واقع الأنثروبولوجيا الدينية في الوطن العربي

د. مراد بن حرزالله – المركز الجامعي -تندوف- الجزائر

الملخص :

تسعى هذه الدراسة أن تسلط الضوء على تخصص الأنثروبولوجيا الدينية في الوطن العربي فبعد تحديد ماهية الأنثروبولوجيا والإشارة لظهورالأنثروبولوجيا كتخصص علمي في العالم العربي، وتبيان المقصود بالأنثروبولوجيا الدينية عموما، تم الإنتقال بعد ذلك لتسليط الضوء على واقع الأنثروبولوجيا الدينية في الوطن العربي، وللحديث عن واقع الأنثروبولوجيا الدينية في الوطن العربي تم تجزئة هذا العنصر لشقين شق متعلق بالدراسات الغربية للدين في العالم العربي، وشق متعلق بدراسات الأنثروبولوجيين العرب للدين في العالم العربي.

Abstract :

This study seeks to highlight the specialization of anthropology of religion in the Arab world. After determining what anthropology means, it refers to the scientific appearance of anthropology as a discipline in the Arab world, and illustrate the meaning of anthropology of religion in general, after that moving to shed light on the reality of religious anthropology in the Arab world, and to talk about the reality of religious anthropology in the Arab we division this section to two parts, the first one related to Western studies of religion in the Arab world and the second one related to Arab anthropologists studies of religion in the Arab world.

مقدمة:

سعت العديد من التخصصات العلمية لتسليط الضوء على ظاهرة الدين، على غرار علم الإجتماع، علم النفس، علم اللاهوت، بل وحتى علم الأحياء في بعض الحالات، فلكل علم من هذه العلوم مجال معين يتناول من خلاله الدين، والدراسات الإنثروبولوجية على حد تعبير جاك ديفيد آلر **Jack David Eller** يجب أن تكون في الواقع دراسات متميزة بالنسبة لمقاربات التخصصات السابقة. ويقصد بالدراسات الأنثربولوجية تلك الدراسات التي ينجزها محترفون تخصصوا في علم الإنسان وتدربوا على العمل الميداني داخل ثقافات من قاموا بدراستهم ومجتمعاتهم، وذلك ضمن برامج أكاديمية أشرفت على دراساتهم. كما أن

الدراسات الأنثربولوجية هي تلك الدراسات التي تستخدم النظريات والمصطلحات العلمية أو الفنية التي تميز هذا الحقل، "العلمي".

وعلى الرغم من تعدد الاتجاهات والآراء الأنثروبولوجية المحاولة تفسير الظواهر الدينية، فإن الثابت من الناحية الإجتماعية أنه لم يظهر مجتمع يخلو من ظواهر دينية بأي شكل من الأشكال، وعمومية هذه الظواهر الدينية تشير إلى فطرية النزعة الدينية عند الإنسان، ولقد سعت هذه الدراسة بعد تحديد ماهية الأنثروبولوجيا تسليط الضوء على ظهورالأنثروبولوجيا كتخصص علمي في العالم العربي، وتبيان المقصود بالأنثروبولوجيا الدينية عموما، والإنتقال بعد ذلك لتسليط الضوء على واقع الأنثروبولوجيا الدينية في الوطن العربي وللحديث عن واقع الأنثروبولوجيا الدينية في الوطن العربي تم تجزئة هذا العنصر لشقين شق متعلق بالدراسات الغربية للدين في العالم العربي، وشق متعلق بدراسات الأنثروبولوجيين العرب للدين في العالم العربي.

1-تحديد ماهية الأنثروبولوجيا:

إن لفظة أنثروبولوجيا Anthropology، هي كلمة إنكليزية مشتقة من الأصل اليوناني المكون من مقطعين: أنثروبوس Anthropos، ومعناه "الإنسان" ولوجوس "Locos"، ومعناه "علم"، وبذلك يصبح معنى الأنثروبولوجيا من حيث اللفظ "علم الإنسان"، أي العلم الذي يدرس الإنسان.[1] وتعرف الأنثروبولوجيا بأنها "علم من العلوم الإنسانية يهتم بمعرفة الإنسان معرفة كلية وشمولية"[2] وذكر إسماعيل قباري أن هناك عدة تحديدات لمدلول الأنثروبولوجيا فهي "علم الإنسان من حيث هو كائن فيزيقي واجتماعي"، كما تشير إلى "علم الإنسان أفعاله وسلوكه"، كما توصف بأنها "علم الجماعات البشرية في إنتاجها"، أو "علم الحضارات والمجتمعات البشرية"[3]، كما تعرف الأنثروبولوجيا إنطلاقا من مجال تخصصها العلمي بأنها "العلم الذي موضوعه الإنسان وأجداده وأصوله وعاداته وتقاليده وقيمه، وخبراته وممارساته، وصنائعه ومهاراته وتراثه الحضاري والمادي والمعنوي منذ أقدم العصور والأزمنة وحتى يومنا هذا"[4] ورغم تعدد التعاريف التي حاولت تسليط الضوء على

مفهوم الأنثروبولوجيا فإننا نرى من التعاريف السابقة أنها عموما **العلم الذي يعنى بدراسة الإنسان بالكشف وتصنيف النواحي الجسمية التي تميز الإنسان عن بقية المخلوقات التي تعاصره ، وتلك التي انقرضت أشكالها . كما يتجه نحو تحديد الصفات التي تميز الأجناس البشرية وتفاعل تلك الأجناس مع البيئة ليكشف أوجه الشبه والاختلاف بين مختلف الحضارات، متجاوزا الوصف للجوانب البيولوجية والحضارية والاجتماعية إلى محاولة استخلاص القوانين والأنساق التي تتحكم في تكوين المجتمعات والحضارات ونموها.**

ولقد ركز علم الأنثروبولوجيا في بدايته منذ القرن التاسع عشر الميلادي على دراسة الإنسان وأسلافه الأوائل وأصوله منذ أقدم فترات التاريخ، وما قبل التاريخ وفي كل بقاع العالم، وذلك من خلال الحفريات والآثار، ولهذا انصبت اهتماماته على دراسة المجتمعات البدائية، ويرى بعض الأنثروبولوجيين أن ما يميز هذا العلم عن العلوم الأخرى، كعلم الاجتماع والاقتصاد، والسياسة والتاريخ، وعلم النفس والجغرافيا، هو تركيزه على المجتمعات البشرية البدائية،غير أن هذا الرأي لم يعد مقبولاً في الوقت الراهن؛ حيث توسع مجال الدراسة وشمل المجتمعات غير البدائية؛ كالقروية والبدو الرُّحَّل، والمجتمعات المتمدينة؛ كالمجتمع الأمريكي، والروسي، والصيني...، وشمل كذلك دراسة عمليات الشرائح والاندماج بين الحضارات... إلخ، ومن هنا رأى الأنثروبولوجيون أن الزمان والمكان لا يقيدان الموضوعات التي تدخل في نطاق علم الأنثروبولوجيا؛ إذ يدرس الإنسان وأجداده وأصوله منذ أقدم العصور، وحتى الوقت الحاضر، ويدرس الإنسان في كل مكان، وهكذا لا يتقيد هذا العلم بحدود الزمان والمكان، ولكنه يتقيد فقط بالإنسان كموضوع للدراسة.[5]

2- ظهور الأنثروبولوجيا كتخصص علمي في العالم العربي:

يعود أول ظهور لكلمة أنثروبولوجيا في الكتابات الأكاديمية باللغة العربية لسنة 1946، على يد أحمد أبوزيد في مقالين له بعنوان "التحليل النفسي للعقل البدائي"، و"التحليل النفسي للأساطير" نشرا بمجلة علم النفس، ولقد تضمن المقالين الإشارة لرائدي علم الأنثروبولوجيا مالينوفسكي، و رادكليف براون، هذا الأخير الذي زار مصر سنة 1947،

وجدير بالتنويه أن الجامعة المصرية (جامعة القاهرة الآن) قد عمل بها منذ ثلاثينات القرن العشرين العديد من أساتذة الأنثروبولوجيا على غرار الأستاذ هوكارت Hocart والأستاذ إيفانز بريتشارد Evans Protchard كما عمل فيها بعد أن أصبحت تسمى جامعة فؤاد الأول الأستاذ جون بريستياني J. G. Preistiany وإن كانوا جميعا يعملون بها على أنهم أساتذة لعلم الإجتماع[6].

ولقد ساهم رادكليف بروان بشكل أو بأخر من زرع بذور الأنثروبولوجيا أكاديميا في العالم العربي من خلال تدخله بصفة شخصية لتحويل بعثة الأستاذ أحمد أبوزيد من هارفارد للحصول على الدكتوراه في علم الإجتماع إلى جامعة أكسفورد للحصول على الدكتوراه في الأنثروبولوجيا، تلك البذور التي بدأت تنمو مع عودة أحمد أبوزيد سنة 1956 إلى جامعة الإسكندرية وسعيه لإدخال الأنثروبولوجيا كمقرر في قسم الفلسفة والاجتماع، ولقد لقي ذلك مقاومة كبيرة من طرف هيئة التدريس التي كانت تنظر للأنثروبولوجيا على أنها تخصص يخدم أهداف الإستعمار[7]. ولقد تم الإعتراف بالأنثروبولوجيا كتخصص أكاديمي بصفة رسمية في جامعة الإسكندرية في سنة 1974، عقب تولي أحمد أبو زيد منصب الأستاذية في علم الإجتماع، فكان ذلك بداية تشكلها وظهورها كتخصص مستقل إلى جانب الفلسفة وعلم الاجتماع وعلم النفس[8].

أما في الجزائر المستقلة فإن ميلاد تخصص الأنثروبولوجيا يعود لتنصيب أول معهد وطني للثقافة الشعبية بجامعة تلمسان وذلك بناء على مرسوم صادر في 18 أوت 1984، وتجدر الإشارة أن إعتماد الأنثروبولوجيا لم يتم منذ البداية مع تنصيب معهد الثقافة الشعبية، بل جاء تتويجا لعدد من الخطوات والمراحل التي قطعها هذا المعهد، ففي البداية أوكلت له مهمة الإهتمام بالثقافة الشعبية بشكل عام كتخصص أولي، ثم جاء الإعتراف سنة 1990 بالأدب الشعبي كاختصاص قائم بذاته، لينتهي الأمر بالإعتراف بشعبة الأنثروبولوجيا. وقد عرفت الدراسات الأنثروبولوجية في الجزائر مع بداية هذا القرن وثبة وانتعاشا مميزين بعد مرحلة التردد التي واكبت فترة الإقلاع خلال التسعينات من القرن الماضي، حيث كان هذا التخصص مقتصرا على جامعة تلمسان دون غيرها من الجامعات الأخرى، وتوج هذا

الإنتعاش بفتح أقسام ما بعد التدرج – ماجستير والدكتوراه- في كل من جامعتي وهران وقسنطينة، تبعتها خطوات أخرى تمثلت في إعتماد أقسام مستقلة في مرحلة التدرج في كل من جامعة خنشلة وتبسة، وبالمركز الجامعي بالبيض لاحقا.[9]

ومن أبرز المؤلفات العربية التي تسلط الضوء على الأنثروبولوجيا في عالمنا العربي كتاب **الأنثربولوجيا في الوطن العربي**[10] للأنثربولوجيين أبو بكر باقادر وحسن رشيق، الذي يقدم عرضًا موجزًا عن الدراسات الأنثربولوجية في الوطن العربي، حيث يرصد بشكل موجز، حقل الدراسات الأنثربولوجية في البلاد العربية، من المغرب إلى بلاد الشام وشبه جزيرة العرب والعراق ووادي النيل. ويقدم الباحثان مسحًا عميقًا في تحليلها ورصدهما لهذه الدراسات المتميزة. ففي القسم الأول، يتناول الدكتور أبو بكر باقادر، الدراسات والأدبيات التي أجريت على منطقة المشرق العربي، حيث استعرض الدراسات التي أجريت في المنطقة والتي ركزت مثلا على الآثار، وما يتعلق منها بالمراحل التاريخية والإمبراطوريات والحضارات التي نشأت في المنطقة وطبعتها بطابع معين، كعلم المصريات والأكاديات وتاريخ بلاد الشام، كما استعرض الدراسات الأخرى التي اهتمت بالفلكلور والتراث والفنون والمأثورات الشعبية، وكذلك دراسات الأديان والمستشرقين والرحالة، واهتم على نحو خاص بالدراسات الأنثربولوجية التي تناولت الأسرة، وركزت على المرأة ومكانتها في ظل التقاليد المحافظة والنظام الأبوي، واستعرض الدراسات المتعلقة بالحياة البدوية والريفية، وكيفية تشكل النخب التقليدية والحديثة، ووضع القضاء والإجراءات القضائية، ونمو الإسلام السياسي والإرهاب وظاهرة التدين، وكل ما يتعلق بدراسة الحياة العادية. وفي القسم الثاني قدم الدكتور حسن رشيق، دراسة عن الممارسة الأنثربولوجية في المغرب، نشأتها ومواضيعها ومقترباتها النظرية، واقتصر بحثه على الباحثين المغاربة وبعض الأنثربولوجين الأجانب، الذين اختاروا المغرب أو شمال أفريقيا ميدانًا لدراساتهم، وقدم المؤلف تحليلا للنصوص والممارسات الأنثربولوجية، وعرض الإشكاليات الأساسية التي طُرحت ودرست في أعماله، والسياقات السياسية والنظرية التي أطّرت أعمالهم والتنظيمات الاجتماعية والبيئات والطقوس والعادات والمعتقدات التي كانت حقلا لدراساتهم.

إن التبعية في مجال التصورات النظرية المتعلقة بالدراسات الإنثروبولوجية بشكل خاص والعلوم الإجتماعية بشكل عام ليست مشكلة تخص بلد كالجزائر وحسب، بل الأمر يتجاوز الحدود الإقليمية الضيقة ليشمل البلاد العربية ككل، وما دامت الأنثروبولوجيا تعد من العلوم الغربية الحديثة، فإن إنتقالها إلى بقية البلدان الأخرى ومنها الجزائر، ودخولها إلى حيز الممارسة العلمية قد جاء متأثرا بالقوالب النظرية الجاهزة للمدارس الغربية[11].

إن تأثر الباحثين العرب في مجال العلوم الإنسانية والإجتماعية عموما، والأنثروبولوجيا خصوصا بالنظريات الغربية القائمة على النزعة التطورية والإنتشارية، التي تحاول تفسير المجتمع في علاقته وتأثره بالثقافة الأوروبية، يجعلهم يقرؤون مجتمعاتهم وخصوصياتهم الثقافية والإجتماعية بأعين غيرهم، مما يؤدي إلى اهتزاز نتائج هذه الدراسات وإلى هشاشتها.[12]

3-الأنثروبولوجيا الدينية:

العديد من التخصصات العلمية سعت لتسليط الضوء على ظاهرة الدين، على غرار علم الإجتماع، علم النفس، علم اللاهوت، بل وحتى علم الأحياء في بعض الحالات، فلكل علم من هذه العلوم مجال معين يتناول من خلاله الدين، والدراسات الإنثروبولوجية على حد تعبير **جاك ديفيد آلر Jack David Eller** يجب أن تكون في الواقع دراسات متميزة بالنسبة لمقاربات التخصصات السابقة. ويعرف ديفيد الأنثروبولوجيا بأنها علم تنوع البشر في أجسامهم، وسلوكياتهم the science of the diversity of humans, in وانطلاقا من ذلك فهو يرى أن الأنثروبولجيا الدينية هي "التقصي العلمي للتنوع الديني للبشر" ويرى أن الأنثروبولوجيا الدينية تحاول أن تجد إجابات للأسئلة التالية:[13]

- ما مدى التوع الديني؟، كم عدد الأديان والمعتقدات الدينية؟ ما مدى الإلتزام بالممارسة الدينية؟، مامدى إنتشار المؤسسات الدينية ؟ .. إلخ.

- ماهي القواسم المشتركة بين الأديان؟

كبشر، نحن نتعجب ونتأمل وجودنا، وسلوكنا، وكل العالم من حولنا، للخروج من هذا التأمل الذاتي، وصل البشر للعديد من التفهمات، والمقاربات، ولكن هناك موضوع

مشترك بين كل البشر ومتكرر في إجابتهم، نحن لسنا وحدنا، There are other beings and forces in the world، هناك كائنات وقوى أخرى في هذا العالم، بل أكثر من ذلك، وأن هذه الكائنات والقوى هي ولحد كبير مثلنا، لديها عقل، وإرادة، وشخصية، وتاريخ، بل وحياة إجتماعية تؤثر في حياتنا نحن البشر. مثل هذه النظم من الفكر نطلق عليها الأديان.[14]

إن الإنثروبولوجيا الدينية ليست مقاربة لدحض صحة الدين، ولا للحكم عليه، كما أنها ليست مدرسة دينية تسعى لتلقين الطالب دين بعينه، ولا هي من علوم الدفاع عن المسيحية apologetics، فلا تسعى لإثبات صحة دين معين أو تبرير مبادئه، ولا لفضح ما يعتريه من خرافات، فالأنثروبولوجيا الدينية تنطلق من إهتمامات مغايرة، وذات أجندة مختلفة، مستخدمة أدوات ومفاهيم مختلفة[15]، فمولر، يرى أن الدين هو الاعتقاد بوجود الروح أو النفس، وهي تسمى بالنظرية الروحانية، إذ تقوم على مبدأين؛ الأول هو الاعتقاد بأن أرواح الأفراد لا تتلاشى بموتهم، وإنما تنفصل عن أجسادهم وتبقى على قيد الحياة. أما المبدأ الآخر، فإنه يتعلق بوجود أرواح علوية يؤلّهها البشر، ومن هذه المنطلقات بنى تصوراً ميسراً على أساسه ما يمكن وصفه بالدين في المجتمعات البشرية البسيطة. ولقد دفعته نظريته إلى الحديث عن أمرين مرتبطين بالجسد هما الروح والخيال. فالروح تمنح الجسد الحياة والقدرة على الشعور والإحساس والتفكير والحركة، وهي عندما تفارق الجسد في حالة الموت أو النوم أو الغيبوبة؛ فإنها تبقى -مع عدم إدراكنا ذلك- في نظر الإنسان الأولي ذات وجود مادي، ممّا يجعل الإنسان الأول يتصوّر أن للروح حياة خاصة مستقلة بذاتها، وهي التي تزوره في أحلامه، وهي المولّد الأساس للرؤى المشكلة للظاهرة الدينية.

ويميل البشر إدانة قوية للتنوع الديني على أنه خطأ الديني، ويؤكد **آلر** أن هذا الخلاف البشري أمر بديهي فنحن البشر نختلف لغويا، وفي ألبستنا، وعادات تناولنا للطعام، بل ونجد أن بعض اللغات أو الألبسة أو الأطعمة في غاية الغرابة ، أوحتى السخافة، أو أنها مقززة disgusting, وبذيئة obscene، وباتالي الإقدام على إدانتها condemn them. ومن منظور تايلور يفسر تعدّد الطقوس الدينية التي تأخذ في التبلور والتمايز في مراحل

متقدمة من التطور البشري بعد أن يصل التنظيم الاجتماعي إلى مرحلة تكون فيها الطبقية وفرز أفراد المجتمع في شكل مراتب اجتماعية وسياسية، مما يدفع إلى ظهور المؤسسات الاجتماعية في شكل متقدِّم، يمكّن من تحويل الطقوس الدينية التي هي في الأساس نتاج اجتماعي يعكس التفاعلات والعلاقات الاجتماعية للبشر ويأخذ أشكالاً في شكل علاقة المسود بالسيد أو أشكالاً مختلفة للزبونية.

وعلى الرغم من أن العديد من المفكرين وأوائل الباحثين الأنثروبولوجيين، سعوا لاكتشاف مجموعات إنسانية ليست لديها أية مفاهيم أو أفكار تنمّ عن غياب أي تصورات دينية إلا أن ذلك لم يتحقق؛ أي أن المجتمعات البسيطة الأولية التي تعرَّف عليها المفكرون الأوائل من أصحاب الفضول المعرفي الأنثروبولوجي، وجدوا أن مفهوم الإيمان بقوى فوق طبيعية ووجود تصورات ميثالوجية حول خلق الكون كانت موجودة بصورة أو بأخرى في كل المجتمعات البشرية، حتى أكثرها بساطة وبدائية، مثلما كانت عليه الحال في قارة أستراليا التي تعرَّف المستكشفون على سكانها الأصليين الذين كانوا يعيشون حياة بسيطة جداً، ربما كانت الأكثر بساطة وبدائية بين معظم السكان الأصليين الذين تمّ التعرف عليهم، ولذا اقتضى ذلك أن تزداد كمية التقارير والكتابات التي أعدّها المستكشفون والرحالة[16].

إن الظاهرة الدينية أمر شديد الإرتباط بالمجتمعات الإنسانية الأمر الذي دفع على حد تعبير الأنثروبولوجي طلال أسد علماء الأنثروبولوجيا غير الميدانية أن يسعوا لتقديم تصورات تخمينية للمقارنة والخروج بتصوّرات عامة عن مفاهيم الدين وعلاقتها بالمجتمع وبحياة الإنسان. وكان في ذلك بعض الافتراضات "العلمية" الكبرى السائدة، لعلّ من أهمها النظريات التطورية القائلة بأنّ الحضارة الإنسانية مرَّت وتمر بمراحل تطورية من أبرزها: البدائية والهمجية، فالبربرية ثمّ التطور إلى الفلسفة والتأمل، ثم بعد ذلك الانتقال إلى التطور القائم على العلم والصرامة في العقلانية والابتعاد عن التصورات والمعتقدات الدينية البسيطة.

والسؤال الذي نسعى نحن للإجابة عليه، هل نحن في مجتمعاتنا العربية وصلنا فعلا إلى مرحلة ذلك التطور القائم على العلم والصرامة في العقلانية والابتعاد عن التصورات

والمعتقدات الدينية البسيطة، وهل الدين الإسلامي كنظام حياة، إلى جانب أنه نظام عقائدي والذي يعتبر جد بعيد عن الديانة المسيحية التي كانت محوراً اساسياً في الدراسات الرائدة في العلوم الاجتماعية مثل علم الاجتماع والانثروبولوجيا ، حيث نجد أن الرواد الأوائل لهذين العلمين في أوربا كانوا مدفوعين بدافع البحث عن بدائل للانهيارات في المؤسسات الدينية بسبب الثورة الصناعية و الثورة السياسية التي حصلت منذ منتصف القرن الثامن عشر ، وكأنهم كانوا يبحثون عن علم اخلاق بديل للاخلاق التي كانت تفرضها المنظومات الدينية المسيحية .فأفكار إدوارد تايلور التي ظهرت في نهاية القرن التاسع عشر جاءت مؤيدة ومتناسقة ونظرية التطور، إذ كان يرى أن الحضارات أو السلالات البشرية تمرّ بمراحل متتالية من التطور هي: الوحشية وتليها الهمجية، وأخيراً المرحلة المدنية أو الحضارية. ولقد كرس فريدريك ماكس مولر جهوده البحثية في دراسته للميثولوجيا والفلكلور من أجل بناء نظرية لتطور الجنس البشري. ونادى بمفهوم وحدة النفس أو العقل البشري؛ بمعنى أن الطبيعة الإنسانية متشابهة في الأساس، ومردّ الاختلافات بين المجتمعات البشرية يعود إلى المرحلة التطورية التي بلغتها، ونظراً إلى أن كل مرحلة من مراحل التطور تفرز خصائص المرحلة، وهي ستتغير مع تطور ذلك المجتمع. ومن أهم وسائل التغير أو التطور الاستعارة أو انتشار أساليب التفكير والاعتقاد بين المجتمعات؛ فلدى البشر القابلية للتطور وقبول الأفكار الجديدة التي تساعدهم للانتقال من طور إلى طور[17].

وفي هذا الصدد ينبهنا الأستاذ الدكتور توفيق الطويل إلى حقيقة هامة وهي أن «الحياة العقلية عند الشرقيين كانت أوثق اتصالا بحياتهم الدينية منها بالتفكير الفلسفي الخالص، فقدامتزج هذا التفسير بالتفكير الديني في شتى عصور الإنسانية ، حتى ليمكن القول بان كل محاولة تهدف إلى الفصل بينها تنتهي لا محالة إلى العجزعن فهم كليهما.[18]

ولقد تلا ذلك تحوُّل مهم آخر من الأساطير الكونية إلى إعادة النظر والتقييم لتطورات المفاهيم عن المجتمع وتشكل العقل الجمعي أو الضمير الكلي بعيداً عمّا كانت تفسّر به الأمم الأولية أو البدائية وعيها بنفسها وبمجتمعها؛ أي أن الدراسات بدأت تنتقل وتتحول من سعي

لفهم وتفسير كيف كان البدائي يفسر عالمه إلى التأسيس لوعي وفكر يعمل على تفسير ما تحوّل إليه فكر ووعي الإنسان بما يقوم به من خلال الدين؛ فهو يخلق عالمه الديني من خلال تمركزه واهتمامه بذاته، ليصل إلى نظريات تقول بأن الدين نتاج لتصورات ومفاهيم اجتماعية ثقافية، وليس نتاج فكر فوق بشري. وفي المراحل المتقدمة من محاولات تفسير الدين كانت التحولات هي من الطوطمة إلى علم النفس وبعدها علم الاجتماع، بداية على يد فرويد في كتابة الطوطمية والتابو، ثم التحول إلى علم الاجتماع من النقاشات التي كان فارسها دوركايم وغيره من الأنثروبولوجيين، والدراسات النقدية للمسيحية واليهودية لدى فرويد لليهودية وفيورباخ للمسيحية[19].

وعند وصولنا إلى هذه المراحل شقت الدراسات الميدانية الأنثروبولوجية الدراسة لتلك المجتمعات، والتي تمكنت من تطوير مناهج ونظريات "علمية" منهجية دقيقة عوضاً عن الاعتماد على ملاحظات من رحالة ومستكشفين، ممّا استدعى رؤية جديدة أكثر عمقاً واتساقاً وتواصلاً مع المجتمعات والثقافات المدروسة. وأصبحت الدراسة أكثر تحديداً وتخصيصاً على مجتمع محدد أو ثقافة ما. ولم تتوقف هذه الدراسات الميدانية للإجابة عن أسئلة البدايات والأصول أو التعميمات الكونية العامة، وإنما أصبحت أكثر تحديداً ودقة، وتداخلت الدراسات السياسية والاقتصادية والاجتماعية بمفهوم الدين أو الحياة الدينية. كذلك لم تتوقف هذه الدراسات -في العقود المتأخرة- على دراسة المجتمعات والثقافات القديمة، وإنما أخذت في دراسة الظاهرة الدينية في سياق أوسع، بما في ذلك دراستها في إطار المجتمعات الحديثة أو القائمة، بل وحتى مع تطبيق هذه الدراسات على الأديان العالمية الكبرى في العالم من إسلام ومسيحية وهندوسية وبوذية ونحو ذلك[20].

4-واقع الأنثروبولوجيا الدينية في الوطن العربي:

للحديث عن واقع الأنثروبولوجيا الدينية في الوطن العربي لا مفر من الإشارة للشق المتعلق بالدراسات الغربية، أي تلك التي أجريت على يد باحثين غربيين، لنتطرق بعد ذلك لدراسات الباحثين العرب.

1.4- دراسات الأنثروبولوجيين الغربيين للدين في العالم العربي:

علاوة على الدراسات الغربية للدين من قبل باحثين كانوا مع الجيوش الغازية للأمة العربية، فإننا من الدراسات الحديثة نسبيا للوطن العربي أنثروبولوجيا نرصد دراسة **إيكلمان** لكيفية تكوّن العالم والواعظ المسلم، باعتباره نتاج واقعه الثقافي والاجتماعي. وهناك في هذا السياق، دراسات عديدة اهتمت بدراسة كيفية تكوّن الفقيه أو الواعظ، فلقد قدمت دراسة إيكلمان الكيفية التي تشكّل بها مسار فقيه في إحدى القرى المغربية، ودرس ذلك من حيث معرفة قوة وتأثير الخطاب الشرعي التقليدي على ساكني تلك المنطقة. ودرس **أنطون ريتشارد** أسلوب ودور خطيب جمعة وتأثيره في إحدى القرى الأردنية، ولقد قامت الدراسة على دراسة بلاغة وأسلوب الوعظ وتأثيره في مجريات الحياة السياسية والاجتماعية الراهنة. وقام تلميذ لهذا الباحث بدراسة أربعة وعاظ يمثلون رؤى مختلفة في القاهرة ومحيطها، ليتعرف على أساليبهم ومدى تأثيرهم في محيطهم، إضافة إلى دراسة نصوص خطبهم، وتعدَّدت الدراسات في هذا المجال، ومن أطرفها دراسة تخطَّت دراسة تأثير خطب الجمعة، لتطال الكتاب المدرسي لمواد الدين في المدارس الحكومية الرسمية موضحاً الدور المهم للعلماء في تعريف ماهية الدين والأدوار المُناطة بالمفاهيم والتصورات الدينية في تشكيل الرؤية الدينية عند النشء في دراسة عنوانها "تعريف الإسلام." بطبيعة الحال توجهات الدراسة هذه، تبين أن عملية إعادة إنتاج مفاهيم وأطروحات "إسلامية"، إنما تتم عملية إعادة إنتاجها داخل مؤسسات تمولها وترعاها الحكومات، ولقد كان لهذه الدراسة صداها فيما تراه من مراجعات نقدية صراحة لما يَرِدُ في تلك الكتب المدرسية بعد أحداث الحادي عشر من سبتمبر، وكيف أن الحكومات المحلية أعادت النظر في تلك الكتب والمقررات المدرسية. وتتوالى الدراسات حديثاً في دراسة الفضاء السيبري الحديث، لمعرفة تأثيرات ما يبث على وسائل التواصل الاجتماعي من رسائل ثقافية وسياسية من طرف القيادات والجماعات الدينية، مع الاهتمام ببعض الدراسات الموجّهة لدراسة الرموز الدينية في الفضاء الخاص والحميم.[21]

2.4-دراسات الأنثروبولوجيين العرب للدين في العالم العربي:

ويرجع العديد من الباحثين ظهور الجذور الأولى للأنثروبولوجيا الدينية في عالمنا العربي لأحمد أبو زيد في كتابه الضخم القيم " البناء الاجتماعي، مدخل لدراسة المجتمع " الجزء الثاني الأنساق، والذي صدرت الطبعة الأولى منه عام 1967 ونشرته دار الكتاب العربي للطباعة والنشر. ويتناول الفصل الحادي عشر منه: أنساق الضبط الاجتماعي: الدين والسحر. وبدأ بالإشارة إلى العلماء الأنثروبولوجيين الذين اهتموا بالدراسات الدينية، ونشير إلى بعضهم مثل بول رادين Paul Radin في كتابه عن الدين البدائي Primitive Religion. وكما أوضح أحمد أبو زيد أن هدف هذا الكتاب أن يكون بمثابة احتجاج على الطريقة التي كان معظم علماء الأنثروبولوجيا يعالجون بها الدين والمعتقدات في المجتمعات البدائية خاصة وأن بعض العلماء كانوا متأثرين بأراء المبشرين ورجال الإدارة الذين عملوا بين تلك الشعوب وكونوا لأنفسهم نظريات بعيدة كل البعد عن حقيقة تلك الأديان[22].

ولقد عرفت الساحة العربية العديد من المختصين والباحثين في علم الأنثروبولوجيا على غرار محمد عبده موسى محجوب (ولد في 20 نوفمبر 1940)، وهو أنثروبولوجي مصري متخصص في الأنثروبولوجيا الاجتماعية والثقافية. من أشهر مؤلفاته في مجال السيوسيوانثربولوجي : الاتجاة السيوسيوانثربولوجي في دراسة المجتمع. إلى جانب الجزائري مولود معمري(ولد في 28 ديسمبر 1917)، وهو أول رئيس لاتحاد الكتاب الجزائريين سنة 1963. علاوة على كل من أحمد أبوزيد، فاروق مصطفى، مصطفى عمر، محمد عباس إبراهيم، محمد ياسر شرف، محمد أحمد غنيم.

ومع أن هناك العديد من الدراسات الأنثروبولوجية للظاهرة الدينية والتي يتعذر سردها جميعا، فإننا سنكتفي فقط بإبراز جوانب من كتاب نورالدين الطوالبي، في مؤلفه الموسوم **الدين والطقوس والتغيرات**، والذي هوعبارة عن خلاصة لبحث ميداني في الاحياء المحيطة بالجزائر العاصمة، سعيا وراء تقديم نموذج للدراسات الأنثروبولوجية في الجزائر، ففي مقارنة بين معنى ومبررات التدين المديني ونظيره القروي التقليدي استهدف الكاتب تفسير الفوارق بين التدين القروي والتدين المدني، ودرس بشكل مركز أشكال السلوك الديني في

القرية والمدينة، سعيا وراء تحديد معنى ووظيفة كل منها، وفهم انعكاسها على حياة المهاجرين من الريف إلى المدن الكبرى،...، وأشار المؤلف إلى أن الثقافة القروية تتسم بميل شديد إلى تبسيط وتجسيد الأفكار، وتهتم بصورتها العامة وحدودها الخارجية دون تفاصيلها. وللسبب نفسه فإن حياتها الدينية تدور حول التطبيقات الموروثة والمألوفة، وتعرض عن الجدل حول الأسباب والتعليلات. ساكن القرية أميل للتسليم بأقداره أو بنسق حياة افترضه قدرا لا ضرورة للفرار منه. بخلاف ساكن المدينة الذي يسعى، غالبا، إلى السيطرة على قدره، ويدير حياته على وقع المقارنة بين حاله وحال من سبقوه في دروب الحياة. نمط التدين في المدينة هو انعكاس لنسق حياتها. يسيطر على ساكن المدينة ما يمكن وصفه بهوس التحول. فحياته اليومية تدور، في جانب كبير منها، حول تغيير موقعه في سلم المعيشة والتراتب الاجتماعي، انطلاقا من شعور شبه ثابت بعدم الرضى عن ظرفه الراهن. بعبارة أخرى فهو يمارس نقدا يوميا لجوانب حياته إذ يقارنها بما يراه أو يظنه أعلى. هذه حالة ثقافية تتمظهر عند معظم الناس في سياق تقديرهم لظرفهم المعيشي. لكنها تؤثر أيضا في رؤيتهم لأنفسهم مقارنة بأندادهم، وتؤثر في قناعتهم بالقيم والأخلاقيات والمعايير التي يتعاملون بها والإطارات التي ينتمون إليها. لا يتعلق الأمر فقط بمساحة الحرية التي يتمتع بها ساكن المدينة، بل بطبيعة الحياة المدنية التي تفتقر إلى الطمأنينة والسكون، بقدر ما تتسع فيها مساحات التغيير وبالتالي الاختلاف والجدل. قابلية الفرد للتحول رهن بعدد الأسئلة التي يواجهها يوميا، وعدد الخيارات والاحتمالات التي تطرح عليه كرد على تلك الأسئلة. ومن هذه الزاوية، فإن اتساع مساحة التواصل مع الآخرين، وتنوع موضوعات التواصل، سيما عبر الوسائل التفاعلية كالإنترنت، تؤدي بالضرورة إلى تأجيج الجدل الداخلي في نفسه. الأمر الذي يضعه أمام واحد من خيارين: أما التغيير أو الانكفاء على الذات. مجتمع المدينة ومجتمع القرية يمثل كل منها موضوعا مختلفا عن الآخر. وهو لهذا السبب يتطلب خطابا دينيا ذا لغة مختلفة، بأولويات مختلفة، وطبيعة مختلفة. طرح التدين المدني على القرية سيوقظ التقاليد القديمة التي يحتمي بها النظام الاجتماعي القروي. كما أن طرح التدين القروي على سكان المدينة سيحول الدين من فلسفة للحياة إلى ممارسة طقوسية تمجد الشكل وتغفل المضمون[23]. ولقد صاغ لنا نورالدين الطوالبي تشابه رمزيّ كبير بين

طقوس الختان وطقوس الزواج وخاصّة التشابه بين دم الختان عند الطفولة ودم ليلة الدخلة عند الزواج، من حيث الرموز والوظائف. فإذا كان الختان "يشكّل بالنسبة إلى الرّجل أساس تكامله وانطلاقته الجنسية المقبلة، فإنّ دم ليلة الدخلة بالنسبة إلى البنت ليلة الزفاف يشكّل، بالمقابل، ضمانة لأخلاقيتها وتوازنها في سوق العرض والطلب على الشرف و"الطهارة". ويبيّن أنّ أقمشة الأم الزواجية، في الجزائر، يستعاد استعمالها يوم يختن أوّل صبيانها، وضمن هذا التماثل تكمن القيمة الرّمزية للطقس، حيث يعبّر هذا الفعل رمزيّا، هنا وهناك، عن ظواهر يحيل بعضها على بعض، و تشتغل في تناسق لا واع ضمن منظومة اللاّشعور الجمعي. فـ" الأقمشة الملطّخة بدم الأم أثناء الدخلة هي التي ستستقبل دم الختان لاحقا! وبذلك تكتمل دلالة دم الختان "الرجولي" بدم "البكارة". وهنا يكمن الارتباط الرمزيّ الواضح بين طقسي الزواج والختان وفي كلا المثالين يحيل الفعل الدال: الإعطاء الملزم في المثال الأول (قبول التحدي والتبادل)، وإسالة الدم في الختان (في المثال الثاني)، على مدلول خاصّ، هو التساوي بين فحولة رجولية وطهارة (pureté) أنثوية، ولا يتم إدراك العلاقة بين الرمزين إلاّ بإدراجها ضمن شبكة المعاني الثقافية الخاصة بالجماعة.[24]

فطقس الختان مثلا – بما هو طقس ديني ذو مدلول جنسي، "ينقل" الطفل و"يدخله" من جهة في حظيرة الإسلام ، ويجعله واحدا من جماعة "الذكور" ثانيا. وبين عالم الطفولة وعالم الذكورة والرجولة حدود جغرافية وفضائية لا بدّ للعبور بينها من تجاوز الفواصل الرمزية بينها. فأن يُختن الولد يعني أنه يعبر إلى مكانة "الرجل" أو على الأقل أنّ يعدّ له. ثمّة فروق في النوع (genre) بين الإناث والذكور تصحبها امتيازات كثيرة في مجتمع يكرّس الحدود الجنسية، يتمّ إرساؤها والتأسيس لها رمزيّا، وتقام لها احتفالات مكلفة أحيانا كثيرة. وتعطينا نماذج من الحياة السياسية اليومية أمثلة كثيرة عن طقوس التأسيس.

إن العديد من الطقوس التي إرتبطت بالممارسات الدينية، والتي هي في الحقيقة لا أساس ديني لها تقودنا إلى تعبير "الدين الشعبي" "La religion populaire" الذي استخدمه اللغوي الفرنسي جان ديكور ديمانش J. Decouredemanche سنة 1909 كعنوان لكتاب له حول ممارسات التدين الشعبي لدى الأتراك، ويستخدمه بعض الباحثين

العرب على غرار سيد عويس الذي عاينه خلال دراسته لظاهرة الازدواج في التراث الديني المصري، ففرق بين الدين الرسمي المتعارف عليه في النصوص الدينية المؤسسة، وتفسيراتها لدى رجال الدين المعتمدين من قبل المؤسسة الرسمية، وبين الدين الشعبي الذي يمارس من قبل القاعدة العريضة، وشاركه في ذلك الباحث التونسي عز الدين عناية، والمصلايان رفعت سلام، ومحمد بيومي. وخارج هذا التعبير، تكثر التسميات حوله مابين "الخطاب الديني الشعبي" مقابل "الخطاب الديني النصي" لدى عصام فوزي، و"الإسلام الدوغماتي" لدى محمد أركون، والثقافة الشعبية في مجال الدين لدى نصر أبو زيد والموقف الديني الشعبي أو "الفهم الشعبي للدين" لدى صلاح الراويوالدين الشعبوي أو "الفهم الشعبوي للمعتقدات الدينية" لدى علي فهمي.[25]

ويتأسف الأنثروبولوجي أسد طلال كون أنّ الدراسات الأنثروبولوجية وبالذات للواقع الإسلامي والعربي لا تزال حكراً على الغربيين أو المراكز البحثية في الغرب، ومن ثم هذا – ربما- يذكّرنا بالدور الوظيفي للأنثروبولوجيا في عصر الاستعمار؛ فبالرغم من إصرار وتأكيد الدارسين الأنثروبولوجيين على أن دراساتهم، إنما تعمل من أجل غايات علمية، وهي تسعى بموضوعية واحترافية إلى مقاربة دراسة الواقع بأكبر قدر من الحياد والدقة العلمية، إلا أن هذه الاهتمامات بالواقع المعاش لا تزال من اهتمامات المراصد والمراكز البحثية للأكاديمية الغربية، وتفعّل أو يستفاد منها من طرف قواها السياسية. صحيح أن هناك أعدادا تتزايد من الباحثين من ذوي الأصول العربية والإسلامية تشارك في إعداد هذه الدراسات، لكنهم إنما يقومون بذلك داخل إطار تلك المؤسسات والمراكز العلمية الغربية، وربما حتى الكثير من دراساتهم وأبحاثهم تبقى غير معروفة ولا تلقى الاهتمام والعناية في أوطانهم الأصلية، وهي على أية حال كتبت لمرجعيات علمية خارج إطار أوطانهم[26].

الخاتمة:

مع أن هناك العديد من الباحثين والكتاب ممن تخصصوا في الدراسات الأنثربولوجية، وأصبح لهم آثرهم الواضح على الدراسات الأنثروبولوجية في العالم العربي وأصبح ما يقدمونه

موضع اهتمام ويشكل رافدًا ربما مختلفًا عن دراسات الباحثين الغربيين، إلا أن البعض يرى أن الباحث الغربي يتمتع بدرجة عالية مقارنة بالباحث المحلي، ذلك أن الظواهر المدروسة ، كالظاهرة الدينية محل البحث، تحدث في مجتمع غير مجتمعه، فإنه لن يتأثر بقبليات ومسبقات تحول دون رؤيتها مباشرة، فهو لا ينطلق من موروثات "محلية" تجعل بعض السلوكيات أو التفسيرات "منطقية" أو "طبيعية" كما قد يقع للدارس المحلي. كذلك يرى البعض أن الدارس الغربي غير مقيد بالعديد من الضغوط الثقافية والسياسية "المحلية" التي قد يجد الباحث المحلي نفسه مجبرًا على أخذها في اعتباره، بالمقابل يرى البعض أن ما ينبغي أن يؤخذ في الاعتبار أننا نتحدث عن مختصين دربوا وتم تأهيلهم للقيام بأمثال هذه الدراسات مهنيًا، ومن ثم، فإن الاعتراضات أو الاستدراكات السابقة محدودة التأثير، والباحث المحلي على العكس من ذلك؛ لمعرفته لغة المجتمع والثقافة التي يقوم على دراستها، ولمعرفته بالخلفيات التاريخية، والمعرفة العامة بمجتمعه من ناحية، ومعرفته بسبب شروط تأهيله العلمي، بثقافة المجتمعات الأخرى؛ ربما كان أقدر على القيام بالعديد من المقارنات، وكذلك تقديم العديد من التبصرات في دراسته.

ومهما يكن فإن الدارس المحلي يعتبر أحسن من الدارس الغربي ذلك أن العديد من نتائج الدراسات الأنثروبولوجية تمدنا بمعلومات دقيقة حول ظواهر المجتمع محل الدراسة، ففي دراستنا هذه فإن الأنثروبولوجية الدينية، ومن خلال الدراسات المقدمة تمدنا بالعديد من المعلومات حول الطقوس والعبادات التي تمكن من التنبؤ بسلوك الفرد بصفة خاصة والجماعة بصفة عامة تلك المعلومات لا يكون أمين عليها إلا ابن الوطن.

المراجع والهوامش:

[1] عيسى الشماس، مدخل إلى علم الإنسان (الأنثروبولوجيا)، منشورات اتحاد الكتاب العرب، دمشق، 2004، ص 12.

[2] مصطفى تيلوين، مدخل عام في الانثروبولوجيا، دار الفارابي، بيروت، 2011، ص.19.

[3] إسماعيل قباري، الأنثروبولوجيا العامة، منشأ المعارف بالإسكندرية، 1971، ص 11.

[4] محمد عباس إبراهيم، الأنثروبولوجيا- علم الإنسان، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، 2006، ص5.

[5] على المكاوي، (1990) الأنثروبولوجيا الاجتماعية، مكتبة نهضة الشرق جامعة القاهرة 1990، القاهرة، ص 16.

[6] أحمد زايد و أخرون، بحوث في الأنثروبولوجيا العربية، مطبوعات مركز البحوث والدراسات الاجتماعية، ط1، كلية الآداب، جامعة القاهرة، القاهرة، 2002، ص 44.

[7] مرجع نفسه، ص 45.

[8] مرجع نفسه، ص 46.

[9] نوردين كوسة، إشكالية المصطلح في الدراسات الأنثروبولوجية رصد للتمظهرات ومساءلة في علل الاضطراب التجربة الجزائرية نموذجا، مجلة العلوم الإجتماعية، العدد 16، جامعة فرحات عباس، سطيف، الجزائر، ديسمبر 2012، ص.3.

[10] أبو بكر أحمد باقادر وحسن رشيق، الأنثربولوجيا في الوطن العربي، دار الفكر ، دمشق، 2012.

[11] نوردين كوسة، مرجع سبق ذكره، ص.6.

[12] مرجع نفسه، ص.3.

[13] J. D. Eller, Introducing Anthropology of Religion, Routledge, London, UK, 2007, p.1.

[14] Ibid, Pp.1-2.

[15] Ibid, p.2.

[16] Asad, Talal. 1993. "The Construction of Religion as an Anthropological Category," en Genealogies of Religion: Discipline and Reasons of Power in Christianity and Islam. Baltimore: Johns Hopkins University Press, pp. 27-54

[17] Ibid, pp. 27-54

[18] أبو بكر أحمد باقادر، الدين والأنثروبولوجيا، صحيفة ذوات، مؤسسة مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث، الرباط، ديسمبر 2014، ص58.

[19] Asad, Talal. 1993. Op. Cit., Pp. 27-54

[20] Ibid, Pp. 27-54

[21] Ibid, Pp.27-54

[22] أحمد زايد و أخرون، مرجع سبق ذكره، ص 200.

[23] توفيق السيف، تَدين القرية وتَدين المدينة،الإقتصادية، نقلا عن كتاب نورالدين الطوالبي ، الدين والطقوس والتغيرات، ترجمة وجيه البعيني. منشورات عويدات. بيروت، 1988.متوفر على الموقع http://aawsat.com/home/article/520816/ أطلع عليه يوم 2017/02/15.

[24] نورالدين الطوالبي ، الدين والطقوس والتغيرات، ترجمة وجيه البعيني. منشورات عويدات. بيروت، 1988، ص ص.29-48.

[25] أحمد زايد و أخرون، مرجع سبق ذكره، ص ص.380-381.

[26] Asad, Talal. Op. Cit., Pp. 27-54