيَّة مثل تقنيَّاتها، بينما أثبت العلماء اللاَّحقون أنَّ كثيراً من نُظُم وأنساق المجتمع البدائيِّ كانت متطوِّرة وعمليَّة. فالفنُّ البدائيُّ مثلاً كان متطوِّرًا إذا ما تعامل معه الناقد بموضوعيَّة، وكذلك نُظُم الإدارة والحريَّات الفرديَّة التي يعيشها الفرد في ضمن بيئته الاجتماعيَّة[2].

4. إرنست جيلنر ومنهجه في الأنثروبولوجيا الإسلاميَّة:

إنَّ من أبرز الأمثلة على هذا المنهج هو المستشرق الأنثروبولوجيُّ إرنست جيلنر (1925 – 1995)، ولد في باريس من أصل يهوديٍّ – تشيكوسلوفاكيٍّ، هاجرت عائلته من باريس إلى براغ، وبعد الغزو النازيِّ لتشيكوسلوفاكيا سنة 1939 م توجَّهت إلى لندن وهو في الثالثة عشرة من عمره، وقد درس الفلسفة والعلوم السياسيَّة والاقتصاديَّة في كليَّة بليول (Balliol Collége جامعة أوكسفورد Oxford) بداية من 1947م، دخل مجال التدريس في الجامعات الإنكليزية، وعمل في جمعية لندن، وتطوَّر في مسيرته العلميَّة من الفلسفة العامَّة إلى علم الاجتماع، ومنها إلى الأنثروبولوجيا، وتخصَّص في الأنثروبولوجيا الاجتماعيَّة، وانطلاقًا من عام 1954 قام بالعديد من الرحلات إلى شمال أفريقيا – كما فعل المستشرق الفرنسي لويس ماسينيون – لينجز عددًا من البحوث حول جماعة الأمازيغ في جبال الأطلس بالمغرب العربيِّ، وأعدَّ منها موضوع رسالته للدكتوراه بعد إشراف الأستاذ جون ماك ميراي (John Mac Murray) سنة 1961م وحملت عنوانًا صوفيًّا خالصًا يتحدَّث فيها عن الزوايا والرُبط والخنقاوات "الزاوية لدى البربر: تنظيمها ودورها"، وجماعة البربر أيضًا جماعة مثلهم مثل الأمازيغ موجودون في المغرب العربيِّ، هذا فضلاً عن احتكاكه المباشر بالثقافة الإسلاميَّة وتعرُّفه

[1]- المرجع نفسه – ص 153.

[2]- إشلي مونتياجو: البدائية – مرجع سابق ص 250 – 252 – أنظر أيضًا موقع الإنترنت. - https://www.aranthropos.com

على عادات وتقاليد المسلمين وعقائدهم. وقد ألَّف في هذا الغرض مؤلَّفات عدَّة منها كتاب أولياء الأطلس (Saints of Atlas) عام 1969م.

عن ارتباطه بالأنثروبولوجيا الإسلاميَّة ذكر إرنست جيلنر في كتابه "مجتمع مسلم"، وبشكل واضح، أنَّه يسعى لتقديم نظريَّة أو نموذج تفسيريٍّ لدراسة المجتمعات الإسلاميَّة والعربيَّة بشكل عامٍّ، ورغم كون هذا الطموح كبيراً وفضفاضًا فإنَّ ما أكَّد عليه في ثنايا متن الكتاب إذ كان يعتقد من تمكُّنه من إنجاز مسوَّدة أوليَّة مهمَّة في هذا الاتجاه، وبطبيعة الحال هو يرى أنَّ ما يقدِّمه يمثِّل منظورًا ينطلق من مفاهيم أو نظريَّات ونماذج العلوم الاجتماعيَّة عمومًا، وعلى وجه الخصوص المنظور الأنثروبولوجيِّ على الطريقة البريطانيَّة من منطلق توجُّه الأنثروبولوجيين البريطانيين نحو دراسة البناء الاجتماعيِّ والوظيفيَّة قد جاء متأثّرًا بالاتّجاه التجريبيِّ عمومًا (فلسفة كانت وهيغل)، وبأفكار المدرسة الفرنسيَّة لعلم الاجتماع خصوصًا (أوجست كونت)، وهكذا توجَّهت المدرسة الاستشراقيَّة الأنثروبولوجيَّة البريطانيَّة نحو دراسة الأنساق الاجتماعيَّة Social Systems والبناءات الاجتماعيَّة Social Structures ممَّا جعل مفهوم الأنثروبولوجيا الثقافيَّة عندهم يتطابق مع مفهوم الأنثروبولوجيا الاجتماعيَّة Social Anthropology على خلاف المدرسة الأميركيَّة التي اتَّخذت موقفًا متطرِّفًا حيال التمييز بين الأنثروبولوجيا الثقافيَّة والأنثروبولوجيا الاجتماعيَّة كما يبدو ذلك جليًّا من تركيزهم على دراسات الثقافة وإهمال دراسة السلوك الاجتماعيِّ، وكما نجد ذلك في أعمال المستشرقين الأميركيين مثل رالف لنتون وكلاك كهون وبواس...إلخ [1].

وبما أنَّنا لسنا في مجال تناول مسألة الأنثروبولوجيا الإسلام بصفة عامَّة ولكننا أمام نقد رؤية الاستشراق الأنثروبولوجيِّ للتصوُّف بصفة خاصَّة من خلال الإمكانيَّات والأهميَّة كموضوع علميٍّ يمكن تقديمه بالدراسة والنقد والتحليل. ولقد تناول ذلك العديد من النقاد والباحثين أبرزهم د. طلال أسد[2] – في نقده لكتاب إرنيست جيلنر الذي نتحدَّث عنه في هذه الجزئيَّة، وهو يوردها لنا بالمفرد وليس بالجمع على اعتبار أنها تشكل نموذجًا واحدًا متشابهًا في أنحاء العالم الاستشراقيِّ كافة، وهو عبارة عن تساؤل: كيف قدَّم جيلنر نموذجه أو منهجه النظريَّ، وكيف وظفه في قراءته للمرجعيَّات؟

لقد اعتمد جيلنر على مصادر عديدة في تقديمه لأنموذجه، وركَّز بشكل محوريٍّ على مقدِّمة ابن خلدون عالم الاجتماع العربيِّ التونسيِّ الذي عاش في مصر فترة طويلة. ولقد وظَّف قضيَّة التأويل لمسألة العصبيَّة التي تُعرَّف عاداتنا وتقاليدنا العربيَّة الإسلاميَّة بالعصبيَّة، لكن هذا التأثير

[1]- أنظر في ذلك د. عيسى شماس – مدخل إلى علم الإنسان – اتحاد الكتاب العرب – دمشق سوريا – 2004 م – ص 16.
[2]- هو أستاذ الأنثروبولوجيا البريطانية، له العديد من المؤلَّفات منها الأنثروبولوجيا والاستعمار، ودراسة عن بدو الكبابيش في السودان فضلاً عن كونه محرِّرًا من محرّري الاقتصاد والمجتمع.

لم يكن اعتباطيًّا بل كانت له مقاصده المنهجيَّة الثانويَّة أو حتى موجِّهات القراءة الاستشراقيَّة التي تعتمد على المنهج الانقسام وأحكامه المسبقة والتي تحدَّثت عنها من قبل والمتولِّدة من قراءات سابقة في أماكن أخرى في العالم، لهذا جاء على تصوُّر محدَّد (يكون في الأساس انطلاقًا من أن آراء وتفسيرات ابن خلدون لمجتمعات شمال أفريقيا "المغرب العربي" إنما يعتمد على البناء القبليِّ القائم على العصبيَّة القبليَّة والغزو ومن ثمَّ الانقساميَّة المستمرَّة) [1].

إنَّ العصبيَّة التي درسها ابن خلدون والتي تقوم على توصيف العصبيَّة (الأفراد الذين تجمع بينهم رابطة الدم أو رابطة الحلف أو الولاء)، بالإضافة إلى شرط الملازمة بينهم من أجل أن يتمَّ التفاعل الاجتماعيُّ، وتبقى مستمرَّة ومتفرِّعة بوجود هؤلاء الأفراد واستمرار تناسلهم، فينشأ بين أفرادها شعور يؤدّي إلى المحاماة والمدافعة، وهم يتعصَّبون لبعضهم بعضًا حينما يكون هناك داعٍ للتعصُّب، ويشعر الفرد بأنَّه جزء لا يتجزَّأ من أهل عصبته، وفي هذه الحالة يفقد شخصيَّته الفرديَّة إذ تذوب في شخصيَّة الجماعة، وهو شعور جماعيٌّ مشترك لدى أفراد العصبة، فهو ذو صبغة جمعيَّة أساسيَّة بين الفرد والمجموعة، وفي حال تعرُّض العصبة لعدوان يظهر "الوعي" بالعصبيَّة، وهذا الوعي هو الذي يشدُّ أفراد العصبة إلى بعضهم بعضًا، وهو ما يسمّيه ابن خلدون "بالعصبيّة" التي بها تكون الحماية والمدافعة والمطالبة وكل أمر تجتمع عليه الجماعة أو الفرقة. فالعصبيّة تكون من "الالتحام بالنسب أو ما في معناه" ومن الولاء والتحالف والصحبة. وابن خلدون يرى "النسب أمرًا وهميًّا لا حقيقة له، ونفعه إنما في هذه الوصلة والالتحام)[2]؛ فالتأكيد على الرابطة فيها تصوُّر إلى تحول وليس ثابتًا كما تريد أن تؤكّد عليه الدراسات الاستعماريَّة، ومنها دراسة جيلنر في هذا الكتاب الذي نتحدَّث عنه. من هنا يصحُّ القول بأنّ تصوُّراته تنتمي الى (تلك النصوص بوصفها قراءات وليدة فضاء استعماريٍّ تقوم على منطق الثبات والهويَّة، بالمقابل يقدِّم فنّ المنطق الجديد ممكنات تقوم على مفهوم نقد الثبات والقول بالنسبيِّ والعلاقة المتغيّرة بحسب تغيُّر المحيط، فالقيم البدويَّة ليست سلبيَّةً في ذاتها بل كانت تستجيب لتحدّيات معيَّنة لم تعد تستجيب لمنطق الحداثة والعلم، لهذا تحوَّلت إلى عائق أمام بناء ثقافة تعدُّديَّة)[3].

كان العالم الأنثروبولوجيُّ ايفانز بريتشارد E. Pritchard[4] يرى أنَّ مهمَّة الأنثروبولوجيِّ تنحصر في دراسة السلوك الاجتماعيِّ الذي يتّخذ غالبًا شكل نظم وأنساق اجتماعيَّة كنظام العائلة ونسق

---

[1]- أنظر في ذلك د. عبد الرحمن المودن – بعض مفاهيم العلوم الإنسانية من منظور المؤرخ – دراسات في نوفمبر 2015 م – ص 15.

[2]- ابن خلدون، المقدِّمة، بيروت، دار القلم، 1989م. ص130

[3]- عبد العزيز قباني، العصبيّة بنيّة المجتمع العربي، دار الآفاق الجديد، بيروت، ط 1، ص19 وما بعدها.

[4]- هو عالم أنثروبولوجيا إنكليزي كبير أسهم في تطوير الأنثروبولوجيا الاجتماعيّة. كان بروفيسورًا في الأنثروبولوجيا الاجتماعيّة في جامعة أوكسفورد في إنكلترا من سنة 1946 – 1970م. عمل محاضرًا في جامعة القاهرة سنة 1932 م. أجرى دراسات وأبحاثًا مهمَّة عن قبيلة الأزاندي والنوير في أفريقيا. أنظر في ذلك موقع: - https://arz.wikipedia.org/wiki

القرابة والنظام السياسيِّ والإجراءات القانونيَّة والعبادات الدينيَّة وغيرها من النُّظم والإجراءات إلى جانب دراسة العلاقة بين تلك النُّظم والأنساق. وقد قدَّم هذا العالم نسخة منقَّحة من النظريَّة الانقساميَّة التي تحدَّثنا عنها، وهي النظريَّات الانقساميَّة الأكثر شيوعًا وشعبيَّة في السبعينيَّات، والتي كانت تفسِّر لنا حقل المجتمعات المغاربيَّة. إذ حاول جيلنر أن يستلهم أفكار بريتشارد في تطبيق تلك الأفكار المستمدَّة من المجتمع الأفريقيِّ أن يحاول استلهامها في توصيف المجتمع الصحراويِّ وإقليمه القائم على التنقُّل في المغرب كمجتمع قبليٍّ متنقِّل حاول تشخيصه بالسمات الآتية:

السمة الأولى: إنَّ الإسلام ذو رسالة إلهيَّة كاملة وخاتمة مما يحول دون تقديم بعض مجالات الحياة إلى سلطات دينيَّة. ثم صعوبة إمكانيَّة تقديم صور بديلة للنظام في دفاعه عن موقف الإسلام من الحضارة والصراع بينهما، إذ مجمل التغيُّرات التي طرأت على الإسلام جرَّاء الحداثة هي تغيُّرات طارئة ولم تمسّ الجذور، والصحيح أنَّه ليس مصدرًا للحداثة إلَّا أنَّه المستفيد منها، وذلك ما يدعوه إلى أن يعالج الفكر الدينيَّ كمنهجيّة وليس كعقيدة في تحليل كثير من استنتاجاته وتفسيرها.[1]

السمة الثانية: إنَّه كان أمينًا في المرجعيَّات الغربيَّة التي كان يقوم بإسقاطها على واقع مختلف اذ اعتمد جيلنر كذلك على مجموعة متباينة من المفاهيم والأفكار من مصادر متعدِّدة مختلفة من خلال مصادر الفيلسوف الإنكليزيِّ ديفيد هيوم وآرائه في الدين [2]، إذ يرى أنَّ الدين في المجتمع يتأرجح بين فكرة التوحيد (وحدة الوجود) الصوفيَّة والتعدُّديّة (فرق إسلاميَّة)، وتبعًا لذلك يرى جيلنر أنّ هذه الصورة من أقوى الاستعارات التي يمكن من خلالها فهم حركة التديُّن في المجتمع الإسلاميِّ تاريخيًّا، وأن ما تميزت به الحركة التاريخيّة للمجتمعات الإسلاميّة في العصر الحديث هو تحرُّك البندول في اتجاه طرف الإسلام الأصوليِّ / النصّيِّ[3] وإلى توليفة توفيقيَّة لمفاهيم عالم الاجتماع ماكس فيبر أيضًا الذي كان له أثرٌ في كثير من الدراسات الاجتماعيَّة والأنثروبولوجيا اذ انصبَّت كلُّ أعماله على عامل واحد هو (**الدين**)، وكانت تتَّخذ مسارين اثنين:

الأول: تبيان الإسهامة الإيجابيَّة للمسيحيَّة، أو لإحدى تأويلاتها، في تشكيل مصير الرأسماليَّة.

الثاني: تبيان المعوقات التي أسهمت بها الديانات الأخرى (طبقًا لديانته سواء كانت إسلاميَّة أم غيرها مثل البوذيَّة والجينيَّة)، في منع بروز الرأسماليَّة، في مناطق أخرى غير أوروبا.[4]

ولعلَّ هذا ما يظهر في كتابة الأخلاق البروتستانتيَّة التي استعرض بها بروز "التقليد" المتعلِّق

---

[1]- آرنست جيلنز: الشخصيّة العراقيّة وانثروبولوجيا الدين - في ضوء أطروحاته:

[2]- (Hume ,A Treatise of Human Nature.Edited by LA Selted - Bigge) Oxford:the Clarendon pres,1896.

[3]- عبدالله بن عبد الرحمن الوهيبي، حول الاستشراق الجديد مقدِّمات أوليَّة، مجلَّة «البيان»، ط1، الرياض، 1435هـ، ص 105 .

[4]- أنظر: د. علي ليلة، ماكس فيبر: البحث المضاد في أصل الرسماليّة، المكتبة المصريّة، ط1، الإسكندريّة، 2004م ص12.

بشكل معيّن من الاقتصاد، وقد أخذ هذا مثلاً على ذلك العلاقة بين روح الحياة الاقتصاديَّة الحديثة وبين الأخلاق العقلانيَّة لدى البروتستانتيَّة النسكيَّة [1] (الزهديَّة الصوفيَّة في الإسلام وهو ما يعادل الرهبنة في المسيحيَّة والمعاناة في فلسفات الفكر الشرقيِّ القديم). (ومن ثمَّ كانت موضوعات الدين والتديُّن قد ظهرت جليًّا لدى ماكس فيبر في تناوله "السلطة الكاريزميَّة" التي سوف يكون لها أثرها في آراء جيلنر عند توصيفه للمجتمع المغربيِّ (العربيِّ الإسلاميِّ)، فهذه السلطة تقوم على أساس وجود شخص يمتلك صفات استثنائيّة غير اعتياديّة كالوليِّ، أو القطب، أو الإمام في الفكر الصوفيِّ الإسلاميِّ حيث لديهم قدرة روحيَّة واعتقاد قويٌّ بأنَّ هذه القدرة يتمتَّع بها كأنه حاكم لكلِّ شيء وتظهر بواسطته معجزاته وانتصاراته.

ولكن مثل هذه السلطة قد تتلاشى إذا لم يكن هناك شيء من الدلائل على صحَّة الصفات الخارقة أو غير الاعتياديَّة التي يتمتَّع بها كلُّ ما ذكرناه، ونلاحظ أنَّ الأمثلة التي يوردها ماكس فيبر على ممارسي هذه السلطة تشمل الأنبياء والرُّسل والسَّحرة والقادة المشهورين، ورؤساء بعض الأحزاب وأولياء الله في الطريق الصوفيِّ ومن يتبعهم من الأفراد، وهذا التميُّز بالقوَّة الخارقة أو الخاصّيَّة المقدَّسة لشخص الزعيم وبالنظام المبنيِّ على هذه القداسة التي تدفع الأعضاء إلى التسليم بالقيمة الخارقة لرجل أو لفرد يتميَّز بهذه السلطة [2]. وأقصد هنا السلطة الدينيَّة في إطار الأنثروبولوجيا الإسلاميَّة ومن ممارسات رجال الصوفيَّة وأوليائهم على مرِّ العصور.

أمّا تأثُّره بإميل دوركايم (1858-1917 م) فكان بسبب أن له رؤية نقديَّة حاول من خلالها تفسير نشأة المجتمع وما يجعله ممكنًا من جهة، ومن جهة أخرى إلى تسليط الضوء على دور المجتمع في انبثاق الفكر المنطقيِّ. ويراهن دوركايم على الدين كمفتاح لحل هاتين الإشكاليَّتي، إذ يؤكد على أنّ التمثُّلات الدينيَّة تمثُّلات جمعيّة، وتبنّى منهجًا تجريبيًّا حاول من خلاله استخلاص تلك الإجابات من دراسات ميدانيَّة، تناولت بالأساس الحياة الدينيَّة لما يسمَّى بالمجتمعات "البدائيّة"، وخصوصًا الممارسات الطقوسيَّة الطوطميَّة. وفي كتابه الأشكال الأوليَّة للحياة الدينيَّة يعبر دوركايم عن قناعته بأنَّ الدين يشكِّل الرحم الذي ولدت فيه الحضارة، فهو يتضمَّن في نفسه منذ البدايّة كلَّ العناصر التي أدّت إلى انبثاق مختلف تمظهُرات الحياة الاجتماعيَّة.."[3].

تلك المرجعيَّات كانت حاضرة ومتحكِّمة في فكر جلينر، وهذا ما ظهر في كتابه عن **الإسلام في المغرب**، قد تبدو في الوهلة الأولى متطابقة تمامًا مع التيار العام السائد بين المسلمين. فبالنسبة

---

[1]- ماكس فيبر، الأخلاق البروتستانتيّة وروح الرأسماليَّة، ترجمة، محمد علي مقلد، مركز الانماء القومي، ط1، بيروت، ص12 .

[2]- J. Beckford, Religion and Advanced Industrial Society (London: Unwin-Hyman, 1989) p:32.

[3]- (LaCapra D., (2001), Emile Durkheim. Sociologist and Philosopher, Aurora, Colorado: The Davies Group, Second Ed., p. 236

إليه، يقدم الإسلام كمسوَّدة اجتماعيَّة لنظام اجتماعيٍّ، تعاليم الإسلام فيه تفصيليَّة وتغطي نواحي الحياة كافَّة. وهذه المسوَّدة ذات الطبيعة القانونيَّة الأخلاقيَّة، تتطلَّب من المسلمين الالتزام بها والإذعان لموجِّهاتها. وبذلك يتشكّل المجتمع وتتمُّ صورته على هذا الأساس. والإسلام في نظر جيلنر يتميَّز عن غيره من الأديان في قدرته وتفوُّقه على فرض تعاليمه ومعتقداته على أتباعه، وهو ذو شخصيَّة مستقلَّة عن تصرُّفات أتباعه في نصوصه المقدَّسة التي لا يمكن لكائن من كان تغييرها أو تحويرها أو العبث بها. كلُّ هذا يمكن رصده في كتابة (المجتمع المسلم) بقسميه النظريِّ إذ رصد الباحثون بها تعدُّدًا في الموضوعات، وهذا ما جاء في الفصل الأوّل وفي الفصول الأخرى المتبقيّة، ومردُّ هذا الى ما عرف عن جيلنر من تعدُّد في الاهتمامات، فهو بالإضافة إلى أنّه من أبرز علماء الأنثروبولوجيا البريطانيين، فقد كان أيضًا معروفًا بإسهاماته الفلسفيَّة وبالذات في حواره ونقده للمدرسة الإنكليزيَّة العاملة في مجال فلسفة اللُّغة.

5. الأنثروبولوجيا الدينيَّة بين الثابت والمتحوِّل:

بالإضافة إلى ما سبق، فإن جيلنر قدَّم جهودًا معروفة في مجال دراسة علم الاجتماع الدينيِّ وعلى وجه الخصوص اهتمامه بالبداوة في وسط آسيا ومقارنتها ببداوة الشرق الأوسط عمومًا. كما كان له اهتمام متميِّز بقضايا الحداثة وما بعد الحداثة، فهو من أكبر نقّادها وأبرزهم، وخصوصًا في علاقتها بالدين، وربما كانت مداخلته وجدله مع أكبر أحمد[1] في أحد كتبه الأخيرة عن: "العقل والدين وما بعد الحداثة"، وفي هذا الكتاب تكامل مع كتابه السابق من خلال الرؤية التي ينطلق منها نحو فهم الإسلام، وهي الرؤية التي تؤكِّد على **الثابت**، وهو الشريعة وتهمل **المتحوِّل** وهي الطقوس، لذا فهو يسعى في الوقت نفسه لأن يقدِّم فيها نقده اللاَّذع للنسبويّة الغربيَّة المطلقة، وكذلك الأصوليَّة الوثوقيَّة الإقصائيَّة للآخرين، والتي يرى أن أفضل من يمثِّلها هو الإسلام السياسي، وهذا ما يظهر في كتابه الثاني، فهو يصف بنيَة المجتمع الإسلاميِّ بالقول: " قد يكون المقوِّم المركزيُّ والأكثر أهميّة فعلاً في الإسلام هو انشطاره داخليًّا الى إسلام نخبويٍّ رفيع يمثِّل ثقافته العليا الفقهاء والعلماء والمفكّرون، وإسلام شعبويٌّ قاعديٌّ يمثِّل العامَّة ثقافته الدنيا ". فهو يحلِّل هذا القول عبر تأكيده على التغيُّرات التي أصابت البنيَة السياسيَّة في الإسلام في حقبة التحديث وظهور الاستقلال بالقول: "كان الخطر الذي يداهم الحاكم المسلم متمثِّلاً في اندماج وتكتُّل هاتين القوَّتين: حركة إحيائيَّة تصرُّ على الحفاظ على الحقيقة الدينيَّة المتشدِّدة يؤازرها دعم مجتمعات محليَّة ريفيَّة ذاتيَّة الحكم، متلاحمة ومسلَّحة وتملك الخبرة العسكريَّة مارست هذه المجتمعات المحليَّة في العادة شكلاً ثقافيًّا مختلفًا من الإيمان القاعديِّ (الشعبيِّ)." بمعنى أنّه يرصد التحوُّلات الحديثة؛ لأنها

[1]- وهو فيلسوف ومفكر باكستاني معروف وصاحب كتاب هام جدًا بعوان " الإسلام اليوم ".

جمعت بين فكر تحديثيٍّ إصلاحيٍّ إلى جانب محافظتها على الفكر الشرعيِّ بإطاره العام كما هو في المؤسَّسات الدينيَّة الى جانب الإسلام الشعبيِّ كما هو في الطرق الصوفيَّة والأولياء وكرامتهم، والموالد وطقوسها، وممارسات بعض الصوفيَّة، وكلُّ ذلك يُعدُّ من أباطيل التصوُّف، وبالتالي فهو يريد إرجاع الصراعات داخل الإسلام إلى نمط من الصراع بين تراثين: تراث شعبيٍّ وتراث رسميٍّ.

يشدِّد هذا النمط الرفيع من الإسلام النخبويِّ على الطبيعة التوحيديَّة، أمَّا الإسلام العام أو الإسلام القاعديُّ الشعبيُّ بثقافته الدنيا فمختلف تمامًا. وإذا ما عرف القراءة والكتابة فهو يفعل ذلك بشكل رئيسيٍّ يستعمل الكتابة لأغراض السحر، وليس كأداة للعلم والثقافة، وهو يشدِّد على الشعوذة أكثر من التعلُّم، والنشوة والوجد والانجذاب الصوفيِّ أكثر من التعقيد بالقانون والنظام[1].

هذا الكتاب يدعم كتابه الأوّل ويؤازره في التأكيد على الجانب الثابت والصلب أي الشريعة، وهي التي تعارض الحداثة والقوانين الوضعيَّة، لهذا نجده يقول: "الفكرة الرئيسة، أو النظريَّة التي يتمحور حولها الكتاب تقول إنَّ الإسلام يشكِّل مسوَّدةً لنظام اجتماعيٍّ لأنه يعبرِّ عن وجود مجموعة من القواعد الأزليَّة والمنزلة المستقلَّة عن إرادة البشر التي تحدِّد النظام الصحيح للمجتمع، وهي القواعد الموجودة والمحفوظة والمتاحة للجميع وليست في يد طبقة أو هرميَّة دينيَّة، ممَّا ينفي الحاجة إلى "كنيسة" من دون أن يلغي هذا وجود "الفقهاء" في المجتمع"[2]، وتلك هي وجهة نظر عالم أنثروبولوجيٍّ مسيحيٍّ وما يقابله لدينا في الإسلام أنه لا اختلاف بين الشريعة والحقيقة، فهي من الثوابت كأصول دينيَّة، أمَّا المتحوِّلة والتي ذكرها بالطقوس فهي ممارسات من طوائف محدَّدة وغالبيتهم من أصحاب ورواد الطرق الصوفيَّة الذين ينتشرون في شرق البلاد وغربها.

6. المواقف النقديَّة من المنهج الانقسامي لدى إرنست جيلنر:

كان الكاتب إرنست جيلنر الذي نتناول فكره وخصوصًا كتابه عن "الأنثربولوجيا في الإسلام" معروفًا في الأوساط العلميّة، وموضوعًا لدراسات وانتقادات تناولت جوانب عديدة مما قدَّمه. فهو يعرض أفكاره بوصفها أفكارًا "موضوعيّة" نزيهة من أي تحيُّز أو تحامل على المجتمعات التي يدرسها، بل إنّ بعض علماء الأنثروبولوجيا المسلمين كانوا يعدُّونه من أبرز المناصرين للرأي المسلم، أو على الأقل المدافعين عنه والمتفهمّين لدوافعه! وما يجعل لمثل هذه الآراء أهميَّتها أنَّ جيلنز كان دائم الحضور في المحافل السياسيَّة البريطانيَّة والأوروبيَّة المهمَّة، ولعلَّ شغله لمنصب **كرسي الدراسات الأنثروبولوجيّة في جامعة كمبريدج**، ومن ثم إبراز اهتمامه بدراسة الإسلام والمسلمين ومنهم الصوفية، عاملٌ مهمٌّ للغاية في تاريخ الدراسات الأنثروبولوجيَّة عمومًا،

[1]- إرنست، جيلنر، العقل والدين وما بعد الحداثة، دار المدى للطباعة والنشر، ط1، بيروت .
[2]- محمد م الأرناؤوط: عرض لكتاب مجتمع مسلم لإرنست جيلنر، ترجمة أبو بكر أحمد باقادر 2005م، موقع أرنتروبوس.

وفي تاريخ هذه الجامعة على وجه الخصوص![1]. وسنعرض هنا ثلاثة نماذج من المواقف النقديَّة للمنهج الصوفيِّ الانثروبولوجيِّ للإسلام والمسلمين وهم:

طلال أسد:

في مقاله "البحث عن مفهوم لأنثروبولوجيا الإسلام"، يرى طلال أسد أنَّ جيلنر بسط الإشكاليَّة التي يدرسها بشكل مخلٍّ، وتجاهَل حيويَّة تاريخ المسلمين وطبيعة تعاملهم مع النصوص الإسلاميَّة الأساسيَّة، وهو يرى أنّ ما قدَّمه عبارة عن نصٍّ مقدَّس يعمل في الهواء، إذ غيَّب المسلمين بوصفهم كائنات تتفاعل وتعيش تعاليم النصِّ المقدَّس. ويقترح في هذا المضمار إعادة النظر في نوعيَّة الخطاب الإسلاميِّ برمَّته، الأمر الذي يتجاهله جيلنر في نظره، ويرى أنّ من أهمِّ مميّزات هذا الخطاب أنَّه استطراد تفسيريٌّ تراكميٌّ على النصِّ المقدَّس (القرآن والسنَّة) فضلاً عن السوابق التاريخيَّة والظروف والسياقات الاجتماعيَّة والاقتصاديَّة والسياسيَّة التي يمرُّ بها المجتمع، ومن تفاعل هذه الأمور تتولَّد عمليَّة التفاعل مع النصوص المقدَّسة والتعامل معها.

وحاول أسد أن يؤكِّد على نقده في توظيف المستشرقين لمفهوم الانقساميَّة في المجتمع المغربيِّ والذي استمرَّ عليه جيلنر عندما أكّد على أنَّ سمات المجتمع المسلم التقليديِّ مبنيَّة على أساس ثلاثة مفاهيم مختلفة جدًّا. فدين القبيلة المعياريُّ هو " دين الدراويش والمرابطين " أي الصوفيَّة، وفي كلمات جيلنر يتجسَّد لنا مفهوم دوركايم في الأعياد، ويجعلها مبهمة كشيء مقدَّس ومرئيَّة رائعة وأصيلة لذا فإنَّ **مفهوم الدين** يشمل هنا الإشارة إلى قراءة الطقوس الجماعيَّة على اعتبار كونها عملاً مقدَّسًا – والأمر نجده كذلك عند دوركايم باعتبار الدين تمثيلاً رمزيًّا للبنيات الاجتماعيَّة والكونيَّة.

أمَّا في المفهوم المستعمل لوصف دين فقراء الحضر فهو مختلف كليًّا وهو مشتقٌّ بوضوح من الكتابات المبكرة لكارل ماركس عن الدين والذي قال إن (الدين أفيون الشعوب)، وذلك على أساس أنَّ الدين "وعيٌ زائف"، فيكتب جيلنر: "للمدينة فقراؤها وهم من دون جذور وغير مستقرّين ومغتربين وما يحتاجونه من الدين هو الاندماج والتماسك أو الهروب، وذوقهم يميل إلى القساوة والإثارة مع انخراط في الطرف الدينيِّ والذي هو نسيان أيضًا". وحين نلتفت إلى دين البرجوازيَّة نواجه أفكارًا تنظيميَّة نجدها جديدة أيضًا، إذ يعلِّق جيلنر فيقول: "إن البرجوازي الحضر الذي هو أبعد ما يكون عن تذوُّق الاحتفالات العامَّة، ويفضِّل المتعة العاقلة في التقوى التي تقوم على العلم، وهو ذوق أكثر تجانسًا مع كبريائه ورسالته التجاريّة"[2]. وهنا نستطيع القول أنَّه من الممكن

[1]- محمد م الأرناؤوط: عرض لكتاب مجتمع مسلم لإرنست جيلنر، ترجمة أبو بكر أحمد باقادر 2005م، موقع أرنتروبوس – مرجع سابق.
[2]- أنظر: طلال أسد، فكرة أنثروبولوجيا الإسلام، ضمن الفصل الثاني من تحرير وترجمة أبو بكر أحمد باقادر، أنثروبولوجيا الإسلام، دار الهادي، ط1، بيروت، 2005م، ص 49-53 .

أن نرى صوفيًّا بزيٍّ رسميٍّ كما نرى صوفيًّا درويشًا بجلباب ممزَّق، فلا علاقة للتديُّن بالزيّ.

هنا يقول طلال أسد: "هذه الطرق المختلفة في الحديث عن الدين - القبليِّ والحضريِّ - هي ليست مجرَّد جوانب مختلفة للشيء نفسه. إنها بناءات وصيغ مختلفة تحاول أن تقدِّم أشياء مختلفة، وترفض افتراضات مختلفة حول: (طبيعة الحقيقة الاجتماعيَّة وأصول الاحتياجات ومبرِّر المعاني الثقافيّة)، ولهذا السبب، هي ليست مجرَّد تقديمات مختلفة، بل إنَّها بناءات متباينة، وعند الإشارة اليها فإننا لا نقارن بين متشابهات"[1].

ممَّا تقَدَّم، نرى أنَّ أسد ينتقد الأسلوب التلفيقيَّ الذي تعامل به المستشرق جيلنر في دراسة المجتمعات الشمال أفريقيَّة الذي يقدِّمه في كتابه، وعلى وجه الخصوص كيفيَّة استخدامه مفهوم الدين ووظائفه عند ماركس ودوركايم وفيبر، وجعلها كما لو كانت مفاهيم منفصلة يمكن استعارتها بعيدًا عن المنظومة النظريَّة. وهو قدَّم نقدًا آخر لجيلنر حيث أنَّه وظَّف التناصَّات من دون أن يدرس المحيط البيئيَّ لبلاد المغرب العربيِّ الإسلاميِّ وقام بعمليَّة إسقاط من دون مراعاة تباين البيئات الثقافيَّة والاجتماعيَّة بين الغرب وبلاد المغرب العربيِّ، وهذا إسقاط متولِّد من مجتمع مختلف نقلها إلى مجتمع مختلف في المدخلات والمخرجات.

سامي زبيدة:

ينتقد جيلنر انطلاقًا من زاويّة مختلفة تمامًا، فهو يرى أنَّ نموذجه أو أطروحته، إن صدق فإنَّما يصدق على المجتمعات البدويَّة في شمال أفريقيا التي درسها في الأصل ابن خلدون والتي لم يضف جيلنر الكثير إليها على ما قدَّمه ابن خلدون! ومن ثم تعميم أطروحته على المجتمعات الإسلاميَّة أمر يحتاج إلى إثبات. وفي الواقع يقدِّم زبيدة اعتراضاته الواحد تلو الآخر مؤكِّدًا على أنَّ المجتمعات البدويَّة لا تشكِّل سوى جزء أو صنف من أصناف أخرى ظهرت في العالم الإسلاميِّ والشرق الأوسط على وجه الخصوص. وفي هذا السياق يقدِّم "المجتمع العثماني" كنموذج، وهو مجتمع تميَّز بنظام اجتماعيٍّ وسياسيٍّ حضريٍّ مركَّب متميِّز ببيروقراطيَّة واسعة وحياة حضريَّة مركَّبة. صحيح أنَّ مثل هذا المجتمع قدَّم نماذج نظريَّة لدراسته من مثل مجتمعات الاستبداد الشرقيِّ أو المجتمعات المائيَّة أو أسلوب الإنتاج الآسيويِّ وخلافه، فضلاً عن إمكانيَّة دراسة أمثال هذا المجتمع، ورغم تعدُّد صوره ونماذجه، بوصفها مجتمعات أمبراطوريَّة. بطبيعة الحال، يمكننا إضافة مجتمعات الجزيرة العربيَّة ذات البناء والتاريخ الاجتماعيِّ المختلف، وكذلك مجتمعات جنوب وجنوب شرق آسيا وكذلك وسط آسيا، والأقليّات المسلمة في آسيا وأوروبا وأفريقيا، والتي

[1]- طلال أسد فكرة أنثروبولوجيا الإسلام - مرجع سابق، 70.

تقدِّم نماذج مجتمعيَّة ربما كان من الصعب أن نتصوَّر أنّ أنموذج جيلنر يمكن أن يقدِّم تحليلاً لبنيتها وأسلوب الحياة فيها. ويرى محمد الأرناؤوطي أثناء عرضه لكتاب "مجتمع مسلم" لإرنست جيلنر أنّ آراء زبيدة في هذا الخصوص صائبة وتتَّفق معها د. ليلى أبو اللغد - وإن كان كلُّ ما تفعله أنّها تجعل أطروحة جيلنر محصورة في دراسة مجتمعات شمال أفريقيا![1]، والتي تمثل بلاد المغرب العربيِّ مصدر أغلب الصوفيَّة وخصوصًا الذين رحلوا منها إلى مصر في عصور مختلفة.

عبد الله حمودي:

ظهرت مجموعة أخرى من الدراسات النقديَّة من الباحثين المغاربة الذين اعترضوا على صلاحيَّة الأُنموذج الانقساميِّ لدراسة مجتمعات شمال أفريقيا، مقدِّمين في نقدهم العديد من الأمثلة التاريخيَّة والاجتماعيَّة على عدم صلاحيّة النموذج النظري أو مصداقيّته لتفسير ما كان يجري فعلاً في تلك المجتمعات، وإن كان النقد مركز على الأدوات والمفاهيم وليس بمجمل الأطروحة، ومن تلك الملاحظات على الأدوات نذكر:

أ- **إسقاط الأنموذج**: ونعني بذلك أنَّ الانقساميَّة سقطت في فخ الأنموذج الذي كان دوركايم قد رسم معالمه في ما سبق واستكمل إنجازه ايفا نز بريتشرد في إطار مجتمع نيلي له خصوصيَّات تميّزه عن المجتمع الإسلاميِّ في منطقة برقة.

ب- **إهمال البعد التاريخيِّ والتراتب الاجتماعيِّ**: يضاف إلى ما سبق أنَّ التناقض البارز الذي وقع فيه الانقساميون هو التناقض مع واقع القبائل التي قاموا بدراستها، وهذا ما أدَّى بهم إلى فصل القبائل عن سياقها التاريخيِّ العام.

ج- **إهمال أشكال الملكيَّة**: فضلاً عن ذلك، إن ما يبعث على الاستغراب والدهشة لدى الباحثين ذوي المنحى الانقساميِّ إهمالهم لمسألة تحليل أشكال الملكيَّة داخل المجتمعات القبليَّة؛ وذهولهم الشديد عن البتِّ في تأثير الإسلام على نظام الملكيّة.

د- **نقد نظريَّة الجد المشترك**: حينما ركَّزت النظريَّة الانقساميَّة على مسألة الجدِّ المشترك الذي تنحدر منه القبيلة فإنها بذلك جانبت الصواب كثيرًا، فالواقع يثبت بما لا يدع مجالاً للارتياب، أنَّ الجد المشترك المزعوم قد لا يكون جدًّا فعليًّا.

هـ- **المرابطون وطوبى التحكيم**: يتبيَّن ممَّا سبق أنّ جلينر يعطي أهميَّة قصوى للمؤسَّسة المرابطيَّة في الحفاظ على توازن القبيلة؛ في حين تفيد بعض الدراسات التي أنجزت في حقل التاريخ الاجتماعيِّ المغربيِّ بأنّ الصلحاء كانوا رجال حرب من الدرجة الأولى؛ فقد كانوا يكلّفون

[1]- محمد م الأرناؤوط، عرض لكتاب مجتمع مسلم لإرنست جيلنر.

بمهام إخماد الفتن؛ وشدّ أزر السلطان عبر التعاون مع ممثّلي المخزن المحلّيين لإخضاع السكان إمَّا بالترهيب أو بالترغيب.

هذه الملاحظات تناولها عبد الله حمودي في دراسته النقديَّة لانقساميَّة جيلنر حيث بيَّن كيف أنَّ هذا الأخير لم يفطن لأمر وجود عائلات كبرى تحظى بالتقدير الكبير من لدن العطاويين وهم المعروفون بـــ "اختارن" مفرد "أختار" وتعني الكلمة الشيخ أو الكبير/ كبير القوم. فـ "اختارن" هم الذين يحتكرون الرئاسة؛ نظرًا لعراقة نسبهم وكرمهم. يقول حمودي في هذا الإطار: "يحدّد النسب ظاهريًّا القسمات الاجتماعيَّة باعتبارها مفهومة للمجموعات البشريَّة ولمستويات الانقسام التي تحتلُّها وكذلك لنقاط الانصهار والانشطار".

أمَّا بخصوص الصراعات فيرى حمودي أنَّه بسبب الصراعات القبليَّة المستمرَّة يحدث أن تستولي قبيلة ما على أدوار أو على قبيلة أخرى فيتمُّ إدماج المجموعات المغلوبة من ضمن المجموعات الغالبة؛ ومنح أعضائها حقَّ اللُّجوء، والضيافة وفي نهايّة المطاف إعطاء أسماء جديدة للمناطق التي تمَّ إخضاعها. ويردف قائلاً: "بهذا الأسلوب يبرِّر الغزاة شرعيَّة وجودهم واستحواذهم على أراضي القريّة، كما يحاولون إعطاء صورة متجانسة بالنسبة إلى الخارج عن المجموعة التي يشكّلونها مع "مستقبليهم"، وفي النقطة التي تناولت توظيف جيلنر لمفهوم "الصلحاء" يرى حمودي أنّ صلحاء زاوية التي درسها كانوا يتميَّزون بقدرة هائلة على إخماد الفتن بالقتال الضاري الشيء الذي يجرُّنا إلى القول بأنَّ "الأكرام" زعيم عسكريٌّ يقود جموعه التي يرتكب بها أحيانًا مجازر وحشيّة في حقِّ المعارضين، الأمر الذي يضحى معه خطرًا على السلطان نفسه، وهو ما يدفعنا إلى القول بأنَّ مسالمة الصلحاء وأدوارهم التحكيميَّة بين القسمات المتنازعة تظلُّ في تقديرنا في غايَة النسبيَّة، كما لاحظ جيلنر.

إدوارد سعيد:

هو من أهمِّ الذين كتبوا في الاستشراق وعن المستشرقين، ولعلَّه يُعدُّ من أشهرهم، وبطبيعة الحال لا بدَّ لنا من التعريج وبشكل سريع على الجدل الساخن الذي دار بينه وبين وجيلنر والقائم على التناول الإيديولوجيِّ الشخصيِّ بين طرفين، والذي يوضح كيف أن كليهما حاول أن يكون "الممثل" الرسميَّ لوجهة النظر التي يقدِّمها أو يتبنَّاها، ولا حرج في أن يلحق بالآخر الغمز في النوايا أو الطعن في عمق المعرفة وعلميّة التناول.

رغم أنَّ علماء الأنثروبولوجيا لا يعدُّون أنفسهم من المستشرقين، وغالبًا ما ينظرون الى المستشرقين التقليديين بازدراء؛ وسبب ذلك هو أنّ تدريبهم داخل حقل علم الأنثروبولوجيا أقوى

من تدريبهم في (لغات وآداب وتاريخ الشرق الأوسط)، لكنهم مع ذلك يقعون من ضمن تعريف إدوارد سعيد للمستشرق: "كل من يدرس أو يكتب أو يبحث في أمور الشرق"[1]، ثم إنّه يعرِّف الاستشراق بوصفه "أسلوبًا للتفكير يعتمد على تفريق أنطولوجيٍّ وإبستمولوجيٍّ بين "الشرق" وبين "الغرب"، ويرى أنّ الاستشراق عبارة عن "مؤسّسة منظمة للتعامل مع الشرق تعليمه ووصفه بل وحكمه"[2].

إنّ الاختلاف في مستوى المنهج وتقديمه على مناهج المستشرقين لا يعني تبرئة الأنثروبولوجيا من ارتباطها بالاستشراق الجديد، وارتباطها به وبالسلطات الداعمة للبحوث والغايات القائمة على معرفة الآخر نفسها ومن ثم حكمه والهيمنة على مقدراته. لهذا نجد أنّ رجال الاستشراق الجديد يحتلّون مكانة مهمَّة في الخطاب الغربيِّ في رسم الاستراتيجيَّات واحتلال مكانة مهمَّة في المؤسَّسات الغربيَّة السياسيَّة والعلميَّة. ومن هنا يمكن أن يكون العريف سعيد يشمل الاستشراق الجديد عمومًا وجيلنر خصوصًا، فالرجل له ارتباط كبير بالاستشراق إذ عُرف بتعدُّد اهتماماته وبسبب أسلوبه الذي لا يخلو من نبرة أنويّة، وأسلوب كتاباته الذي يسعى فيها لإسقاط أحكام وتنبُّؤات على المستقبل، وليس فقط إلى تناول الواقع وبنبرة وثوقيّة بها قدر كبير من الجرأة والاعتزاز بالنفس. وإذا ما أخذنا بنظر الاعتبار المكانة العلميَّة والمنصب الأكاديميِّ الذي شغله جيلن، فسندرك كم هو مهمٌّ أن نقدِّر صدى وقيمة ما يعرضه من أفكار وآراء سواء في كتبه أم مقالاته الصحفيّة أحيانًا .

ثارت طائفة كبيرة من الجدل والنقد في كتاب الاستشراق وأعمال إدوارد سعيد الأخرى، فقد رأى إرنست جيلنر "أنّ زعم إدوارد سعيد بأنّ الغرب قد سيطر على الشرق لمدَّة أكثر من 2000 عام أمر مستحيل، فلقد كانت الأمبراطوريَّة العثمانيّة حتى أواخر القرن السابع عشر الميلادي تُشكِّل خطرًا كبيرًا على أوروبا.

وأخيرًا نودُّ أن نوضح أن نقد رؤية الاستشراق الأنثروبولوجيِّ للتصوُّف من المسائل الغامضة في تنوُّع واختلاف أنواع التصوُّف ورجال الصوفيَّة، ولأنَّ رؤية الاستشراق أساسًا كانت منصبَّة على الفكر الإسلاميِّ عمومًا والفلسفة الإسلاميَّة وعلم الكلام وفلاسفة الإسلام وفرقها خصوصًا، وقد ركز الكثير منهم على التصوُّف الإسلاميِّ، كما ذكرنا من قبل، من الناحيَّة الفلسفيَّة والكلاميَّة، أمَّا من الناحية الأنثروبولوجيَّة فالدراسات فيها قليلة جدًّا، ومن هنا فالرؤية ضبابيَّة، ولذا قيل إنَّ علماء الأنثروبولوجيا لا يعدُّون أنفسهم من المستشرقين التقليديين لأنَّ عملهم الأساسيَّ هو **الميدان** أو الشارع أو الساحة بالمعنى الصوفيِّ الشائع.

[1]- ليلى أبو اللغد، المجالات النظريّة في أنثروبولوجيا العالم العربي، ص 89. وانظر إدوارد سعيد، الاستشراق، ص 269 – مرجع سابق .
[2]- المصدر نفسه.

لائحة المصادر والمراجع

1. ابن خلدون، المقدِّمة، بيروت، دار القلم، 1989م.
2. أحمد أبو زيد – الطريق إلى المعرفة – كتاب العربي بالكويت – الطبعة الأولى – 2001 م – الكتاب (46).
3. إرنست، جيلنر، العقل والدين وما بعد الحداثة، دار المدى للطباعة والنشر، ط1، بيروت.
4. الأستاذ في قسم الأنثروبولوجيا بكليَّة الآداب جامعة الإسكندريَّة – رحمه الله – في كتاب هام صدر بعنوان - "الموالد" دراسة للعادات والتقاليد الشعبيَّة في مصر (1980 م).
5. أشلي منتاجيو: البدائية – ترجمة: محمد عصفور – سلسلة عالم المعرفة – الكويت.
6. أنظر: د. علي ليلة، ماكس فيبر: البحث المضاد في أصل الرسماليّة، المكتبة المصريّة، ط1، الإسكندريّة، 2004م ص12.
7. إيميل دور كايم – قواعد المنهج في علم الاجتماع – ترجمة د. محمود قاسم – دار المعارف – القاهرة – الطبعة الأولى – 1950.
8. ج. آربري. المستشرقون البريطانيون – تعريب / محمد الدسوقي النويهي – لندن 1946 م.
9. حسين فهيم: قصو الأنثروبولوجيا فصول في تاريخ علم الإنسان – عالم المعرفة – المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب – الكويت – الطبعة الأولى – 1986.
10. زهير، د. حسين مؤنس – تعليق وتحقيق د. شاكر مصطفى – راجعه د. فؤاد زكريا – سلسلة عالم المعرفة – الكويت – العدد 233 – مايو 1998 م.
11. صابر أبا زيد – التصوُّف الإسلامي بين الحقائق والأباطيل – دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر – الإسكندريَّة – الطبعة الأولى 2021 – يراجع الفصل السابع.
12. صابر أبا زيد – دراسات فلسفيَّة في الحوار والاستشراق – سلسلة الفكر الإسلامي (2) – دار الوفاء بدنيا الطباعة والنشر – إسكندريَّة – الطبعة الأولى 2010 م.
13. صابر أبا زيد: لويس ماسينيون وجهوده في الفكر الفلسفي الإسلاميِّ – دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر – الطبعة الأولى الإسكندرية 2004.
14. طلال أسد، فكرة أنثروبولوجيا الإسلام، ضمن الفصل الثاني من تحرير وترجمة أبو بكر أحمد باقادر، أنثروبولوجيا الإسلام، دار الهادي، ط1، بيروت، 2005م .
15. عبد الحميد حمدان – طبقات المستشرقين – مكتبة مدبولي – القاهرة – الطبعة الأولى – 2000 م.
16. عبد الرحمن المودن – بعض مفاهيم العلوم الإنسانية من منظور المؤرخ – دراسات في نوفمبر 2015 م.
17. عبد العزيز قباني، العصبيّة بنيّة المجتمع العربي، دار الآفاق الجديد، بيروت، ط 1.

18. عبد الله محمد عبد الرحمن – النظريَّة في علم الاجتماع (النظريَّة الكلاسيكيَّة) دار المعرفة الجامعيَّة – الإسكندريَّة 2003.

19. عبدالله بن عبد الرحمن الوهيبي، حول الاستشراق الجديد مقدِّمات أوليَّة، مجلَّة «البيان»، ط1، الرياض، 1435هـ.

20. عيسى شماس – مدخل إلى علم الإنسان – اتحاد الكتاب العرب – دمشق سوريا – 2004 م.

21. ليلى أبو اللغد، المجالات النظريّة في أنثروبولوجيا العالم العربي، ص 89. وانظر إدوارد سعيد، الاستشراق.

22. ماكس فيبر، الأخلاق البروتستانتيّة وروح الرأسماليَّة، ترجمة، محمد علي مقلد، مركز الانماء القومي، ط1، بيروت.

23. مبروك بوطقوقة – المنهج الأنثروبولوجي والدراسات الميدانيَّة.

24. محمد م الأرناؤوط: عرض لكتاب مجتمع مسلم لإرنست جيلنر، ترجمة أبو بكر أحمد باقادر 2005م، موقع أرنتروبوس.

25. مكسيم رودنسون – الصورة الغربيَّة والدراسات العربيَّة الإسلاميَّة – تراث الإسلام ج1 – تصنيف جوزيف شاخت وكلفورد بوزورث – ترجمة د. محمد زهير.

26. نجيب العقيقي – المستشرقون – دار المعارف بمصر – ثلاثة أجزاء – الطبعة الرابعة – 1982 م. والكتاب فيه جهد واضح عن الاستشراق.

27. J. Beckford, Religion and Advanced Industrial Society (London: Unwin-Hyman, 1989.

28. (LaCapra D., (2001), Emile Durkheim. Sociologist and Philosopher, Aurora, Colorado: The Davies Group, Second Ed.

29. (Hume ,A Treatise of Human Nature.Edited by LA Selted - Bigge) Oxford:the Clarendon pres,1896.

30. La passion de Husayn Ibn-Mansûr Al-Hallâj mortyr mystique de l'Islam, execute a Bagdad Ie 26 Mars 622- E'tude d'Histoire Religieuse, Nouvelle E'dition, 4 tomes E'di: Gallimard – Paris – 1975