

نقد المركزية الغربية في النظر للدين: طلال أسد ناقدا لإرنست غيلنر وكليفورد غيرتز.

A Critique of Westernocentrism in the Study of Religion: Talal Asad's Contra Ernest Gellner and Clifford Geertz.

يوسف العايب²

you.gion.bouf@gmail.com

عبر زكراوي¹

Abir.zekraoui@univ-emir.dz

تاريخ الاستلام: 2025/09/24 تاريخ النشر: 2026/06/11

Received: 24/09/2025 published: 11/06/2026

ملخص المقال :

يعالج هذا البحث إشكالية أساسية تتمثل في تحليل نقد طلال أسد للمناهج الاستشراقية في دراسة الدين، وفهم الظاهرة الدينية، وتحديد كيفية تأثير المرجعيات الثقافية الغربية على تطوير تخصص "أنثروبولوجيا الإسلام" في العقود الأربعة الماضية. تنبع أهمية البحث من ضرورة مراجعة شاملة للقبليات الفكرية والمفاهيم التي اعتمد عليها الأنثروبولوجيون الغربيون في دراستهم للدين عموما، والإسلام خصوصا. يتناول البحث في محوره الأول التركيز على تحليل ونقد المرجعيات الناعمة للدراسات الأنثروبولوجية الغربية للإسلام، بينما المحور الثاني فيتجه نحو بناء مقاربات جديدة ونماذج بديلة لفهم الإسلام أنثروبولوجيا بعيدا عن البراديغمات الغربية المفروضة على المجتمعات الإسلامية. ويخلص البحث إلى أن نقد أسد يكشف عن استمرارية النظرة المركزية الغربية في العلوم الاجتماعية، مما يستدعي إعادة النظر في المفاهيم والمناهج المستخدمة لدراسة الإسلام والمجتمعات الإسلامية من منظور أنثروبولوجي أكثر موضوعية ونقدية. **كلمات مفتاحية:** أنثروبولوجيا الإسلام، الاستشراق، الكولونيالية، الدين.

Abstract:

development of the "anthropology of Islam." It emphasizes the need to reassess the conceptual and methodological frameworks through which Western anthropologists have studied religion in general and Islam in particular.

The first part analyzes the underlying assumptions shaping Western anthropological studies of Islam, while the second outlines alternative approaches for understanding Islam beyond Western-imposed paradigms.

The study concludes that Asad's critique exposes the persistence of Western-centrism in the social sciences and calls for more reflexive, context-sensitive, and critical anthropological perspectives on Islam and Muslim societies.

Keywords: Anthropology of Islam ;Orientalism;Colonialism ; Religion.

(1) مخبر البحث في الدراسات العقدية ومقارنة الأديان جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية (الجزائر)

(2) مخبر البحث في الدراسات العقدية ومقارنة الأديان جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية (الجزائر)

مقدمة:

شكلت دراسة الشرق وثقافته وأديانه مجالا خصبا للفكر الغربي على مدى قرون طويلة، مما أنتج تراكما معرفيا هائلا عرف باسم "الاستشراق"، وقد تناول هذا التيار الفكري الأديان الشرقية بصفة عامة والإسلام بصفة خاصة، محاولا تقديم تفسيرات وقراءات لها وفق مناهج ورؤى متنوعة، ارتبطت بالسياقات الفكرية والسياسية التي نشأت في إطارها. و في خضم هذه التحولات الفكرية والمعرفية التي شهدتها النصف الثاني من القرن العشرين، والتي تمثلت في صعود الدراسات ما بعد الكولونيالية وتيارات النقد الثقافي التي قامت بمراجعة شاملة للكيفية التي درس بها الغرب المجتمعات غير الغربية وثقافتها، برزت أصوات نقدية تجاوزت حدود المنظور الاستشراقي التقليدي في دراسة المجتمعات والثقافات غير الغربية. ويأتي أستاذ كرسي الأنثروبولوجيا بجامعة نيويورك طلال أسد في طليعة هؤلاء المفكرين الذين قدموا نقدا منهجيا ومعرفيا عميقا للمقاربات الاستشراقية في دراسة الدين بشكل عام والإسلام بشكل خاص، وتكمن أهمية أعماله في تفكيك الأسس المعرفية والمنهجية التي قامت عليها الدراسات الاستشراقية، وكشف تحيزاتها القافية والتاريخية المتأصلة في فهمها للظاهرة الدينية. تتجلى أهمية البحث في كونه يسلط الضوء على إسهامات طلال أسد في إعادة النظر في المناهج والمقاربات المستخدمة في دراسة الدين، وتقديمه لرؤية نقدية تتجاوز الثنائيات التقليدية بين الديني والعلماني.

ومن أجل موضوعة البحث في فضائه الإشكالي حق لنا أن نتساءل : _ كيف يفكك طلال المفاهيم والتصورات الغربية عن الدين؟
وماهي البدائل المعرفية والمنهجية التي يقترحها لفهم أفضل للظاهرة الدينية؟
نهدف من خلال هذا البحث إلى :

_ التدقيق في وظيفة الأنثروبولوجيا باعتبارها علما، وعلاقتها مع السلطة باعتبارها أداة معرفية سهلت للاستعمار إحكام قبضته على الشعوب الأقل تطورا حسب مقاييس الحضارة المركزية الأوروبية.

_ تحليل الأطروحات النقدية الرئيسية التي قدمها أسد في نقد الاستشراق والتي تتجاوز النقد التقليدي للاستشراق نحو إعادة النظر في الأسس المعرفية والمنهجية لدراسة الظواهر الدينية في العصر الحديث .

_ التركيز على كيفية تناول أسد لإشكالية تعريف الدين في الدراسات الاستشراقية، وانتقاده لفرض المفاهيم الغربية العلمانية على فهم الظواهر الدينية في السياقات غير الغربية.

ومن أجل تحقيق الملائمة الميثولوجية، فضلنا الاعتماد على المنهج التحليلي النقدي من خلال دراسة أعمال طلال أسد وتحليل أطروحاته النقدية، مع حاجتنا في الوقت عينه إلى مزاجته بالمنهج المقارن بتتبع تطور أفكاره ومقارنتها بالمقاربات الاستشراقية التقليدية في دراسة الظاهرة الدينية.

وارتأينا تقسيم بحثنا إلى أربعة محاور رئيسية: حيث عنواننا المحور الأول بـ " الأنثروبولوجيا الكولونيالية والإسلام " والمحور الثاني بـ "التأسيس لأنثروبولوجيا نقدية للإسلام " ثم المحور الثالث تحت عنوان " طلال أسد مؤسس للبرادغم الما بعد كولونيالي"، وأخيرا المحور الرابع تحت عنوان " نحو نموذج إرشادي جديد".

الانثروبولوجيا الكولونيالية والإسلام.

قبل الخوض في موارث الاستشراق داخل حقل الأنثروبولوجيا، من الضروري التوقف عند الإشكالية المرتبطة بالفاصل الزمني الواسع بين الدراسات الأنثروبولوجية الخاصة بالشرق الأوسط والمغرب الكبير - بوصفهما التجسيد الجغرافي الأبرز للإسلام، إن صح التعبير - وبين تطور حقل أنثروبولوجيا الإسلام. ولتفكيك أبعاد هذه الإشكالية لا بد من العودة إلى الجذور الأولى للعلاقة بين الغرب والعالم الإسلامي من منظور الأنثروبولوجيا.

يشير طلال أسد إلى ارتباط الأنثروبولوجيا الغربية في سياق التأسيس بالكولونيالية، لمدى التأثير الواضح بنموذجها الإدراكي ونظرتها الأنوارية للعالم (Asad, From the History of Colonial Anthropology, 1991, p. 314). وقد تبلورت حينها كأكاديمية منضبطة تتماشى مع سردية انتصار أوروبا بوصفها نموذجًا للتقدم. فضلا عن تركيز الأنثروبولوجيا على دراسة ثقافة المجتمعات المستعمرة وحضارتها بشكل تفصيلي، باعتبارها كيانًا متكاملًا يشمل دراسة هياكلها المختلفة، من معتقدات وفنون وأخلاق وقوانين وعادات ولغة، إضافة إلى أي قدرات أخرى تميزها (بارث، غينغريتش، باركن، و سلفرمان، 2017م، صفحة 35).

و قد شكلت الدراسة الإثنيات جزءًا أساسيًا من هذه المقاربة، حيث اعتمدت على العمل الميداني المباشر بهدف تمكين المستعمر من إحكام سيطرته على مستعمراته، وإخضاعها لعمليات الترويض، مما يضمن جعلها أكثر طواعية ومرونة ويسهل نهبها وإدماجها في مسار التغيير الاجتماعي الحديث.

وفي سياق معالجة جدلية العلاقة بين الغرب والإسلام، يشير ريتشارد أنطون إلى أن تطور أنثروبولوجيا الشرق الأوسط مر بمراحل أولها سيطرة المستشرقين، و مرحلة سيطرة الرحالة و الإداريين والسياسيين في فترة الإستعمار (الأنثروبولوجيين الهواة)، ثم مرحلة سيطرة الأنثروبولوجيين المحترفين، وأخيرا مرحلة سيطرة الأنثروبولوجيين المحليين (السيد، 2005م، صفحة 106). أي أن الاستشراق كان المصدر الأول للبدايات التأملية الأنثروبولوجية في الشرق الأوسط، ونقطة انعطاف مهمة في الدراسات الغربية. فقد اقترب الاستشراق نظرا لظروف نشأته من الأنثروبولوجيا مع فارق في المنهج (يوحسون، 2011م، صفحة 51).

علاوة على أن المنهج الأنثروبولوجي منهج تأصيلي نظرا لتفسير المشتركات بين البشر بالعودة إلى الأصل المفترض، رمزا أو حقيقة أو تاريخا، بينما يعتمد منهج الاستشراق على التاريخ والتطورات التاريخية فقط. ولهذا ربط إدوارد سعيد بين الاستشراق و الأنثروبولوجيا ليس في النشأة فقط بل في المادة التي اعتمداها، مؤكدا أنهما علمان استعماريان نشأ في مرحلة الاستعمار ولخدمته، وإنتاج الآخر المغاير. وبناء على هذه المسلمة يعرف إدوارد المستشرق على أنه كل من يبحث في أحوال الشرق (سعيد، 1983م، صفحة 38).

وفي هذا الإطار يمكن القول إن الفترة الممتدة من القرن التاسع عشر إلى القرن العشرين مثّلت مرحلة حاسمة من التحديات العميقة للمجتمعات المسلمة، سواء على المستوى الفكري أو السياسي. فقد سعت العلوم الاستعمارية إلى فرض النظم السياسية الغربية، معتبرة الأنظمة الإسلامية غير ملائمة للتطور الحديث، ووصفتها بالتخلف و"قبل-الدولية"، مستندة في ذلك إلى الطابع القبلي والعشائري الذي يميز العديد من المجتمعات المسلمة، حيث تلعب روابط القرابة دورًا محوريًا في دينامياتها الاجتماعية.

هذه الرؤية دفعت القوى الاستعمارية إلى اعتبار تلك المجتمعات غير مؤهلة لاستيعاب النظم الإدارية والقانونية الحديثة، وغالبًا ما نُظر إليها على أنها غارقة في الخرافات والأساطير، مما جعلها - في نظر المستعمر - مقاومة لمحاولات إدخال ثقافة العقلانية والمواطنة، وهما من الشروط

الأساسية للاندماج في عصر الحداثة. كما تم تصوير هذه المجتمعات على أنها ذات طابع ديني عميق يفتقر إلى العلمنة، التي عُدت شرطاً جوهرياً لتطور المجتمعات الحديثة.

وعلى صعيد آخر فقد اعتمدت الاستراتيجية الكولونيالية الحديثة على مقارنة خاصة تربط بين المعرفة والسلطة الاستعمارية، حيث تقوم على المزج بينهما في علاقة متداخلة ومتشابكة، بحيث يخدم أحدهما الآخر. بمعنى أن المعرفة تتضمن شكلاً من أشكال السلطة، وفي المقابل تنتج السلطة نوعاً من المعرفة. ومن خلال هذه العلاقة تصبح وسائل الهيمنة والإخضاع مشروعة عبر التنظير والتبرير المعرفيين، مما يمنحها طابع الشرعية ويجعلها أكثر قبولاً لدى المحكومين.

وتأسيساً على ذلك تجسدت العلاقة بين الاستشراق والسلطة الاستعمارية في ثنائية: المستعمر/المستعمر، بينما حملت الأنثروبولوجيا ثنائية أخرى: البدائي/المتحضر هذه الثنائيات ليست مجرد مفاهيم عابرة بقدر ما هي امتداد لإرث استشراقي، حيث شكّل الاستشراق مصدراً معرفياً لها، وكان بمثابة المحرك الأساسي لصياغتها (عمار، 2020م، صفحة 73).

ولم يتوقف تأثيره عند هذا الحد، وإنما امتد إلى تشكيل البراديجمات والنماذج الإرشادية النظرية حول المجتمعات المسلمة، وحضور الإسلام في المجالين العام والخاص. فقد تسربت هذه التحيزات الاستشراقية إلى الدراسات الإثنوغرافية بطرق مختلفة، مما يعكس مدى صعوبة الانفلات من قبضة الخطاب الاستشراقي وهيمنته المفاهيمية داخل حقل "أنثروبولوجيا الإسلام".

وقد أدى ذلك إلى صياغة ما أصبح يُعرف بـ "الإسلام المتخيل"، وهو مفهوم تبناه العديد من الأنثروبولوجيين، وعلى رأسهم أرنست غيلنر وكليفورد غيرتز، في محاولة لفهم المجتمعات الإسلامية من خلال عدسة استشراقية تعيد إنتاج الصور النمطية ذاتها التي صاغها الاستعمار.

التأسيس لأنثروبولوجيا نقدية للإسلام

يمكن اعتبار كل من كليفورد غيرتز وأرنست غيلنر من أبرز المفكرين الذين أسهموا بشكل عميق في دراسة المجتمعات المغاربية والإسلامية، من خلال مقاربات سوسيولوجية وثقافية تحليلية تركز على الديناميات التاريخية (الهوري، 2023م، الصفحات 13-17). وبالنظر إلى كون هذه المنطقة جزءاً من الإمبراطورية الاستعمارية الفرنسية، فقد أصبحت موضوعاً خصباً لدراسات أكاديمية اتسمت غالباً بتأثيرات العلاقة الاستعمارية، سواء في الجانب المهني أو التبشيري. وقد توحدت هذه الدراسات في تقديم صورة نمطية للمجتمعات المغاربية باعتبارها متخلفة وعدوانية، حيث عملت الأنثروبولوجيا الكولونيالية على تبرير اللامساواة التي فرضتها القوى الاستعمارية في المنطقة.

يمثل التحول من مقارنة أرنست غيلنر إلى نهج كليفورد غيرتز في الدراسات الأنثروبولوجية للإسلام تحولاً محورياً في فهم الظاهرة الإسلامية وتحليلها. يعكس هذا الانتقال الصراع بين تيارين أساسيين في علم الاجتماع: التفسير الشمولي الذي قدمه إميل دوركايم والفهم الظاهراتي الذي اقترحه ماكس فيبر (Geertz, 1992, p. 42). بينما قدم غيلنر تصوراً للإسلام كمنظومة موحدة ومتجانسة تميل إلى الأصولية والتمسك بالنصوص. وقد اتسمت مقارنة غيرتز بعمق أكبر حيث ركزت على التنوع الثقافي والمحلي للإسلام، معترفاً بتعدد تجلياته في سياقات مختلفة. في حين ميّز غيلنر بين "الإسلام المتعلّم" للنخبة و"الإسلام الشعبي".

في المقابل، قدم غيرتز رؤية أكثر تعقيداً، مشدداً على تعددية الممارسات الإسلامية وأهمية فهمها في سياقاتها الثقافية والتاريخية. وقد ساهم هذا التحول المنهجي في فتح آفاق جديدة داخل الدراسات الأنثروبولوجية المعاصرة للإسلام، حيث عزّز من التركيز على التفاعل بين المحلي والعالمي، وفهم التحولات الدينية في ظل العولمة والتغيرات الاجتماعية الحديثة.

ومن الجدير بالذكر أن نظرية غيلنر في أنثروبولوجيا الإسلام تستند إلى فرضية معرفية محورية مفادها أن جوهر الإسلام يقوم على "النص"، باعتباره الأساس الذي يبنى عليه تصورات حول العالم الإسلامي والمجتمعات المسلمة. ويوضح غيلنر هذا، مؤكداً أن الإسلام ما هو إلا مسودة لنظام اجتماعي، يفترض وجود مجموعة من القواعد الأزلية المستقلة عن إرادة البشر، والتي تحدد النظام الصحيح للمجتمع، وهذا النموذج موجود كتابة (غيلنر، 2005م).

فضلا عن هذا يرى غيلنر أن إصلاح المجتمع الإسلامي لا يمكن أن يتحقق إلا بالعودة إلى النص، لكنه في الوقت عينه يعتبر ذلك عاملاً معيقاً لتقدم هذه المجتمعات، حيث يؤدي إلى رفض مقتضيات الحداثة وقيمتها. ووفقاً لهذا الطرح، فإن المجتمعات التي تستند إلى حرفية النص تميل إلى الانغلاق، مما يفضي إلى الجمود والتخلف، وفق تصوّره.

كما يعتمد غيلنر في تعريفه للإسلام على منظور محدد رغم أن الأنثروبولوجيا في جوهرها، تهدف إلى الفهم أكثر من التعريف. ويبدو واضحاً في طرحه أنه يستحضر باستمرار التجربة المسيحية، لا سيما في ما يتعلق بمسائل السلطة والقوة في العالم الإسلامي. بناءً على هذا التصور يقسم غيلنر الإسلام إلى "الإسلام السامي" و"الإسلام الشعبي"، في محاولة للموازنة بين النموذج البروتستانتي والإسلام الأرثوذكسي. ويرى أن التحولات الاجتماعية في شمال إفريقيا—خصوصاً بعد الثورات—أسهمت في تعزيز المدن على حساب القبائل، حيث اعتبر أن "الإسلام العالي" يتماهى مع الحداثة، بينما حمل النسخة الشعبية من الإسلام مسؤولية التراجع، واصفاً ممارساتها بأنها مشبوهة (Lessnoff, 2007, p. 189).

و في إطار سعيه لتقديم نموذج تفسيري لدراسة العالم الإسلامي، استلهم غيلنر التصورات التأويلية لابن خلدون لفهم العلاقة بين الدين والسلطة في حياة الفاعلين المسلمين. وبحسب قراءته، تمثل العصبية السمة الأبرز لمجتمعات شمال إفريقيا، حيث يعزز البناء القبلي ديناميات الانقسام المستمر. غير أن هذه النظرية لاقت انتقادات واسعة من قبل العديد من الباحثين، الذين رأوا أن استدعاء ابن خلدون في أطروحات غيلنر يعكس قطيعة تاريخية وإستيمولوجية، ويستند إلى خطاب تعميمي مفرط لا يأخذ في الاعتبار التباينات العميقة بين المجتمعات الإسلامية (زبيدة، 1997م، الصفحات 10-14). كما أشاروا إلى افتقار نموذج غيلنر للاتساق مع السياق التاريخي والجغرافي لتجربة ابن خلدون، مما جعله نموذجاً اختزالياً لا يعكس تعقيدات الواقع الإسلامي.

أما بخصوص غيرتز فقد شكل ظهور كتاب "الإسلام ملاحظاً" نقلة في الدراسات الأنثروبولوجية للإسلام، ويمكن القول بأنها بمثابة اللحظة التأسيسية لنشأة أنثروبولوجيا الإسلام (مارانسي، 1993م، صفحة 71)، إذ أن الدراسة هذه المرة لم تنح منحى الدراسات الكلاسيكية سواء في المنطقة العربية أو الإسلامية، بل بات الدين الإسلامي بعقائده وجميع مظهراته المحور الرئيسي في الدرس الأنثروبولوجي.

كان تركيز غيرتز منصباً على البراديعم التأويلي الأنثروبولوجي الذي يدرس الشروط التي تعزز الإيمان، دون أن يهتم بتعريف الإسلام أو طرح إشكالاته. فالإسلام في نظره نسق ثقافي يدور حول الرموز. وذلك من خلال منطلقين رئيسيين هما: أهمية تحليل نسق المعاني الذي تنطوي عليه الرموز الدينية، و علاقة هذه الأنساق ببناءات العمليات الاجتماعية و السيكولوجية.

فضلا عن ذلك أشار غيرتز إلى أن الاستعمار كان له تأثير عميق على وحدة رؤية الفرد الإسلامي للعالم، حيث دفعه إلى توظيف الدين وإعطائه طابعاً أيديولوجياً، وهذا التحول أدى إلى ارتباط الحركة القومية بالإسلام منذ بداياتها.

وفي هذا السياق، يشير غيرتز إلى أن "النص" ليس عائفاً أمام الحداثة في ذاته، ولكن في السياق الاستعماري تم اختراع تأويل دفاعي للدين استجابة للتحولات التي شهدتها المجتمع منذ القرن التاسع عشر. كما يشير إلى أن ما يحدث لشعب ما يحدث أيضاً لإيمانه، كما يحدث للرموز التي تحدد هذا الإيمان وتدعمه (Geertz, 1992, p. 42). و بحسب غيرتز، فإن تغيير المجتمعات الإسلامية يعد أمراً صعباً نظراً

لاعتمادها على مرجعية ثابتة للنصوص وتمثلها للمجتمع المثالي. ومع ذلك، يرفض اعتبار هذه المجتمعات ثابتة، بل يرى أنها في حالة ديناميكية مستمرة، حيث تظل الرموز ثابتة ولكن مع تغير دلالاتها، فالنصوص شيء وطرق تطبيقها على الواقع شيء آخر. وبناء على هذا يؤكد غيرتز أن الوحدة بين هذه المجتمعات تبقى في حدود التخيل والوعي، بينما تختلف هذه المجتمعات في الواقع مما يستدعي التمييز بين ما هو متخيل وما هو واقعي.

ومالاً شك فيه أن المقارنة الأنثروبولوجية-السوسيولوجية التي قدمها غيرتز بين المجتمعين المغربي والأندلسي، تعتبر من أبرز إسهاماته أين اكتشف وجود أنماط من التدين، يُفسرها بوجود قوة باطنية (من خلال شخصيات الصلحاء أو الأولياء الصالحين) يمكن ممارستها بشكل مختلف وفقاً للسياقات المختلفة (Gerda, 2003, pp. 130-140).

وبطرحه النقاش بهذا التصور، يعتبر غيرتز الإسلام نظاماً رمزياً يُعطي معنى خاصاً للسلوكيات الاجتماعية. و ينتهي للاعتراف بأن الممارسة الدينية تختلف عن التدين التقليدي، إذ أن التصورات الفردية حول الدين تتباين بسبب تنوع الرموز و التمثلات الاجتماعية التي تختلف من شخص لآخر ومن فئة لأخرى. ومن منطلق هذا الإطار النظري والتحليلي يؤكد غيرتز بأنه ليس هناك للإسلام وجود وشكل واحد، وإنما هناك إسلاميات متعددة، وأن كل واحد من هذه الإسلاميات يعكس الخصوصية الرمزية و الثقافية، أو التجربة التاريخية، والحياتية المعاشة من قبل معتنقي تلك التجربة ومؤوليها الاجتماعيين (باقادر، 2004م، صفحة 112)

طلال أسد مؤسساً للبراديجم الما بعد كولونيالي في دراسة الإسلام.

1.2 نقد النموذج الحديث:

لا مناص من القول أن الإسلام شكل محورياً أساسياً في الدراسات الأنثروبولوجية الغربية، حيث خضع للتحليل الأخلاقي والمعرفي والسياسي، مع تركيز خاص على كيفية ظهوره ك"آخر" في المخيال الثقافي الغربي خاصة في سياق نظريات العلمنة. وهنا برز طلال أسد كناقذ للأنثروبولوجيا الدوركهايمية التي هيمنت على المشهد الأكاديمي في بريطانيا، وتميز نقده بتركيزه على عنصرين رئيسيين: تمثل الأول في نقد البنية الاستعمارية وتأثيرها على الدراسات الأنثروبولوجية؛ حيث لاحظ أسد غياباً واضحاً للاهتمام بالسياق الاستعماري في الدراسات البريطانية، التي فضّلت تصنيف المجتمعات المدروسة بوصفها "بدائية" بدلاً من الاعتراف بها كـ"مستعمرة" حيث يرى أسد أن هذا القصور يعكس خللاً جوهرياً في المنهج الوظيفي السائد، خاصة فيما يتعلق بفهم علاقات السلطة. ويعود ذلك إلى كون الأنثروبولوجيا البريطانية، لا سيما التطبيقية منها كانت متداخلة بشكل وثيق مع أنظمة الحكم غير المباشر، مما جعلها غير قادرة على إدراك النظام الاستعماري كمشكلة سياسية وتاريخية.

أما العنصر الثاني فيمكن حصره في العلاقة بين المعرفة والسلطة داخل حقل الأنثروبولوجيا الغربية. إذ لا ينطلق أسد من موقف أخلاقي معادٍ للأنثروبولوجيا، وإنما يسعى لفهم كيفية تورط الأطر المفاهيمية في دراسة "الآخر" ضمن منظومة استعمارية. ويرى أن مهمة عالم الأنثروبولوجيا ليست فقط في تحليل الظواهر الاجتماعية، بل في الكشف عن الآليات التي تضفي الشرعية على تفسيرات الحقائق الاجتماعية (Asad, Anthropology and The Colonial Encounter, 1975). وهذا يتطلب—وفق أسد—تقصيًّا دقيقاً لنسابة المفاهيم، ولمخططات التأويل التي تتشكل داخل المؤسسات والممارسات المختلفة.

وتأسيسا على ذلك فإن هذا الطرح يشكّل جوهر ما يسميه أسد "الخطاب الجديد"، وهو مفهوم مركزي في مشروعه النقدي، حيث يطرح مجموعة من الإشكاليات التي تتحدى بعض الأسس الجديدة لأثنوبولوجيا الإسلام. لكنه في المقابل، يتجاوز النقد إلى تقديم بدائل من شأنها إعادة تشكيل هذه الأسس وفق رؤية يرى أنها أكثر اتساقاً مع طبيعة الإسلام ومكانته في الحياة الاجتماعية. حيث يتطرق أسد إلى نقد جوهرى يتمحور حول إشكالية تعريف الإسلام، أين يشكك في إمكانية وجود "أثنوبولوجيا للإسلام" بالمعنى التقليدي، وهذا نظراً للطبيعة الشمولية للإسلام وتأثيره العميق والمتعدد الأبعاد على الجانب الاجتماعي. ينطلق أسد في نقده بطرح سؤال أساسي مفاده: ما المقصود بأثنوبولوجيا الإسلام؟ وما الذي يشكّل موضوعها؟ إذ يرى أنه ليس من السهل جعل الإسلام موضوعاً أثنوبولوجياً بنفس الطريقة التي تتناول بها الأثنوبولوجيا الديانات الأخرى. (أسد، فكرة أثنوبولوجيا الإسلام، 2005م، الصفحات 51-52)

ومن هذا المنطلق يرفض أسد النظرة الأثنوبولوجية التقليدية التي تحتل الإسلام في مجرد نسق فكري أو بناء اجتماعي قابل للتصنيف، معتبراً أن هذا النهج امتداد للتقليد الاستشراقي القائم على الثنائيات المبسطة، ومؤكداً أن هذه المقاربة لا تلتقط جوهر الإسلام، بقدر ما تسعى لإلباسه زياً لا يتلاءم مع حجمه وتأثيره مبررة ذلك بأن هذا هو الإطار المتاح حالياً. ولذلك، يدعو أسد إلى منهجية بديلة تتجاوز المقاربات التقليدية نحو فهم أعمق للإسلام، يأخذ بعين الاعتبار شموليته ويتحرر من التصنيفات السطحية التي تقلل من تعقيدته وثرائه. (أسد، فكرة أثنوبولوجيا الإسلام، 2005م، الصفحات 51-52)

2.2 نقد المقاربات الاستشراقية.

ينطلق أسد من ضرورة نظرية لأثنوبولوجيا الإسلام تكمن في تشكيل إطار مفاهيمي متين يتجاوز القصور المنهجي في الجراسات القائمة، وليس مجرد إيجاد موقع وسط بين التصورات المختلفة للإسلام. فهذا يمثل فجوة في الدراسات الأثنوبولوجية الحالية، وتوسيعاً للدراسة بشكل مبتدل، إذ لا يمكن تأسيس أثنوبولوجيا إسلامية على أساس فكرة تصميم نظام اجتماعي كما طرحها غيلنر (غيلنر، 2005م، صفحة 17)، أو على تعريف جوهرى للدين يرى في المحلي مجرد نسخة من نظام رمزي أكبر كما اقترح غيرتز (Geertz, 1992, p. 42). باعتبار أن مقارنة غيلنر تقوم على اختزال الإسلام في ثنائية تبسيطية تقابل بين نموذجين الأرثوذكسي وغير الأرثوذكسي، أو بين إسلام المدن السلفي "البيوريتاني" و إسلام الريف "الطقوسي". وانتهى أسد للقول أن هذه الازدواجية تعكس وجود نوعين مختلفين من البناء السياسي، والاجتماعي (Geertz, 1992, p. 42). والحقيقة أن هذه المقاربة تستند على منظور استشراقي يسعى لفهم الإسلام من خلال مقارنته بالمسيحية. في محاولة لتعريف تاريخ الإسلام كـ "صورة معكوسة" لتاريخ المسيحية، و معتبرا إياها نموذجين متناقضين في علاقة الدين بالسلطة. ووفقاً لطلال فإن هذا التصور يغفل حقيقة أن النمطين المذكورين يشكلان جزءاً من منظومة دينية واحدة، مؤكداً أن الإسلام لا يمكن اختزاله في علاقة بين الدين والقوة، وأن كلا من سكان الريف أو المدن مسلمون يشتركون في الإقرار بمرجعية النصوص المقدسة (أسد، فكرة أثنوبولوجيا الإسلام، 2005م، الصفحات 51-52).

في حين يتجلى نقد طلال للمقاربة الاستشراقية للدين في موقفه الجذري من تصور كليفورد غيرتز للدين، فبينما يختزل غيرتز الدين في كونه "نظاماً رمزياً" يرى أسد أن هذا التصور يعاني من إشكاليتين أساسيتين: الأولى منهجية، والثانية معرفية. أما الإشكالية المنهجية فتتمثل في فصل الرمزي عن المادي (التفريق بين البنية التحتية و البنية الفوقية)، وهو فصل يتجاهل حقيقة أن الرموز الدينية لا تكتسب فعاليتها إلا من خلال تجسيدها في الممارسات المادية والاجتماعية. فالشعائر والطقوس الدينية على سبيل المثال، ليست مجرد رموز مجردة، بل هي ممارسات مادية متجذرة في سياقات اجتماعية وتاريخية محددة.

بينما تتجسد الإشكالية المعرفية في تجاهل غيرت للتراثية الخاصة بمفهوم "الدين" ذاته. فالتصور الذي يرى الدين كنظام اعتقادي مستقل عن الظروف المادية هو في حد ذاته نتاج للحداثة الغربية وتقسيماتها الثنائية (مادي/رمزي، ديني/دنيوي). وهنا يكمن جوهر نقد طلال الذي لا يكتفي فقط بنقد التمرکز العرقي في المقاربات الاستشراقية، بل و يذهب إلى أبعد من ذلك ليبين أن مفهوم "الدين" نفسه هو نتاج سياق تاريخي خاص نشأ في أعقاب حركة الإصلاح البروتستانتي . محذرا في الوقت نفسه من الوقوع في فخ التفكيك ما بعد الحداثي الذي يؤدي إلى تشظية مفهوم الإسلام إلى "إسلامات" متعددة بتعدد السياقات الاجتماعية فهذا التفكيك وإن كان يبدو جذابا من الناحية النظرية، إلا أنه يفقد الإسلام وحدته التحليلية ويجعل من المستحيل دراسته كظاهرة متماسكة (أسد، فكرة أنثروبولوجيا الإسلام، 2005م، صفحة 52). وعليه فإن تأسيس أنثروبولوجيا حقيقية للإسلام يتطلب تجاوز هذه المقاربات الاختزالية نحو فهم أعمق للإسلام كمنظومة معرفية وممارساتية متكاملة، تتجلى في سياقات متنوعة دون أن تفقد وحدتها الجوهرية. هذا الفهم يستدعي إعادة النظر في المفاهيم والأدوات المنهجية المستخدمة في دراسة الظاهرة الدينية الإسلامية. بما يتجاوز الثنائيات التبسيطية والتعميمية الفضفاضة التي طبعت الدراسات الاستشراقية التقليدية.

نحو نموذج إرشادي جديد

يمثل المشروع النقدي لطلال أسد منعطفاً جوهرياً في دراسات ما بعد الكولونيالية، حيث يتجاوز المقاربات التقليدية لظاهرة الاستشراق نحو استقصاء أكثر عمقاً للبنى الإستيمولوجية التي تؤسس للعلاقة بين المركز والهامش في إنتاج المعرفة. أين يستثمر أسد الجهاز المفاهيمي الفوكوي، لكنه يعيد صياغته ضمن إطار تحليلي يستوعب خصوصية الحالة الإسلامية في مواجهة الهيمنة المعرفية الغربية. الحقيقة أن ما يميز تحليل أسد هو تركيزه على ديناميات "الإدماج المشروط" الذي يمثل الوجه الآخر للإقصاء المباشر. فالخطاب الاستشراقي المعاصر، وبخاصة في صيغته الليبرالية، إذ يتجاوز نفي الآخر ساعيا إلى احتوائه ضمن منظومة معرفية تضمن استمرار الهيمنة عبر آليات أكثر دقة وتعقيداً. وهذه الاستراتيجية تتجلى في محاولات إعادة تشكيل "الذات المسلمة الحديثة" وفق نماذج تخدم في جوهرها مشروع الحداثة الغربية وتحافظ على مركزيتها.

ووفقا لهذا يعيد أسد تقديم تشريح دقيق لهذه العملية مبيناً كيف يتحول الإسلام في الخطاب الليبرالي العلماني إلى موضوع للتأويل والتطويع، بحيث لا يُعترف به إلا حين يخضع لعملية "تحديث" تنزع عنه خصوصيته وتحوله إلى نسخة مستأنسة تتوافق مع المعايير الحديثة. وهذا "الاعتراف المشروط" يمثل آلية رقابية أكثر فعالية من الرفض المباشر، إذ ينتج ذاتاً مسلمة مغتربة عن سياقها التاريخي ومنظومتها المعرفية الخاصة (أسد، تشكلات العلماني في المسيحية والحداثة و الإسلام، 2016م، صفحة 195).

ومن ناحية أخرى يتجاوز طلال أسد نقد فوكو للسلطة والمعرفة، ليرتبط بالسياقات التاريخية والسياسية المحددة التي أنتجت هذه المعضلة الإستيمولوجية. فهو يربط بين ظهور "الإسلام الحديث" كخطاب وليس فقط كدين، وبين المشروع الكولونيالي الذي سعى إلى إعادة صياغة المجتمعات الإسلامية وفق نموذج الدولة-الأمة العلمانية. وهذه العملية تضمنت إعادة تشكيل جذرية للبنى المعرفية والأخلاقية التي كانت سائدة في المجتمعات الإسلامية التقليدية.

وعليه يكشف أسد عن المفارقة الأساسية التي تواجه الفكر الإسلامي المعاصر، فهو محكوم بالبحث عن شرعيته داخل إطار معرفي غريب عنه مما يضعه في موقف دفاعي دائم. إن هذا "المركب المعرفي الكولونيالي" يتجلى في محاولات متكررة لإثبات انسجام الإسلام مع قيم

الحداثة، وكأن شرعيته التاريخية والمعرفية لا تتحقق إلا عبر هذا التماهي الاستلابي مع النموذج الغربي (أسد، تشكلات العلماني في المسيحية والحداثة و الإسلام، 2016م، صفحة 195).

والجدير بالذكر أن استعادة الاستقلال الإستمولوجي - وفق رؤية أسد- لا تعني القطيعة المطلقة مع الحداثة بقدر ما تعني استرداد القدرة على المساءلة النقدية لأسسها وافترضاها، وهذا يتطلب تجاوز الثنائيات التبسيطية (تقليد/حداثة، أصالة/معاصرة) نحو تأسيس موقف نقدي مركب يتيح للفكر الإسلامي استعادة القدرة على مساءلة مفاهيمها، بدلا من الاكتفاء بالبحث عن أصدائها داخل التراث، وكأن قيمته لا تتحقق إلا حين يصبح "مرحلة أولية" للحداثة الغربية.

لكن الإشكالية الأساسية في طرح طلال تكمن في موقفه من الأرثوذكسية. لأن الإسلام من وجهة نظر أسد هو بنية تراثية واضحة المعالم، يصعب الحديث عنها أو الإحاطة بها، إلا بالعودة إلى تلك المدونة التراثية سواء بشقها التأسيسي (التجربة الدينية) أو التراكمي (الفكر الديني) ونتاجهما، وهو الأمر الذي ستعكسه الأرثوذكسية.

وقبل الخوض في هذا لا بد أن نفق عند توضيح لمعنى المصطلح "الأرثوذكسية" عند أسد في مقابل المعنى الذي يعطيه الأنثروبولوجيون، إذ يراها أسد بطريقة أكثر ديناميكية وتعقيدا، فهي عملية مستمرة من النقاش والتجديد، ومن المضلل أن يقال أن المهم في الإسلام هو ضبط اللفظ، وبالتالي قول ما هو مطلوب. لأن هذه الفكرة تتجاوز جوهر فكرة "النموذج الصحيح" الذي يقوم على أن الممارسات المؤسسة بما في ذلك الطقوس يجب أن تؤكد نمودجا للصيغ المعترف بها في التقاليد الإسلامية (أسد، فكرة أنثروبولوجيا الإسلام، 2005م، صفحة 52).

كما يشدد أسد على أهمية الأرثوذكسية كإطار تعليمي، باعتبارها تجسيد لعلاقة قوة (سلطة) تتجلى في تمكن المسلمين من تحديد الممارسات الصحيحة من الخاطئة أينما كانوا، وليس مجموعة معتقدات ثابتة في قلب الإسلام كما يصفها الأنثروبولوجيون ومنهم غيلنر. فالممارسة الإسلامية تستند إلى نموذج معترف به في التقاليد الإسلامية، مع مراعاة السياق السردى التاريخي والاجتماعي لتطورها.

وتأسيسا على ما سبق يمكن القول أن النموذج النظري الذي اقترحه طلال أسد يمثل إضافة محورية لحقل أنثروبولوجيا الإسلام، رغم ما قد يشوبه من إشكالات منهجية وعملية تتطلب مراجعة نقدية معمقة، وتجدد الإشارة إلى أن هذه الإشكاليات ربما لم تحظ بالاهتمام الكافي من أسد، أو لم تخضع للتحليل بالدقة المنهجية المطلوبة.

في المقابل تتبلور الإشكالية المركزية في نزوع النموذج النظري الذي اقترحه أسد نحو الإفراط في التجريد النظري، مما يجعل من الصعب تطبيقه ميدانيا. فعلى النقيض من الممارسة المنهجية السائدة في الحقل الأنثروبولوجي حيث حرص الأنثروبولوجيون أمثال عبد الحميد الزين على تقديم آليات واضحة لترجمة النماذج النظرية إلى ممارسات بحثية ميدانية، فإن أسد لم يوضح السبل العملية لتفعيل نمودجه النظري على مستوى البحث الامبريقي (الزين، 2005م، صفحة 37).

و نجد أن هذا النقص المنهجي يتجلى بوضوح أكبر عندما نتأمل عدم وضوح الكيفية التي يمكن للأنثروبولوجيين -وبخاصة الباحثين في المجال الإثنوغرافي- من خلالها تطبيق المقاربة التي يقترحها أسد.

وتزداد هذه الإشكالية تعقيدا حين نجد أسد يؤكد على محورية الرجوع إلى المصادر التراثية الإسلامية ودراساتها أنثروبولوجيا، حيث يبرز أهمية النصوص التأسيسية (القرآن الكريم والسنة النبوية والمدونات الفقهية) باعتبارها الركائز الأساسية التي يقوم عليها التراث والخطاب الإسلامي. إذ لم يوضح كيف يمكن للأنثروبولوجيين إنجاز هذه المهمة وفي الوقت نفسه يبقون محافظين على قواعدهم وأطرهم المنهجية وأدواتهم البحثية المعيارية في التخصص الأنثروبولوجي التي قد لا تتوافق مع السياقات العملية لهذا النوع من الدراسات التراثية (أسد، تشكلات العلماني في المسيحية والحداثة و الإسلام، 2016م، صفحة 195).

وعلى صعيد آخر، فإن مفهوم "التراث" الذي يطرحه أسد يشكّل أحد المحاور المسكوت عنها في أغلب الدراسات الأنثروبولوجية للإسلام، مما يجعل العودة إليه والاعتماد عليه كإطار تحليلي، خطوة ضرورية لإعادة توجيه هذا الحقل نحو فهم أكثر دقة وشمولية للإسلام. فبدلاً من الاكتفاء بملاحظة الممارسات اليومية للمسلمين - كما درجت عليه الأنثروبولوجيا التقليدية - يدعو أسد إلى إيلاء اهتمام أكبر للنصوص الدينية الرسمية، باعتبارها جزءاً أساسياً من البنية الخطابية التي تشكّل الممارسات الإسلامية وتوجّهها. (أسد، تشكلات العلماني في المسيحية والحداثة و الإسلام، 2016م، صفحة 195)

رغم الطابع النقدي العميق في مشروع طلال أسد، إلا أن المفارقة الأساسية في منهجه تكمن في أنه بينما يحاول تجاوز إشكاليات الأنثروبولوجيا التقليدية، يقترب بشكل ملحوظ من المنهج الاستشراقي الذي يركّز على النصوص التراثية، مما يثير تساؤلات حول مدى قدرته على تفادي المزالق التي وقعت فيها الدراسات الاستشراقية. فهل يمكن لمنهجه أن يتجاوز التحيزات البنيوية التي طبعت الدراسات الغربية للإسلام؟ أم أنه يعيد إنتاجها بطريقة مختلفة؟

استناداً على ما سبق، يمكن القول أن طلال أسد نجح في كسر النظرة الجوهريّة للإسلام التي هيمنت على الاستشراق التقليدي، إذ تجاوز التعامل مع الإسلام كجوهري ثابت محدد، نحو مقارنة تدرس تشكّل المفاهيم والممارسات الإسلامية عبر السياقات التاريخية والاجتماعية المتغيرة، إلا أن تركيزه المكثف على النقد أكثر من البناء النظري البديل قد يبقيه محبوساً في إطار الخطاب الذي يحاول تجاوزه هذا من جهة، ومن جهة أخرى فإن تعميم نتائجه من دراسات حالات محددة قد يعيد خلق نوع من التعميم الذي ينتقده في الاستشراق. (Jakelic, 2016, p. 5)

ورغم هذه الإشكالات، يبقى إسهام طلال أسد بالغ الأهمية في تطوير حقل أنثروبولوجيا الإسلام، إذ يفتح آفاقاً جديدة لفهم الظاهرة الإسلامية في سياقاتها التاريخية والاجتماعية، كما يكشف عن الحاجة الملحة لمراجعة الأسس المنهجية لهذا الحقل وتطوير أدواته التحليلية، بما يتيح مقارنة أكثر تعقيداً وشمولية للواقع الديني الإسلامي في العصر الحاضر. لكن القيمة الكبرى لمشروعه تكمن في تحفيز التفكير النقدي حول العلاقة بين المعرفة والسلطة والحداثة، حتى وإن ظل مشروعه محصوراً - جزئياً - ضمن الخطاب الذي يسعى إلى نقده (Maziane, 2017, p. 62).

خاتمة:

وكخلاصة لما سبق يمكننا القول أنّ مشروع طلال أسد يمثل منعطفاً حاسماً في مقارنة الدراسات الدينية والأنثروبولوجية. فبتناوله إرث الأنثروبولوجيا الكولونيالية وعلاقتها بالإسلام، كشف عن البعد الإيديولوجي للاستشراق وكيفية توظيفه في تكريس صور نمطية وهيمنة معرفية. ثم عمل على تأسيس أنثروبولوجيا نقدية للإسلام تستند إلى تفكيك التصورات الجوهريّة، وإبراز الدين كتقليد خطابي متشكل تاريخياً من خلال بلورته لبراديع ما بعد كولونيالي. أما معالم نموذج الجديد، فتتمثل في الانفتاح على مقارنة متعددة الأبعاد، تراعي الممارسات والخطابات والتاريخ، وتفتح المجال لفهم أكثر عمقاً وتعقيداً للظاهرة الدينية.

وبذلك، تبرز أصالة المشروع الطلاي في تجاوزه للقراءات الاستشراقية التقليدية للدين، إذ لا يكتسب أهميته من كونه مجرد مراجعة نقدية للتراث الفكري الاستشراقي فحسب، بل يستمد راهنيته وقيّمته المعرفية من قدرته على إعادة صياغة أسئلتنا حول العلاقة بين الدين

والسياسة والعلمانية في عالم ما بعد الاستعمار، وتقديم أدوات تحليلية جديدة لفهم التحولات العميقة التي تشهدها المجتمعات المعاصرة في علاقتها بالدين والتقاليد الدينية.

المصادر والمراجع:

- Asad, T. (1975). *Anthropology and The Colonial Encounter*. The United States of America: Ithac Press.
- Asad, T. (1991). From the History of Colonial Anthropology. (J. George W. Stokking, Ed.) *Colonial situations*, 314.
- Geertz, C. (1992). *Observer L'islam : Changement Religieux au Maroc et Andonisie*. Paris: La decouverte.
- Gerda, B. (2003). L'islamisme Radical au Meghreb. Dans *L'anthropologie de Meghreb: Les rapports de Barque Bourieu, Geertz et Gellner* (pp. 130-140). Paris: Awal/Ibis Press.
- Jakelic, S. (2016, Mai 19). Many Humanisms, Many Modernities: Contesting Talal Asad's Anti-Humanist Critique of Humanitarianism. *University of Notre Dame*.
- Lessnoff, M. (2007). Islam, Modernity and Science. In S. M. Haugard (Ed.), *Ernest Gellner and contemporary social thought* (p. 189). Cambridge: Cambridge University Press.
- Maziane, M. (2017). Comparer les traditions discursives "Islam et critique du symbolisme dans l'anthropologie de Talal Asad". *Socio-Anthropologie*(36), 62.

أبو بكر باقادر. (2004م). *الإسلام والأنثروبولوجيا*. بيروت: دار الهادي.

إدوارد سعيد. (1983م). *الاستشراق: المعرفة، السلطة، الإنشاء* (الإصدار 2). (كما أبو ديب، المترجمون) بيروت: مؤسسة الأبحاث العربية.

آرنست غيلنر. (2005م). *مجتمع مسلم* (الإصدار 1). (رضوان السيد، المحرر، و أبو بكر باقادر، المترجمون) بيروت: دار المدار الإسلامي.

العربي بوحسون. (2011م). *الاستشراق والأنثروبولوجيا والاستعمار: دراسة تحليلية لطبيعة العلاقة. الإنسان والمجتمع*، 2(2)، 51.

رضوان السيد. (2005م). *الصراع على الإسلام* (الإصدار 1). بيروت: دار الكتاب العربي.

سامي زبيدة. (1997م). *أنثروبولوجيا الإسلام: مناقشة ونقد أفكار غيلنر* (الإصدار 1). بيروت: دار الساقبي.

طلال أسد. (2005م). *فكرة أنثروبولوجيا الإسلام*. تأليف طلال أسد، *أنثروبولوجيا الإسلام* (أبو بكر باقادر، المترجمون، الصفحات 51-52). بيروت.

طلال أسد. (2016م). *تشكلات العلماني في المسيحية والحداثة والإسلام*. (دينا حسن فرختو، المترجمون) بيروت: دار جسر للترجمة والنشر.

عبد الحميد الزين. (2005م). *البحث في أنثروبولوجيا الإسلام*. (أبو بكر باقادر، المترجمون) بيروت: دار الهادي.

عبد الغني عمار. (2020م). *في جينايولوجيا الآخر: المسلم ومثالاته في الاستشراق والأنثروبولوجيا والسوسيولوجيا* (الإصدار 1). بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية.

عدي الهواري. (2023م). *عالم أنثروبولوجيا في المغرب العربي: إرنست غيلنر - كليفورد غيرتز*. (شوقي الدويهي، المحرر، و نوري دريس، المترجمون) بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات.

غابرييل مارانسي. (1993م). *أنثروبولوجيا الإسلام*. (هناء خليف غني، المترجمون) بغداد: دار ومكتبة عدنان.

فريدريك بارث، أندريه غينغريتش، روبرت باركن، و سيدل سلفرمان. (2017م). *الأنثروبولوجيا حقن علمي واحد وأربع مدارس* (الإصدار 1). (سامي حنفي، المحرر، أبو بكر باقادر، و إيمان الوكيل، المترجمون) بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات.