فكرة أنثروبولوجيا الإسلام *

(طلال أسد)

تعريب سامر رشواني

ـ 1 ـ

ازداد الاهتمام في السنوات الأخيرة بما يدعى أنثروبولوجيا الإسلام؛ إذ تضاعفت كتابات الأنثروبولوجيين الغربيين، المتضمنة في عناوينها كلمة الإسلام أو المسلم، بنسبة ملحوظة. ولعل الأسباب السياسية لهذا الإنتاج الغزير جلية بحيث تستغني عن التعليق. وأياً ما تكن تلك الأسباب فإن **ما أود التركيز عليه هو الأساس المفهومي لهذه الأدبيات.**

ولنبدأ بطرح سؤال عام جداً: **ما أنثروبولوجيا الإسلام؟ وما موضوع بحثها؟**

قد يبدو الجواب واضحاً؛ فما تبحث فيه أنثروبولوجيا الإسلام هو الإسلام طبعاً، ولكن التحديد المفهومي للإسلام، موضوعاً للدراسة الأنثروبولوجية، ليس بالأمر الهين كما يفترض بعض الكُتَّاب؛ فيبدو أن هناك ثلاثة أجوبة شائعة ـ على الأقل ـ على السؤال المطروح سابقاً تتلخص في الآتي:

1 ـ ليس هناك موضوع نظري هو الإسلام، كما يتضح في التحليل النهائي.

2 ـ الإسلام هو التصنيف الأنثروبولوجي لمجموعة من المصطلحات

(*) العنوان الأصلي للبحث «The Idea of an Anthropology of Islam» وهو محاضرة ألقاها في مركز الدراسات العربية المعاصرة بجامعة جورج تاون بواشنطن سنة 1985، وطبعت في آذار 1986.

المتنافرة، يَعُدّها أصحابها «إسلامية».

3 ـ الإسلام كل تاريخي متميز ينظم مختلف أشكال الحياة الاجتماعية.

فيما يلي سنوجز القول في الجوابين الأولين، ومن ثمَّ نناقش، مُسهبين، الجوابَ الثالثَ الأكثر إثارة من حيث المبدأ، ولكنه مع ذلك مرفوض.

قبل ثماني سنوات اشتغل الأنثروبولوجي عبد الحميد الزين على هذا السؤال في بحثه: «ما وراء الإيديولوجيا والميثولوجيا: البحث عن أنثروبولوجيا الإسلام»[1]، قدم في هذا البحث جهداً شجاعاً إلا أنه غير نافع بالنتيجة؛ فقد انتهى إلى القول بوجود أشكال متنوعة من الإسلام (كلٌّ منها حقيقي، ومستحق لهذا الوصف على نحو متساو) مؤكِّداً ـ بطريقة أكثر تعقيداً ـ على أنها تعبيرات عن منطق لا شعوري ضمني. إن هذا التحول اللافت للنظر من السياقية (contextualism) الأنثروبولوجية إلى الكلّيانية (universalism) الشتراوسية سيقوده نحو العبارة الأخيرة في بحثه: «وهكذا يتلاشى الإسلام كمقولة تحليلية». بعبارة أخرى، إذا لم يكن الإسلام «مقولة تحليلية» فلا يمكن أن يوجد ما يدعى «أنثروبولوجيا الإسلام» قطعاً.

هذا ما يتعلق بالرؤية الأولى، أما وجهة النظر الثانية فلها مناصر هو مايكل جلسنان (Gilsenan)، الذي يؤكد ـ كالزين ـ في كتابه الحديث «فهم الإسلام»[2] أنه لا يمكن إقصاء أي شكل للإسلام (من دائرة اهتمام الأنثروبولوجي) على أساس أنه ليس إسلاماً صحيحاً. إن اقتراحه ضرورةَ وضع الأشياء المختلفة، التي يعدّها المسلمون أنفسهم إسلامية، ضمن حياة وتطور مجتمعاتهم: هو حقاً قاعدة اجتماعية معقولة، ولكنها لا تساعد في تحديد الإسلام موضوعاً تحليليّاً خاضعاً للبحث، كما أنه لن يجدي القول ـ وهو

(1) A.H. El-Zein, «Beyond Ideology and Theology: The Search for Anthropology of Islam,» in Annual Review of Anthropology, VI (1977).

(2) M. Gilsenan, Recognizing Islam (London: Croom Helm, 1982).

مستعار من أنثروبولوجيين آخرين ـ: إن الإسلام هو ما يشير إليه المسلمون في كل مكان على أنه كذلك؛ لأن هناك مسلمين في أنحاء شتى يعتقدون أن ما يراه أناس آخرون إسلاماً ليس من الإسلام في شيء، ومن غير الممكن أن نحل هذه المفارقة ببساطة قائلين: إن الدعوى المتعلقة بتحديد ماهية الإسلام: معتبرة عند الأنثروبولوجيين فقط حين تنطبق على معتقدات وممارسات المسلم الخاصة؛ إذ من المستحيل عموماً تحديد المعتقدات والممارسات كموضوع معزول؛ فمعتقدات وممارسات الآخر هي معتقداته الخاصة أيضاً، وهي ـ كمثيلاتها من المعتقدات ـ تحيا وتتدعم من خلال علاقاته الاجتماعية مع الآخرين.

وإذا انتقلنا إلى جواب من النوع الثالث، فإن أكثر المحاولات طموحاً في الإجابة على السؤال الأساسي هي محاولة أرنست غلنر (Gellner) في كتابه «المجتمع المسلم»[1] حيث يعرض فيه أنموذجاً أنثروبولوجيّاً ذا أساليب مميزة، تتفاعل فيه البنية الاجتماعية والمعتقد الديني والسلوك السياسي في كلٍّ إسلاميٍّ واحد، وفيما يلي سأعالج هذا النص بشيء من التفصيل، وهدفي من ذلك ليس تقويماً لهذا العمل بحد ذاته، ولكن استخدامه في استخلاص قضايا نظرية يجب اختبارها من قبل أي امرئ يرغب بكتابة أنثروبولوجيا للإسلام.

إن كثيراً من عناصر الصورة الكلية المطروحة عند غلنر موجودة في كتابات غيره من أنثروبولوجيين ومستشرقين، وعلماء سياسة وصحفيين، والناظر في هذا النص يلحظ وصفاً فريداً بارعاً، ولكن الصورة التي يطرحها أقل جاذبية من الطريقة التي شُكلت فيها، بالافتراضات التي تثيرها والمفاهيم التي تبثها.

ـ 2 ـ

إن في نص غلنر أكثرَ من محاولة لتحديد مفهوم الإسلام. يتضمن أولها مقارنة واضحة بين الإسلام والمسيحية؛ بوصفهما صورتين تاريخيتين للسلطة والمعتقد متمايزتين تماماً، إحداهما تقع في أوروبا، والأخرى في الشرق

(1) E. Gellner, Muslim Society (Cambridge, England: Cambridge University Press, 1981).

الأوسط. هذا التحديد أمر مركزي بالنسبة للاستشراق، ولكنه أيضاً موجود ضمناً في كتابات كثير من الأنثروبولوجيين المعاصرين. فالكتابات الأنثروبولوجية عن الشرق الأوسط ـ مثل كتابات غوليك (Gulick)[1] وإيكلمان (Eickelman)[2] ـ تدل على ذلك، فقد كرست الفصل الخاص بالدين كله للإسلام. وعلى الرغم من توطن المسيحية واليهودية لهذا الإقليم، فإن معتقد المسلم وممارسته هو المجال الذي تجلى فيه اهتمام الأنثروبولوجيين.

إن اليهودية السفارديمية والمسيحية الشرقية مُهمّشتان مفهوميّاً عند معظم الأنثروبولوجيين الغربيين، وممثلتان فروعاً صغيرة في الشرق الأوسط، بالمقارنة مع التاريخ الذي تطور في مكان آخر هو أوروبا حيث جذور الحضارة الغربية.

لا تنبثق شكوكي في فكرة كون أوروبا موطناً حقيقيّاً للمسيحية، والشرق الأوسط موطناً حقيقيّاً للإسلام، من الرفض القديم لتمثيل الدين على أنه جوهر للتاريخ والحضارة (الرفض الذي رعاه بعض المستشرقين أمثال بيكر منذ زمن بعيد)[3] من حيث الأساس، ولكن من تمحور اهتمامي ـ كأنثروبولوجي ـ حول الطريقة التي يؤثر فيها هذا التعارض الخاص (بين الإسلام والمسيحية) على التحديد المفهومي للإسلام. فلننظر ـ مثلاً ـ في الفقرات الافتتاحية من كتاب غلنر؛ حيث تَعْرض هذا التعارض في أسطر بارزة ومألوفة:

«الإسلام مخطط للنظام الاجتماعي، يؤمن بقواعد إلهية أبدية مستقلة عن إرادة الإنسان، تحدد التنظيم المناسب للمجتمع. وكذلك المسيحية واليهودية ـ أيضاً ـ مخططات لنظام اجتماعي، ولكن أقل من الإسلام بكثير؛ فقد تضمنت

(1) J. Gulick, The Middle East: An Anthropological Perspective (Pacific Palisades, California: Goodyear Publishing Company Inc., 1976).

(2) D.F. Eickelman, The Middle East: An Anthropological Approach (Englewood Cliffs, New Jersey: Prentice-Hall Inc., 1981).

(3) See J. van Ess, «From Wellhausen to Becker: the Emergence of Kulturgeschichte in Islamic Studies,» Islamic Studies: A tradition and its Problems, ed. M.H. Kerr (Malibu, California: Undena Publication, 1980).

المسيحية ـ من بدايتها ـ توصية افتتاحية بإعطاء ما لقيصر لقيصر، ولا يمكن للإيمان الذي يبدأ ويبقى لبعض الوقت من دون سلطة سياسية إلا أن يكيف نفسه مع النظام السياسي الذي لا يقع ـ أو لم يقع بعد ـ تحت سيطرته... إنه من غير المفترض أن تصير المسيحية (التي ازدهرت في البداية بين المحرومين سياسيّاً) قيصراً؛ فقد استمر معها نوع من التواضع السياسي الضمني منذ تلك البدايات المتواضعة، ولكن النجاح المبدئي للإسلام كان سريعاً جدّاً بحيث لم يحتج إلى إعطاء شيء لقيصر».

إذا قرأ المرء بعناية ما قيل هنا، فإنه سيواجه مجموعة شكوك؛ فنظرة في التاريخ الطويل منذ قسطنطين تُظهر كم عَيَّن فيه الملوك والأباطرة المسيحيون أمراء ووزراء ومصلحين كنسيين، وكم شكّلوا من بعثات استعمارية، وكيف سعى الجميع ـ عبر السلطة ـ نحو تأمين ظروف اجتماعية يمكن للرجل والمرأة أن يعيشا فيها الحياة المسيحية. ألا يؤثر كل هذا التاريخ على المسيحية؟ لا ينبغي لي ـ نظراً لأني غير مسيحي ـ أن أؤكد عدم انتماء لاهوت التحرير أو الأغلبية الأخلاقية ـ «Moral Majority» إلى جوهر المسيحية، لكن كوني أنثروبولوجيّاً يحيل عليَّ قبول كون الممارسة والخطاب المسيحيين أقلَّ اهتماماً باستخدام السلطة السياسية لأهداف دينية عبر التاريخ من ممارسة وخطاب المسلمين.

ما أود بيانه هو أنني لست معارضاً للمقارنة بين التاريخين (المسيحي والإسلامي) من حيث المبدأ؛ فالحق يقال: إن إحدى الخصائص الأكثر قيمة في الكتاب الجديد الذي ألفه فيشر حول إيران[1] هي احتواؤه على مادة وصفية من التاريخين (المسيحي واليهودي) في وصفه لنظام المدرسة، وهي واحدة من الدراسات الأنثروبولوجية القليلة جدّاً للإسلام المعاصر التي توظف مقارنات ضمنية مع التاريخ الأوروبي وتغني معرفتنا بنتائجها، ولكن ينبغي على الباحث أن يتجاوز وضع النظائر كما يفعل فيشر، ويحاول بدلاً من ذلك أن

(1) M.M.J. Fischer, Iran: From Religious Dispute to Revolution (Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1980).

يكتشف نظام الاختلافات. لهذا السبب تركز الاهتمام في بحثي الخاص خلال السنوات الثلاث الماضية على التحليل الأنثروبولوجي[1] المفصَّل للطقس الرهباني وعقيدة القربان المقدّس، ومحاكم التفتيش في العصور الوسطى في أوروبا الغربية في القرن الثالث عشر، الأمور التي تختلف كثيراً عن العلاقات بين السلطة والدين في الشرق الأوسط في العصور الوسطى. يضاف إلى ذلك أن المسيحيين واليهود شكلوا ـ عادة ـ جزءًا متكاملاً في المجتمع الشرق أوسطي على نحو لم يتوفر لغير المسيحيين في أوروبا.

ما أود قوله هنا ليس الدعوى الصحيحة المألوفة التي ترى أن الحكام المسلمين كانوا أكثر تسامحاً مع الرعايا غير المسلمين أكثر من الحكام المسيحيين بالنسبة للرعايا غير المسيحيين. وإنما أرى أنه لا بد أن تكون السلطات (الدينية والسياسية) المسيحية والإسلامية القروسطية قد وظفت استراتيجيات مختلفة جدّاً لتكوين رعايا أخلاقيين ولتنظيم السكان الخاضعين لها. هذا الموضوع أوسع من أن يشرح هنا ـ ولو باختصار ـ ولكنه يستحق بعض التوضيح.

لقد لَحَظ المؤرخون المعاصرون أن العلماء المسلمين في الفترات الكلاسيكية وما بعد الكلاسيكية لم يُظهروا أيَّ فضول نحو المسيحية؛ وموقفهم هذا يختلف كثيراً عن موقف معاصريهم المسيحيين الذين أبدوا اهتماماً ملحوظاً بمعتقدات وممارسات الإسلام وغيره من الثقافات الأخرى أيضاً[2]. **فما السبب في هذه اللامبالاة تجاه الآخرين؟**

الجواب المطروح عند المستشرقين من مثل برنارد لويس هو أن النجاحات العسكرية المبكرة للإسلام قد خلّفت رضى ذاتيّاً وازدراءً لأوروبا

(1) «Anthropological Conceptions of religion: reflections on Geertz,» Man, XVIII, no. 2 (1983); «Notes on Body Pain and Truth in Medieval Christian Ritual,» Economy and Society, XII, no. 3, (1983); «Medieval Heresy: Anthropological View,» Social History, XI, no. 2, (1986).

(2) For Example, G. von Grunebum, Modern Islam (Berkley and Los Angeles: California University Press, 1962), p. 40.

المسيحية؛ فقد استمرت الشعوب العربية متترسة بالقوة العسكرية المفروضة من الإمبراطورية العثمانية، محافظةً مثل غيرها في الشرق والغرب ـ حتى اليوم ـ على قناعتها بالعلو الثابت (الذي لا يُضاهى) لحضارتها على كل الحضارات الأخرى؛ فأوروبا المسيحية بالنسبة للإنسان المسلم من الأندلس حتى فارس كانت لا تزال تعيش ظلام البربرية والكفر بحيث لا شيء يخاف منه عالم الإسلام المستنير أو يتعلمه[1].

قد يكون هذا الكلام صحيحاً، ولكن الإجابة الأصح على سؤالنا لا تتم إلا بالاستفسار عن سبب اهتمام المسيحيين الرومان بمعتقدات الآخرين وممارساتهم؟ لا يتصل الجواب كثيراً بالدوافع الاجتماعية الناتجة ـ كما يُزعَم ـ عن الخصائص الجوهرية لرؤية العالم أو عن الخبرة الجمعية للصدام العسكري، ولكنه يرتبط ـ بقوة ـ ببنى الممارسات النظامية التي ترتبط بأنواع متعددة من المعرفة المنظمة؛ إذ لم يلاحظ أي اهتمام علمي للمجتمعات المسيحية التي تعيش بين المسلمين في الشرق الأوسط بأوروبا، كما أن الرحالة المسلمين غالباً ما زاروا وكتبوا عن المجتمعات الإفريقية والآسيوية. إذن لا جدوى من التفكير من منظور المواقف المتعارضة للإسلام والمسيحية، حيث تقابل اللامبالاة الواضحة رغبة جلية في معرفة الآخر؛ ولكن ينبغي البحث عن الظروف التنظيمية لإنتاج المعارف الاجتماعية المختلفة.

فما الذي عُدَّ أهلاً للرصد في معتقدات الآخر وعاداته؟ ومن سَجله؟ وفي أي مشروع اجتماعي استخدمت هذه التسجيلات؟ إنه ليس من قبيل المصادفة أن نجد معظم البيانات المهمة عن المعتقد والممارسة الوثنية في العالم المسيحي القروسطي في التكفيريات (كتيبات تمنح سر القربان للمسيحيين الجدد) أو في تلك الكتيبات المتسلسلة للمفتشين في العصور الأوروبية الوسيطة التي تصف ـ بدقة كبيرة وتوسع ـ نصوص الهراطقة وطقوسهم، بينما لا يوجد في المجتمعات الإسلامية شيء مماثل لهذه التآليف

(1) B. Lewis, «The Muslim Discovery of Europe,» Islam in History, ed. B. Lewis (New York: The Library Press, 1973), p. 100.

يتضمن معرفة منظمة عن غير المؤمنين «الباطنيين»؛ لأن الأنظمة التي تتطلب مثل هذه المعلومات وتحافظ عليها غير موجودة في الإسلام. بعبارة أخرى؛ **إن أشكال الاهتمام بإنتاج المعرفة أمر جوهري في بنى السلطة المتنوعة، وهي لا تختلف تبعاً للميزة الجوهرية للإسلام أو المسيحية، بل تبعاً لأشكال النظام المتغيرة تاريخياً.**

إن ما يدفعني للشك في معقولية التعارضات التاريخية المتعلقة بالدوافع الثقافية ـ مثل «خاصية التواضع السياسي» من جهة، و«الخاصية الثيوقراطية» من جهة أخرى ـ هو أنني أرى أن هناك اختلافات مهمة يجب على الأنثروبولوجي (الذي يدرس مجتمعات أخرى) اكتشافها؛ إذ قد يكون البحث في الاختلافات الظاهرية أو الزائفة غامضاً ومضللاً. إن المشكلة في نوع التعارضات بين الإسلام والمسيحية المقترح عند غلنر ليست في أن العلاقة بين الدين والسياسة متماثلة في الاثنين، بل في أن المصطلحات الدقيقة الموظَّفة مضللة، وأننا بحاجة لإيجاد مفاهيم أكثر ملاءمة لوصف الاختلافات.

ـ 3 ـ

لم نتناول ـ حتى الآن ـ إلا نوعاً واحداً من دراسات أنثروبولوجيا الإسلام، وهو التماهي الحقيقي بين الإسلام والشرق الأوسط، وتعريف التاريخ الإسلامي بأنه «صورة نقيضة» للتاريخ المسيحي، حيث تتناظر العلاقة بين الدين والسلطة. إن هذه النظرة عرضة للنقد؛ لأنها تتجاهل إنجازات السلطة الصارمة في التاريخ المسيحي، ولأنها نظريّاً غير ملائمة. إنني لا أعترض هنا على مشروعية إجراء تعميم يتعلق «بالإسلام»، ولكنني أعارض الأسلوب الذي يتم فيه هذا التعميم؛ إذ يعي أي باحث في أنثروبولوجيا الإسلام التنوع الملحوظ في معتقدات وممارسات المسلمين. لذا فالمشكلة الأولى هي تنظيم هذا التنوع عبر مفهوم مناسب. والتمثيل المألوف للإسلام الحقيقي على أنه دمج للدين بالسلطة ليس مفهوماً مناسباً، وكذلك النظرة الحرفية التي ترى أن النماذج المختلفة لما يدعى إسلاماً متميزة وفريدة من حيث الجوهر.

ومن الطرق التي حاول الأنثروبولوجيون عبرها حل مشكلة التنوع هي تبني تمييز المستشرقين بين الإسلام الأرثوذكسي والإسلام اللاأرثوذكسي، ومقولات التقاليد العظمى والتقاليد الصغرى، ومن ثم إقامة تمييز مستحسن ظاهريّاً بين الإيمان المدني النصي التَقوي وبين دين الريف الطقوسي المقدّس للأولياء، وعليه فليس لأي شكل من أشكال الإسلام أحقية أو أفضلية على سواه؛ فهي صور للإسلام تكونت بطرق مختلفة في ظروف مختلفة. في الحقيقة يعد دين الريف لديهم شكلاً واحداً مجرداً ومغايراً لسواه، ولكن إسلام التقاليد القروي الأمي متنوع جدّاً؛ لأنه ـ بالتعريف ـ إقليمي متجذر في ظروف وشخصيات محلية متنوعة ومحكومة بذاكرة شفاهية غير منضبطة.

إذن فالأرثوذكسية ـ أيضاً ـ بالنسبة لهؤلاء الأنثروبولوجيين، مجرد شكل واحد (وإن كان متنوعاً) للإسلام بين كثير غيره، شكل مميز باستغراقه في دقائق النص والشريعة، وادعاء سلطان مستمد من النصوص المقدسة لا من أشخاص مقدسين. أشاع هذه الثنائية أنثروبولوجيون غربيون معروفون حول الإسلام المغربي مثل كليفورد غيرتز وأرنست غلنر وبعض طلابهم، وما جعلها مثيرة هو الجدال الواسع حول وجود علاقة مشتركة واضحة لهذا الإسلام الثنائي مع نموذجين مميزين من البنية الاجتماعية، الأمر الذي طرحته بدايةً المؤسسة الاستعمارية الفرنسية في المغرب. إن المجتمع الكلاسيكي المغربي ـ كما قيل ـ مؤلَّف من منظومة مركزية طبقية في المدن، ومن منظومة مساواتية مجزأة من القبائل المحيطة. يسيطر على المدن حكام يحاولون باستمرار إخضاع القبائل المتمردة المستقلة، ولكن رجال القبيلة يقاومون بنجاح، بل يحاولون عندما يتحدون مع القادة الدينيين المتميزين استئصال الحاكم المسيطر. يتلاءم صنفا الإسلام هذان بدقة مع نوعي البنية الاجتماعية والسياسية؛ ففقه الشريعة في المدن، والعرف المتنوع بين القبائل (العلماء في الأولى، وفي الثانية الأولياء) ينظر إلى كلا البنيتين على أنهما جزءان لنظام واحد؛ لأنهما تحددان المتنافسين الذين يحدث بينهم صراع لا ينقطع على السلطة السياسية؛ إذ سينبثق شكل خاص من الصراع السياسي؛ لأن كلاً من

المدينيين والقبليين مسلمون يدينون بولاء اسمي للنصوص المقدسة (وربما ضمناً لحماتهم المثقفين)، ومن الممكن أن يدعي المدينيون السلطة على القبائل كما يمكن أن تدعم القبائل قائداً ذا أصل ريفي لاستئصال الحاكم باسم الإسلام.

أضاف غلنر في كتب تالية له إلى هذا المخطط الواسع ـ الذي كان، أساساً، وليدَ سسيولوجيا الإسلام الفرنسية ـ عدداً من التفاصيل المستقاة من سسيولوجيا الدين التقليدية، ومن مقدمة ابن خلدون، ومن الكتابات الأنثروبولوجية البريطانية في نظرية الأنساب الفرعية، كما وسعها لتشمل كامل شمال أفريقيا والشرق الأوسط وعلى امتداد التاريخ الإسلامي كله تقريباً. استخدم غلنر هذه الصورة الحاصلة، واعتمد عليها آخرون في شرح التعارض القديم بين الإسلام والمسيحية في سلسلة من التناقضات كما يتضح في وصف براين تيرنر:

«إن هناك اتجاهاً يرى أن الدين في الشاطئ الجنوبي المسلم من البحر المتوسط صورة معاكسة للدين في الشاطئ الشمالي لأوروبا. ففي الشاطئ الشمالي نجد أن التراث المركزي طبقي، شعائري، ذو نزعة ريفية قوية، وحجر الزاوية في الدين الرسمي هو القداسة. أما التراث الإصلاحي (المنحرف) فهو مساواتي، تقوي، مديني، يستبعد الوساطة الكهنوتية. والشاطئ الجنوبي على عكس هذا النموذج؛ فالتراث القبلي الريفي هو الطبقي الشعائري المنحرف؛ ذلك أن القديس والولي أو الشيخ يشكلان نظيرين. ففي المسيحية: القديسون أرثوذكسيون، فردانيون، جامدون، معترف بهم من قبل السلطات المركزية؛ بينما في الإسلام: الشيوخ مبتدعون، أو قبليون، يعيشون ويعترف بهم محلياً»[1].

لقد كانت هذه الصورة ـ حتى كما طبقت على المغرب ـ عرضةً لنقدٍ لاذع من باحثين على صلة بمصادر تاريخية عربية أصيلة (مثل حمودي

(1) B. Turner, Weber and Islam (London: Rutledge and Kegan Paul, 1974), p. 70.

وكورنل)[1]. هذا النوع من النقد مهم، ولكن لا يتسع المقام لعرضه هنا. ومما يستحق النظر أيضاً صلاحية هذا البحث الأنثروبولوجي لكل العالم الإسلامي (أو للمغرب فقط)، ولكن لنركز على قضية مختلفة نظراً إلى المعلومات التاريخية المتوفرة: **(أ) ما هي الأساليب المتعددة الأوجه الموظفة هنا لتمثيل التنويعات التاريخية في البنية السياسية الإسلامية، (ب) وما الأشكال المختلفة للدين الإسلامي المتصلة بهذه التنويعات؟ وما هي أنواع الأسئلة التي نحتاج لتطويرها كأنثروبولوجيين لكي نتابع هذه الأنواع المختلفة من الأسئلة بحيوية؟**

لمقاربة هذه المسألة علينا أن نتفهم النقاط المترابطة التالية:

(1) يجب على الروايات الأنثروبولوجية المتعلقة بالمثقفين الفاعلين أن تحاول ترجمة وتمثيل الخطابات التاريخية لهؤلاء المثقفين على أنها استجابات لخطابات الآخرين بدلاً من محاولة التخطيط والانتزاع التاريخي لأفعالهم.

(2) يجب على التحليلات الأنثروبولوجية للبنية الاجتماعية أن لا تركز على الفاعلين النموذجيين، بل على النماذج المتغيرة للعلاقات والظروف المجتمعية (خصوصاً ما ندعوه الاقتصاديات السياسية).

(3) إن تحليل الاقتصاديات السياسية الشرق أوسطية، وتمثيل الواقع الإسلامي نوعان من الممارسة المتعددة الأوجه، وهما مختلفان جوهريّاً، ولا يمكن أن يستبدل أحدهما بالآخر، بالرغم من إمكانية تجسيدهما بصورة معقولة في نفس البحث لأنهما ـ بدقة ـ خطابان.

(4) إنه لمن الخطأ تمثيل نماذج الإسلام على أنها مترابطة مع نماذج البنية الاجتماعية عبر قياس ضمني على البنية الفوقية (الأيديولوجية)، والأساس (الاجتماعي).

---

(1) Abdallah Hammoudi, «Segmentarity, social stratification, political power and Sainthood: reflections on Gellner's theses,» Economy and Society, IX (1980); V.J. Cornell, «The Logic of Analogy and the Role of Sufi Shaykh in Post-Marinid Morocco,» International Journal of Middle East Studies, XV (1983).

(5) يجب أن يدرس الإسلام باعتباره موضوعاً للمعرفة الأنثروبولوجية على أنه تراث متعدد الأوجه، يرتبط بترسيخ الأخلاق في النفوس، وبتلاؤم الناس أو معارضتهم، وبإنتاج معارف مناسبة.

ـ 4 ـ

سيلاحظ أي قارئ متمعن لنصٍّ أنثروبولوجي (كنص غلنر) التمثيل المميز للبنى الاجتماعية والسياسية للمجتمع الكلاسيكي المسلم، كما سيجد أن اندماج الرواة في الصراع المتأجج ذو تأثير قوي؛ حيث تواجه القبائل المتناثرة دولاً ممركزة، ويتلهف البدو المسلحون على المدينة، ويرعد التجار العزّل فَزَعاً من البدو، بينما يتوسط الأولياء بين الجماعات القبلية المتصارعة وبين البدو الأميين وبين الله العلي العظيم. أما البرجوازيون الطهرانيون فيتخذون الدين وسيلة لإضفاء الشرعية على وضعهم الامتيازي، في حين يبحث فقراء المدينة عن دين الإثارة، حينها يوحد المصلحون الدينيون المقاتلين الرعاة ضد السلالة الحاكمة المتهافتة، ويقضى على الحكام الفاسدين عبر عصيان رعاياهم المدنيين واتحادهم مع السلطة الدينية والعسكرية لأعدائهم القبليين.

يميل تمثيل البنية الاجتماعية المنظمة في أدوار مثيرة إلى تنحية مفاهيم أخرى سنتناولها لاحقاً، ولكن ـ مع ذلك ـ فإن أي وصف للفاعلين (الاجتماعيين) النموذجيين يتطلب وصفاً للخطابات التي تحكم سلوكهم؛ إذ فيها يمكن تمثيل هذا السلوك (أو إساءة تمثيله) من قبل هؤلاء الفاعلين، كلٌّ منهم تجاه الآخر. إن أي مسرحية درامية بالمعنى الدقيق تُضمِّن هذه الخطابات فيما يقوله ممثلوها فعلاً، ولكننا لا نرى في رواية غلنر هذه أي وصف للخطابات المحلية. فالفاعلون أو الممثلون ـ عند غلنر ـ لا يتكلمون ولا يفكرون، إنهم يتصرفون فقط. ثم إنه يعزو دوافع السلوك العادي أو الثوري إلى أفعال الزعماء الرئيسيين في المجتمع الكلاسيكي المسلم دون أن يأتي بحجة مناسبة على ذلك.

وتأكيداً للكلام السابق، نلحَظُ في نصه إشارةً إلى شركاء يتكلمون اللغة الأخلاقية ذاتها، ولكن الواضح أن مثل هذه التعابير لديه هي مجرد استعارات ميتة؛ لأن مفهوم غلنر عن اللغة هنا مفهوم مثبط؛ إذ يمكن عزله عن عملية السلطة؛ يقول ـ مثلاً في سياق وصفه لانتشار النخبة «البنية السكونية ضمناً» ـ: «لقد قدم الإسلام لغة شائعة ونوعاً من التلطيف لأمر كان يجري على نحو أكثر صمتاً ووحشية بطريقة ما»: بعبارة أخرى، إذا أزلنا اللغة الشائعة للإسلام، فلن يطرأ أي تغيير ذو أهمية؛ فليست اللغة أكثر من أداة ميسرة للسيطرة التي تقع فعلاً.

إن هذه النظرة الأداتية المحضة إلى اللغة غير ملائمة ولا سيما لروايةٍ من النوع الذي يحاول وصف المجتمع المسلم من خلال ما يحرك الفاعلين المعروفين اجتماعيّاً. فعندما يتناول الأنثروبولوجي خطابات محددة تاريخيّاً بجدية، ولا سيما الطريقة التي تشكل فيها هذه الخطابات الأحداثَ. في هذه الحالة فقط يمكن طرح تساؤلات عن الظروف التي يمكن أن يكون الحكام والرعايا المسلمون قد استجابوا فيها ـ على اختلاف فيما بينهم ـ للسلطة أو للقوة المادية أو للإقناع أو للعادة.

لعله من المفيد أن نتحول إلى غيرتز Geertz الذي يُعد صاحب اهتمام مبدئي بالمعاني كمقابل لانهماك غلنر Gellner بالسببية الاجتماعية، ولكنه عرض رؤيةً عن الإسلام في كتابه «الإسلام قيد المراقبة» لا تختلف كثيراً عن رؤية غلنر بهذا الاعتبار؛ فالإسلام بالنسبة لغيرتز إسلام مسرحي أيضاً، وبالنظر إلى كونه أكثر وعياً بأسلوبه الأدبي الرفيع، فإنه أقام توظيفاً واضحاً لاستعارات مستمدة من المسرح السياسي. ومع أن سياسة الإسلام في المغرب الكلاسيكي وأندونيسيا الكلاسيكية قد شُكِّلت مسرحيّاً في الجوهر، فإن تصوير الإسلام ـ بالنسبة لغيرتز وكذا غلنر ـ أنه دراما لتديّن معبر عن السلطة متحصل عن حذف الخطابات المحلية وتحويل مجمل السلوك الإسلامي إلى إيماء مقروء.

ـ 5 ـ

إن استخدام **روايات** عن تعبيرات **الفاعلين الدراميين** ونواياهم التعبيرية، ليس هو الخيار الوحيد المتوفر للأنثروبولوجيين؛ إذ يمكن أن تُقرأ الحياة الاجتماعية ويُتحدث عنها باستخدام مفاهيم تحليلية، ويعني عدم استخدام هذه المفاهيم إخفاقاً في طرح أسئلة محددة، كما يعني تفسيراً خاطئاً للبنى التاريخية.

إذا فحصنا مفهوم القبيلة ـ مثلاً ـ فسنجد أن هذا المفهوم مركزي في الأنثروبولوجيا الإسلامية التي يطرحها نص غلنر، ويَستخدم هذا المفهومَ كثير من كتّاب الشرق الأوسط للإشارة إلى كينونات اجتماعية ذات بنى وأشكال عيش مختلفة، ومعلوم أنه حين لا توجد قضايا نظرية فالخطب هين، ولكن مع عناية المرء بمشكلات مفهومية فمن اللازم فهم المضامين من أجل تحليل الاستخدام المشوش لمصطلح القبيلة. وليست المشكلة الوحيدة في اختلاف التكوين الرسمي لهذه «القبائل»، لكن ـ بتحديد أكثر ـ في أن البدو الرعويين ليس لديهم اقتصاد نموذجي (Typical Ideal). إن ترتيباتهم الاقتصادية الاجتماعية المتنوعة لها مستلزمات متنوعة جداً بالنسبة لانخراطهم المحتمل في السياسة والتجارة والحرب. لقد جادل عدة ماركسيين مثل بيري أندرسون من أجل مفهوم الشكل الرعوي للإنتاج، وتبعه براين تيرنر مقترحاً أن هذا المفهوم يجب أن يشكّل جزءًا من الوصف المتعلق بالبنى الاجتماعية الإسلامية لكثرة البدو الرعويين الذين يعيشون في البلدان الشرق أوسطية[1].

إن افتراض كون البدو الرعويين (في الشرق الأوسط الإسلامي) بنية اقتصادية وسياسية نموذجية افتراض مضلّل[2]. ومن العرضي والمورط جداً ذكر

(1) B. Turner, Marx and the End of Orientalism (London: George Allen & Unwin, 1978), p. 52.

(2) T. Asad, The Kababish Arabs: Power, Authority and Consent in a Nomadic Tribe (London: Hurts & Co., 1970); T. Asad, «The Bedouin as a Military Force, The Desert and the Sown, ed. C. Nelson (Berkley: University of California Press, 1973); T. Asad, «Equality in Nomadic Systems?,» Pastoral production and Society, ed. Equipe Ecologie et Anthropologie des Societies Pastorales (Cambridge: Cambridge University Press, 1979).

سبب ذلك الآن. لكنّ إطلالةً موجزةً على القضية ستذكّرنا بمفاهيم البنية الاجتماعية المختلفة جداً عن المفاهيم المنتشرة بين كثير من الأنثروبولوجيين ومؤرخي الإسلام.

ينبغي على أي دراسة للقدرات العسكرية للبدو الرعويين بالمقارنة مع رجال المدينة أن تبدأ من مختلف الظروف الاقتصادية والسياسية النظامية والعرضية، وليس من مجرد كونهم بدواً رعويين؛ فنماذج الحيوانات النادرة، وأشكال الهجرة الفصلية، وأنواع الترتيبات الرعوية، وحقوق المرور إلى المراعي والمشارب، وتوزيع الثروة الحيوانية، ودرجة الاعتماد على عوائد المبيعات، أو على تعهد موارد الرزق المباشر، أو على الهدايا أو الجزية من المسيطرين أو الخاضعين.. هذه، وغيرها: اعتبارات وثيقة الصلة بفهم السؤال الأساسي حول عدد الرجال الذي يمكن أن يُجَهّز للحرب؛ وما مدى سهولة ذلك، وكم طول المدة؟

درست منذ سنوات كثيرة مضت بين السكان الرعويين في صحارى شمال السودان، ورأيت أن إمكانيات تحريك عدد كبير من الرجال المقاتلين قد تغيّرت كثيراً من منتصف القرن التاسع عشر إلى منتصف القرن العشرين، بسبب التزايد الكبير للدواجن الصغيرة والانتقال إلى ترتيبات رعوية أكثر كثافة وتعقيداً، وانخراطاً أوسع في بيع الحيوانات ونموذج مختلف من حقوق الملكية. لا أعني ـ هنا ـ أن هذا التجمّع القبلي نموذج للشرق الأوسط تقريباً؛ إذ ليس هناك قبائل نموذجية. **إن دعواي هي أن ما يستطيع البدو فعله، أو يميلون لفعله، تجاه السكان المستقرين: هو نتاج ظروف تاريخية مختلفة تحدّد اقتصادهم السياسي**، وليس تعبيراً عن دافع جوهري يخص الزعماء القبليين في الدراما الإسلامية الكلاسيكية. بعبارة أخرى، لن تكون القبائل عوامل أكثر مما هي البنى المتنوعة الأخرى أو المجتمعات. إنها بنى تاريخية تتحقّق بها حدود وإمكانيات حياة الناس. هذا لا يعني أن القبائل أقل حقيقة من الأفراد المكونين لها، لكن مفردات الدوافع والسلوك والتعابير لا تلائم التوصيفات التحليلية التي يكون موضوعها الرئيسي هو القبيلة؛ بالرغم

من أن مثل هذه التوصيفات قد يكون متضَمَّناً في روايات عن العملية. ذلك أنه إذا كانت القبائل مكوّنة في الزمان والمكان بصور مختلفة فإن الدوافع وأشكال السلوك واستيراد التعابير سيختلف أيضاً.

إن تمثيلات المجتمع المسلم المبنية من خلال خطوط مسرحية لا تحتوي على مكان للقرويين؛ فالقرويون ـ كالنساء مثلاً ـ لا يصورون على أنهم يفعلون أي شيء. في توصيفات ـ كتوصيفات غلنر ـ ليس لهم أي دور مثير، ولا أي تعبير ديني مميز، على عكس القبائل الرعوية وسكان المدن. وبما أن المرء قد التفت إلى مفاهيم الإنتاج والتبادل، فبإمكانه تكوين رواية مختلفة جداً. ينتج الزراع (ذكوراً وإناثاً) محاصيل (كما يفعل الرعاةُ من كلا الجنسين عندما يربون حيوانات) يبيعونها أو يقدمونها للإيجار أو الضرائب. إن القرويين ـ حتى في الشرق الأوسط التاريخي ـ يقومون بدور حاسم في العلاقة مع التشكيلات الاجتماعية لذلك الإقليم، لكن ذلك الدور يجب أن يكون محدداً في مصطلحات اقتصادية وسياسية لا في مصطلحات درامية.

لقد أحدث قطاع الزراعة القروسطي تغيّرات مهمة كانت لها نتائج كبيرة على تنمية السكان المدنيين وعلى اقتصاد المال والتجارة المحلية والقارية[1]. والفكرة ذاتها تصلح على المرحلة المتأخرة قبل الحديثة، بالرغم من أن التواريخ الاقتصادية تتحدّث عن تغيّرات لجهة الانخفاض، أكثر منها لجهة النمو. إنه ليس على المرء أن يكون محللاً اقتصادياً حتى يعترف بأن مثل هذه التغيرات لها مضامين عميقة في مسائل السيطرة والاستغلال.

هذه المقاربة في الكتابة عن المجتمع الشرق أوسطي، تعير انتباهاً خاصاً إلى الوظيفة المستمرة للقيود الاجتماعية والسلطة الاجتماعية، كما تذكرنا ـ باستمرار ـ بأن المجتمعات التاريخية الشرق أوسطية لم تكن قط ذات اعتماد ذاتي، ولا منعزلة عن العلاقات الخارجية، وبذلك فهي ليست ثابتة حتى قبل

(1) A.M. Watson, Agricultural Innovation in the Early Islamic World (Cambridge University Press, 1983).

انخراطها في العالم الجديد. على خلاف أولئك الرواة الذين يضعوننا أمام رواية ثابتة لأشخاص دراميين إسلاميين يمثلون قصة محددة مسبقاً، بإمكاننا أن نبحث عن ارتباطات وتغيّرات واختلافات فيما وراء المرحلة الثابتة للمسرح الإسلامي؛ فما سنكتب عنه ليس هو البنية الاجتماعية الإسلامية الحقيقية، بل التشكيلات التاريخية في الشرق الأوسط التي لم تندمج عناصرها بشكل كامل قط، كما لم تكن مقتصرة على الحدود الجغرافية «للشرق الأوسط»[1].

كثيراً ما ننسى أن «عالم الإسلام» مفهوم صِيغَ لتنظيم الروايات التاريخية، وليس عاملاً تجميعياً قائماً بذاته. هذا إذا لم نقل إن الروايات التاريخية ليس لها أي أثر اجتماعي. ولكن تكامل عالم الإسلام تمثيل إيديولوجي شامل، لذا كتب غيرتز: «إن ما هو صحيح بالنسبة للحضارة صحيح أيضاً بالنسبة للإنسان، وهكذا ـ مهما تغيّرت الحضارات في المستقبل ـ فإن الأبعاد الأساسية لشخصيتها، وبنية الإمكانات التي ستتحرك ضمنها دائماً بمعنى ما: قد شُكِّلت في الفترة المبدعة، عندما كانت في بداية تكونها»[2].

إن حتمية الشخصية التي فرضها أنثروبولوجيون مثل غيرتز ناتجة عن كتابة مختصة ـ محترفة ـ وليست نتاج لاوعي يطرح نفسه كإسلام لكي يقرأه الباحث الغربي.

---

(1) لقد أثرت الشبكات المتغيرة للتجارة الدولية التي ربطت دار الإسلام بأوروبا وأفريقيا وآسيا، وتأثرت بنماذج الإنتاج والاستهلاك التي فيها. (أنظر: M. Lombard, Islam dans sa premiere grandeur: VIIIe-XIe siecle [Paris: Flammarion, 1971] حتى أن الأمراض المعدية بنتائجها الاجتماعية والاقتصادية المدمرة ربطت الوحدات السياسية الشرق أوسطية بالأجزاء الأخرى من العالم (أنظر: M.W. Dols, The Black Death in the Middle East [Princeton: Princeton University Press, 1977], pp. 36-37. لن يكون من الضروري الإشارة إلى حقيقة تاريخية معروفة جدّاً، وإن لم تكن شائعة لدى الباحثين البارزين، وهي أن الإسلام بنية اجتماعية متوازنة آليّاً، تعكس حركية السبب والنتيجة الخاصة بها، كما تملك مصيرها الخاص المستقل.

(2) C. Geertz, Islam Observed (New Haven: Yale University Press, 1968), p. 11.

ـ 6 ـ

تصف أنثروبولوجيا الإسلام ـ كونها انتقدت هنا ـ البنية الاجتماعية الكلاسيكية المكوّنة أساساً من رجال القبائل وسكان المدن، المعبِّرين الطبيعيين عن شكلي الدين الرئيسين: الدين القبلي العادي القائم على الأولياء والمقامات، والدين المسيطر في الحواضر القائم على «القرآن الكريم». يقوم طرحي هنا على أن الأنثروبولوجي إذا سعى لفهم الدين عبر وضعه مفهوميّاً في سياقه الاجتماعي، فالطريقة التي يوصف بها ذلك السياق الاجتماعي يجب أن تؤثّر على فهم الدين. فإذا رفض المرء مخطط البنية الثنائية الثابتة للإسلام الذي طوره بعض الأنثروبولوجيين، وإذا قرر المرء أن يكتب حول البنى الاجتماعية للمجتمعات الإسلامية بمفهوم الأماكن والأزمان المتشابكة، بهذا يصبح الشرق الأوسط محوراً لنقاط تقارب (ومن ثمَّ تواريخ ممكنة كثيرة)، عندئذ ستبدو النمذجة الثنائية أقل إقناعاً.

بالإضافة إلى النموذجين الرئيسين للدين المطروحين في هذا النوع الذي تحدّثنا عنه من أنثروبولوجيا الإسلام، هناك أشكال صغرى محددة. والأمر كذلك في وصف غلنر، وفي كثير غيره. لذلك هناك إسلام ثوري مقابل لإسلام القبائل العادي، يظهر ذاك دورياً ويُنعش الإيديولوجيا التَّقَوية للمدن، كما يوجد دين صوفي خرافي للفقراء المدنيين، يقصيهم ـ كأفيون للجماهير ـ عن العمل السياسي الفعال، وحتى عن تأثير الحداثة عندما يصبح دين الجماهير المدينية ثورياً.

من الغريب أن هذين الشكلين الصغيرين من الإسلام يمثلان ـ في نص غلنر ـ علامتين ـ إحداهما إيجابية، والأخرى سلبية ـ على عهدين عظيمين للإسلام في تعاقبه الكلاسيكي ضمن بنية ثابتة، والتطورات المتمردة، والحركات الشعبية في العالم الحديث. لذا فإن هذا الامتياز الجلي لفكرة إمكانية وجود أكثر من نموذجين للإسلام هو وسيلة أدبية لتحديد أفكار المجتمع المسلم «التقليدي» و«الحديث» في نفس الوقت.

لن يعتمد تمثيل الأنثروبولوجيين للإسلام الآن على الطريقة التي تُحدَّد

بها البنى الاجتماعية مفهومياً فقط، لكن على الطريقة التي يعرِّف بها الدين نفسه. يعلم أي مطلع على ما يدعى سسيولوجيا الدين الصعوبات الناتجة عن إنتاج مفهوم للدين يناسب ثقافات متعددة. هذه النقطة مهمة؛ لأن مفهوم الشخص عن الدين يحدد أنواع الأسئلة التي يعتقد قابليتها للطرح وأحقيتها في التساؤل، ولكن قلةً من أنثروبولوجيي الإسلام تعير هذه القضية عناية جادة؛ فهم على العكس، غالباً ما يعتمدون على أفكار سسيولوجيين كبار (كماركس، وفيبر، ودوركهايم) بصورة مشوشة، وذلك ليصفوا أشكال الإسلام، ولكن النتيجة ليست دائماً متسقة.

إن نص غلنر من هذا المنظور موضح لذلك؛ فنماذج الإسلام التي عرضت على أنها خاصية للمجتمع التقليدي المسلم في صورة غلنر مبنية على ثلاثة مفاهيم مختلفة للدين «فالدين القبلي العادي» دين الدراويش أو المرابطة، دين دوركهايمي بوضوح. فهو يهتم ـ كما قيل ـ بعلامات الزمان والمكان الاجتماعية، وبالاحتفالات الفصلية المشكِّلة لحدود الجماعة. والمقدس يجعل هذه الاحتفالات ممتعة مرئية جلية وموثوقة. إن مفهوم الدين هنا يستلزم مراجعة للطقوس الجمعية لتُقرأ على أنها تمثيل للمقدس الذي يشكل أيضاً عند دوركهايم التمثيل الرمزي للبنى الاجتماعية والكونية[1].

أما المفهوم الذي وضع لوصف دين الفقراء المدنيين فهو مختلف قليلاً،

(1) إن رجوع غلنر إلى وجهة النظر الدوركهايمية غير متسق كما ينبغي، لذا نقرأ في موضع من كتابه أن «إيمان رجل القبيلة يحتاج إلى وساطة شخصية مقدسة خاصة جدّاً ومتميزة، لا إلى أن يكون مساواتيّاً، إنه يحتاج إلى أن يكون مسلياً واحتفاليّاً أكثر منه تَقَويّاً وعالميّاً، إنه يتطلب تراتباً وتجسيداً في الأشخاص، وليس في النصوص» (ص 41 مع التأكيد)، ولكن في عشرات الصفحات لاحقاً عندما يقدم غلنر فكرة دين القبيلة «الثوري»، فإن كل هذه الحاجات ينبغي إخفاؤها؛ يقول: «إن هناك حقيقة بسيطة، لكنها حاسمة، حول سيكولوجيا رجال القبيلة المسلمين، وهي أن دينهم العادي بالنسبة لهم مجرد مرجع أخير، فهو مليء بالاستعارات المجازية، وبإدراك أن المعايير الحقيقية تقع في مكان آخر» (ص 52 مع التأكيد).

إنه مشتق بجلاء من الكتابات المبكرة لماركس عن الدين باعتباره وعياً كاذباً، «المدينة لها فقراؤها»، يقول غلنر: «إنهم منتزعون، متقلقلون، معزولون... ما يحتاجونه من الدين هو التعزية أو الهروب؛ رغبتهم هي بالوجد (الجذب الصوفي) والمتعة والاستغراق في الظرف الديني الذي يكون أيضاً منسياً»[1]. إذا نظر المرء إلى هذا البناء بعناية، فسيجد أن ما يدعى الدين هنا هو الاستجابة النفسية للخبرة العاطفية؛ فما أشير إليه في وصف الإسلام القبلي كان أثراً عاطفياً، ولكنه هنا سبب عاطفي. ففي مسألة واحدة يُخبَر القارئ عن طقوس جمعية ومعانيها، حول مختصين شعائريين وأدوارهم؛ بينما يُوجَّه من ناحية أخرى نحو الألم الخاص والرغبة غير المشبعة.

وبالانتقال إلى دين البرجوازية نواجه أفكاراً منظمة أخرى: «تفضل البرجوازية المدينية الراقية إشباعاً هادئاً للتقوى المثقفة بعيداً عن الولع بالاحتفالات العامة. وهذا ما يتسق مع شرفها ومهنتها التجارية، ويؤكد رفعتها وتميزها عن الريفيين والدهماء المدنيين معاً. باختصار، الحياة المدينية تقدم أرضية قوية للتَّقَوية الموحِّدة النصية. ويعبر الإسلام عن حالة العقل هذه أفضل

(1) أنظر مثلاً: J. Abu Lughod, «Varieties of Urban Experience, «Middle Eastern Cities, ed. I. Lapidus [Berekley and Los Angelos: California University Press, 1969)]

مثل هذه العبارات قد تكون أكثر إقناعاً ـ ولكنها ليست صحيحة كليّاً ـ إذا طبقت على وضع المهاجرين القرويين الفقراء في العاصمة الحديثة. إن تصوير الأطوار الأولى للمدن الإسلامية القروسطية بتنظيماتها السكنية ونقابات العمال والصناع والتجار والطرق الصوفية.. إلخ على أنها منتزعة الجذور، متقلقلة، معزولة: تصويرٌ موهم قليلاً؛ ما لم يؤخذ في الحسبان حدوث اضطرابات الخبز في فترات الشظف الاقتصادي كعلامة على القلق الذهني بين الفقراء. وعندما يشير غلنر إلى الجماهير المدينية في مدن القرن العشرين يعزو نزعة كلية إلى المهاجرين المستأصلين «حيث يفقد شكل الدين القبلي جزءًا كبيراً من وظيفته، بينما يكتسب الدين المديني سلطة ومكانة عبر تطلع الريفيين المهاجرين إلى اكتساب الاحترام» (ص 58 مع التأكيد) إذن لم يعد يُعزى دين الفقراء المدينيين إلى رغبة في النسيان، ولكن إلى رغبة في تحقيق الاحترام.

من الأديان الأخرى»[1].

إن أصداء الأخلاق البروتستانتية الفيبرية ليست عرضية؛ فسلطانها ظهر أكثر من مرة. في هذا الوصف يمنح المسلم البرجوازي شكلاً أخلاقياً أو لنقل: جمالياً؛ فخاصيته المميزة هي معرفة القراءة والكتابة؛ مما يتيح له اتصالاً مباشراً بالنصوص المؤسِّسة والفقه. بهذا الاعتبار الأخير يحاولون إثبات كونه منخرطاً في مشروع أخلاقي ثقافي. فالدين هنا ليس طقوساً جمعية ولا رغبة غير مشبعة، ولا تماسكاً اجتماعياً، ولا انعزالية. الدين هنا حفاظ مقدس على السلطة العامة العقلانية، لأنها ـ من جهة ـ في كتاب، ومن جهة أخرى، لأنها مرتبطة بنشاطات مفيدة اجتماعياً؛ إذ تخدم الدولة وتنخرط في التجارة.

هذه الطرق المختلفة للحديث عن الدين القبلي والمديني ليست مجرد مظاهر لشيء واحد. إنها بناءات نصية مختلفة، تسعى لتمثيل أمور مختلفة، وتضع افتراضات مختلفة حول الواقع الاجتماعي وأصول الحاجات وحول المعاني العقلانية والثقافية، لهذا السبب ليست مجرد تمثيلات مختلفة. إنها بناءات غير منسجمة، والرجوع إليها ليست مقارنة للشيء بشبهه.

إن الصعوبة الأساسية في مثل هذه البناءات ليس في عدم اتساقها، بل

(1) لم يكن من الممكن وصف معظم المسلمين ـ في أغلب تاريخهم ـ بالورعين النصيين، كما يعترف غلنر نفسه؛ بالرغم من أن الإسلام ـ كما يدّعي ـ يعبر عن حالة نصية لا تتوفر في غيره من الأديان. ويكتنف الغموض هذه النقطة؛ إذ يتضح أن غلنر يطابق النزعة الجوهرية للإسلام مع ما يعدّه أنموذج حياة البرجوازيين المدنيين الراقين. قد تغري هذه المساواة بعض المسلمين، ولكن القارئ النبيه سيتساءل: بأي معنى تكون هذه الفئة الاجتماعية ورعة بالطبيعة، وبأي معنى هم أورع من وَرِعي القرن السابع عشر في إنكلترا وأمريكا؟ هل هو النفور الطبيعي من الاحتفالات الشعبية؟ «سيعرف أي إنسان عاش في المجتمع المسلم، أو قرأ وصفاً تاريخيّاً له أن طقوس الإذن أكثر انتشاراً بين البرجوازيين المدينيين» منه في الطبقات المدنية الاجتماعية الدنيا. إن النصية قائمة على التعليم، لكن تعليم التجار مختلف جدّاً عن تعليم رجال الدين المختصين؛ بالإضافة إلى كل ذلك، فإن تراث التفسير القرآني الذي طوره رجال الدين المسلمين أكثر غنى وتنوعاً مما يدل عليه المصطلح الشمولي «النصي».

في اعتماد هذا النوع من أنثروبولوجيا الإسلام (أريد أن أؤكد هنا على أن انتقائية غلنر نموذج لكثير من الكتاب الاجتماعيين في الإسلام) على تعارضات وترادفات مفهومية خاطئة، تقود الكتّاب غالباً إلى خلق تأكيدات واهية الأساس حول الدوافع والمعاني والآثار المرتبطة بالدين. والأمر الأكثر أهمية هو أنها تجعل من الصعب خلق أسئلة أقل تحيّزاً وأكثر نفعاً من التي سعى كثير من دارسي الإسلام المعاصر (الإسلام المحافظ والراديكالي) للإجابة عنها. والجدال القديم حول الشخصية الشمولية للإسلام الأرثوذكسي مثال موضح لذلك. فقد طرح غلنر ـ مثل برنارد لويس وكثيرين غيره ـ أن الإسلام النصي له صلة اختيارية بالماركسية[1]، بسبب الدافع الداخلي نحو تنفيذ النظام الإلهي المحدّد بدقة على الأرض من ناحية، ومن ناحية أخرى بسبب شمولية كلا الإيديولوجيتين التي تحول دون السياسة المؤسساتية.

إذا تجاوزنا السؤال المادي عن حجم الحركات الماركسية بين السكان المسلمين في القرن العشرين[2]، فإن علينا القول: إن فكرة الإسلام

(1) عند إعادة النظر في فكرة «وجه الشبه» بين الإسلام والماركسية يظهر أن غلنر لا يعلم أن ابن خلدون ـ المنظر الإسلامي الكلاسيكي الوحيد الذي عالج، بالتفصيل، الارتباطات بين السلطة السياسية والاقتصادية ـ قد حذر ـ بوضوح ـ من تحكم الحكومة بالتجار والإنتاج «أنظر المقدمة: (London: Routledge and Kegan Paul, 1967), pp. 232-234. وبما أن فكرة تحكم الحكومة بالاقتصاد ليست جزءًا من النظرية الإسلامية الكلاسيكية، في حين أنها مركزية بالنسبة للماركسية الكلاسيكية فهناك إذن تعارض.

(2) إذا استبعدنا الأحزاب الشيوعية المهمة في العراق والسودان (التي لم يكن لأي منها أتباع كثر) لم يكن للماركسية أي جذور حقيقية بين الشعوب المسلمة المعاصرة. وإن دولاً مثل اليمن الديمقراطية الشعبية استثناء يؤكد القاعدة «أنظر أيضاً: A.A. Bennigsen and S.E. Wimbush, Muslim National Communism in the Soviet Union [Chicago University Press, 1979] فقد ارتبطت الإيديولوجيا الماركسية ببعض المفكرين المتغربين وبعض الدول السلطوية، ولم ترتبط قط بالعلماء أو البرجوازية المدنية الراقية الذين كان من المفترض ـ حسب رأي غلنر ـ أن تكون الحوامل التاريخية للإسلام النصي التوحيدي التقوي. لقد أدت محاولته الخاطئة لربط هذا النوع الأخير للإسلام بالماركسية أو =

التوتاليتاري (الشمولي) تقوم على نظرة خاطئة للفعالية الاجتماعية للإيديولوجيات. إن تفكيرنا الحالي يظهر أن المجال الحيوي للشريعة ليس هو المهم هنا؛ بل المدى الذي تشكل فيه الممارسات الاجتماعية وتنظمها. ومن الواضح أنه لم يوجد مجتمع مسلم حكم فيه القانون الديني للإسلام أكثر من جزء من الحياة الاجتماعية. فإذا قابلنا هذه الحقيقة بالطابع المنظم جداً للحياة الاجتماعية في الدول الحديثة، أمكن لنا أن نعرف السبب مباشرة؛ فالتنظيمات الإدارية والشرعية لمثل هذه الدول العلمانية أكثر انتشاراً وفعالية في التحكم بتفاصيل حيوات الناس من أي شيء مرّ في التاريخ الإسلامي. لا يتجلّى الاختلاف بالطبع في التحديدات النصية لما يدعى ـ بصورة غامضة ـ المخطط الاجتماعي؛ بل في وصول السلطات المؤسساتية التي تؤلف وتفصل وتحكم امتدادات واسعة في الحياة الاجتماعية وفقاً للقواعد النظامية للمجتمعات الصناعية الحديثة، رأسمالية كانت أم شيوعية[1].

في عام 1972 كتب نيكي كيدي: «لحسن الحظ يبدو أن البحث الغربي قد خرج من الفترة التي كتب فيها كثيرون أن الإسلام والماركسية متشابهان جداً، ومن وجوه شتى؛ بحيث يقود الواحد منهما إلى

= الاشتراكية أو الراديكالية الاجتماعية (إذا استخدمنا المصطلحات عشوائيّاً) إلى طرح فكرة غير معقولة، مفادها أن التشدد النصي والأصولية مصممة لتحقيق الحداثة في العالم الإسلامي.

(1) لم يستطع أحد أن يستحضر سلطات الدولة الحديثة بالبراعة التي قام بها روبرت موسل في مقطع بارز من روايته، يقول فيه: «إن الحقيقة هي أن العيش الدائم في دولة منظمة بإتقان، ذو شكل طبقي جلي؛ إذ لا يمكن للمرء أن يطأ الشارع أو يشرب كأس ماء أو يصعد إلى حافلة دون الاصطدام بالأسس المتوازنة لهيكل القوانين والعلاقات الهائلة، أو تطبيقها أو تركها تحفظ للإنسان وجوده في سكون وطمأنينة. نادراً ما يعرف الإنسان أيّاً من هذه الأسس التي تمتد بعمق في الأعمال الباطنة، وإن تكن مفقودة في شبكة القانون الكلي، الذي لا يمكن لكائن حي الانعتاق منه؛ فإن الإنسان ينكر وجود هذه «الأسس» كما ينكر الرجل العامي وجود الهواء مؤكداً أنه مجرد فراغ».
The Man Without Qualities, Vol. I (London: Secker & Warburg, 1954), p. 182.

الآخر»[1]. لعل هذه الفترة من «البراءة البحثية» الغربية ليست بعيدة عنا كلياً، ولكن سيتلاشى مغزى هذا المثال إذا نُظر إليه على أنه محاولة أخرى للدفاع عن الإسلام ضد دعوى أن له صلة قربى بالنظام الشمولي. لقد جوبهت مثل هذه الفكرة في الماضي، ولكن حتى إن لم يستطع النقد العقلاني حماية الفكرة من التكرار، فالمسألة ـ بحد ذاتها ـ ذات أهمية نظرية ضعيفة.. فالمهم بدلاً هو التأكيد على ضرورة الدراسة الممحصة للممارسات الاجتماعية القائمة (دينية كانت أم غير دينية)؛ لكي نفهم الظروف الاجتماعية التي تحدد النشاط السياسي المحافظ أو الراديكالي في العالم الإسلامي المعاصر، وهذا ما سنتحول إليه الآن.

إن فكرتي العامة المطروحة ـ حتى الآن ـ هي **أنه لا يمكن تأسيس أنثروبولوجيا إسلام منسجمة إذا قامت على فكرة المخطط الاجتماعي النهائي، أو على فكرة الشمولية الاجتماعية المتكاملة التي تتفاعل ضمنها البنية الاجتماعية والإيديولوجيا الدينية**، وهذا لا يعني عدم إمكانية وجود موضوع منسجم لأنثروبولوجيا الإسلام، كما لا يعني أن كل شيء يعتقده المسلم أو يفعله يمكن عَدّه ـ من قبل الأنثروبولوجي ـ جزءًا من الإسلام. لقد وسَّعَت أكثر أنثروبولوجيات الإسلام مجالها بصورة كبيرة ـ والأنثروبولوجيات المتجهة نحو مبدأ جوهري أو تلك التي توظف مبدأ اسميّاً في ذلك سواء ـ فعلى من يكتب أنثروبولوجيا الإسلام أن يبدأ ـ كما يفعل المسلمون ـ من مفهوم التراث المتنوع الذي يتضمن نصوص القرآن والسنة الأساسية، ويربط نفسه بها. الإسلام ليس بنية اجتماعية متميزة، ولا مجموعة متجانسة من المعتقدات والفنون والعادات والأخلاق، إنه تراث.

طرح إيكلمان، في مقالته المفيدة «دراسة الإسلام في السياقات الاجتماعية»، وجود حاجة نظرية رئيسية لاتخاذ موقع وسط بين دراسة إسلام

(1) N. Keddie, Scholars, Saints, and Sufis (Berkeley and Los Angeles: Secker & Warurg, 1954), p. 182.

القرية ودراسة الإسلام العالمي[1]. قد يكون هذا صحيحاً، لكن الحاجة النظرية الأكثر إلحاحاً لأنثروبولوجيا الإسلام ليست إيجاد المجال الصحيح، بل تشكيل المفاهيم الصحيحة، و«التراث المتنوع» هو مفهوم من ذلك النوع.

ما التراث؟[2]

يتألف التراث أساساً من خطابات تسعى لتعليم المتدربين الشكل والهدف الصحيحين لممارسة مفترضة، لها تاريخ؛ لأنها مستقرة. هذه الخطابات ترتبط مفهومياً بماضٍ (حين أُسِّست الممارسة والشكل الذي منه تنقل فكرتها وأداءها المناسب)، ومستقبل (كيف يمكن المحافظة على فكرة تلك الممارسة على المدى القصير أو الطويل، ولماذا يجب أن تكون الممارسة مقيدة أو مهجورة)، من خلال حاضرٍ (كيف تُربط هذه الممارسة بالممارسات الأخرى، وبالمؤسسات والظروف الاجتماعية).

إن التراث الإسلامي (المتنوع) هو ـ ببساطة ـ تراث الخطاب المسلم الذي يوجه نفسه نحو مفاهيم الماضي والمستقبل الإسلاميين بخصوص ممارسة إسلامية معينة في الحاضر. ليس كل ما يقوله المسلمون أو يفعلونه ينتمي إلى التراث الإسلامي المتنوع، وليس التراث الإسلامي ـ بهذا المعنى ـ محاكاةً لما جرى في الماضي بالضرورة. وإذا تراءى للأنثروبولوجي أن الممارسات التقليدية محض محاكاةٍ لما مضى قبلُ، فإن جوهر التراث هو في معرفة الملتزمين للأداء السليم، ولكيفية ارتباط الماضي بالممارسات الحالية، وليس في التكرار الواضح لشكل قديم.

إنني لا أتفق مع الأنثروبولوجيين الغربيين والمفكرين المسلمين المتغربين الذين يرون في «التراث» أسطورة الحاضر، وردّ فعلٍ لقوى

---

(1) D.F. Eickelman, «The Study of Islam in Local Contexts,» Contributions to Asian Studies XVII (1984).

(2) بالإجمال مفهوم التراث الذي أدين به إلى الكتابات الحاذقة لـ Alisadair MacIntyre خصوصاً كتابه الرائع: بعد الفضيلة (London: Duckworth, 1981).

التحديث، كما يعتقدون أن التراث ـ في هذا العصر ـ في العالم المسلم ليس إلاّ سلاحاً، حيلةً، دفاعاً، صُمّم ليواجه العالم المتربص[1]، وأنه مجرد ذريعةٍ قديمةٍ للأفكار الجديدة والأساليب المستوردة من السلوك[2]. إن إدّعاء قِدَم الأفكار والترتيبات الاجتماعية المعاصرة، وهي بخلاف ذلك، ليس أجدى من ادّعاء أن الأمور الجديدة قد سُبقت عندما لا تكون فعلاً قد سُبقت. إن الاعتماد على الذات وعلى الآخرين في تحديد علاقة الحاضر بالماضي أمر تافه في المجتمعات الحديثة، كما هو أيضاً في المجتمعات النموذجية التي يدرسها الأنثروبولوجي. الفكرة المهمة هي أن كل الممارسات المؤَسَّسة محكومة بمفهومٍ للماضي.

إن البداية النظرية المناسبة، بالنسبة لأنثروبولوجيي الإسلام، هي ممارسة مؤَسِّسة (ضمن سياق خاص وتاريخ خاص) يُعامل فيها المسلمون على أنهم مسلمون، وليس من اختلاف جوهري في هذه النقطة بين الإسلام الكلاسيكي والحديث، وهذا لغايات تحليلية. إن الخطابات التعليمية التي يُحدد فيها الأداء الصحيح للممارسة: هي خطابات جوهرية في كل الممارسات الإسلامية، لذا فإن في ادعاء بعض السسيولوجيين[3] أن الاستقامة الأرثوذكسية

(1) هكذا يقول جلسنان: «لقد استدعي التراث بطرق مختلفة في ظروف الأزمات المعاصرة؛ فهو حقيقة مصطلح متنوع جدّاً، ومتحول من حيث المضمون. إنه مصطلح متغير بالرغم من أن كل الذين يستخدمونه إنما يفعلون ذلك للإشارة إلى حقائق ومبادئ ثابتة جوهريّاً. لقد تولد عن اسم التراث تراثات كثيرة متعارضة فيما بينها. لقد أصبح التراث سلاحاً يستخدم ضد الأعداء الداخليين والخارجيين أو ملاذاً أو حيلة أو جزءًا مؤهلاً للهيمنة والسيطرة على الآخرين (Recognizing Islam, p. 15).

(2) أو كما طرحه في أزمة المثقفين العرب (Berkeley and Los Angeles: California University Press, 1976, p. 35) قد يقول أحدهم: إن التراث يوجد فقط عندما يقبل بالتجديد كستارة تخفي عداء للماضي.

(3) انظر مثلاً: Eickelman, The Middle East, Chapter 9. وفي مقالة قصيرة كتبت منذ قرن من الزمن «السياسة والدين في الإصلاح الإسلامي» (Review of Middle East Studies, no. 2, London: Ithaca Press, 1976) أكدت بأن الأرثوذكسية دائماً منتج لشبكة سلطة.

الشعائرية، لا النصية، هي الأصل في الإسلام: كثيراً من التضليل؛ والسبب في ذلك أن مثل هذا المحتوى يتجاهل مركزية فكرة «النموذج الصحيح» الذي ينبغي أن تتطابق معه الممارسة المؤسسة بما فيها الممارسة الطقسية، ذلك النموذج المنقول في أشكال سلطوية في التراث الإسلامي كما في غيره. ولا أشير هنا ـ أصلاً ـ إلى الخطابات المبرمجة للحركات الإسلامية الحداثية والأصولية، ولكن إلى الممارسات المؤسسة للمسلمين الأميين.

تكون الممارسة إسلامية؛ لأنها محكومة بتقاليد الإسلام المتنوعة، ومعلومة من المسلمين[1]، سواء عن طريق الخطيب أو العالم أو الشيخ الصوفي أو الأب الأمي (مما يستحق الذكر هنا أن المذهب يعني في جذره اللغوي التعليم، وأن المذهب الأرثوذكسي يدل على العملية الصحيحة للتعليم بالإضافة إلى الوضع الصحيح لما يجب تعلمه)[2].

إن الأرثوذكسية أمر حاسم في كل التراث الإسلامي، لكن المعنى الذي استخدم به هذا المصطلح ينبغي أن يميز عن المعنى المُعطى له من قبل المستشرقين والأنثروبولوجيين. إنه يخفى على أنثروبولوجيين ـ مثل الزين الذي أنكر أي معنى خاص للأرثوذكسية، ومثل غلنر الذي اعتبرها مجموعة من المذاهب في قلب الإسلام ـ يخفى عليهم شيء أساسي؛ هو أن **الأرثوذكسية ليست الكيان المجرد للرأي، بل هي علاقة مميزة؛ إنها علاقة سلطة**. إذا ملك المسلمون سلطة تنظيم الممارسات الصحيحة أو طلبها أو ضبطها، وشجب

(1) لقد علم أنثروبولوجيو الإسلام ـ عرضاً ـ بوجود شيء آخر لدى ابن خلدون غير السسيولوجيا السياسية، وهو طرحه للمفهوم الأرسطي للملكة، المفهوم المتصل بفهم ما أسميته التقاليد الإسلامية. وفي مقالة حديثة بعنوان: «Knowledge, Virtue, and Action: The Classical Muslim Conception of Adab and the Nature of Religious Fullfilment in Islam»، قدم لابيدوس تحليلاً مختصراً مفيداً لمفهوم ابن خلدون عن الملكة (in B.D. N. Metcalf [ed.], Moral Conduct and Authority: The Place of Adab in South Asian Islam [Berkley and Los Angles: California University Press, 1984], pp. 52-56].

(2) Cf. Doctrine in New Catholic Encyclopedia, Vol. IV (New York: McGraw Hill, 1967).

الممارسات غير الصحيحة أو إقصائها أو إضعافها أو استبدالها، فثَمَّ حقل الأرثوذكسية. **إن محل اهتمام أنثروبولوجيا الإسلام هو الطريقة التي تتبعها هذه السلطات، والظروف** (اجتماعية، اقتصادية، سياسية) **التي تجعلها ممكنة، والمقاومات التي تواجهها** (من المسلمين وغير المسلمين) بغض النظر عما إذا كان موضع بحثها المباشر هو في المدينة أو القرية، في الحاضر أو في الماضي، فالجدال والصراع حول شكل الممارسات ودلالتها جزء طبيعي في أي تراث إسلامي.

لقد همّش المستشرقون والأنثروبولوجيون ـ في تمثيلهم للتراث الإسلامي ـ الجدال والتفكير المحيط بالممارسات التقليدية؛ فهم يُصَورون الجدل ـ عموماً ـ دليلاً على أن «التراث في أزمة» مفترضين أن التراث العادي (ما يدعوه عبد الله العروي التراث كبنية)، ويميزه عن «التراث كإيديولوجيا»[1] يستبعد التفكير، ويتطلب امتثالاً غير عقلاني. ولكن هذه التعارضات والتسويات هي ـ بذاتها ـ من عمل النزعة التاريخية، كما يتضح في المعارضة الإيديولوجية لإدموند بروك بين التراث والعقل[2]، المعارضة التي شرحها منظرون محافظون تبعوه ودخلوا في سسيولوجيا فيبر.

لقد كان التفكير والجدل أمرين ضروريين في الممارسة التراثية، وذلك أنه كلما كان من الواجب تعليم الناس تلك الممارسة وأداءها المناسب، كلما حدث في التعليم شك أو خلط أو نقص في الفهم. ولأننا ننظر إلى الجدل على أنه ممارسة شكلية ومعارضة وهجوم عنيف، نفترض أنْ لا مكان له في الممارسة التراثية[3]. كما أن الرغبة في دعوة الآخر كي يؤدي ـ باختياره ـ

(1) Laroui, op. cit., p. 33.

(2) See A. MacIntyre, «Epistemological Crises, Dramatic Narrative, and the Philosophy of Science,» Paradigmes and Revolution, ed. G. Gutting (Votre Dame: Notre Dame University Press, 1980), pp. 64-65.

(3) See J. Dixon and L. Satratta, Argument and the Teaching of English: A Critical Analysis, Writers Writing, ed. A. Wilkinson (Milton Keynes: Open University Publications, 1986).

ممارسة تقليدية ما، كمميز عن محاولة تفتيت الموقف الفكري للخصم، هو جزء ضروري من التراث الإسلامي المتنوع كما هو جزء من غيره. إذا كانت الحجج والبراهين جزءًا جوهريّاً في الممارسة التراثية، وليست تعبيراً عن وقوع التراث في أزمة، فمهمة الأنثروبولوجي الأولى هي تحليل، ووصف أنواع التفكير وأسباب الجدل التي تبطن الممارسات التراثية الإسلامية. وهنا يمكن للمحلل أن يكتشف النمط المركزي للسلطة وللمقاومة التي تواجهها، لأن عملية الجدل واستخدام العقل تفترض مسبقاً، وتستجيب لحقيقة المقاومة في الوقت نفسه؛ حيث إن السلطة والمقاومة أمر جوهري في تطوير وتدريب أي ممارسة تراثية.

إن النتيجة النظرية لهذا هو أن التقاليد يجب اعتبارها متجانسة من حيث الجوهر، وليس التنوع والاختلاف ـ بالضرورة ـ إشارة إلى غياب التراث الإسلامي؛ فتنوع الممارسات الإسلامية التراثية في أزمان وأماكن وشعوب مختلفة يدل على الأفكار الإسلامية المختلفة التي تستطيع الظروف الاجتماعية والتاريخية أن تساندها، أو لا تستطيع. إن فكرة تجانس التقاليد جوهريّاً ذات إغراء فكري قوي[1]، ولكنها غير صحيحة؛ لأن التجانس الواسع الانتشار ليس وظيفة التراث بل وظيفة التطوير والتحكم بتقنيات التواصل التي أصبحت جزءًا من المجتمعات الصناعية الحديثة[2].

وبالرغم من عدم تجانس التقاليد الإسلامية، فإنها توحي بالانسجام، كما

(1) لقد اقتطف المؤرخ المشهور بيتر براون في مقالته المعنونة بـ «العصور المتأخرة في الإسلام: توازنات وتعارضات» كلاماً لهنري مارو بموافقته: «إن الإنسانية الكلاسيكية قامت على التراث أي المنقول بالتلقي والتسليم به... وهذا يعني أن بين عقول الجيل الواحد والفترة التاريخية الواحدة تجانساً أساسيّاً يجعل التواصل والمشاركة الأصيلة أسهل». إن المفهوم المألوف الذي وظفه براون لدرس التراث الإسلامي هو المفهوم الذي يجب على الأنثروبولوجيين أن يستبعدوه لصالح المفهوم الآخر.

(2) من أجل مناقشة تمهيدية لبعض المشاكل المتعلقة بشكل التواصل الحديث وآثاره انظر:
R. Williams, Television: Technology and Cultural Form (London: Fontana, 1974).

توحي كل التقاليد المتنوعة بذلك، وسبب عدم تحقيقها له يرجع إلى قيود الظروف الاقتصادية والسياسية التي توضع فيها التقاليد تبعاً لحدودها المتأصلة. وهكذا فإن محاولة التقاليد الإسلامية في زماننا هذا تنظيم الذاكرة، والرغبة في أسلوب منسجم، إنما هو ناجم عن القوى الاجتماعية للرأسمالية الصناعية التي تخلق ظروفاً ملائمة لأشكال مختلفة من الرغبة والنسيان[1].

ستحاول أنثروبولوجيا الإسلام إذن فهم الظروف التاريخية التي أدت إلى إنتاج تقاليد متنوعة معينة، والحفاظ عليها، ونقلها وجهود ممارسيها من أجل تحقيق الانسجام[2].

ـ 8 ـ

لقد كنت أبرهن على أن **الأنثروبولوجيين المهتمين بالإسلام يحتاجون إلى إعادة النظر في موضوع دراستهم، ومفهوم التراث سيساعدهم في ذلك كثيراً**، وأريد أن أختم بنقطة نهائية موجزة، تتمثل في أن **الكتابة عن التراث هي انخراط في علاقة روائية معه**، علاقة تختلف حسب موقفك منه قبولاً أو

(1) قد وصف جاك بيرك المسلمين بقوله: «في العالم المعاصر وبين المفكرين أو المناضلين العالميين يمكن للمرء أن يدمج نفسه مع اتباع الأصالة بدون مستقبل ويعبر عن الاتباع في العربية بطريقة أكثر تعقيداً: أنصار المصير بلا أصيل وأنصار الأصيل بلا مصير».

(2) يجب التأكيد على أن المشكلة المشار إليها هنا ليست هي نفسها المطروحة في كثير من الدراسات التي تقدم وصفاً للتآكل الحالي لوحدة القيم القديمة المؤسسة على الوحي الإلهي، التآكل الذي صاحب تمزق الواقع الاجتماعي المستقر والجامد للمجتمع المسلم التقليدي (من: M. Gilsenan, Saint and Sufi in Modern Egypt (Oxford: Clarendon Press, 1973), pp. 192, 196) والمثال الجديد الذي يطرح نفس الأسئلة التي تدور في ذهني هو مقال زبيدة «الشروط الإيديولوجية لمذهب الخميني في الحكومة» حيث يحاول أن يظهر أن مذهب الخميني ـ أي ولاية الفقيه ـ يفترض مفهوماً حديثاً للأمة ودولة الأمة، بالرغم من أنه أسس على مقدمات وأشكال تفكير شعبية تقليدية. ودراسة زبيدة لا تتطلب افتراض الثبات التقليدي أو التجانس.

رفضاً أو حيادية، والانسجام الذي يجده كل فريق، أو يفشل في إيجاده في ذلك التراث سيعتمد على حالته التاريخية الخاصة. بعبارة أخرى، لم يوجد ولا يمكن أن يوجد، وصف لتراث حي مقبول كليّاً، فأي تمثيل قابل للمناقشة، والذي سيحدد الشكل الذي ستتخذه المناقشة ـ إن حصلت ـ ليس هو (فقط) السلطات والمعارف التي يطرحها كل جانب، ولكن ـ أيضاً ـ الحياة الجمعية التي يتطلعون إليها أو لا يكترثون بها. إن الحيادية الأخلاقية ـ هنا كما هي دائماً ـ ليست ضامناً للبراءة السياسية.