Critical current in the anthropology of Islam

Ali Shanan Kareem

Anthropology.a@gmail.com

Ahmed Abd Al-Radhah Al-Hassani

University of Baghdad / College of Arts - Department of Sociology

DOI: 10.31973/aj.v2i136.1295

Abstract:

It seems that any approach to any new topic, or the attempt to establish a modern scientific discipline that has not been previously addressed, will contain in it some gaps, or theoretical and methodological lapses. Especially if this topic is a somewhat complicated issue, such as the issue of the Islamic religion. Therefore, it is very possible that after a period of time such as such new topics or disciplines will appear after its emergence, some critical voices that try to draw attention and indicate the places and potentials of those gaps or lapses. This matter will apply and correspond with a high degree of clarity with the critical voices that will appear in The field of anthropology of Islam, some of which will have two advantages: The advantage of belonging to the same field of study, anthropology. And the advantage of her belonging to the identity of the subject being studied, which is Islam. That is why the voices of Abdul Hamid Al-Zein, Talal Asad, and Akbar Ahmed were counted. In addition to Laila Abu-Lughod and Saba Mahmoud. It is one of the most important of those critical voices that resolved that, and appeared on the stage of the anthropology of Islam.

Key Words: Criticism –traditions- Anthropology of Islam

التيار النقدي في أنثروبولوجيا الإسلام

الباحث علي شنان كريم
جامعة بغداد/ كلية الآداب- قسم علم الاجتماع/ فرع الأنثروبولوجي
Anthropology.a@gmail.com

أ. م. د. أحمد عبد الرضا الحسني
جامعة بغداد/ كلية الآداب- قسم علم الاجتماع/ فرع الأنثروبولوجي

(مُلَخَّصُ البَحث)

على ما يبدو ان أي مقاربة لأي موضوع جديد، أو المحاولة لتأسيس تخصص علمي حديث لم يتم التطرق اليه مسبقاً سيضم في ثناياه بعض الثغرات، أو الهفوات النظرية والمنهجية. وخصوصاً ان كان هذا الموضوع من المواضيع المعقدة بعض الشيء كموضوع الدين الإسلامي. لذا فمن الوارد جداً ان تظهر بعد مدة من الزمن على نشأه مثل هكذا مواضيع أو تخصصات جديدة، بعض الاصوات النقدية التي تحاول ان تلفت الانتباه وتشير إلى مواضع ومكامن تلك الثغرات أو الهفوات. وهذا الأمر سينطبق ويتلاءم وبدرجة عالية من الوضوح مع الاصوات النقدية التي ستظهر في حقل أنثروبولوجيا الإسلام، والتي سيكون البعض منها متمتع بميزتين: ميزة الانتماء لنفس الحقل الدارس، وهو الأنثروبولوجيا. وميزة انتماءها لهوية الموضوع المدروس، وهو الإسلام. لهذا عدت أصوات كل من: عبد الحميد الزين، وطلال أسد، وأكبر أحمد. فضلاً عن ليلى أبو لغد، وصبا محمود. هي من أهم تلك الاصوات النقدية التي تحلت بذلك، وظهرت على مسرح أنثروبولوجيا الإسلام.

الكلمات المفتاحية: النقد- التراث- أنثروبولوجيا الإسلام

مقدمة:

يكاد يجمع جميع المختصين في العلوم الانسانية والعلمية على ان كل علم أو حقل أو فرع في علمي جديد وعند بداية تشكله لا يكاد يخلو أو يفتقد إلى الكثير من الثغرات والهفوات سواء النظرية منها أو المنهجية. وهو الامر الذي غالباً ما يؤدي إلى بزوغ وظهور بعد فترة من الزمن إلى نشأ تيار نقدي قد يأتي من خارج ذلك الحقل أو من داخله يحاول ان يلفت الانتباه إلى تلك الهفوات العلمية ويدعو أو يحاول اصلحها وتجنبها من اجل تقويمه وجعله يسير على سكة علمية صحيحة وسليمة خالية من تلك الثغرات والهفوات من اجل خلق حقل علمي سلمي يقدم نظريات وتفسيرات ونتائج علمية قريبة من الواقع. وان هذا الامر هو ذاته ما تعرض له حقل **أنثروبولوجيا الإسلام** والذي حاول الكثير من المختصين سواء من دخل هذا الحقل أو من خارجه من اجل الاشارة الى تلك الثغرات التي تعرض لها هذا الحقل

والمحاولة في ردمها واصلاحها. وهذا ما ادى إلى نشؤ وظهور حقلي **نقدي** داخل هذا الحقل. وهو ما نحاول تناول اهم افكاره في هذا البحث الذي بين ايدينا.

موضوع البحث واهميته:

لقد شكل ظهور كتاب(**الإسلام ملاحظاً**) للأنثروبولوجي الأمريكي كليفورد جيرتز في سنة (١٩٦٨) واحدة من النقلات المهمة في الدراسات الأنثروبولوجية للإسلام. حتى اعدها البعض بأنها اللحظة التأسيسية الاولى لظهور ونشأة أنثروبولوجيا الإسلام (مارانسي، ٢٠١٥، صفحة ٧١). حيث انه ولأول مرة في تاريخ هذا التخصص، تظهر كلمة(إسلام) كعنوان لاحد الكتب الأنثروبولوجية المؤلفة من قبل احد اعلام الأنثروبولوجيا البارزين في تلك الفترة، والتي ستجعل الكثير من الأنثروبولوجيين من بعده يسعون للاهتمام بدراسة الدين الإسلامي (مارانسي، ٢٠١٥، صفحة ٧١).

كما ان جهود كليفورد جيرتز قد تركزت هذه المرة على مواضيع قد اختلفت عن مواضيع الدراسات الكلاسيكية سواء في المنطقة العربية أو الإسلامية . وبات فيها الدين الإسلامي بعقائده وشعائره وطقوسه الدينية هو الموضوع أو المحور الرئيس في البحث والدرس الأنثروبولوجي. ففي دراسته المقارنة لبعض المناطق الإسلامية في كل من إندونيسيا والمغرب، ركز جيرتز على اجراء مقارنة لتأثير شخصيتين اسلاميتين وهما:(سونان كالجيكا) في إندونيسيا،(والحسن اليوسي) في المغرب، وما نسج حولهما من معاني رمزية ادت إلى تحولهما لنماذج شبة أسطورية ومقدسة ويقتدى بها (جيرتز، ١٩٩٣، الصفحات ٣٤-٣٩).في الواقع الثقافي والاجتماعي لهذين المجتمعين.

ومن خلال الخيال الشعبي المحاك والمنسوج حول هاتين الشخصيتين، ومركزية حضور بعض مفاهيم الصوفية مثل: **(الولي) (والاشراق) (والبركة) (والمربوطية)** -اي المرتبط بالله- يقدم جيرتز قراءة تحليلية مقارنة للحياة الثقافية في هذين المجتمعين، وانعكاساتها على تغير الاوضاع الدينية والاجتماعية وكذلك السياسية، المعاشة في كلا البلدين. وقد شكل التجلي والحضور الفعلي للرموز الثقافية الإسلامية وكيفية تفاعل وتعامل الناس معها في قراءة جيرتز التأويلية للإسلام الإندونيسي والمغربي، هي السمة البارزة في دراسته. كما ان جيرتز قد مال إلى ان التأويل الاجتماعي والرمزي لتجربة دينية فردية مع اختلاف حضارتين أو ثقافتين سينعكس على اختلاف طبيعة فهمهما وتفسيرهما بالرغم من وحدانية انتماءها الديني.

لذلك ومن منطلق هذا الاطار التنظيري والتحليلي سيستنتج جيرتز بأن ليس هناك للإسلام وجوداً وشكلاً واحداً وانما هناك إسلاميات متعددة، وان كل واحد من هذه[الإسلامات] يعكس الخصوصية الرمزية والثقافية، أو التجربة التاريخية، والحياتية المعاشة من قبل معتنقي تلك التجربة ومؤوليها الاجتماعيين (باقادر أ.، ٢٠٠٤، صفحة

١١٢). ويجدر الاشارة هنا، إلى ان هذه النظرة التحليلية لجيرتز لم تكن نظرة مستحدثة أو جديدة. فهو قبل ذلك بسنوات –اي قبل القاءه لمحاضرات الإسلام ملاحظاً الذي سيصبح كتاب بعد ذلك– وتحديداً في المؤتمر الأنثروبولوجي الدولي:(للاتجاهات الجديدة في الأنثروبولوجيا الاجتماعية)المنعقد سنة ١٩٦٣، والذي حضره اعلام الأنثروبولوجيا في تلك الفترة. كان قد حاول ان يطرح أنثروبولوجيا جديدة(تأويلية) تخرج عن تلك الاسس التقليدية التي كانت سائدة، وخصوصاً في تناول موضوع الدين من الناحية الأنثروبولوجية. وهو ما عكسه ووضحه جيرتز في ورقة عمله التي القاها في ذلك المؤتمر، والتي حملت عنوان:(الدين كنسق ثقافي)١٩٦٣. مما سينعكس ظلها لاحقاً في كتاب الإسلام ملاحظاً ١٩٦٨. رغم ان دراسته الاول للإسلام تعود إلى بدايات عقد الخمسينيات.

غيلنير وأنثروبولوجيا الإسلام:

وبسبب أهمية هذه المقاربة الجديدة، فضلاً عن التأثير والحضور البارز للشخصية كليفورد جيرتز داخل الوسط الأنثروبولوجي، قد ساعد ذلك على اتساع الاهتمام الأنثروبولوجي بالإسلام. ففي تلك الحقبة الزمنية، أو بعدها بقليل، سيقوم بعض الأنثروبولوجيين الشباب واغلبهم من تلامذة جيرتز (كديل إيكلمان، وفينست كاربنوزا، وبول رابينو)، بطرق ابواب مواضيع وميادين إسلامية متعددة. ومن بين هؤلاء سيبرز أسم(ديل إيكلمان) كأحد اهم تلاميذ كليفورد جيرتز الذي سيحذو حذوه بنسبة ما في دراسته للإسلام المغربي.وفي غمرة هذا الاهتمام والانشغال الأنثروبولوجي بالإسلام وتواجد هؤلاء الباحثين في ميادينهم الإسلامية الجديدة، سيظهر كتاب إدوارد سعيد **الاستشراق** ١٩٧٨، والذي سيشكل نقطة تحول اخرى مهمة في مسيرة أنثروبولوجيا الإسلام. لما تضمنه الكتاب من اراء تخص للدراسات الأنثروبولوجية للإسلام.

وبينما لا تزال صدى الافكار والآراء التي طرحها كتاب الاستشراق على اشدها في التناول ومحاولة الردود عليها، كان هنالك باحثاً أنثروبولوجياً ترك لتوه ميدان انشغالته الفلسفية وحقائقها المجردة من بعده من اجل البحث عن حقائق اكثر واقعية عن المجتمع الإنساني. ذلك وهو **إرنست غيلنر** الذي سيهتم بدراسة المجتمع الإسلامي. حيث كان يعد هو الاخر في تلك الحقبة الزمنية دراسة عن الإسلام سيصدرها بعد عامين أو ثلاثة من تاريخ صدور كتاب الاستشراق، وتحديداً في سنة(١٩٨١) تحت عنوان:(**مجتمع مسلم**).

وهنا ستلعب الآراء والمناقشات التي طرحها غيلنر في هذا الكتاب والذي تضمن بعض الردود في ابعاد شبح الاستشراق عن الدراسات الأنثروبولوجية، بخلق توجه نظري اخر يوازي التوجه التأويلي الذي طرحه كليفورد جيرتز في كتابه(الإسلام ملاحظاً). مما سيجعل البعض يطبقون منهجه في دراسة الإسلام، كما فعل تلامذة كليفورد جيرتز قبل ذلك.

لقد سعى غيلنر بكتابه هذا تحديداً، ان يقارب موضوع الإسلام من زاوية مختلفة للتي قارب بها جيرتز الإسلام. فأن كان جيرتز قد سعى بدراسته على رصد ومناقشة التغير الديني والاجتماعي في الإسلام (جيرتز، ١٩٩٣، صفحة ١٦). فقد حاول غيلنر في بعض افكاره الاشارة لمحدودية ميل الإسلام إلى التغير (مارانسي، ٢٠١٥، صفحة ٧٨). على اعتبار انه مجموعة منظمة من القوانين والتشريعات الازلية الخارجة عن سيطرة وارادة البشر أو المسلمين (غيلنر، ٢٠٠٥، صفحة ١٧). مما سيجعل منه عقيدة متماسكة يصعب أو يستحيل تغيرها (غيلنر، ما بعد الحداثة والعقل والدين، ٢٠٠١، الصفحات ٢٢-٢٣).

ولكن ان كانت منطلقات الرموز والتغير الاجتماعي هي اهم محركات جيرتز في مقاربته للإسلام، فما هي محركات ارنست غيلنر في ذلك؟

لقد شكل حضور (النظرية الانقسامية) لأيفانز برتشارد (ت:١٩٧٣)، ونظرية الوحدانية والتعددية في الدين(التأرجح البندولي)، للفيلسوف الانكليزي ديفيد هيوم والتي حاول ان يفسر فيها بعض عقائد التدين الشعبي في الإسلام، فضلاً عن بعض اراء ابن خلدون(ت:١٤٠٦م)، كانت هي اهم المحركات أو النماذج الفكرية التي اعتمد عليها غيلنر في قراءته وتحليله للإسلام عموماً والإسلام المغربي خصوصاً (غيلنر، مجتمع مسلم، ٢٠٠٥، الصفحات ٨٠-٨١). كما ان غيلنر لجأ أيضاً إلى مقاربات كل من اميل دوركهايم(ت:١٩١٧)، وماكس فيبر(ت:١٩٢٠) في قراءتهما وتحليلهما للدين القبلي ، والدين المدني. فهو وفي اعتماده على مقاربة دوركهايم قدم تفسير ينظر إلى ان(التدين القبلي) على انه اعتباري وموجه نحو الشخوص، لا نحو النصوص، ونحو العبادات والشعائر، لا نحو القانون والتشريعات.

بينما يشكل التدين المدني –نسبة إلى المدينة – عند غيلنر– وبالاستناد إلى تصور ماكس فيبر هو دين مغاير من المنظور الدوركهايمي، فهو دين(نصي) وقانوني يقوم على القضايا والتشريعات الفقهية والقانونية، والافكار العقلية التنظيمية (زبيدة، أنثروبولوجيات الإسلام، ١٩٩٧، صفحة ١١).

وبما ان للمدن فقراءها، فأنه غالباً ما يكون–افكار دين الفقراء– يمتاز بنزعة نفسانية وجدانية لا تشكل فيها القضايا الدينية العقلية(الكلامية) محور أساس بقدر ما تشكل قضايا البحث عن الهروب من الواقع وطلب التعزية لأنفسهم مما يعانون من اغتراب أو استلاب اجتماعي أو اقتصادي هو محور اهتمامهم. وهنا نجد شبح وظل كارل ماركس(ت:١٨٨٨)، واصداء كلماته حاضرة في قراءة وتحليل ارنست غيلنر (باقادر أ.، ٢٠٠٤، صفحة ١٢٤).
لذلك يمكن القول، ان النظرية التي حاول ان يشكلها إرنست غيلنر عن المجتمع الإسلامي عموماً والمجتمع المغربي خصوصاً، هي صدى لمجموعة متفاوتة من النماذج والمقاربات

النظرية والتي شكلت فيها اراء كل من:ابن خلدون، وماكس فيبر، وديفيد هيوم، وايفانز برتشارد، فضلاً عن كارل ماركس اهم محاورها واقطابها الاساسية في ما سعى اليه غيلنر من رسم ملامح نظريته حول الإسلام (غيلنر، مجتمع مسلم، ٢٠٠٥، الصفحات ٩-١٠).

وهنا سيشكل كتاب ارنست غيلنر هذا بالإضافة إلى كتاب كليفورد جيرتز(الإسلام ملاحظاً)، من أهم الاحداث والعوامل التي أسست أو بلورت لموضوع الإسلام أنثروبولوجياً. الا انه على الرغم من هذه الاهمية وما تم وسيتم طرحه بعد ذلك من كتب واراء أنثروبولوجية تهتم بالإسلام، سنجد ان هذا الموضوع لم يكن يفتقد للعيوب والمشكلات التي ستؤثر على تقبل افكاره بصورته المقدمة سابقاً من دون توجيه سهام النقد إلى ما تم افرازه من اراء واحكام تخص الإسلام والمسلمين من قبل أصحاب تلك الدراسات. وهو الامر الذي جعل بعض الأنثروبولوجيين يقدمون قراءات نقدية تحاول ان تشخص مكامن تلك العيوب، وتقديم المقترحات المناسبة لتجاوزها.

وتعد اهم تلك الانتقادات وابرزها، هي تلك التي جاءت من اوساط بعض الأنثروبولوجيين المسلمين امثال: طلال أسد، وأكبر أحمد، وليلى أبو لغد، على اعتبار انهم الاقرب ثقافياً إلى فهم الموضوع الذي تدور حوله هذه الدراسات.

أصوات إسلامية (نقدية)على مسرح أنثروبولوجيا الإسلام:

على ما يبدو ان أي مقاربة لأي موضوع جديد، أو المحاولة لتأسيس تخصص علمي حديث لم يتم التطرق اليه مسبقاً سيضم في ثناياه بعض الثغرات، أو الهفوات النظرية والمنهجية. وخصوصاً ان كان هذا الموضوع من المواضيع المعقدة بعض الشيء كموضوع الدين الإسلامي. لذا فمن الوارد جداً ان تظهر بعد مدة من الزمن على نشأه مثل هكذا مواضيع أو تخصصات جديدة، بعض الاصوات النقدية التي تحاول ان تلفت الانتباه وتشير إلى مواضع ومكامن تلك الثغرات أو الهفوات.

وقد تكون هذه الاصوات النقدية اصوات مهمة وذات صدى مسموع وملفتة للانتباه، ان كانت تصدر من داخل نفس الحقل، أو الوسط العلمي الذي ظهر ونشأ فيه ذلك التخصص الجديد. كما انها ستكون اصوات أكثر أهمية وذات حضور بارز، أن كانت منتمية إلى نفس هوية الموضوع الذي هو محور دراسة ذلك التخصص. وهذا الأمر سينطبق ويتلاءم وبدرجة عالية من الوضوح مع الاصوات النقدية التي ستظهر في حقل أنثروبولوجيا الإسلام، والتي سيكون البعض منها متمتع بتلك الميزتين: ميزة الانتماء لنفس الحقل الدارس، وهو الأنثروبولوجيا. وميزة انتماءها لهوية الموضوع المدروس، وهو الإسلام.

لهذا عدت أصوات كل من: **عبد الحميد الزين، وطلال أسد، وأكبر أحمد**. فضلاً عن ليلى أبو لغد، وصبا محمود. هي من أهم تلك الاصوات النقدية التي تحلت بذلك، وظهرت على مسرح أنثروبولوجيا الإسلام.

الا ان الاسماء الثلاثة الاولى، تبقى هي النماذج الاكثر بروزاً وحضوراً في هذا الامر، وذلك بسبب عمق تحليلها النقدي، وطرحها لما يعتبر مقوم ومصحح لتشكل أنثروبولوجيا الإسلام، فضلاً عن اسبقيتها الزمنية في ذلك. وفوق كل هذا وذاك، جدلية واشكالية ما تم طرحه من مواقف واراء من قبل هذه الاسماء الثلاثة الاولى.

ومن الملاحظات في ذلك ان هذه النماذج الثلاث تحاول ان تفسر أو توجه بعضها البعض سواء عن طريق النقد والاشارة إلى مكامن الضعف فقط ، أو بإضافة أفكار وابعاد نظر جديدة.

كما ان هذه النماذج النقدية، هي عبارة عن محاولة لتفادي نقاط الضعف والاستفادة من نقاط القوة من غيرها من النماذج سابقة، فكانت في المحصلة النهائية لظهورها، اخذها صفة التراكم على أوجه مختلفة للحقيقة نفس الموضوع ، وهو موضوع الإسلام والأنثروبولوجيا (عثمان، ٢٠٠٩، صفحة ٦).

عبد الحميد الزين وانتقاداته الأنثروبوبوجية:

وتعد مقالة الأنثروبولوجي المصري عبد الحميد الزين(ت:١٩٨٦)، هي أول تلك النماذج النقدية التي طرحت، وناقشت موضوعة أنثروبولوجيا الإسلام. فبعد قرابة عشرة أعوام من ظهور كتاب كليفورد جيرتز(الإسلام ملاحظاً) (١٩٦٨)، وقبل صدور كل من كتاب (الاستشراق) (١٩٧٨) لإدوارد سعيد، وكتاب(مجتمع مسلم)(١٩٨١) لأرنست غيلنر، سيقوم عبد الحميد الزين بنشر مقالاته النقدية الموسومة:(ما بعد الإيديولوجية واللاهوت: البحث عن أنثروبولوجيا الإسلام)(١٩٧٧). اذ سيحاول الزين بذلك مناقشة اعمال خمس دراسات أنثروبولوجية للإسلام في تلك الفترة (الزين، ٢٠٠٥، صفحة ١١). وعلى رأسها دراسة كل من كليفورد جيرتز، وديل إيكلمان. وما افرزته تلك الدراسات من اراء ونتائج ، والتي اعتبرها صاحب هذه المقالة بانها جميعاً تخالف الموقف اللاهوتي(الكلامي) الرسمي للإسلام.

فقد طرح عبد الحميد الزين قضية الأنثروبولوجيا والإسلام، بالاعتماد على قضية محورية سيتبناها الزين في نهاية طرحه. وهي انه وعلى العكس من الطرح اللاهوتي (الكلامي) الرسمي للإسلام، والذي ينطلق من موقف بان هناك الإسلام واحد بمبانيه الاساسية من اصول وفروع الدين، والذي تعكسه المنظومة التراثية في فكرها التأسيسي الثابت– القرآن والسنة – أو فكرها الاستطرادي المتراكم لذلك.

الا ان عبد الحميد الزين قد طرح فكرة تعدد التجارب والاشكال الإسلامية وبأنه ليس هناك إسلام واحد أو موحد– وهنا يتفق الزين مع جيرتز في هذا الطرح –، بل هنالك (إسلاميات) وتجارب إسلامية متعددة، يمكن لها ان تشكل الصورة الحقيقية والفعلية لما يمكن ان نسميه أو نطلق عليه (إسلام) (الزين، ٢٠٠٥، الصفحات ٣٤-٣٦). وهو ما سيشيد به ويتبناه البعض كديل أيكلمان، ويدافع عنه الأنثروبولوجيين اخرين من بعده. بينما سيعارضه معارضة كبيرة كل من طلال أسد، وأكبر أحمد، فضلاً عن ليلى أبو لغد، في مقالاتهم النقدية اللاحقة.

لقد حاول عبد الحميد الزين ان يبرهن ان الإسلام، في مسيرة تاريخه الفكري، قد فهم باعتباره عقيدة دينية موحدة، وباعتباره الدليل إلى فهم خواصه، ومكوناته العقائدية والشعائرية. الا ان نتائج الدراسات– الأنثروبولوجية– التي قام بها بعض الأنثروبولوجيين–وفقاً لعبد الحميد الزين–بدأت تتعارض مع هذه الافتراضات وتكذبها. لذلك يبدأ عبد الحميد الزين بدراسة موقفين متعارضين في فهم الإسلام، لكي يظهر هذه المشكلة، وأهميتها وتعقدها وهما:

أ) الموقف الأنثروبولوجي.

ب) الموقف اللاهوتي (الكلامي).

وهما موقفان نشأ من افتراضات مختلفة تتعلق بطبيعة الإنسان وابعاده الثقافية المتعددة. وكذلك استخدما لغات تحليل مختلفة وانتاج توصيفات متعددة للحياة الدينية الإسلامية (عثمان، ٢٠٠٩، صفحة ٤٠). ويرى عبد الحميد الزين ان أسلوب التعبير يختلف أيضاً ما بين الموقف اللاهوتي الرسمي. والموقف الأنثروبولوجي الذي غالباً ما كان يؤكد على النموذج الشعبي في دراسة وفهم الإسلام. فمعظم تفسيرات الإسلام الشعبية لها ارتبط بمعنى الظواهر الطبيعية التي يعتقد أنها ذات علاقة بتأثيرات برموز سحرية أو تدخل الأولياء الصالحين في ذلك. والتي يعبر عنها بنسق من المعاني الثقافية التي تختلف من مجتمع إلى اخر وفقاً للعادات والمعتقدات التاريخية الثقافية التي تنتقل من جيل إلى اخر.

بينما الروايات اللاهوتية (الكلامية)، ترفض تأثير هذه الرموز، ويرتكز مفهومها للإسلام حول القرآن، والاحاديث النبوية والاحكام الفقهية والكلامية التي تنتج معاني يراد لها ان تسمو فوق اي عبارة ثقافية– وشعبية– للإسلام (عثمان، ٢٠٠٩، صفحة ٤١).

وبما ان الموقف اللاهوتي الرسمي للإسلام يمتاز بدرجة عالية من القراءة النصوصية الثابتة، والتي قد لا تعكس أو تنم عن ديناميكية وحركية المجتمعات الإسلامية، لذلك يجب على الباحث الأنثروبولوجي– حسب وجهه نظر الزين– ان يركز على الموقف الظاهري للتجربة الحياة اليومية لحياة المسلمين، ويركز كذلك على تجارب (الإسلامات المحلية)

المعاشة يومياً، تاركاً من وراء ظهره دراسة تفسيرات الإسلاميين اللاهوتية (الزين، ٢٠٠٥، صفحة ٣٤).الا ان عبد الحميد الزين يجد ان في هذا الموقف الأنثروبولوجي المقترح من قبله، وهذا التركيز على(الإسلاميات المحلية)الذي ينادي ويحض عليه، سوف يجعل منه ومن الأنثروبولوجيون الاخرون يقعون امام اشكالية ما. وهي مشكلة فهم معاني الصور الدينية المضطربة وغير المحددة والغامضة في المجتمعات الشعبية. اي بمعنى أخر تلك المعاني المستحدثة، وغير الموجودة في المدونات اللاهوتية– على العكس مما هو موجود في الموقف اللاهوتي من الإسلام – لذلك يقترح عبد الحميد الزين على الباحث الأنثروبولوجي الذي يقوم بدراسته في المجتمعات المحلية، وقبل ان يدخل أو ينقل اي موقف تحليلي، ان يثبت معنى أو دلالة هذه المعاني (المضطربة) لكي يفهمها هو قبل ان ينقلها أو يوصلها إلى الاخرين (الزين، ٢٠٠٥، صفحة ٣٤).

وعليه يرى عبد الحميد الزين ان التميز بين الإسلام الشعبي، وإسلام العلماء – الإسلام الرسمي– قد استمد واقتبس ذلك من افتراضات أساسية محددة من النماذج الأنثروبولوجية. وان كل المواقف– الأنثروبولوجية أو واللاهوتية – تدافع عن حقيقة افتراضاتها وعمومتيها. كما ان حقيقة تعدد المعاني(الأنثروبولوجية)...تدعو إلى الارتياب في مفهوم الحقيقة الواحدة والمطلقة للدين الإسلامي– الذي يدعو ويمتاز به الموقف اللاهوتي–كما تدعو كذلك إلى الاعتراض عليه.

فبدلا من قبول هذه المواقف باعتبارها حقائق مسلماً بها، كان من الممكن التعامل معها كما يتعامل الأنثروبولوجيين أنفسهم مع العقائد أو المعتقدات الإسلامية باعتبارها تعابير مختلفة لها صلة بالمجتمع وبالثقافة افراد ذلك المجتمع (عثمان، ٢٠٠٩، صفحة ٤٣).

وعليه فإن أهمية التعدد –في التجارب الثقافية المختلفة للإسلام– قد عاكست المستوى الديني ومستوى التجربة الإنسانية التي تأخذ معاني مطلقة وثابتة –كما في الفهم اللاهوتي– .فإن أي تفسيرات فعلية لأي حالة ثقافية خاصة أو لأي رمز أو اية قرآنية ستعكس معنى معطى لتلك الثقافة...على الرغم من المحتوى الخاص والثابت لذلك الرمز، أو لتلك الآية القرآنية (الزين، ٢٠٠٥، الصفحات ٤٥–٤٦).

طلال أسد ومحاولة رسم أنثروبولوجيا الإسلام من جديد:

رغماً من الأهمية والاسبقية الزمنية لمقالة عبد الحميد الزين هذه، وجدلية الآراء التي كان قد طرحها. الا ان باحث أنثروبولوجي أخر سيطرح بعد فترة من الزمن مقالة نقدية اعتبرت بانها الأكثر شمولاً وجدلاً مقارنةً مع مقالة عبد الحميد الزين.

والسبب في ذلك يعود إلى انها، وبالإضافة إلى تناولها إشكالية علاقة الأنثروبولوجيا بالإسلام وتعدد التجارب أو المعاني الإسلامية التي طرحها الزين، الا انها قد اشتملت كذلك على طرحها لنموذج نظري مقوم لمسيرة هذه العلاقة.

اذ سيحاول طلال أسد صاحب هذه المقالة، ان تكون اجابته لمعنى أنثروبولوجيا الإسلام شاملة لكل الاجابات التي طرحت، سواء منذ ما كتبه كليفورد جيرتز سنة ١٩٦٨، وإلى اخر ما طرحه وتناوله إرنست غيلنر سنة ١٩٨١. والتي لم يستطع عبد الحميد الزين ان يناقشها في مقالته السابقة، لأنها قد جاءت بعد مقالته بأربعة اعوام.

كما ان أسد سيطرح في هذه المقالة بعض الاشكاليات التي تهدد بعض الاسس الجديدة لأنثروبولوجيا الإسلام. وتطرح الحلول البديلة التي يمكن لها ان تقوم، وتقوي تلك الاسس وتعيد رسم ملامحها أو تشكلها كما كان يعتقد صاحبها بانها الالية الصحيحة في ذلك.

مسبقاً تتلخص فكرة طلال أسد، في انه ومن اجل الحديث عن أنثروبولوجيا إسلام وشرح حدودها ومضامينها يتوجب اولاً معرفة ما هو المقصود بأنثروبولوجيا (الإسلام)؟ وما هو موضوعها بالتحديد؟ فهو ليس من السهل ان نجعل من الإسلام –موضوعاً أنثروبولوجياً – كما تحاول الدراسات الأنثروبولوجية ان تفعله– من دون ان نعرف طبيعة الموضوع الذي نحن في صدد دراسته والحديث عنه (اسد، ٢٠٠٥، الصفحات ٥١-٥٢).

وعليه يذهب طلال أسد بإجابته منذ البدء إلى انه لا يمكن ان توجد أنثروبولوجيا للإسلام والذي يعرف نفسه ويعرفه الاخرون بانه دين شمولي وللناس اجمعين. ولا تقوم هذه الفكرة الأنثروبولوجية على النظر إلى الإسلام كعقيدة دينية. بخلاف معظم الدراسات الأنثروبولوجية التي حاولت ان تقدم إسلام يقوم على بناء فكري يدرس الإسلام على اساس تصنيفات متعددة وتنوع في معتقدات وممارسات المسلمين وهو تصنيف استمده الأنثروبولوجيين من الدراسات الاستشراقية –كما يقول طلال أسد– أو تصنيف بناء اجتماعي متأسس فقط على تصنيف إسلام القبائل وإسلام الحضر (اسد، ٢٠٠٥، صفحة ٦٩). وفوق كل هذا وذاك، محاولة الابتعاد عن ما يمثل الإسلام. واهمال ما به يعرف وما به يقاس.

فالإسلام من وجهة نظر طلال أسد، هو قبل ان يكون بناء وتنظيم اجتماعي، هو عقيدة ايمانية وممارسة عملية دينية. لذا يجد طلال أسد في سؤاله عن: معنى أنثروبولوجيا الإسلام؟ ومن وجهة نظر المقاربات الأنثروبولوجية السابقة، ان اجابة تلك المقاربات سوف لن تخرج عن حدود احد الاجابات الثلاث الاتية:

١– انه لا يوجد في محصلة التحليل النهائي موضوع نظري مادته الإسلام. وهي الإجابة التي يطرحها، ويتبناها عبد الحميد الزين .

٢- ان الإسلام عبارة عن مجرد بطاقة تعريف أنثروبولوجية لمجموعة غير متجانسة من الأشياء ينعتها الإخباريون-الرواة المحليون- بالإسلام. وهي اجابة التي قدمها الأنثروبولوجي مايكل جيلسنان.

٣- ان الإسلام شمولية تاريخية متميزة تنظم جوانب مختلفة من جوانب الحياة الاجتماعية للمسلمين. وهي الإجابة التي يقدمها إرنست غيلنر في كتابة مجتمع مسلم. والتي يتفق معها طلال أسد كثيراً، ولكن مع بعض الاضافات (اسد، ٢٠٠٥، صفحة ٥٢).

فطلال أسد يعتقد ان القضية الأساسية التي تمحورت عليها معظم هذه الدراسات الأنثروبولوجية-والامر هنا يشمل كذلك دراسة كليفورد جيرتز، وديل إيكلمان- هي أن هذه الدراسات قد حاولت إلباس الإسلام زي لا يتلاءم وحجمه، أو جوهره الحقيقي. فهي أشبه بمحاولة اكساء رجل كبير بالسن بملابس طفل صغير. ومحاولة تبرير ذلك بحجج مختلفة، كالقول ان هذا الزي هو فقط ما متوفر الان ، أو ان هذا الزي هي ملابس هذا العصر. لذلك سيتبنى طلال أسد مجموعة من المواقف اتجاه تلك الدراسات الأنثروبولوجية من اهمها:

١- رفض فكرة عبد الحميد الزين المحورية، التي وصفها في حديثه بالفعل والعمل الشجاع، ولكنه غير مثمر في نهاية المطاف.

٢- انتقد وبشدة نموذج مايكل جيلسنان. الذي يذهب إلى أنه ليس ثمة شكل من الإسلام يحتمل اقصاءه واعتباره الإسلام غير الحقيقي. ويرى اسد ان فكرة جيلسنان القائلة ان الأشياء المختلفة التي يعدها المسلمون أنفسهم إسلامية ينبغي وضعها ضمن حياة مجتمعاتهم ومسار تطورها، هي في الواقع قاعدة اجتماعية معقولة غير انها لا تسهم في تعريف الإسلام أو تقديمه بوصفه موضوعاً تحليلياً في الدراسات الأنثروبولوجية.

٣- تأكيد أسد ضرورة عدم تجاهل اراء المسلمين الدينية في التحليل الأنثروبولوجي للإسلام (مارانسي، ٢٠١٥، صفحة ٨٣).

وتأسيساً على هذه النقطة الاخيرة سيعرض طلال أسد ويقدم -عوضاً عن ذلك- نموذجاً تحليلياً ينظر فيه إلى الإسلام قبل كل شيء على كونه **عقيدة دينية تراثية**، تسعى إلى إرشاد أصحابها- اي المسلمين- بأدواته الخطابية إلى الصيغ الصحيحة لعقائد ولممارسات لها تاريخ وتأسيس معين ، وغايات مرتبطة بها (عثمان، ٢٠٠٩، الصفحات ٩-١٠).

لذا يذهب طلال أسد إلى انه: ليس كل ما يقوله المسلمون أو يفعلونه هو جزءاً من عقيدة إسلامية (عثمان، ٢٠٠٩، الصفحات ٩-١٠). اي بمعنى أخر لقد نظر طلال أسد إلى الإسلام على اعتباره **تراثاً**. وان هذا **التراث** يتألف من **سلسلة من الخطابات- الشفاهية والمكتوبة** - التي تسعى وتقود خطى المسلمين إلى معرفة الاتجاه والشكل الصحيح من [العقيدة] والممارسة الإسلامية، والغاية منها، لأنها [عقيدة] وممارسة راسخة ومتجذرة بالتاريخ،

التي استندت اليها الممارسة الدينية، واصبحت هي نقطة الانطلاق للممارسة الصحيحة. لذلك غالباً ما سيشكل **التراث** عند طلال أسد **حالة مفاهيمية ومرجعية** تكون حاضرة دائماً في الصور الزمانية الثلاث:

١- الماضي الذي يشير إلى تشكل وتكون التراث.

٢- والحاضر والذي يعني تدخل التراث بممارسات الحياة الاجتماعية.

٣- وبالمستقبل الذي يشير إلى المحافظة على استمرار وبقاء التراث (اسد، ٢٠٠٥، الصفحات ٧٧-٧٨).

لذا ومن خلال هذه النظرة التحليلية، يستنتج طلال أسد، بانه ليس ثمة اختلاف كبير أو (جوهري) بين الإسلام الكلاسيكي، والإسلام الحديث (مارانسي، ٢٠١٥، صفحة ٨٤). على اعتبار ان ثبوت وحضور التراث الذي حكم وسير الفعاليات الاجتماعية الإسلامية سابقاً، هو ذاته الذي يحكمها ويسيرها في الوقت الحاضر. لذلك فهو يشكل البوصلة والمعير الحقيقي في الحكم على مدى اسلامية العقائد والممارسات الاجتماعية والفردية في المجتمعات المسلمة.

وهنا يكون طلال أسد قد اختلف مع الأنثروبولوجيين الذين اعطوا معاني(اسلاميات) متعددة للممارسات وفعاليات اجتماعية مختلفة، واعتبروها إسلامية. أو الذين حاولوا ان يقتصرون في ذلك على بعض الجماعات والعناوين المحدودة التي قاموا بدراستها اثنوغرافياً، كإسلام القرى والبوادي، أو إسلام التصوف، والجماعات الأصولية.

لان الإسلام من وجهه نظره –طلال أسد– بنية تراثية واضحة المعالم. يصعب الحديث عنها والاحاطة بها، الا بالعودة إلى تلك البنية والمدونة التراثية بشقيها التأسيسي(التجربة الدينية)، والتراكمي(الفكر الديني)، والاحاطة بهما. اي بالعودة إلى ما انتجته التجربة الدينية من جهة، والفكر الديني من جهة اخرى. وهو الأمر الذي سيعكسه بنسبة ما المؤسسة الدينية(الأرثوذكسية) للإسلام. فالأرثوذكسية في رأي طلال أسد ذات أهمية قصوى بالنسبة إلى كل العقائد الإسلامية (عثمان، ٢٠٠٩، صفحة ٥٨). الا انه يتوجب هنا ملاحظة الفرق بين المعنى الذي يستخدم طلال أسد به هذا المصطلح، والمعنى الذي يعطيه معظم الأنثروبولوجيين.

حيث يرى طلال أسد أن الأنثروبولوجيين الذين يميلون إلى نكران أهمية الأرثوذكسية– مثل عبد الحميد الزين ومايكل جيلسنان– والذين ينظرون إليها باعتبارها مجموعة ثابتة ومحددة من التعاليم التي تقع في قلب الإسلام، يفتقدون إلى شيئاً أساسياً، وهو ان الأرثوذكسية ليست مجرد جسم اعتقادي [أو عقائدي]، وانما هي علاقة قوة **[سلطة]** متميزة أينما كان المسلمون، تمكنهم من أن ينظموا الممارسات الصحيحة، أو يدعموها أو يفرضوها

أو يعدلوها وأن يدينوا بها الممارسات الخاطئة، أو يبعدوها، أو يقضوا عليها، أو يستبدلوها (عثمان، ٢٠٠٩، صفحة ٥٨).

ومن الملفت ان نجد بعض الأنثروبولوجيين غير المسلمين مثل(رونالد لوكنز بول)، (ولايف مانجر)، ممن يتفق وتصورات طلال أسد للتراث الإسلامي. والذي يتمركز حول نصوصه التأسيسية، ونصوص المعرفة أو الفكر الديني من جهة الاخرى. والتي يجدها لوكنز بول انها تشكل احد اجزاء التراث الاسلامي، بالإضافة الى مصادره الاساسية، كالقران والسنة النبوية (عثمان، ٢٠٠٩، صفحة ٦٠). كما ان طلال أسد في رأي (لايف مانجر)، يقودنا في الاتجاه الصحيح إلى حد بعيد بمقترحه الذي يؤكد على النظر إلى الإسلام على اعتباره عقيدة دينية (تراثية)، وان لأشكالها دائما وضع تاريخي يرتبط بالقوة المعرفة التي تولد بوساطتها، ويقول –نقلاً عن طلال أسد– ان من مهامنا فهم عملية إنتاج المعرفة والظروف المؤسسية المرتبطة بإنتاج تلك المعرفة (عثمان، ٢٠٠٩، صفحة ٦١).

لذا سيشكل مفهوم (**التراث**)، أهم المحاور التي سيجدها طلال أسد انها غابت عن معظم الدراسات الأنثروبولوجية للإسلام، وان العودة له والاعتماد عليه في رسم ملامح وتقويم هذا الدراسات، هي من أهم المقومات والمحاولات التي ستساعد بتصحيح مسارها، وتقديم الفهم الأنثروبولوجي الصحيح للإسلام. الا انه، ورغماً عن اهمية ما يطرحه طلال أسد هنا، والتي عدها البعض بانه:((لأول مرة في تاريخ علم أنثروبولوجيا الإسلام، يقدم أسد برنامج العمل الذي يفتقر اليه هذا الحقل[اي أنثروبولوجيا الإسلام])) (مارانسي، ٢٠١٥، صفحة ٨٤). الا انه لا يمكن القول ان ما طرحه طلال أسد كان مكتملاً ولا يفتقر هو الاخر إلى بعض الاشكاليات العملية أو المنهجية كلتي رصدها هو على بعض الدراسات الأنثروبولوجية التي انتقدها. لان واحدة من الاشكالات التي ربما لم ينتبه لها طلال أسد، أو يتوقف عندها ويتفحصها جيدا، هو انه لم يشر إلى سبل وضع نموذجه النظري هذا على المستوى البحث الميداني، كما فعل عبد الحميد الزين سابقاً. حيث انه لم يوضح لنا الكيفية التي يستطيع بها(الأنثروبولوجيين) ذلك. وكيف يمكن لهم–اي الأنثروبولوجيين– وتحديداً منهم الاثنوغرافيين، العودة إلى التراث الإسلامي ودراسته أنثروبولوجياً؟

وخصوصاً عندما نجده– اي طلال أسد– يؤكد على التراث الإسلامي المكتوب، كالقران الكريم، ومصادر الحديث، والسنة النبوية والمدونات الفقهية. فضلاً عن انتاجات المعرفة الدينية للائمة وفقهاء الامة الإسلامية، بانها هي اهم المقومات أو الاسس التي يستند او يعتمد عليها ذلك التراث وخطابه الإسلامي؟

اذ لم يوضح كيف يستطيع الأنثروبولوجيين تنفيذ ذلك وبالوقت نفسه يبقون محافظين على قواعدهم وأطرهم المنهجية وادواتهم البحثية التي قد لا تتناغم، أو تتوافق مع السياقات العملية للذي يقترحه ويقدمه طلال أسد من نموذج نظري في دراسة الإسلام أنثروبولوجياً؟

كما ان طلال أسد لم يوضح كذلك، كيف يمكن على سبيل المثال استخدام اهم ادواتهم البحثية كالملاحظة، أو الملاحظة بالمشاركة في دراستهم للتراث، وهل من الممكن ملاحظة التراث ومشاركة فعاليته؟!

الا اذا كان ما يقصده أسد من هذا الامر، هو فقط الرجوع إلى النصوص والمصادر الإسلامية الموجودة في التراث، والبقاء بنفس الوقت معتمدين على نفس المنهجيات والفرضيات التي اتبعها الأنثروبولوجيين في دراساتهم السابقة، والتي ناقشها وانتقدها طلال أسد كثيراً.

وان كان الامر كذلك فسيصبح نقد طلال أسد هو فقط نقداً على عدم استخدام اداة بحثية معينة– اي الاطلاع على النصوص والمصادر والارشيفات التاريخية– إلى جوار الادوات الاخرى. وهو ما لا تشير اليه نصوصه في هذا المجال.

اذ على ما يبدو ان مقصد طلال أسد في نموذجه التنظيري هذا هو العودة إلى التراث واعتماد نصوصه التراثية التأسيسية للتجربة الدينية للوحي(القران والسنة) أو نصوص الفكر الديني التراكمي في الدراسات الأنثروبولوجية للإسلام، وهو الامر الذي قد اشار طلال أسد إلى بعض معانيه أو مقاصده وذلك عندما رد على تلك الانتقادات التي كانت توجه اليه وإلى بعض تلامذته الذين اهتموا وانشغلوا مثله (بالتدين الرسمي) على حساب(المعتقدات الشعبية) للمجتمعات المسلمة وذلك بقوله:

(...ثم أني توصلت إلى رأي مفاده أن الكثير من علماء الاجتماع والأنثروبولوجيا الذي يدرسون المسلمين...يشعرون بأن عملي (معياري) بشكل منحرف، وانه يعتمد إهمال التجارب الاجتماعية التي يمر بها المسلمون وردة فعلهم الدينية) (اسد، الدين الأصيل ليس مغلقاً امام العقل النقدي، ٢٠١٦، صفحة ١٨).

ثم يضيف بعد ذلك ويقول: (ولكن ينتابني الفضول حول سبب شعورهم القوي بأن عملي يهدد الحقيقة [الاثنوغرافية] التي توصلوا اليها) (اسد، الدين الأصيل ليس مغلقاً امام العقل النقدي، ٢٠١٦، صفحة ١٨).

ثم يذهب إلى ان هذه النزعة التجريبية [لذاتيه الباحث] لا تزال لسوء الحظ تجتاحنا. فالكثير من علماء الإثنوغرافيا يعتقدون أنهم صاروا يمتلكون الفهم الصحيح لتجارب من يوصل إليهم المعلومات [بما في ذلك الفهم الصحيح لما يعتقدونه دينياً وما لا يعتقدونه] فقط لكونهم أمضوا بعض الوقت المحدود معهم في طريقة عيشهم، وكأن تجربة مصادر

معلوماتهم كانت متناسقة وتامة ومتوافقة...أو كأن لغتهم العادية قد تكون أكثر أصالة من لغة النصوص الدينية) (اسد، الدين الأصيل ليس مغلقاً امام العقل النقدي، ٢٠١٦، صفحة ١٨). كما انه يقول في مكان اخر ان ذهاب الأنثروبولوجيين فقط إلى ناحية الاهتمام بالطقوس الإسلامية على حساب العقيدة، واعتبار ذلك هو الشكل الصحيح لدراسة الإسلام، هو رأي مضلل لان الممارسة الصحيحة للطقوس لا يمكن معرفة صحتها وانسجامها أو اعتراف المسلمين بها الا من خلال العقيدة التي تقيس ذلك (اسد، فكرة انثروبولوجيا الإسلام، ٢٠٠٥، الصفحات ٧٩-٨٠). وان هذه الاخيرة لا تعكسها سوى النصوص الاصولية الكلامية أو المدونات الفقهية.

هذا فضلاً عن ان من الامور التي تجعلنا نذهب إلى ان طلال أسد كان يشير إلى النصوص اكثر من الممارسة الميدانية، هو انه غالباً ما كان يشار له بانه من الأنثروبولوجيين الذين قد لا يهتمون كثيراً بالبحوث الحقلية الميدانية كمادة لتحليل (اسد، تشكلات العلماني في المسيحية والاسلام، ٢٠١٧، صفحة ٩). واحياناً قد يهتم كثيراً بتحليل النصوص الجاهزة والمنجزة. وهو الامر الذي تؤكده الكثير من دراساته وتحليلاته المتعددة (اسد، تشكلات العلماني في المسيحية والاسلام، ٢٠١٧، صفحة ٢٣١).

لذلك يمكن الذهاب إلى ان طلال أسد كان يشير من وراء توجهاته النظرية المقترحة تلك التي اهتمت بالتراث، هو انه كان يشير إلى الاهتمام بالنصوص الدينية الرسمية لا البقاء على نفس الوتيرة أو المنهجية المتبعة من قبل الأنثروبولوجيين في دراسة الإسلام ومجتمعاته. والتي كانت تؤكد دائماً، أو غالباً على ملاحظة اشكال الحياة اليومية للمسلمين.

الا ان هذا الذي يذهب له طلال أسد سوف يجعل من الأنثروبولوجيين يواجهون أو يقعون بإشكالية لطالما حاول كثير منهم قبله وبعده تجنبها وعدم الوقوع فيها، وهي اشكالية العودة مرة أخرى إلى حقل وميدان الدراسات الاستشراقية التي حاول الأنثروبولوجيين دائماً الخروج منها وابعاد شبحها عنهم!.

حيث يبدو أن من أهم المأزق التي ربما سيقع بها الأنثروبولوجيين في محاولتهم تنفيذ برنامج العمل هذا، ومحاولة دراسة التراث الإسلامي(أنثروبولوجياً) وتقديمهم أنثروبولوجيا إسلام معتمده على نصوص التراث الإسلامي هي سقوطهم مرة أخرى في شباك فخ حقل الاستشراق الذي طالما حاول الأنثروبولوجيين ان يتحرروا منه وفك قيده من حولهم.

على اعتبار ان التراث بمكوناته ومنظومته النصية، هي من اهم الميادين، والمواد البحثية التي يعتمدها الاستشراق في دراسته وتحليله للإسلام، ويعدها من أهم حقوله البحثية التي طالما جعلها شغله الشاغل. وهو ذات الامر الذي تلاحظه ليلى ابو لغد بقولها:

(يميل علماء الأنثروبولوجيا إلى أن يكونوا أميين مثل الناس الذين درسوهم عموماً، ونقصد بهذا أنهم غالباً لا يستعينوا بالأرشيفات أو النصوص التي قد توضح وتفسر ما يرونه، إضافة إلى انهم غير مهتمين بالأدوار المركبة المنصوص عليها في المجتمعات التي يدرسونها. ومزايا هذه المعرفة والاهتمام لفهم الإسلام واضحة في الأبحاث الحديثة) (لغد، ٢٠٠٥، صفحة ١٢٨).

ثم تضيف ابو لغد على ذلك وتقول:(والخطر هو أن جاذبية الاستشراق الكلاسيكي بامتيازه للنصوص على حساب الإسلام الاثنوغرافي(المشاهد)قد يفقد التوازن ويسحب علماء الأنثروبولوجيا بعيداً عن دراسة الممارسات والمعاني والسياقات الاجتماعية الراهنة) (لغد، ٢٠٠٥، صفحة ١٢٨). وعليه نجد ونلاحظ ان نموذج طلال أسد قد خرج ووضع حلول لإشكالية نظرية ما، الا انه في نفس الوقت وقع في إشكالية نظرية اخرى.

الخاتمة:

بالرغم من هذه الاشكالات، والتساؤلات، التي يمكن ان تواجه ما يقوله طلال أسد، يمكن القول بان ما طرحه هو وكذلك ما طرحه أكبر أحمد، ودانيل فاراسكو، من الممكن ان تشكل وتكون مفاتيح حل نظرية، في تقديم أنثروبولوجيا للإسلام تناسب حجم الإسلام وتراثه. ولا تبقى قاصرة على إسلام القرى والبوادي أو وبعض المواضيع والجماعات الإسلامية المحدودة.

وتأسيساً على طرح هذه الاشكالية، يمكن تقديم برنامج عمل مقوم، او مكمل للذي عرضه طلال أسد سابقا. وهو الأمر الذي سنوضح خطوطه العامة، في بحث ودراسة قادمة، والذي سيعد محاولة تأسيسية جديدة، أو اضافة لبنة اخرى إلى الدراسات الأنثروبولوجية للإسلام. وذلك عبر محاولة التوفيق ما بين الآراء النقدية التي تقدم بها أسد واصحاب التيار النقدي الاخرين من جهة، وما بين المحافظة على المنهجية، وقواعد العمل الأنثروبولوجية، وعدم السقوط والرجوع مرة أخرى إلى حقل وميدان الدراسات الاستشراقية للإسلام من جهة أخرى.

مصادر البحث:

أبو بكر أحمد باقادر. (٢٠٠٤). *الإسلام والأنثروبولوجيا*. بيروت: دار الهادي.

ارنست غيلنر. (٢٠٠١). *ما بعد الحداثة والعقل والدين*. دمشق: دار المدى.

ارنست غيلنر. (٢٠٠٥). *مجتمع مسلم*. بيروت: دار المدار الإسلامي.

سامي زبيدة. (١٩٩٧). *أنثروبولوجيات الإسلام*. بيروت: دار الساقي.

طلال اسد. (٢٠٠٥). فكرة انثروبولوجيا الإسلام. تأليف أبو بكر أحمد باقادر، *أنثروبولوجيا الإسلام* (الصفحات ٥١-٨٤). بيروت: دار الهادي.

طلال اسد. (٢٠١٦). الدين الأصيل ليس مغلقاً امام العقل النقدي. بيروت: المركز الإسلامي للدراسات الاستراتيجية.

طلال اسد. (٢٠١٧). *تشكلات العلماني في المسيحية والاسلام*. بيروت: جداول للنشر والترجمة والتوزيع.

عبد الحميد الزين. (٢٠٠٥). البحث في أنثروبولوجيا الإسلام. تأليف أبو بكر احمد باقادر، *أنثروبولوجيا الإسلام* (الصفحات ١١-٤٨). بيروت: دار الهادي.

عثمان محمد عثمان. (٢٠٠٩). *مناذج التحليل الإنثروبولوجي لتنوع الرؤى في الإسلام*. الخرطوم: مركز دراسات الإسلام.

غابرييل مارانسي. (٢٠١٥). *أنثروبولوجيا الإسلام*. بغداد: دار ومكتبة عدنان.

كليفورد جيرتز. (١٩٩٣). *الإسلام من وجهة علم الإناسة*. بيروت: دار المنتخب العربي.

ليلى ابو لغد. (٢٠٠٥). المجالات النظرية في أنثروبولوجيا العالم العربي. تأليف أبو بكر أحمد باقادر، *أنثروبولوجيا الإسلام* (الصفحات ٨٧-١٥٠). بيروت: دار الهادي.

Arabic sources:

Abu Bakr Ahmed Baqader. (2004). Islam and Anthropology. Beirut: Dar Al-Hadi.

Ernst Gellner. (2001). Postmodernity, Mind and Religion. Damascus: Dar Al Mada.

Ernst Gellner. (2005). Muslim community. Beirut: Dar al-Madar al-Islami.

Sami Zubaida. (1997). Anthropology of Islam. Beirut: Saqi House.

Talal Asad. (2005). The idea of anthropology of Islam. Authored by Abu Bakr Ahmad Baqadir, Anthropology of Islam (Pages 51-84). Beirut: Dar Al-Hadi.

Talal Asad. (2016). Genuine religion is not closed to the critical mind. Beirut: Islamic Center for Strategic Studies.

Talal Asad. (2017). Secular formations in Christianity and Islam. Beirut: Tables for publication, translation and distribution.

Abdul Hamid Al-Zein. (2005). Research in the anthropology of Islam. Authored by Abu Bakr Ahmad Baqadir, Anthropology of Islam (Pages 11-48). Beirut: Dar Al-Hadi.

Othman Muhammad Othman. (2009). Models of anthropological analysis of the diversity of visions in Islam. Khartoum: Center for Islamic Studies.

Gabriel Maransi. (2015). Anthropology of Islam. Baghdad: Adnan House and Library.

Clifford Gertz. (1993). Islam from the anthropology point of view. Beirut: House of the Arab National Team.

Laila Abu Lughod. (2005). Theoretical fields in anthropology of the Arab world. Authored by Abu Bakr Ahmad Baqader, Anthropology of Islam (Pages 87-150). Beirut: Dar Al-Hadi.