إسهام الإنسانيات والعلوم الاجتماعية في الدراسات الإسلامية

جاك فاردنبرغ

1 ـ الإنسانيات[1] : (Humanities)

تتميز الآداب بحسب تفريق أو تمييز قديم يعود إلى الإغريق القدماء عن العلوم على أساس أنها تدرس الثقافة الإنسانية وتاريخها ومختلف أشكال تعبيرها بدلاً من دراسة الطبيعة والعمليات الطبيعية. وهكذا فالإنسانيات تربط عموماً بدراسة اللغات والآداب والفنون والفلسفة والتأريخ وعلى وجه الخصوص التأريخ الثقافي. ولم تظهر العلوم الاجتماعية كفرع علمي ثالث يدرس المجتمع الانساني، إلاّ خلال القرن التاسع عشر فقط، واستطاعت أن تحتل مكانة في الأنظمة التعليمية في هذا القرن فقط.

ويظهر أن المجالات التالية هي أهم الإسهامات التي حققتها الإنسانيات لدراسة الإسلام:

---

(1) تشتمل هذه المقالة على فقرات من ورقة بعنوان «العلوم الاجتماعية ودراسة الإسلام» ألقيت في مؤتمر حول «دراسة الدين في سياق العلوم الاجتماعية» أقيم في وارسو في 4 ـ 8 سبتمبر 1989 ونظم من قبل الرابطة البولندية لعلم الدين والرابطة الدولية لتاريخ الأديان. وقد ترجمها إلى العربية الأستاذ الدكتور أبو بكر باقادر، أستاذ الدراسات الاجتماعية بجامعة جدة، بالمملكة العربية السعودية.

(1) تعلم دقيق للغات: العربية والفارسية والتركية، لغات الإسلام الكلاسيكية، والتي تشكل لدارس الإسلام نفس الأهمية التي تشغلها اللغة اللاتينية واليونانية لدارس الدراسات الكلاسيكية ـ إذ يحتاجها الباحثون للوقوف على نصوص الإسلام الأساسية كحضارة وكدين.

(2) كذلك في الوقت نفسه، تمت عملية بحث موسع لمخطوطات النصوص الأساسية، أساساً في قلب العالم الإسلامي، لكن أيضاً في المكتبات الشرقية الكبرى في أوروبا وآسيا الوسطى وأمريكا الشمالية. وكنتيجة لذلك فهرست أعداد كبيرة من مجموعات المخطوطات. ولقد حل الميكروفيلم محل النسخ باليد للمخطوطات الذي كان سائداً في الماضي، وذلك لتوفيرها للدارسين.

(3) تم بالتدريج نشر طبعات محققة للنصوص الهامة على أساس المخطوطات الباقية. ولم ينشر إلى الآن غير قسمٍ ضئيل من المخطوطات الموجودة بالعربية والفارسية والتركية وأقل ما نشرَ كان نشر محققاً. وجزءٌ صغير فقط من هذه النصوص قدم لجمهور القراء الغربيين عن طريق الترجمات إضافة إلى مقدمة وتعليق علمي.

(4) ومع زيادة المعرفة بالنصوص المتوفرة أصبح من الممكن بالتدريج تأسيس الحدود الرئيسية للتطور التأريخي لأنواع مختلفة من النصوص: أدبية وتاريخية ودينية. ولقد وضع تاريخ الأنواع هذا ضمن إطار التأريخ الاجتماعي والثقافي الأوسع لبعض مناطق العالم الإسلامي. أما فيما يتعلق بالدين، فلقد أصبح من الممكن تعقّب المراحل الأساسية لتطور علوم الدين الإسلامية، والإسلام المعياري عموماً، وأن يكمل ذلك بتاريخ بعض مظاهر التجربة الدينية الأخرى في النصوص الصوفية والشعر الديني بالإضافة إلى التراث الديني الشعبي[1].

(1) في مقابل إسلام معيارى يصف للمسلمين كيف ينبغي أن يعيشوا وكيف المجتمع =

وعلى الرغم من أن منهج الإنسانيات في دراسة المواد الإسلامية يتطلّب القيام بأعمال فنية كبيرة في حقل التيولوجيا وتحليل المصادر، فإنه يغطي مع ذلك مسائل مجالها أوسع. **فأولاً**، على الباحث أن يتعلم فهم معاني تعابير معينة وأن يفهم النصوص ذات العلاقة ليس من منظور خارجي وإنما على أساس مصطلحاتها نفسها وبالاستناد إلى الأرضية الثقافية والتقاليد الدينية التي هي جزء منها. **ثانياً**، على المؤرخ أن يفسر تاريخ مناطق مسلمة أولاً بحسب ما هو معروف عن اقتصادها وتأريخها الاجتماعي والسياسي وليس من السهل الحصول على المعلومات الصحيحة المناسبة حول هذه (البنية الأساسية التي يعبّر فيها الدين والثقافة عن نفسهما أو التي يعبر في ظلّها الشعب (الناس) ثقافياً ودينياً).

ثالثاً، هناك مشكلة متكررة، تتعلّق بتفسير محتويات الفكر الإسلامي في تطوره التأريخي: حول المشاكل مصاغةً أو مشاراً إليها باستخدام أو بدون استخدام بعض الآيات القرآنية أو الأحاديث النبوية، والحلول التي تم التوصل إليها، ويواجه الفقه الإسلامي، على وجه الخصوص، الباحث الغربي، الذي لا يملك حقلاً علمياً مماثلاً له في تراثه الثقافي بمشاكل جدّية على أننا سنترك جانباً قضايا كتلك التي أثارها بعض الدارسين النقديين الجذريين حول النصوص الإسلامية المبكرة جداً، بما في ذلك القرآن والتاريخ المبكر للإسلام عموماً أو المقارنات التي تمّ الوصول إليها، مثلاً، بين تطور الإسلام كدين ودين الإسرائيليين القدماء أو اليهودية أو النصرانية، هذا دون أن ننسى التأثيرات التاريخية المتبادلة وسماتهم الخاصة في الشكل والمحتوى. كذلك العلاقة بين الإسلام المعياري الذي قام بصياغته العلماء وكل أنواع التجارب التي مرَّ بها الإسلام، والتي غالباً ما تأخذ طبيعة شعبية، والعلاقة بين المسلمين وغير

= المسلم ينبغي أن ينظم في مقابل الإسلام المعاش وهو الطريقة التي يعيش حقيقة على أساس عيش الجماعات المسلمة والأفراد «لإسلامهم» والطريقة التي يتعقَّلون على أساسها الإسلام المعياري.

المسلمين في أوقات وأماكن مختلفة. وكل هذه العلاقات تشكل مشاكل عويصة لمنهج الإنسانيات في الدراسات الإسلامية. ويظهر أن المشكلة المميزة للإنسانيات، إضافة إلى التمكّن من الحصول على القدرات التقنية الضرورية هي مسألة التفسير (الهرمونطيقيا): أي الفهم الصحيح للنصوص المدروسة سواء في نفسها أو في ضوء مجموعة من التساؤلات المفكر فيها بعناية[1].

2 ـ العلوم الاجتماعية:

بالنسبة لاولئك الذين على معرفة بالعلوم الاجتماعية والذين تعودوا بدرجة ما أن ينظروا ويشرحوا ويفسروا المعلومات (البيانات) الدينية على أساس المصطلحات الاجتماعية والانثربولوجية، لا يوجد بالنسبة لهم ضرورة حقيقية لتوضيح أن العلوم الاجتماعية تقدم إسهاماً هاماً للدراسات الإسلامية[2]. والمسألة في نظرهم هي: ما هو نوع الإسهام الذي يمكن أن تقدّمه العلوم الاجتماعية بل وما لا تقدمه.

---

(1) الهرمونيطيقيا، كفن فهم ما يقصده الناس الآخرين أو فهم «قراءة» تعابيرهم يظهر أنه اهتمام الإنسانيات الأساسي. وينبغي أن نفرّق بين الهرمونتيطيقيا الفلسفية ما طورها هانز ـ جورج جادمر وبول ريكور والتي تتأمل مشاكل نظرية تكمن تحت ممارسة الفهم. وينبغي أن تهتم الهرمونيطيقيا العلمية بفهم تعابير الشعوب الأخرى بدلاً من فهم الذات.

(2) من أجل منهج أنثربولوجي لدراسة الإسلام أنظر: Michael Gilsenan, Recognizing Islam: An Anthropologist's Introduction (London-Canberra: Croom Helm, n.d. ca. 1983)

ومن أجل الاطلاع على منهج اجتماعي لدراسة الإسلام أنظر، Jean Paul Charnay Sociologie religieuse de l'Islam, Preliniaires (Paris: Sindbad, 1977).

Leonard Binder, ed. The Study of The Middle East: Research and Scholarship in the Humanities and Social Sciences (New York: John Wiley 1976), pp. 137-228 and 511-516

ويلاحظ المطلع فروقاً بين المنهج الأنثربولوجي والاجتماعي.

وإذا كان البحث العلمي يتضمن مفتاح شرح وتفسير البيانات في سياقها، فإنه بالنسبة للعلوم الاجتماعية هذا المفتاح يمكن أن يوجد في سياق اجتماعي. هناك، بطبيعة الحال، سياقات أخرى يمكن أن تدرس البيانات الدينية ضمنها: سياق مادي وثقافي، سياق الثقافة المعطاة وسياق اتجاه الفكر الديني. ويمكن أن تدرس تجربة دينية ما في سياق حقبة تاريخية معينة وسياق تجارب مشابهة في فترة زمنية ما. ولقد طوّرت البنيوية والتحليل اللساني وعلم الإشارة مفاهيمها للسياق، ولقد برهنت فكرة السياق على أنها أساسية لأي بحث علمي، ويصدق هذا على وجه الخصوص في حالة مفهوم السياق الاجتماعي. وضمن هذا السياق فإن الوحدات التدوينية العامة للبيانات والظروف العامة التي توجد فيها، هي التي تجعلها ممكنة الشرح علمياً، طالما ما هو عام يمكن أن يعبّر عنه على أساس قواعد ما وما هو فريد لا يمكن شرحه. وتتجه العلوم الاجتماعية إلى مخاطبة هذه الظروف العامة، ما دامت ذات طبيعة اجتماعية، على وجه الخصوص.

يسأل أحياناً ما إذا كانت العلوم الاجتماعية تستطيع أن تقدم شيئاً مفيداً للجوانب الدينية في الإسلام، كمجتمع أو ثقافة. وإذا ما تركنا جانباً ما يسمى تقليصية reductionism العلوم الاجتماعية، كذلك العلوم الطبيعية باعتبارها بحثاً تقنياً، فإنه من العدل أن نقول أنه حتى كدين، يقدم الإسلام تحدّياً لتعاريفنا المعاصرة في الإنسانيات والعلوم الاجتماعية معاً.

صحيح أن الإسلام دين بحسب كل التعاريف المعاصرة لكلمة دين، لكن هذا لا يعني أنه فقط دين أو معتقد. وأنا أقول، أنه في المكان الأول، حضارة، وبناء اجتماعي وطريقة معينة للحياة وتقليد ثقافي بالمعنى الواسع للكلمة، وهذه جميعها مفصّلة مشروحة بطرق مختلفة في سياقات مختلفة. وهذا مفهوم بصورة عامة، لكن العديد من الباحثين يتوقفون هنا. وبعضهم، على سبيل المثال، أعني بعض مؤرخي الدين، لا يهتمون بغير هذه الجوانب الدينية. والسبب الذي يمكن أن يعزى له هنا التوقف قد

يختلف، لكن النتيجة التي لا يمكن تجنبها هي التمثيل الأحادي للجانب الإسلامي، فمثلاً، في الحاضر يملك الجمهور العربي نظرة مسيَّسةً عن الإسلام.

كان هناك اهتمام بالمجتمعات الإسلامية قبل الحرب العالمية الثانية، لكن هذا الاهتمام لم يصل بعد إلى مستوى علمي، مقاساً بمعايير اليوم. فلقد كان الرحالة الذين زاروا الأقطار الإسلامية منذ القرن السادس عشر مهتمين أحياناً بالتقاليد والتراث الإسلامي وحياة المجتمعات المسلمة المحلية والمجتمع الإسلامي عموماً، لكن اهتمامهم كان في الغالب ذو طبيعة شخصية جداً. وكانت للإداريين الاستعماريين بطبيعة الحال، مصلحة في معرفة البناء الاجتماعي والسياسي للمجتمعات المسلمة، تركيبتها وقيادتها. ولكن هنا أيضاً، الاهتمام الموجه لدراسة المجتمعات لخدمة أهداف يمكن تسميتها الآن الاهتمام الاستعماري لتأكيد الهيمنة على ذاك القطر الواقع خارج العالم الغربي. ونقطة الانطلاق هنا كانت سياسية واقتصادية بدلاً من أن تكون علمية. لكن مع ذلك تمّت بعض الدراسات الموضوعية الرائعة عن المجتمعات الإسلامية على يد دارسين مستقلين من أمثال الباحث الفنلندي أدوار ويسمارك (1839 ـ 1862) في تلك الفترة.

صحيح أن الاهتمام بالموارد الاقتصادية والبناءات السياسية ـ هذا دون ذكر الاهتمامات العسكرية ـ لا يمكن أن تكون إلا اهتمامات متقوقعة الذات ومنكفئة على الجماعة بصورة متطرفة ethnocentric, egocentric وبسبب السياسة الغربية والاستراتيجيات الاقتصادية والرأي العام، كانت مثل هذه القطاعات حساسة جداً بحيث تصعب دراستها لذاتها أو لمصلحة أعضاء المجتمع المسلم المقصود. ويقوم معظم البحث الأنثربولوجي على أساس الافتراض أن الوضع الاستعماري سيستمر، وأحياناً كان الهدف قاصر النظر يهدف لتقوية السيطرة على المناطق المسلمة وشعوبها. وكان الرأي العام الغربي يهتم فقط بالجوانب الغريبة (exotic) في الإسلام

والشرق، لكنه كان أيضاً يهتم بالحصول على أعمال وفرص اقتصادية جديدة خارج حدود الأقطار الأوروبية المعروفة الآن. ومع ذلك فإننا حينما ننظر إلى الخلف لا يمكننا أن نرفض كل ما نشر على اعتباره «غير علمي». فلقد جمعت كميات كبيرة من البيانات الجديدة عن المناطق المسلمة من العالم، ومن وقت لآخر، عبر الباحثون والعلماء عن احتجاجهم الأخلاقي ضد الرغبات القائمة على استغلال ما نسميه اليوم العالم الثالث[1].

وبصورة ما، كانت الإنسانيات بسبب دراستهم للنصوص والتأريخ أقل تأثراً بالأمور السياسية وأكثر حماية ضد التحيزات السلبية السائدة في المجتمعات الغربية آنذاك. فهي على أي حال كانت قد أسست على قاعدة صلبة منذ عصر النهضة. لكن مع ذلك، لا يمكننا الحديث عن دراسات علمية اجتماعية للمجتمعات الإسلامية والإسلام قبل الحرب العالمية الثانية، وهي الدراسات التي أصبحت الأكثر شيوعاً في الوقت الحاضر، على الرغم من أن بعض الدراسات الرائعة قد تمّ إنجازها في تلك الفترة[2].

---

(1) يأتي على البال عمل وليفرد سكاون بلنت (1840 ـ 1922) أنظر مثلاً كتاب Edith Finch Wilfred Scawan Blunt, 1840-1922 (London: Janathan Cape, 1938) وكذلك العالم الهولندي سنوك هورخرينه (1857 ـ 1936) وإن لم تكتب سيرته الذاتية بعد. وفي فرنسا لويس ما سينون (1883 ـ 1962) كان بإمكانه الاحتجاج على سياسة فرنسا في العالم العربي.

(2) أنظر على سبيل المثال C. Snouk Hurgronje: Mekka, Vol.II, Aus dem heutigen Leben (The Hague, 1989)

والمترجم إلى الإنكليزية Mecca in the latter part ot the 19th Century (Leyden-London, 1931); Bilder aus Mekka: Mit Kurzem erlauternden Texten (Leiden, 1889); The Achenese, 2 vols. Leyden 1906). ولقد نشر الأصل الهولندي في 1893 و1894.

3 ـ الدراسات الاجتماعية العلمية عن المجتمعات المسلمة منذ الحرب العالمية الثانية:

بحسب علمي، أول كتاب استطاع أن يختط له منحىً جديداً في دراسة الإسلام في التاريخ الحديث في اتجاه العلوم الاجتماعية هو كتاب: الإسلام الحديث في الهند: تحليل اجتماعي لمؤلفه الباحث الكندي ويلفرد كانتويل سميث، والذي ظهر عام 1943، وأعيد نشره في طبعات مختلفة. يدرس الكتاب أحوال المسلمين في الهند خلال المئة السنة الأخيرة في سياقهم الاقتصادي والاجتماعي والسياسي، في القطر نفسه وفي علاقته ببريطانيا العظمى خلال الفترة المدروسة.

بطبيعة الحال تأخر الوعي بأهمية دراسة السياق الاجتماعي للبيانات الدينية لدراستها الصحيحة. وكانت هذه الدراسات معروفةً في مجال البحوث التاريخية العامة ولفترة طويلة، لكن مرّ بعض الوقت قبل أن تكسب موقع قدم في التأريخ الديني، وأحد الأسباب هو أن الوصول المطلوب للوثائق المتوفرة حول هذا السياق وتفكيكها بصورة صحيحة عمل يستهلك وقتاً طويلاً.

ومن الأمثلة الجيدة لهذا المنهج السياقي في التأريخ الديني المجلدين اللذين كتبهما مونتغمري واط: محمد في مكّة، ومحمد في المدينة وظهرا على التوالي عامي 1953 و1956 واللذين مهّدا لحقبة جديدة من الدراسات التاريخية عن الرسول. لقد كان المنهج جديداً بحيث طالب بوسكيه دون تردد «بتفسير ماركس لمحمد»[1]. وقد كان ذلك مفيداً للباحثين في بلدان أوروبا الشرقية الذين شكلت أيديولوجيا دولهم في سنوات الحرب الباردة عوائق جادة للتقدم العلمي، حتى في مجال يظهر أنه بعيد جداً مثل الإسلاميات. وعلى أي حال، معظم الباحثين الغربيين

(1) G.H. Bousquet, «Une explication marxiste de l'Islam par un eccelesiastique episcopalien», Hesperis 41 (1954) PP. 231-247.

الدارسين للإسلام قبل الحرب العالمية الثانية الذين تدربوا في الدراسات الشرقية كانوا علماء فليلوجيا ممتازين، لكنهم لم يستطيعوا أن يقيموا علاقات جيدة بين النصوص التي يدرسونها والوسط الاجتماعي الذي قامت فيه هذه النصوص أو التي تمثلها أو التي عملت فيها.

وهناك دراسة أخرى استطاعت أيضاً أن تختط منحى جديداً في اتجاه العلوم الاجتماعية وذلك في كتاب لويس غارديه «المدينة الإسلامية» (1954). نظر الكاتب إلى الإسلام باعتباره وحدة اجتماعية، مجتمع محلي، ونقطة انطلاقة وحاول أن يؤسس، على أساس النصوص المتوفرة، بناء نموذج مثالي لهذا المجتمع المحلي على أساس المعايير والقيم الرئيسة والمؤسسات ذات العلاقة. إن رؤية الإسلام، ليس كمجرد نظام أفكار وصفات أو على أساس أنه بناء سياسي، وإنما على أساس اعتبار مجتمع محلي يقوم بنفسه، يتماشى تماماً مع التقليد الفرنسي لعلم الاجتماع. وهذا وإن لم يظهر أحد من تلاميذ دوركايم من المختصين في دراسة الإسلام، إلا أن الجوانب المجتمعية للإسلام قد ركّز عليها في فرنسا على يد الباحثين من أمثال لويس ماسينون والباحثين العاملين ضمن إطار الإدارة الفرنسية الاستعمارية.

دعنا الآن ننظر إلى التقدّم الذي تمّ في علم الأنثربولوجيا وعلم الاجتماع في حقل الدراسات الإسلامية عموماً خلال الأربعين سنة الماضية. ويعود الفضل، كما أظن، إلى علم الأنثربولوجيا في دراسته للشعوب والمجتمعات ضمن إطار مؤسساتها الاجتماعية وتعابيرها الثقافية والقيم التي يعيشون على أساسها. ولقد كانت الجهود ناجحة حينما ذهب علماء الأنثربولوجيا إلى الميدان بأنفسهم، محاولين أن يفهموا الشعب الذي يدرسونه بحسب تعبير الناس عن أنفسهم وأن يفهموا مثل هذه الثقافات الأجنبية على هذا الأساس. ومعظم علماء الأنثربولوجيا، بطبيعة دراستهم، طوّروا نوعاً من التعاطف للناس الذين يدرسونهم. وهم يقدّمون بهذه الطريقة موقفاً مناقضاً للموقف الذي كان يتخذه الإداري الاستعماري

الذي لم يكن يرى نفسه مرتبطاً بالأهلين. لكن مع ذلك، فضل علماء الأنثربولوجيا أن يذهبوا إلى مجتمعات الشعوب البدائية. وقلّة من هؤلاء الدارسين ذهبت إلى مناطق مسلمة، أحياناً بسبب أن تلك المناطق كانت من مستعمرات القطر الذي ينتمي إليه الباحث، وأحياناً أيضاً على أساس الاختيار الحر، كما هو الحال في بعض الأنثربولوجيين الإسكندنافيين الذين قاموا بأبحاث في العالم العربي[1]. ودعني أضرب بعض الأمثلة لمثل هذه الأبحاث الأنثربولوجية:

(1) أبحاث حول مجموعات اجتماعية تقليدية (كالفلاحين والبدو) أو وحدات جغرافية (قرى، مناطق ذات ثقافة متجانسة)، واصفة هذه الثقافة التقليدية في إطار ظروف الحياة والبناءات الاجتماعية السائدة، وغالباً ما فتحوا الباب لدراسة الثقافة الشعبية بما في ذلك الدين والفن.

(2) أبحاث عن عمليات التغيّر، مركزين على الجوانب الثقافية لمثل هذه التغيرات كعملية توطين البدو وتحضر الفلاحين[2] وتحسن التعليم،

---

(1) مثلاً كتاب Hilma Granqtivist, Birth and Childhood among the Arabs: Studies in a Muhammadan Village in Palestine (Helsinki, 1947).

وكذلك Marriage Conditions in a Palestinian Village 2 Vols. (Helsinki, 1931-1935) ولها أيضا Child Problems among the Arabs (Helsinki, 1950) ولها أيضاً Muslim Death and Burial: Arab Customs and Traditions in a Village in Jordan (Helsinki, 1965)

وكذلك أنظر كتاب Henry Harold Hasen, Investigations in a Shi'a Village in Bahrain (Copenhagen, 1967).

(2) أنظر على سبيل المثال Louise E. Sweet (ed.) The Central Middle East: A Handbook of Anthropology and Published Research on the Nile Valley, The Arab Levant, Southern Mesopotamia, The Arabian Peninsula and Israel (New Haven, Conn, 1968).

ولنفس المحرر كذلك، Peoples and Cultures of the Middle East, 2 vols. (Garden City, N.Y., 1970).

وانتشار وسائل الاتصال الجماهيري الحديثة، . . .الخ. وأمثال هذه الأبحاث يجب أن تأخذ في حسبانها التطورات الاستراتيجية الخاصة للأقطار الحديثة الاستقلال[1].

(3) أبحاث حول المؤسسات الدينية (مثل المساجد والمدارس، الخ) والجماعات (مثل الطرق الصوفية وروابط إسلامية أخرى). وهنا تفحص وظيفة ومعنى الاحتفالات الدينية والعادات الدينية التي تقوم على التقاليد مثل تلك المرتبطة بالأضرحة والأماكن المقدسة وبطبيعة الحال دور السلطات الدينية مثل المشايخ (كالدراويش والمرابطين والفقراء (البير) وكذلك العلماء والملالي)[2].

فلقد ظهرت إضافة إلى الكتيبات بعض الأعمال الكبيرة في حقل الفلكور وأنثربولوجيا الثقافة الإسلامية، مثل أعمال د. كريس وهـ. كريس هندريس Volksglaube im Bereich des Islam في مجلدين (1962) والكتاب الذي حرّره ف. ويكيس، الشعوب الإسلامية: مسح إثنوجرافي عام (1978) وهو منجم معلومات حول الشعوب المسلمة المختلفة. أما عن الإسلام في إفريقيا فلقد كتب جوزيف كوك مسحه العام: مسلمو إفريقيا (1975). ويمكن تسمية مثل هذه الأعمال استمرارية للطبعات السابقة لحوليات العالم الإسلامي التي كان يكتبها لويس ماسينون فيما بين 1924 و1954.

وأصبحت عمليات واسعة في المجتمعات المسلمة موضوع بحثٍ

---

(1) أنظر مثلاً Jacques Berque, Les Arabes d'hier a demain (Paris, 1960), Fahim Qubain, Education and Science in the Arab World, (Baltimore, 1966) Jean-Jacques Waardenburg, Les universités dans le monde arabe actuel: Documentation et essai d'interpretation, 2 vols (Paris-The Hague, 1966).

وكذلك S.N. Eisenstadt (ed.) Post-Traditional Societies, New York: W.W. Norton, 1974) especially, PP. 139-249.

(2) مثلاً Nikki R. Keddie, (ed.) Scholars. Saints and Sufis: Muslim Religious Institutions since 1500 (Berkeley: University of California Press, 1972).

أيضاً، بما في ذلك جوانبها الدينية: مثلاً عمليات التحديث والنتائج المترتبة عليها في الدين التقليدية، وعمليات التغير الناتجة عن التقاء ثقافات مختلفة (مثل عملية المثاقفة والدمج الثقافي)، إضافة إلى أنواع معيّنة من الحركات الاجتماعية والدينية (الحركات التطهرية والحركات الإصلاحية، والحركات الأصولية)[1].

ولقد أثيرت قضايا نظرية في دراسة المجتمعات المسلمة، فيما يتعلّق بجوانبها الدينية على يد قلّة من الدارسين مثل أرنست جيلنر وكليفورد جيرتس، الذين أصبحت نظرياتهم موضع جدل كبير[2]. ولقد عولجت بصورة مفصّلة في الأنثربولوجيا أسئلة عامة مثل طبيعة الثقافة ومعنى التعبيرات الثقافية والعلاقات بين الشرح والتفسير. ولكن للأسف من بين القلّة النسبية لعلماء الأنثربولوجيا المدرّبة في دراسة الدين ليس بينهم من هو مختص في الإسلام. ولكن مع ذلك أصبحت الأنثربولوجيا حقلاً علمياً رئيسياً في دراسة الشعوب والثقافات المسلمة المعاصرة ويصدق هذا في حال الدراسات العربية والسوفيتية للمجتمعات الإسلامية وثقافتها[3].

---

(1) من أهم الببليوغرافيات الأصلية حول دراسة المجتمعات المسلمة وبالذات في الأقطار العربية هي تلك التي أعدت تحت إشراف جاك بيرك Bibliographie de la culture arabe contemporaine, (Paris: Sindbad, 1981).

(2) Ernest Gellner, Saints of the Atlas (London: Weidenfeld and Nicolson, 1969) وكذلك Clifford Geertz: Islam Observed: Religious Development in Morocco and Indonesia (New Heaven: Yale University Press, 1968)

وله أيضاً The Religion of Java (Glencoe, 1960)

وله أيضاً بالتعاون مع Hildred Greetz and Lawrence Rosen, Meaning and Order in Moroccan Society: Three Essays in Cultural Analysis (Cambridge University Press, (1979).

(3) بالنسبة للدراسات السوفيتية عن المجتمعات والثقافية المسلمة في الاتحاد السوفييتي =

والحقل الآخر في العلوم الاجتماعية الذي يستحق الاهتمام هو علم الاجتماع، أي دراسة العمليات التي تقوم بين المجموعات والمجتمعات، والتفاعلات التي تقوم بين مجموعات مختلفة والمجتمعات. ولقد قدّم علم الاجتماع، بصورة أكبر من الأنثربولوجيا، الكثير لفهم المجتمعات المسلمة باعتبارها تشكيلات مختلفة في المجتمع الإنساني عموماً وتخضع لنفس القوانين والقواعد التي تخضع لها المجتمعات الأخرى ودعني أيضاً أقدّم بعض الأمثلة:

(1) أبحاث عن البناء الاجتماعي، تنظيم وقيادة المجتمعات التقليدية بما في ذلك عناصرها الدينية[1].

(2) أبحاث حول نتائج التنمية الاقتصادية والاجتماعية لقطاعات حيوية في المجتمع مثل الأسرة والتنظيم الاجتماعي والتعليم والحراك الاجتماعي، الخ[2].

(3) أبحاث عن تأثير التغيّر الاجتماعي والتنمية على المؤسسات والتقاليد الدينية (الختان والممارسات الطقسية)، وتأثير الأنظمة الدينية وسياسات الدولة، أيضاً ظهور حركات البعث الإسلامي في الوقت الحاضر، والربط بين الجوانب الاجتماعية ـ السياسية والجوانب الدينية ـ الإيديولوجية للحركات القائمة في المجتمعات المسلمة[3].

= أنظر البيليوجرافيا التي أوردها Alexandre Bennigsen and S. Enders-Wimbush, Muslims of the Soviet Empire: A Guide (London: Hurst, 1985) 253-278.

(1) أنظر على سبيل المثال Jacques Berque, Structures Sociales du Haut-Atlas (Paris, PUF, 1955).

(2) أنظر مثلاً C.A.O. van Nieuwenhuijze, Sociology of the Middle East: A Stocktaking and Interpretation: (Leiden: Brill, 1971).

(3) Michael Gilsenan, Saint and Sufi Order in Modern Egypt: An Essay in the Sociology of Religion (Oxford: Oxford Unv. Press, 1973); Morroe Berger, Islam in = Egypt Today: Social and Political Aspects of Popular Religion (London:

(4) أبحاث حول التمثلات الإيديولوجية المختلفة للإسلام في الوقت الحاضر في الأقطار والمجتمعات الإسلامية، وتأثير مثل هذه الصياغات على السكان وقدرتها على تحريك الجماهير[1].

وتركز الأعمال الاجتماعية الكبرى على مناطق محددة. فما يتعلّق بالشرق الأوسط لدينا على سبيل المثال كتاب س .أ .أو. فان نيونهيجز: علم اجتماع الشرق الأوسط: تراكم وتفسير (1971) والذي اهتم شيئاً ما بالدين. هذا يسمح لي بذكر عمل شمولي عن المنطقة، كتاب: دراسة الشرق الأوسط: أبحاث ودراسات في الإنسانيات والعلوم الاجتماعية الذي حرّره ليونارد بايندر (1976)، والذي اشتمل على معلومات تفصيلية عن دراسات العلوم الاجتماعية للإسلام في هذه المنطقة. لكن لم يظهر بعد مسح اجتماعي جيد للمجتمعات المسلمة بعد. وفيما يخص العالم العربي والإسلام في العالم العربي يجب أن نشيد بالأعمال الاجتماعية التي قام بها جاك بيرك[2].

لم تتم بعد معالجة القضايا النظرية في الدراسة الاجتماعية لدراسة الدين في المجتمعات المسلمة بصورة تفصيلية كما هو الحال في مجال علم الأنثربولوجيا. ومرة أخرى، من المهم ذكر أنه لا يوجد بعد عالم مختص في علم الاجتماع الديني قد تخصص في دراسة الإسلام.

وعلم الاجتماع، في بحثه عن قواعد عامة تحكم حياة المجتمعات والجماعات المكوّنة لمثل هذه المجتمعات، أكثر من البحوث الأنثربولوجية، قام بمخاطرة محدودة بدراسة المجتمعات الغربية وبقي لذلك منكفئاً على

= Cambridge University Press, 1970).

(1) هناك تراث علمي كبير حول عملية البعث الاسلامي في الوقت الحاضر، وما قدّمه آصف حسين يشكل ببليوغرافية جديدة، Asaf Hussain, Islamic Movements in Egypt, Pakistan and Iran: An Annotated Bibliography (London: Mansell, 1983).

(2) أنظر Odette Petit, «Bibliographie de Jacques Berque», in Rivages et deserts: Hommage a Jaques Berque (Paris: Sindbad, 1988), 273-297.

الذات الغربية. وهذه الحالة تصدق على وجه الخصوص حينما يكون «العام» بدلاً من الحصول عليه بطريقة استقرائية عن طريق الدراسة الإمبريقية الميدانية لمجتمعات مختلفة، تشتق مما هو سائد في مجتمع الباحث نفسه أو من رؤى أو إيديولوجية الباحث حول ما ينبغي أن يكون عليه المجتمع. أو بعبارة أخرى، المناهج الاجتماعية لدراسة للإسلام تميل إلى أن تكون ذات توجه إيديولوجي واضح، وأن تكون متأثرة باختيارات الباحث السياسية والإيديولوجية. هذا لا يمنع من حقيقة أن علم الاجتماع، ضمن حقل دراسة الثقافات والمجتمعات المسلمة العامة، قد تحسن معرفتنا وفهمنا لها.

وكان لعلم الاجتماع، كما كان الحال لعلم الأنثربولوجيا، تأثير صحي على الدراسات الإسلامية في إظهارها أن الإسلام واحد من القوى العاملة في المجتمعات المسلمة وأنه ليس بالضرورة أهمها. وعلى عكس وجهة النظر التقليدية السائدة حتى يومنا هذا في بعض القطاعات، والتي ترغب في جعل الإسلام المفتاح الأساسي لفهم الثقافات والمجتمعات المسلمة، مكننا علم الاجتماع والانثربولوجيا من رؤية أنه يجب دراسة الثقافات والمجتمعات المسلمة وشرحها في ضوء نفس المصطلحات التي تدرس وتشرح الثقافات والمجتمعات الأخرى، عن طريق الاهتمام بعوامل البنية الأساسية. وينبغي أن تفهم الخصائص الإسلامية لهذه الثقافات والمجتمعات على اعتبارها استجابات ثقافية ودينية خاصة لبنية أساسية معيّنة ولأوضاع تاريخية واجتماعية معينة.

وتأتي العلوم السياسية، بعد علم الاجتماع والانثربولوجيا كمنهج ثالث من مناهج العلوم الاجتماعية الدارسة للمجتمعات المسلمة والإسلام وهو منهج يجب أن يأخذ في الاعتبار. ولقد برهن على مصداقيته في الماضي القريب عن طريق تحليله للفترة الاستعمارية، وتحليله لظهور حركات الاستقلال والحركات الثورية بعد أن تمّ الاستقلال. لكنني متشكك في تحليلاته لما يدور على الساحة اليوم، وإن كنت أتمنى لو

كانت أبحاثه في هذا المجال أفضل مما هي عليه. لكن قراءة دراسات علماء علم السياسة حول القضايا الحساسة ـ مثل الصراع العربي الإسرائيلي والحركة الفلسطينية والحرب العراقية الإيرانية ونتائجها على الخليج وسياسات الدول الإسلامية و «البعث» السياسي للإسلام في العالم الإسلامي ـ أدهش جداً لمدى بقاء هذا التراث العلمي في شكل غير نقدي للذات ويقوم على خيارات قبل علمية وولاءات سياسية وتحيّزات غربية ـ ويظهر أنه من الصعب أن تدرس الحركات السياسية في الدول والمناطق المسلمة كما هي في ذاتها[1].

ويظهر أن الدراسة الموضوعية المحايدة للأقطار المسلمة في حقل العلوم السياسية ما يزال صعباً جداً. وربما هذا ليس بسبب خطأ الباحثين أنفسهم بصورة أساسية، وهم الذين يبذلون أقصى ما يستطيعون ليكونوا موضوعيين ما أمكنهم ذلك. لكن ما ينشرونه في هذا المجال الحساس يتجه إما إلى أن يكون متأثراً بالمواقف الرسمية أو تقديم رأي عام يتجه إلى عرض السياسات المسلمة على أنها معادية للغرب، بنفس الطريقة التي كان يقدم بها الإسلام في القرن الماضي باعتباره معادياً للمسيحية. ويظهر أن دراسة الجوانب الدينية وكذلك الجوانب السياسية للإسلام قد شكّلت في ضوء المواقف الإيديولوجية في أوروبا والولايات المتحدة الأمريكية فيما يخص الإسلام. فلقد أُدلج الإسلام دائماً على يد الأوروبيين والتحدّي هو الوصول إلى دراسة محايدة وموضوعية وعلمية لكل من الجوانب السياسية والدينية للمجتمعات المسلمة أصبح أقوى وأعمق وعلينا أن ننخرط في صراع حقيقي حتى نصبح علميين في هذين الحقلين العلميين.

---

(1) كذلك انظر Jacques Waardenburg, «The Rise of Islamic States Today», Orient (Hamburg), 28 (1987) PP. 194-215.

4 ـ بعض الملاحظات حول الدراسة العلمية للدين:

قامت محاولات جادة في العلوم الاجتماعية كتلك التي قامت في الدراسات الدينية منذ كارل ماركس وماكس ڤيبر وكارل مانهايم وكارل بوير حول إمكانية أو عدم إمكانية قيام أبحاث متحررة من القيمة ونتائج ذلك. ومما لا يمكن تجنّبه، عند الحديث عن دراسة الأديان ضمن سياق العلوم الاجتماعية، وجود بعض الترسّبات من هذه المناقشات أصبحت، على سبيل المثال في ألمانيا، ساخنة جداً.

فصعوبة تطوير دراسة حيادية للسياسة في العالم الإسلامي تسير موازية لصعوبة تطوير دراسة محايدة للدين في تلك المجتمعات. فمن الصعب، مثلاً، تقييم العلاقات بين الحركات السياسية وممثليها في الإسلام بصورة صحيحة كما هو صعب تقييم العلاقة بين الحركات الدينية ومواقفها ونشاطاتها السياسية الصحيحة. بعبارة أخرى، كما هو صعب أن نجعل دراسة السياسة بالمعنى العلمي الحقيقي (بدلاً من القيام بممارسة إيديولوجية في الشؤون السياسية) فإنه من الصعب القيام بدراسة الدين كدراسة علمية حقيقية (وليس مجرد دراسة إيديولوجية للدين أو مضادة للدين). لكن مع ذلك يتطلب البحث العلمي أن نحاول الوصول إلى دراسة تكون محايدة وذات مصداقية كونية وكذلك ممكنة إنسانية. ومن أجل الوصول إلى هذه النتيجة، فإنني أطالب وبإخلاص بنوع من البحث ينبغي أن يوجّه بقدر الإمكان نحو واقع الناس الذين يدرس تعابيرهم ومعتقداتهم ونشاطهم.

وفي مواجهة مثل هذا الجهد لتطوير دراسة محايدة لدراسة الدين والسياسة، تذكر ثلاثة اعتراضات رئيسة لأولئك الذين ينكرون إمكانية قيام دراسة موضوعية وعلمية للدين والسياسة:

(1) هناك الإدعاء أن التجمعات السياسية والمعتقدات والممارسات الدينية التي يدرسها الواحد لا يمكن ملاحظتها بصورة محايدة ولكنها تتطلب أن يأخذ الباحث موقفاً ويعبّر عن ولاء أو معتقد ما. وأرى ضد

هذا الاعتراض أنه من الممكن دراسة حالة سياسية أو ظاهرة دينية على أساس عالي من ضبط ـ النفس وتدريبها ومن ثم بتركيز ودقّة علمية عالية. ويجب علينا بكل بساطة أن نقوم بكل جهدنا لتخليص مجالنا العلمي، وهو مجال نقدي ودقيق، عن المقولات السياسية أو الدينية. ففي الدراسات الإسلامية، كما هو الحال في غيرها من المجال، مهمتنا هي أولاً وقبل كل شيء ملاحظة ما كان أو ما يقع فعلاً وأن نبحث عن شروح ونرسم النتائج الصحيحة وأنه يجب علينا بكل تأكيد أن نقول ما نعتقد أنه يجب أن يحدث.

(2) والاعتراض الثاني هو أن الباحثين والعلماء محدودون جداً ببناءات ومعايير وقيم مجتمعاتهم وبالأنظمة الرسمية والأفكار المعاصرة (بما في ذلك إيديولوجيات العلوم) وهم لا يستطيعون فعلاً التحرر منها. وفي مواجهة هذا الاعتراض أرى أنه من الممكن أن نفهم حالتنا ومجتمعنا ـ كدرك أنفسنا ـ بصورة نقدية فيما يخصّ الاهتمامات والإيديولوجيات المتوارثة وحقيقة أننا قادرون على أن نصبح واعين لهذه الحالة وأن نتخذ فعلاً إزاءها ما يشير إلى أننا محددون كلياً بها. لكن الباحث بكل تأكيد يحصل على رؤية أكثر نقدية لمجتمعه أو مجتمعها أو لنظام الأفكار، وهي ليست على الإطلاق شيء سيء لشخص يدرس مجتمعات وثقافات وأديان أخرى مختلفة عن مجتمعه وثقافته ودينه. فتوحد الواحد بصورة قوية بحالته يعمل ببساطة ضد اكتشاف إمكانيات أخرى يحققها الآخرون.

(3) والاعتراض الثالث للدراسة المحايدة كما صورت أعلاه هي أن مجالات السياسة والدين هي أحياناً لا عقلانية ولا يمكن أن تكون موضوع بحث عقلاني. وأرى ضد هذا الاعتراض أن العديد من الظواهر برزت أو ظهرت لفترة طويلة على أنها لاعقلانية ـ في الطبيعة والمجتمع والسلوك الإنساني ـ لكن البحث العلمي، في محاولته الوصول إلى شرح وفهم هذه الظواهر، وجد قواعدها وقوانينها في النهاية. ومهمة الباحث هي أن يكتشف عقلانية الظواهر ـ بما في ذلك الظواهر السياسية والدينية

ـ التي تظهر من النظرة الأولى كما لو كانت لاعقلانية، والتي ينبغي أن يحاول اكتشاف عقلانيتها.

وكنتيجة لذلك، فإن الادعاءات الثلاثة التي جئنا على ذكرها، والتي تنكر الإمكان العلمي لدراسة علمية للدين والسياسة وبذلك تنكر إمكانية دراسة الجوانب السياسية والدينية للإسلام، هي ببساطة غير صحيحة أو صادقة:

(أ) فدراسة الإسلام لا تعنى ببساطة أن الدارس ينبغي عليه أن ينصب نفسه مع أو ضد الإسلام كإسلام.

(ب) وفي دراسة الإسلام يستطيع الدارس أن يخضع مجتمعه أو الإيديولوجيا أو الدين لنفس الأسئلة التي يوجهها لمجتمعات مسلمة، كذلك يوجهها للإيديولوجيا والدين الإسلامي.

(ج) وأنه لا يوجد سبب لافتراض أن الإسلام لاعقلاني حينما يبحث الدارس عن عقلانية الطرق التي تفسر بها الجماعات الإسلامية سلوكها أو تطبق الإسلام في حالات معينة.

وبعد هذا الرجاء والطلب لقيام دراسة علمية للإسلام كما يفسّرها ويستخدمها الناس في المجتمعات المسلمة في الماضي والحاضر، علينا أن نسأل عن الإسهامات التي يمكن للعلوم الاجتماعية أن تقدمها لتلك الدراسة حتى تصبح أكثر ملائمة.

5 ـ إسهام العلوم الاجتماعية لدراسة أكثر ملاءمة للإسلام:

بإمكان العلوم الاجتماعية أن تسهم في الدراسات الإسلامية على الصعيدين النظري والامبريقي.

أ ـ الإسهامات النظرية:

قد تقوم العلوم الاجتماعية على أساس أنها علاج لبعض الإعاقات الجديّة التي يشعر بها في دراسة الإسلام، كذلك الحال في دراسات أديان

أخرى، في السنوات الماضية. ومن هذه الإعاقات التي تبرز جزئياً من الغربي وجزئياً من التقليد الديني الإسلامي، وذلك في ما تقدّمه بدقّة هذه التقاليد لمفهوم الدين غير المناسب لدراسة ملائمة للإسلام نفسه وكذلك الأديان الأخرى.

(1) ففي التقليد الديني الغربي اعتبر الدين غالباً كوحدة روحية أو واقعاً يقابل الواقع المادي، أو المقدس في مقابل المدنس أو الديني في مقابل العلماني. وبغضّ النظر عن الأسباب الفلسفية وغيرها التي أدّت إلى قيام هذا المفهوم للمدين، فإنه لا يساعدنا في فهم الإسلام. فحينما يطبّق هذا المفهوم في أبحاث حول مواد إسلامية فإن هذا المفهوم ينحو نحو منعنا من القيام بما يجب إزاء التفاعل بين المعايير والرؤى والممارسات الإسلامية من ناحية والحياة اليومية من ناحية أخرى. بعبارة أخرى، تمنع الأدلجة والروحنة المسبقة للدين الباحث من الملاحظة الصحيحة لما يحدث فعلاً حينما يعبّر المسلمون عن أنفسهم دينياً في حالات الحياة الاعتيادية.

(2) ولقد اعتبر الإسلام في التقليد الغربي العلماني ليس على أنه دين وإنما باعتباره نظاماً اجتماعياً وسياسياً، كنوع من «دين سياسي» قصد منه تأسيس نفسه من أجل تعظيم وتبجيل الذات من أجل أهداف سياسية. ومرة أخرى بغضّ النظر عن الأسباب التي أدّت لمثل هذا التصوّر للإسلام، فإنه تصوّر لا يساعدنا في دراسة جوانبه الدينية وحينما يطبّق في دراسة المواد الإسلامية يمنعنا من سبر أي توجّه روحاني أو الوقوع في إشارات معيّنة للإسلام في المجتمعات المحلية المسلمة. لكن مع ذلك الدراسة الدقيقة لمثل هذه المجتمعات المحلية تظهر أن فكرة الإسلام يمكن أن تستخدم من طرف المسلمين بطرق مختلفة، ينبغي الإشارة إلى اثنين منها هنا.

فمن ناحية مفهوم الإسلام، مثلاً في بعض النصوص الخاصة، أو الوصفات أو عناصر أخرى للنظام يمكن أن تستخدم لأهداف أو أغراض

اجتماعية وسياسية محددة، كما هو الحال، بالمناسبة، في كل الأديان. ويمكن أن يوضح التحليل الاجتماعي العلمي مثل هذا الاستخدام السياسي للأديان بصورة واضحة.

ومن ناحية أخرى، تظهر البحوث الدقيقة للتعابير الإسلامية للمجتمعات المحلية المسلمة إشارات متعددة لمعايير وقيم بل حتى واقع، يظن أنه يتسامى على الحياة الاجتماعية والسياسية ويستطيع توجيهها. وكما هو من غير العلمي أن نرفض مثل هذه الإشارات دون حجّة إضافية حينما يجد الباحث نفسه لا يؤمن في مصداقيتها الموضوعية كما أنه من غير العلمي أن يقبل مصداقيتها الموضوعية دون مساءلة. وفي الدراسة الملائمة للمعايير الدينية نحن لسنا مطالبين بأن نؤمن أو أن لا نؤمن وإنما مطالبين أن نأخذ في الاعتبار ما إذا كان الآخرين كان لهم أو لهم مثل هذه المعتقدات وأنه كان لهم أو لهم روحانية بدلاً من أن يكون لنا رؤية سياسية للإسلام. وإذا كان صحيح أن الإسلام دائماً أعطى نفسه للاستغلال السياسي، فإنه صحيح بنفس الدرجة أنه طوال تاريخه أن المسلمين أصحاب النظرة الروحية قد أثاروا كل أنواع المعارضة ضد مثل هذا التسيّس للإسلام.

وختاماً، كان حتى طوال التاريخ الإسلامي، جنباً لجنب، القراءات السياسية والروحية للإسلامي على يد المسلمين. ويجب على أي دراسة دقيقة للبيانات أن تأخذ هذه القراءات المختلفة في حسبانها، دونما تسيس أو روحنة الإسلام.

(3) وأخيراً بقيت فكرة أخرى للدين في التقليد الديني عند المسلمين. فلقد اعتقد هنا أن الإسلام يقدّم وحدة كلية لجميع مجالات الحياة، وكافة أبعاد المجتمع. إن مثل هذه الفكرة «الشمولية» للدين واسعة الانتشار بين أولئك الذين يؤمنون إيماناً كاملاً في دينهم ويريدون أن يجعلوه شاملاً ومطلقاً، لكن أي تحليل منهجي وعلمي سيظهر وجود توتر دائم ـ في الإسلام وفي غيره من الأديان ـ بين المعايير الدينية المقبولة

من جانب المثاليات الدينية المؤمن بها والمطلقات وبين الواقع الإنساني والامبريقي لحياة المؤمنين، من ناحية أخرى، وفي هذه الحالة المسلمين أنفسهم ـ إذ يحاول المؤمنون أن يجعلوا دينهم مطلقاً كما يحاول الفنان أن يفعل ذلك في الفن والعالم في العلوم. وكون أن المسلمون لديهم فكرة مطلقة عن دينهم فذلك عنصر من عناصر العقيدة، لكن في الدراسات الإسلامية مثل هذه الفكرة المطلقة للدين لا يمكن أن تُستخدم. على النقيض، ينبغي أن تتجنّب: لأن ادعاءها بالمطلقية يمنعها من القيام بتحليل نقدي وهو ما يجب أن تقوم به أي دراسة علمية. فدارس الأديان لا يهتم بالأديان المطلقة، وإنما يهتم بتوجهات الإنسان نحو جعل دينه مطلقاً، كما يفعل مع كل ما يؤمن به.

ومن أهم الإسهامات النظرية التي تقدّمها الدراسة الاجتماعية العلمية للإسلام وكذلك للمجتمعات الدينية الأخرى هو أنها تجبر الباحث في التخلي عن مفاهيم تتعلق بالدين ربما كانت مفيدة في سياق غربي لكنها غير مناسبة أو ملائمة لدراسة مجتمعات أخرى ولكنها مع ذلك فرضت على بيانات أجنبية. ويتّجه في البحث الاجتماعي العلمي الاهتمام نحو الواقع الاجتماعي للمجتمعات المسلمة والواقع الاجتماعي للمجتمعات المحلية المسلمة ككل، سواء تاريخياً أو في الوقت الحاضر. وغالباً ما ينبغي أن تفهم المعايير والمثاليات التي تقول لها جماعة وأفراد على أنها وسيلة أو طريقة احتجاج ضد الظروف السيئة للمجتمع الذي يعيشون فيه[1] فالإيمان بمعايير ومثاليات معينة ـ وبالذات إسلامية، أو بصورة

---

(1) Bertrand Badie and Robert Santucci, (eds.) Contestations en pays islamiques, 2 vols. (Paris: Centre des Hautes Etudes sur l'Afrique et l'Asie Modernes, 1984, 1987)

وكذلك Jacques Waardenburg, «Islam as a vehicle of protest» in Ernest Gellner, (ed.) Islamic Dilemmas: Reformers, Nationalists and Industrializaion: The Southern Shore of the Mediterranean (Berlin: Mouton, 1985) 22-48.

عامة إنسانية مثل حقوق الإنسان قد تسهم في خلق بعض التغيرات في ذلك المجتمع.

وقد أشير هنا لنظرية قديمة قلت بها، بحسبها يمكن أن يدرس الإسلام على اعتباره علامة واضعة ونسق رمزي، لعناصره معاني ذاتية مختلفة لمجموعات مختلفة من المسلمين، في أماكن وأزمنة مختلفة[1] وكما هو الحال بالنسبة لمعتنقي أنظمة شبيهة، المسلمون قادرون على اشتقاق معاني من علامتهم ونسقهم الرمزي. وحينما تكون البيانات متوفرة فإن هذه المعاني يمكن أن تكون موضوع بحث أو دراسة، ومثل هذه الدراسات قادرة على إلقاء أضواء جديدة على السؤال الأساسي حول ماذا عنى الإسلام للمسلمين في سياقات اجتماعية مختلفة.

ب ـ الإسهامات العلمية:

أودّ أن أشير هنا إلى مجالات قليلة يمكن أن تسهم الإنثربولوجيا (الإثنولوجيا) خاصة والعلوم الاجتماعية عموماً مباشرة في دراسة المجتمعات المسلمة والإسلام.

(1) فعن طريق التركيز على مجموعات اجتماعية تحمل أفكار وممارسات دينية، يمكننا الحصول على فهم أعمق للطرق التي تعمل بها المؤسسات الدينية والممارسات والأفكار الدينية ضمن مجتمعات وجماعات محددة وعلاقاتها مع الجماعات الأخرى.

(2) وعن طريق دراسة التقاليد الحيّة في مجتمع محلي وتحليل صلاتها الداخلية مع بناءات اجتماعية محددة ومؤسسات (مثلاً كالأسرة والقبيلة وإنما القيادة) يمكننا أن نرى الطرق التي يشتقّ بها أفراد المجتمع المحلي معنى من التقاليد التي يمارسونها.

---

(1) Jacques Waardenburg, «Islam Studied as a Sign and Singnificance System», Humaniora Islamica 2 (1974), 267-285.

(3) وعن طريق دراسة جماعات في حالات انتقال من سياق تقليدي إلى سياق بعد تقليدي (كما هو الحال مثلاً في عملية تحديث مجتمع تقليدي، أو في الهجرة إلى مدن أو عواصم حديثة أو الهجرة إلى أوروبا أو أمريكا الشمالية) نستطيع أن نلاحظ ليس فقط أن عناصر معينة من التقاليد القديمة قد تمّت المحافظة عليها وأن عناصر جديدة في أسلوب الحياة تمّ قبولها وإنما أيضاً أن مثل هذه العناصر تكتسب معاني جديدة بحسب السياق الذي يعيش فيه الناس.

(4) طريقة التعامل مع نماذج المستخدمة عادة في العلوم الاجتماعية تعنى إمكانية إسقاط نموذج حينما لا يعود يسهم للمعرفة الملائمة واستبداله بنموذج أفضل. أن مثل هذا التغيّر في النماذج يعطي دفعة دينامية للبحث القائم ويمكن أن يكون مفيد جداً في دراسة المجتمعات المسلمة أيضاً. فعلى سبيل المثال، كان النموذج المفترض ولعقود طويلة لدراسة المجتمعات المسلمة التوقع بزيادة العلمنة الناتجة عن التحديث التقني والاقتصادي. لكن عمليات البعث المعاصرة في الإسلام تجبرنا على البحث عن نماذج بديلة: فمثلاً يمكننا أن نفترض أن المجتمعات التقليدية، عن طريق التحديث، ستصل إلى أزمات من نوع خاص بحيث يصبح اتخاذ موقف علماني منها عبارة عن واحد من استجابات أخرى إزاءها. ويظهر أن مثل هذه الأزمات يمكن في الوقت الحاضر أن يتم تخطيها عن طريق دفعة بعث بعض العناصر في التقاليد. أن مثل عملية البعث هذه قادرة على تحريك الناس إلى مستقبل جديد، عن طريق التحميس الإيديولوجي، وإعادة اكتشاف حقيقة الدين أو شيء آخر. وعليه فإنه ينبغي أن يستبدل نموذج العلمنة بنموذج آخر، يمكنه أن يلقي ضوءًا مختلفاً كلياً على تاريخ المجتمعات المسلمة الراهن.

(5) يوجد بالتأكيد إسلام معيارى كنسق عام يعطي وصفات، تقدّمه الشريعة. ولقد أصبح واضحاً جداً، لكنه مع ذلك هذا لا يعني أن المذاهب الفقهية لها تفسيرات مختلفة لمحتوياتها فقط وإنما يعني أيضاً أن

الأنظمة السياسية والأحزاب المختلفة لها تفسيراتها المختلفة حول تطبيق هذا النسق في المجتمعات المسلمة المعاصرة. وعن طريق دراسة التفسيرات المختلفة ودراسة الرؤى والتطبيقات في سياقاتها والبحث عن الأسباب الاجتماعية لذلك، ستوصل إلى معرفة أعمق للاختلاف أو التباين الاجتماعي في الإسلام والمجتمع المحلي المسلم. وتصبح صياغة النتائج العامة عن الإسلام أكثر صعوبة.

(6) وتصبح الثقافة المعاشة والتقاليد الاجتماعية وهي هيكل حياة المسلم كما هو الحال في المجتمعات الدينية الأخرى، أكثر مطواعية للتغير مما يرغب الاعتراف به المتحدثون التقليديون عن الإسلام[1] وشكر في الواقع للعلوم الاجتماعية بأن مكنتنا من ملاحظة مثل هذه التغيرات وشرحها وتفسيرها وأن توضح بعض نتائجها. ويمكن رؤية «الأصولية» المنتشرة اليوم في الإسلام، وفي أديان أخرى كذلك، باعتبارها عَرَضاً لتحطم داخل التقاليد الدينية والتي لم تكن واضحة حتى فترة متأخرة. لكن هذا لا يعني بالضرورة نهاية الإسلام: وإنما هي تشير إلى اهتمام متجدد فيما يسمى بأصول الدين وفي البحث عن «أساليب حياة» جديدة ذات أساس ديني[2].

6 ـ تقديم الإسلام كدين:

وعند تحليل الصورة التي يقدمها دارسون مختلفون للرسم فإن

---

(1) Jacques Waardenburg, «The Islamic Religious Tradition and Social Development» in Witold Tyloch ed., Current Progress in the Methodology of Science of Religions (Warsaw: Polish Scientific Publishers, 1984), 271-289.

(2) Jacque Waardenburg, «The Puritan Pattern in Islamic Revival Movements». Schweizerische Journal für soziologie/Revue suisse de Sociologie 9 (1983) 687-701.

وله أيضاً «Fondamentalisme et activisme dans l'Islam arabe contemporain» Pratique et theologie: Volume Publie en l'honneur de Calude Bridel (Geneva: Labor et Fies, 1989), 91-108.

الواحد لا يستطيع إلا أن يفاجأ باختلافهم وبمدى تأثير المعايير والقيم التي يلتزم بها الباحثون أنفسهم والدوائر التي ينتمون إليها[1]. إن مثل هذا التفكيك التحليلي للصور العلمية للماضي، التي يمكن أن تطبق أيضاً على بعض الصور المسلمة للإسلام، ضرورية لتمهيد الطريق لبحث جديد وإبداعي عن الإسلام كدين. ولقد بدأت فعل ذلك في رسالتي للدكتوراه قبل حوالي ثلاثين عاماً، وأودّ هنا أن أشير إلى بعض النتائج المترتبة على المستوى المنهجي: دون حرمان دين الإسلام أو أي دين آخر، وإنما لإظهار كيف ينبغي أن نتقدم في بحثنا العلمي عن الإسلام وكذلك في دراسة أديان أخرى كالمسيحية واليهودية.

فعادة ما يفترض أن ما يجعل من الإسلام ديناً هو دعواه أنه يقوم، عن طريق القرآن، على وحي من الله. وسيضيف العلماء المسلمون أن الإسلام كدين هو الدين الوحيد، وذلك لقياه على أصول الدين. ولكن من منظور مُحايد، علمي، وربما أيضاً فلسفي يظهر أن من الصحيح أن نقول أن قبل أي شيء آخر عقيدة المسلمين في القرآن كوحي، أو في الإسلام بأنه الدين الحقّ، وهو ما يشكله كدين، بالنسبة لهم. وأودّ أن أقول أن علمياً لادين هو أيضاً دين «في نفسه»: فهو دائماً دين لأولئك الذين يعتبرونه كذلك، من المؤمنين وعلماء اللاهوت (الكلام) ودارس الدين. أما من وجهة نظر علم الاجتماع فإن هذا يصدق في كل الأديان وهو يصدق كذلك في حق الإسلام. فالتفسير الديني هو ما يجعله دين حينما ندرسه كدين، فإننا أساس ندرس هذا التفسير. فقد يكون واضح، مثلاً، حينما يشهد به المسلمون بكلمات عديدة. وقد يكون ضمني، في شكل قبول الادعاءات أو الحقائق الدينية للإسلام على أنها تعني الاعتراف ببعض السلطة الدينية. ويترك هذا الباب مفتوحاً على مصراعيه لأولئك المسلمين الذين يعتبرون الإسلام مجموعة من القواعد أو نظام اجتماعي أو إيديولوجيا دون أن يرفضوا أنه دين، بل ودين يقوم على الوحي. فقد

(1) أنظر كتاب L'Islam dans le miroir de l'Occident والذي جاء ذكره في هامش (2).

يكون المسلمون «اجتماعيين» لكنهم مسلمون مع ذلك. وستوضح القضايا الأساسية في أي دراسة علمية للدين إذا استطعنا أن نقيل أساساً، أن نوايا الناس دائماً ذات طبيعة اجتماعية أو شخصية، هي التي تجعل بعض المفردات «دينية» وليست الأنساق الاجتماعية أو الأيديولوجيات. فالإسلام من ناحية علم الاجتماع ليس مطلقاً وإنما يشير إلى شيء مطلق. ويصدق هذا في كل الأديان، بما فيها اليهودية والمسيحية.

لقد افترض عادة أن الأديان عبارة عن مفردات أو وحدات لها تاريخها الخاص. وفي الحقيقة، ما نسميه «أدياناً» في حديثنا اليومي هو عبارة عن تقاليد ثقافية عريضة قد تعود إلى أشخاص لهم رؤى دينية ملهمة وأفعال دينية ملهمة. وليس كل التقليد دينياً بصورة متساوية، لكن ضمن التقليد الثقافي نجد عدداً من العناصر المحددة متميزة بأنها تحمل سمة نوعاً من المعنى الإضافي للناس: وهي ليست مجرد حقائق عادية وإنما علاقات أو رموز قادرة على توصيل معنى روحي أو ديني. وهذه العناصر هي جزء من تقليد ثقافي ما وتعمل على هذا الأساس. لكن ضمن ذلك التقليد الثقافي العريض تبرز «الثقافات الثانوية» حول العناصر الدينية، ويكون الناس مهتمين بها على وجه الخصوص وتصونها وتطورها المؤسسات. ولا يصدُق هذا فقط على الإسلام وإنما يصدُق أيضاً في اليهودية والمسيحية وأديان أخرى.

وما هو «دين» في الإسلام، إذن، ليس جامداً و «شيئاً» كما تحاول كتب عديدة أن تجعلنا نعتقد ذلك. فأولاً هناك اختلاف كبير لأوضاع اجتماعية وثقافية وتفاعل موازي بين المسلمين القادمين من تقاليد ثقافية في المجتمعات المسلمة ـ ولقد كانت هذه التغيرات كبيرة جداً في المئة والخمسين سنة الماضية ـ فلقد أجبرت «الثقافات الثانوية» الدينية هذه التقاليد الثقافية أن تتغيّر بصورة كبيرة أيضاً، أو بصورة بديلة، نتجت التغيرات الاجتماعية والثقافية من معارضة عنيدة لأي شيء جديد أو «غير إسلامي» في العرف التقليدي. ورأى هو أنه داخل التقاليد الثقافية في

المجتمعات المسلمة هناك تقاليد دينية خاصة على سبيل المثال العلماء أو الطرق أو الروابط الدينية حول الصلحاء والأولياء وهلمَّ جراً. وتعمل، على الأقل في الوقت الحاضر، على أساس أنها «ثقافات ثانوية» ضمن ثقافة المجتمع الكلية. وبكل تأكيد يرغب بعض ممثليها أن يفرضوا وجهات نظرهم وأفعالهم على المجتمع ككل ويتطلعون إلى القوة على فرض ذلك باسم الإسلام ويشكل كل هذا ما أرغب في تسميته الدينامية الداخلية للمجتمعات المسلمة.

واختصاراً: كل ما هو ديني في الإسلام إنما هو كذلك لأن كل أو بعض المسلمين يعتبرونه كذلك، فالعناصر الدينية في الإسلام أساساً جزء من تقليد ثقافي عريض، لكن جماعات معينة قد تعطيه أهمية دينية خاصة، ودراسة الإسلام كدين هي أساساً دراسة الطريقة التي يفسر ويطبق بعض المسلمين هذه العناصر الدينية، متّخذة موقفاً إزاء المستقبل بناء عليها.

7 ـ الخاتمة:

والآن ما هي المترتبات على هذا المنهج لتقديمنا للإسلام ولفهمنا له داخل إطار الدراسات الدينية أو علم الدين؟ أذكر النقاط الست التالية للمناقشة والتأمل:

(1) العناصر الدينية للإسلام (بما فيها النصوص القرآنية والأحاديث والشعائر) ليست فقط مجرد حقائق، وإنما هي أيضاً علاقات ورموز توصل معاني وتعمل كوحدات لنظام دلالي من نوع ما. فهي تشكل نوعاً من «اللغة» الدينية يتمكّن على أساسها أن يدخل المسلمون في نوع خاص من الاتصال وخطاب إسلامي مع بعضهم البعض. ويتكوّن النسق نفسه من وحدات معنى مستقلة، يمكن أن تفسر بطرق مختلفة: دينية وسياسية وإيديولوجية وغيرها.

(2) ويشكل هذا الخطاب المسلم المشترك في كل الأزمنة والأمكنة

نوعاً من الكمونويلث الإسلامي الروحي، مشاركاً في بعض الاتجاهات لفهم متبادل. ومن المعتاد أن يعمل الخطاب الإسلامي مع مساعد علامات ورموز ذات معنى ذكرت أعلاه وتشكل مع بعضها ما يمكن تسمّيته نظام «علامة ورمز» الإسلام.

(3) حينما تطرح مشاكل معروفة في المجتمع المحلي الإسلامي، فإنها يمكن أن تناقش في ضوء النظام الدلالي الإسلامي، ويمكن عندئذ أن يتم الوصول إلى حلول سابقة لمشاكل مماثلة، في مجتمع معلّق نسبياً وضمن إطار تقليدي. لكن مع ذلك تقدم المشاكل غير المسبوقة شيئاً جديداً وربما حتى مفجع، وقد تقدّم تحدّي للنسق ككل. ويمكن مناقشة مثل هذه المشاكل، بطبيعة الحال، في ضوء علامات ورموز تقليدية في النظام الإسلامي فقط كما فعل الإمام الخميني في إيران. ويمكن التعامل معها أيضاً، مع ذلك، على أساس نظام مختلف كلياً، كما تمّ مثلاً على يد مصطفى كمال حينما اختار العلمانية، والقومية التركية في تركيا الجمهورية بين الحربين العالميتين، وبين هذين الحدّين الطرفين توجد إمكانية ثالثة. وهنا لا تناقش مشاكل جديدة كلياً في ضوء مصطلح إسلامي أو كلياً في ضوء مصطلح غير إسلامي، ولكن في خليط من خطاب إسلامي تقليدي وأنظمة أخرى، تكنولوجية أو اجتماعية أو سياسية أو غيرها.

(4) ويمكن أن تفسر العلامات والرموز بصورة مختلفة وعبر التاريخ لكن بالذات في الفترة الحديثة، فلقد فسّر نظام «الرموز والعلامات» الإسلامية بطرق مختلفة. أي أن عناصر دينية مختلفة كذلك تجانسهم المتبادل يمكن أن تفسّر وتطلق في عدد من الطرق، بحيث يمكن ان تمتد عناصر مختلفة من المشاكل الأخلاقية والتشريعية على الطريق التي يمكن أن تفسّر أو تطبق الآيات القرآنية والأحاديث بطرق مختلفة.

(5) وهناك دائماً أهداف مادية معينة ودوافع نفسية ونوايا روحية تكمن خلف إعطاء تفسيرات وتطبيقات جديدة للنظام الإسلامي أو المحافظة

على الأنظمة التقليدية والتفسيرات المعطاة يجب أن تشرح ومثل هذه الشروح قد تمتد من الدوافع السياسية إلى المثالية الاجتماعية تعكس مثالية (يوتوبيا) أبعد من حاضر العالم الحالي من الطاعة الروحية إلى وصفات قرآنية وسنه للنوايا الروحية التي قد يأخذه العالم في الحسبان.

(6) يعني البحث عن معنى في الفكر والفعل في المجتمعات المسلمة ضمن إطار النظام الإسلامي نوعاً من التفاعل بين اهتمامات ودوافع ونوايا جماعة خاصة وأشخاص من ناحية وآيات وأحاديث معينة أو عناصر دينية من الإسلام من ناحية أخرى. إن بحثاً كهذا يحدث عن طريق خطاب بين المسلمين بالإشارة للإسلام وعناصره، خطاب اجتماعي حريص على إيجاد ما يشعر أو يحس أنه معاني «إسلامية». فمعظم البحث الإسلامي اليوم، بعيداً عن الجوانب السياسية البحتة، يتكوّن من تعيين معاني إسلامية لحالات وأحداث معينة، مؤدياً إلى أفكار وأفعال ما تزال مفهومة بصورة غير كافية.