إدوارد سعيد وإشكالية العلوم الاجتماعية

(منظور أنثروبولوجي)

م.د. علي شنان كريم

جامعة بغداد/كلية الآداب

الملخص:

اعتبرت إشكالية العلا قة ا لتي أ شار لها المفكر إدوارد سعيد، ما بين العلوم الاجتماعية عموماً والأنثروبولوجيا خصوصا بالدراسات الاستشراقية الغربية، وا حدة من الموضوعات التي لفتت انتباه الكثير من المختصين. إذ حاول الكثير من علماء و باحثي الأنثروبولوجيا التطرق لهذا الأمر وإعطاء رأيهم حوله. أمثال أكبر صلاح ا لدين أ حمد، ود يل إيكلمان وكليفورد، جير تز فضلاً عن إرنست غلينر، وغيرهم. وسواء اتفق هؤلاء المختصين أو اختلفوا مع ما قاله سعيد، يبقى الرأي الذي كونه سعيد وتتطرق له، من الآراء المهمة ا لتي جعلت الكثير من الأقلام تتناوله وتتحدث عنه. حتى بات من النادر أن نجد مختص في الأنثروبولوجيا لا يتطرق أو يتناول هذا الموضوع عند حديثه عن أنثروبولوجيا الشرق الأوسط والإسلام. ومن هنا جاء البحث الحالي من أجل الإشارة لهذا الموضوع، والبحث في مدياتها وحيثياته الإشكالية، سواء تلك التي تحدث عنها إدوارد سعيد نفسه، أو تلك التي تحدث عنها الأنثروبولوجيون. وا لتي سنلاحظ أن إدوارد سعيد لم يجانب الصواب في بعضها، و هو الأ مر الذي جعل بعض الأنثروبولوجيون يتفقون معه في بعض المواضع، ويختلفون معه في مواضع أخرى.

الكلمات المفتاحية (استشراق– أنثروبولوجيا– إسلام).

Abstract:

The relationship that the late thinker Edward Said talked about between the social sciences in general and anthropology in particular with Orientalism, was one of the topics that caught the attention of many specialists in these sciences. Accordingly, many scholars and researchers in these scientific disciplines tried to address this issue and give their opinion on it. Such as Akbar Salahuddin Ahmed, Dale

Eickelman and Clifford Geertz, as well as Ernest Gleaner. Whether these specialists agreed or disagreed with what Said said, the opinion that Said said and addressed in his important book Orientalism remains one of the important opinions that made many pens address and talk about it. It has become rare to find a specialist in anthropology who does not address this topic when talking about the anthropology of the Middle East and Islam. Hence, the current research came in order to point out this problem and to search for its scientific dimensions, whether in what Said himself said or what anthropologists have talked about. In which we will find that Edward Said was not wrong in some of what he said, which is what made some anthropologists agree with him in some places, and disagree with him in other places

Key Words(Orientalism Anthropology-Islam)

المحور الأول: حدود البحث

(الموضوع–الأهمية–والأهداف)

موضوع البحث:

مو ضوع البـ حث يتمر كز حول مناق شة وا حدة من الإشكاليات النقدية التي طرحها المفكر الرا حل (**إدوارد سعيد**) في كتابه الاستشراق، وبعض كتبه اللاحقة حول العلوم الاجتماعية. وذلك عندما عبر عن قـ ضية , كون هذه العلوم عموماً، وعـ لم الإنـ سان أو (**الأنثروبولوجـ يا**) على وجه التحديد، بأنها علوم تعبر عن رؤية أو وجـ هة نـ ظر استـ شراقية غربـ ية، تتمر كز عـ لى مركز ية ا لذات الغربية وهامشية الثقافات الغيرية، وان متى ما و جدت هذه العلوم في مناطق ودول الشرق فأنها ستعبر عن تـ لك وجهة النظر. هذا فضلاً عن أن البـ حث سيتناول كذلك الأ سباب المبا شرة أو غير المبا شرة ا لتي د عت إدوارد سعيد لـ لذهاب لـ تبني هذا ا لرأي واعتـ بار (**الأنثروبولوجيا**) حقلاً من حقول **الاستـ شراق، أو هي شكلاً جديداً من أشكاله (استشراق جديد عـ لى تـ سميه ا لبعض)**. هذا فـ ضلاً أن البـ حث سوف يتـ ظر كذلك للكيفية التي استقبل بها علماء الأنثروبولوجيا هذا الرأي وطبيعة تعاملهم معه.

أهمية البحث:

أهمية البحث تكمن في أنها واحدة من ا لمحاولات ا لتي سعت لتـ سليط الـ ضوء عـ لى تـ لك المنطـ قة الـ ضبابية أو الرماد ية ا لتي خيـ مت عـ لى حقـ لي **الأنثروبولوجـ يا والاستشراق**. بعد ما قاله سعيد في كـ تب الاستـ شراق، والتي خلقت تصور كبير لدى بعض المهتمين، فضلاً عن بـ عض الأنثروبولوجـ يون انفـ سهم، وجعـ لتهم يتفـ قون

ويتبنون الموقف الذي ذهب له إدوارد سعيد (ت:٢٠٠٣) باعتبار(الأنثروبولوجيا) صورة أ خرى م صغرة من صور الدراسات الاست شراقية (الغرب ية). وان كل من ينت مي للأنثروبولوجيا، ويق وم بدرا سات في هذا التخ صص في مناطق ودول الشرق، سواء كان باحثاً أنثروبولوجياً غربياً أم محلياً يعد هو أو هي –ح سب ت عبير إدوارد سعيد– مستشرقاً ويقوم بدراسة استشراقية تصب في هذا الحقل.

أهداف البحث:

مما تقدم يمكن القول أن البحث يهدف إلى تحقيق ثلاث نقاط أساسية:

١: تناول القضية المركز ية ا لتي طرح ها إدوارد سعيد حول انت ماء ع لم الأنثروبولوج يا لح قل الدرا سات الاستشراقية.

٢: معر فة الأ سباب والمنطل قات الفكر ية ا لتي دف عت إدوارد سعيد لتبني هذا الرأي.

٣: الكشف عن مدى مصداقية هذا الأمر، والكيف ية ا لتي تعامل بها الأنثروبولوجيون مع ذلك.

المحور الثاني:

(إدوارد سعيد والاستشراق وأنثروبولوجيا)

إدوارد سعيد: نبذة تعريفية(١٩٣٥–٢٠٠٣):

ولد إدوارد سعيد في مدي نة الق دس سنة ١٩٣٥ لعائ لة مسيحية. سافر مع والديه إلى مصر وأكمل تعلي مه ه ناك في فيكتوريا كوليج. أر سله وا لده إلى الولا يات المت حدة الأمريك ية لي تابع درا سته، فح صل ع لى شهادة البكالوريوس من جامعة برنستون، و شهادتي الماج ستير والدكتوراه من جامعة هارفارد. عمل إدوارد سعيد أستاذاً في جامعة كولومبيا في نيويورك، المدينة التي قضى فيها جل حياته. وتزوج هناك من سيدة فل سطينية. يت حدث سعيد العربية والإنكليزية والفرنسية بطلاقة. وألم كذلك بلغات كل من بالإسبانية والألمانية والإيطالية واللاتينية. كان لإدوارد سعيد أعداء كثر بسبب مواق فه السيا سية– والمعرفية– كالمست شرق بر نارد لويس، والأنثروبو لوجي الأمريكي كليفورد جيرتز–. لكنه أيضاً ح ظي ب عدد من الأصدقاء المخلصين، و من ا قربهم(الإ سرائيلي) دان يل باربنبويم ا لذي أ سس م عه ا لديوان الغر بي ال شرقي، وإ براهيم أ بو ل غد، وا لمؤرخ أق بال أ حمد، ون عوم تشومسكي. توفي إدوارد سعيد في نيو يورك ٢٣ ت شرين الأول سنة ٢٠٠٣ ب عد ك فاح طو يل مع ا لمرض. ك تب سعيد ما يقارب من عشرين ك تاب تر جمت معظم ها إلى اكثر من ثلاثين لغة، ويعد كتاب الاستشراق هو من أ هم وأشهر ما كتب سعيد من كتب.**(إدوارد سعيد، ٢٠١١، صفحة ٩).**

الاستشراق:

ما هو الاستشراق؟ وماذا تعني هذه المفردة التي تحدث عندها الكثير من الباحثين، أن كان مادحاً لها □ كبرنارد لويس– أو ذماً – كإدوارد سعيد–؟

يكاد يجمع معظم من أهتم بهذا الموضوع، سواء من المستشرقين انفسهم، أو ممن انتقادهم، على أن مصطلح **الاستشراق** قد مر بمراحل ومحطات متعددة، قد أكسبته معاني متنوعة. وقد يكون أهم هذه المراحل هي تلك التي تخلى بها المستشرقون، والعاملون بهذا الحقل عن هذا التسمية (الاستشراق) لصالح تسميات وعبارات أخرى، منها على سبيل المثال عبارة (**العلوم الإنسانية في أسيا وشمال أفريقيا**)، وذلك في المؤتمر الدولي الذي عقد في فرنسا سنة ١٩٧٣ من أجل هذا الغرض. وقد نجد كذلك أن مفهوم الاستشراق قد اطلق أيضاً على مفاهيم ومعاني غير واضحة الدلالة قبل ذلك، كما يتحدث إلى ذلك أحد أهم إقطاب هذا الميدان، وهو برنارد لويس (ت٢٠١٨) عندنا أشار إلى أن أحد تلك المعاني كان هو مدرسة في **فن التصوير**، احتوت مجموعة من الفنانين الذي ينتمي اغلبهم إلى أوروبا والبلدان الغربية، الذين قاموا بزيارة مناطق الشرق الأوسط، ودول شمال أفريقيا من أجل تصوير تلك المناطق. أما المعنى الأخر الذي تحدث عنه لويس والذي كان الأكثر تداولاً وانتشاراً، هو أن الاستشراق هو فرع من التراث البحثي الذي يهتم **باللغة** مناطق ودول الشرق. وقد أشار لويس كذلك إلى أن تاريخ هذه الكلمة يرجع إلى أوروبا تحديدا ومنذ عصر النهضة. حيث كان هناك من يهتم بدراسة اللغات العبرية، واليونانية، واللاتينية. إلا أنهم –المستشرقين– وفي زمن لاحق اتجهوا كذلك باهتمامهم إلى لغات شرقية جديدة. وكان هؤلاء المستشرقين الأوائل هم فقهاء لغة تحديدا، ويعتنون بدراسة ونشر وتفسير نصوص تلك المناطق. إذ كانت تلك هي المهمة الأساسية للاستشراق قبل أن يصبح دراسة جادة لموضوعات متنوعة أخرى كالفلسفة واللاهوت □ أو ما يعرف بعلم الكلام□ والأدب. وعلى الرغم من أن مصطلح مستشرق في تلك الفترة كان يشير إلى مناطق الشرق الأوسط وتلك المواضيع تحديدا، إلا انه في فترات زمنية لاحقة أصبح المستشرق يدخل ميادين وحقول بحثية ومعرفية جديدة. إذ لم يعد المستشرقين يهتمون فقط بتلك المواضيع الأولى وإنما توسعت دراستهم إلى العديد من فروع المعرفة الأخرى. وكذلك أن المنطقة التي كانوا يدرسونها سابقاً، أي ما يسمى بالشرق، اصبحوا ينظرون إليها إلى ما ابعد وأوسع من الشرق الأوسط، إلى مناطق لم يرتكز عليها اهتمام سابقاً كمناطق الهند والصين. لذلك أصبحت كلمة الشرق أو المشرق تشير إلى كل ما يقع في مناطق الشرق وهذا يشمل من

الجانب الجغرافي مناطق الشرق الأقصى أي أسيا و كذلك الشرق الأوسط. وعليه من الممكن أن نستنتج مما سبق بأن حقل **الاستشراق** يتحدث عن (**العلم بأشياء وموضوعات الشرق**)، والذي اتضحت معالمة مع إطلالة القرن التاسع عشر في أوروبا...إذ كان الاستشراق في تلك الفترة هو إشارة إلى حركة فذية وأدبية تتناول البلدان الإسلامية تحديدا، ولكن عندما صارت الرحلة إلى المشرق طقساً مسارياً بالنسبة إلى العديد من الباحثين اتخذ الاستشراق معنى أخر جديد، فاصبح يشير إلى دراسة لغات، وثقافات أسيا والشرق بشكل عام. وعلى هذا الأساس تكونت الاختصاصات الاستشراقية والمؤسسات التي ارتبطت بهذا الحقل. (**دورتية، ٢٠٠٩، الصفحات ٤٤-٤٧**).

الأنثروبولوجيا والإسلام وإشكالية المفهوم:

مع أن العلاقة التي ربطت الأنثروبولوجيا بالإسلام قد تجاوزت تقريباً النصف قرن، إلا أن البعض ربما يتفاجأ من غياب واضح لوجود تعريف أو معنى محدد و صريح لأنثروبولوجيا الإسلام. سواء من الأنثروبولوجيون، أو بعض المشتغلين بهذا الموضوع. إذ عدت هذا العلاقة على أنها علاقة مبهمة و غير واضحة المعالم، لما يعنى أو يقصد بالإسلام والمسلمين داخل الوسط الأنثروبولوجي. إذ مال بعض الأنثروبولوجيون إلى القول بأن الإسلام: هو كل ما يعتقده ويمارسه الناس من أفكار وسلوكيات فردية أو اجتماعية لما يعتقد به(المسلمون) بانه من الإسلام، وبصرف النظر عما هو منصوص عليه في المدونات الكلامية والفقهية الإسلامية. (**بادر، ٢٠٠٤، الصفحات ١٢٠-١٢١**).

بينما أخرون –وكان اغلبهم من الأنثروبولوجيون المسلمين–، قد ذهبوا إلى مذهب أخر، ووجدوا أن هذا معنى هو مفهوم مخل ومرتبك بعض الشيء ولا يعكس المعنى الفعلي للإسلام. إذ تحدث هؤلاء على أن الإسلام، هو ليس فقط تلك سلوكيات وفعاليات المتي يمارسها بعض المسلمين والتي قد تكون في بعض الأحيان دخيلة عليه وليست من مدوناته(كما هو الحال ببعض ممارسات الإسلام الشعبي المتي أهتم بدراستها أولئك الأنثروبولوجيون الغربين). بل أن المعنى صحيح للإسلام ويعتبر معيار في معرفة ذلك، هو ما موجود فقط في النصوص التأسيسية كالقرآن الكريم، والحديث أو المنظومة الفقهية الرسمية للإسلام. (**أسد، ٢٠٠٥، الصفحات ٧٧-٧٨**).

ونتيجة لهذا التباين كان من الصعب على الأنثروبولوجيون، و ممن أهتم بدراسة الإسلام أنثروبولوجياً أن يتفقوا على واحد من هذه المعاني، أو تقديم معنى أخر متفق عليه.

ولكن هذا لم يكن يشير إلى غياب مطلق ولو بالحد الأدنى لمعنى أنثروبولوجيا الإسلام. وذلك لان بعض دارسي الإسلام ومجتمعاته من الناحية أنثروبولوجية قد حاول بطريقة أو أخرى أن يعطي معنى لما يقصده بأنثروبولوجيا الإسلام. فمثلاً أن أستاذ الأنثروبولوجيا التأويلية في جامعة برنستون كليفورد جيرتز(ت:٢٠٠٦)، والذي سيكون له سجالات معرفية كثيرة في هذا الموضوع مع إدوارد سعيد(ت:٢٠٠٣) في الصحافة الأمريكية. لم يبتعد بمقاربته للإسلام عن التعريف العام الذي وضعه لعموم معنى **الدين**. من انه: طيف من **الرموز** التي تقوم بمهمة تركيب نفسية الناس المعتقدة لذلك الدين وصياغة رؤيتهم العامة للوجود الذي هم فيه. **(جيرتز، تأويل الثقافات، ٢٠٠٩، صفحة ٢٢٧)**.

ثم أضاف جيرتز إلى هذا بان الواقع المعاش لأي جماعة دينية، أو ما اسماه (**طريقتهم في الحياة**)، هي احسن الأدوات التي يمكن أن تعكس تلك الرموز. إلا أن هذا المبنى (الرمزي) الذي اعتمده جيرتز في فهم عموم المدين، وخصوص الإسلام، قد أوقعه في إشكالية سيختلف عليها اغلب الأنثروبولوجيون الذين اهتموا من بعده بدراسة الإسلام. لان الإسلام كمدونة كلامية وفقهية ومسير لحياة المسلمين(طريقة حياة) هو لا يستند ويقوم فقط على **الرموز**، بحجم ما يستند على **النصوص** محركة لذلك. كما أن تجلي الرمز في الإسلام هو غالباً ما كانت اقرب للتدين الشعبي الطقسي منه إلى المدين الرسمي النصي. إلا أن هذه الأمر قد يجعلنا نبرر لجيرتز في ما ذهب أليه، والذي انتقده عليه الأخرين، وهو أن جيرتز في دراسته للإسلام سواء في إندونيسيا أو المغرب، كان قد تعامل مع تجمعات دينية شعبية كانت تتعاطى بدرجة كبيرة مع معتقدات رمزية مستمدة من خارج الأطر والمرجعيات الكلامية والفقهية النصية في الإسلام **(جيرتز، الإسلام من وجهة نظر علم الإناسة، ١٩٩٣، الصفحات ٢٥-٢٦)**.

وفي الحالة الإسلام الإندونيسي على سبيل المثال، نجد الأثر الرمزي للثقافة الهندوسية كان حاضرا في ثقافة المسلمين في ذلك البلد **(جيرتز، الإسلام من وجهة نظر علم الإناسة، ١٩٩٣، صفحة ٢١)**. وفي حالة الإسلام المغربي كانت رموز التصوف وممارساته تشكل اطر ثقافية مرجعية لتلك الجماعات التي درسها جيرتز. لذا يمكن القول أن جيرتز لم يكن مخطأ في هذا الجانب أن أخذنا بما تقدم. لكن الإشكالية برزت فقط عندما عمم ذلك المعنى الرمزي(الشعبي) الذي شكله لمفهوم للمدين على الدين الإسلامي أيضاً.

ومن القضايا الأخرى المتي طبقها جيرتز على فهمه للإسلام، والتي ستجعل من إدوارد سعيد ينظر لها على أنها أراء أستشراقية أو باقل تقدير مستنده على أسس أستشراقية، **هو ان جيرتز نظر للإسلام على اعتباره ظاهرة اجتماعية تجسد نفسية معتنقيه. وليس له دخل بما هو حق أو صواب في الدين. وهذا ما جعله يقول بأن إسلام المغاربة والإندونيسيون قد تم إبداعه في ضوء تاريخهم الاجتماعي وتصوراتهم الخاصة للإسلام المذي مزجوا بعض مكوناته من الإسلام، وبعض مكوناته الأخرى تاريخهم الاجتماعي. (جيرتز، الإسلام من وجهة نظر علم الإناسة، ١٩٩٣، صفحة ٢٥)**. ونتيجة هذا الفهم والتفسير الرمزي والاجتماعي– يذهب جيرتز إلى القول بأنه ليس هناك إسلاماً واحداً. بل يوجد **اسلامات** متعددة تعكس الخصوصية الرمزية والثقافية، والتجربة الاجتماعية التاريخية لشعوب معتنقيه **(بادر، ٢٠٠٤، صفحة ١١٤)**.

وقد يكون هذا الرأي هو ذاته الرأي الذي سيتبناه بعض الأنثروبولوجيون من بعده، أمثال ديل إيكلمان المذي ذهب في دراسته للإسلام على أن الإسلام أو الإسلام المغربي يمثله الناس ويعيشونه بوقائعه التاريخية والاجتماعية والرمزية **(إيكلمان، الإسلام في المغرب، ٢٠١٥، صفحة ٢٠)**.لا على ما يجدونه في مدوناته ونصوصه التأسيسية.

بينما من المواقف الأخرى المتي حاولت أن تقدم معنى مغاير للمعنى السابق واعتقد هو المعنى الأقرب لما يتبنى إدوارد سعيد. هو ما قام به مجموعة من الأنثروبولوجيون من المذين يمكن أن نسميهم **بالأنثروبولوجيون الجدد**. المذي تحدثوا على انه لا يصح القول بأنثروبولوجيا للإسلام، وأنها ستبقى محدودة، وتخص فقط إسلام بعض القرى والقبائل، وانه إسلام العقائد والطقوس الصغرى **(عثمان، ٢٠٠٩، صفحة ١٢)** أن لم ننظر إلى الإسلام من خلال النصوص التأسيسية، وخطاباته المؤسساتية **(أسد، ٢٠٠٥، الصفحات ٧٧–٧٨)**.

فأنثروبولوجيا الإسلام من وجهة نظر هؤلاء الأنثروبولوجيون لا يشير لذلك الفهم المحدود والضيق والقاصر، المذي انتج بالاعتماد على تلك الدراسات الأنثروبولوجية والمتي اعتمدت في كثير من متبنياتها الفكرية على أراء أستشراقية، وكذلك اقتصرت على قرى وقبائل إسلامية شعبية. بل هي أيضاً دراسة له عبر الآراء الدينية التأسيسية للمسلمين، والمعتمدة في اغلبها على النصوص التراثية القائمة على القران والسنة، وكذلك ما انتج من مدونات كلامية وفقهية. لان الإسلام

ليس معتقدات، و سلوكيات أخلاقية غير متجانسة، وإنما هو تقليد ديني مرتبط بالتراث أيضاً (أسد، ٢٠٠٥، صفحة ٧٧).

و يجدر القول ان هذا المعنى يرد كذلك لدى الأنثروبولوجي(إرنست غيلنر) عندما ذهب إلى أن الإسلام هو مؤسودة لنظام اجتماعي يلزم وجود مجموعة من القواعد الأزلية والمنزلة، و هي قواعد مستقلة عن إرادة البشر، تحدد النظام الصحيح للمجتمع، عبر نماذج موجودة كتابةً (غيلنر، ٢٠٠٥، صفحة ١٧).

وأخيرا يفضل الإشارة إلى أحد المفاهيم المتي أسسها أو نادى بها الأنثروبولوجي الباكستاني أكبر أحمد وان كان أكبر أحمد ينطلق بذلك من منطلق عقائدي– **إلا و هو أن الأنثروبولوجيا الإسلامية، بأنها دراسة المجتمعات الإسلامية على يد علماء [أنثروبولوجيون] ملتزمين بالمبادئ الشاملة المتي جاء بها الإسلام ... تلك المبادئ المتي تمكننا من إعطاء دراساتنا للمجتمعات القبلية والقروية الصغيرة، مكانها داخل الإطار الأكبر للدراسات التاريخية والفكرية للإسلام. (أحمد، ١٩٩٠، صفحة ١١٤).** وهنا يجدر القول أن هذا الآراء الأخيرة تتفق مع أراء إدوارد في قضية المقاربة الأنثروبولوجية للإسلام.

المحور الثالث:

الأنثروبولوجيا وإشكاليتها عند إدوارد سعيد

إدوارد سعيد ونقد الأنثروبولوجيا:

قد تعرض مريدان العلوم الاجتماعية عموما والأنثروبولوجيا بشكل خاص إلى عمليتين نقديتين: الأولى ظهرت في ستينات القرن الماضي، وخاصة بعد عمليات التحرر السياسي لدول العالم الثالث ومن ضمنها الدول العربية والإسلامية. إذ ظهرت تيارات تنادي بأسلمة تلك العلوم الوافدة من الغرب والتخلص من أرثها الغربي. **أما الحركة النقدية الثانية، فهي تلك المتي جاءت من أمريكا، وتحديدا على يد الراحل إدوارد سعيد. والتي وجهة فيها نقدا لأضع للأنثروبولوجيا و نادى بضرورة التخلي عنها أو إعادة تعريفها.(حمودي، ٢٠١٩، صفحة٢٤).**

وقد كان حديث سعيد عن وجود علاقة وصلة تربط عموم الأنثروبولوجيا، وخصوص أنثروبولوجيا الشرق الأوسط، بالدراسات الاستشراقية، واحدة من تلك الانتقادات التي شكلت هاجس لدى اغلب الأنثروبولوجيون المذي

اهتموا بدراسة تلك المناطق الشرق أوسطية، حتى ا صبح من الـ نادر أن يو جد عا لماً أنثروبولوج يا ممن ت ناول مو ضوعات الـ شرق الأو سط لا يت طرق إلى مو ضوع الأنثروبولوجيا وتهمه علاقتها بالاستشراق.

وسواء كان هذا الحديث جاءت بواسطة الأنثروبولوجيون انف سهم، مثل ما ف عل د يل إيكل مان، وأ كبر أ حمد أو بواسطة باحثين أو كتاب أ خرين، إلا أ نه يب قى إدوارد سعيد صاحب ا لرأي الـ بارز في ذ لك، و قد خاض من أج لها الـ كثير من المناق شات والـ سجالات، أن كان في كتاباته الأكاديمية، أو مقالاته وأراءه الصحفية.

وبالرغم تلك السجالات والمناقشات، ضل سعيد م ستمرا بنظر ته لأنثروبولوج يا الـ شرق الأو سط، بأن ها م يداناً معرفياً من ميادين الاستشراق أو ظل منعكساً لها. بل أن إدوارد سعيد قد تب نى موق فاً يدعو إلى إ عادة تعر يف الأنثروبولوجيا أو التخلي نهائياً عنها، ك ما يذهب في ذلك الأنثروبولوجي المغربي عبد الله حمودي.**(حمودي، ٢٠١٩، صفحة ٢٤)**.

انه من السهل ملاحظة ما يذهب أل يه إدوارد سعيد في مقالاته وكتبه ا لمتي تحدث فيـ ها عن الأنثروبولوج يا، والتي أكد بها على ف شل هذا العـلم في درا سته لل شرق الأوسط والإسلام من أن يخرج من ف ضاء و حدود الآراء الاست شراقية **(ماراند سي، ٢٠١٥، صفحة ١٦)**. و من السهل أيضا ملاحظة ورصد الأسباب التي دعته ليتب نى هذا الرأي.

فإدوارد سعيد وقبل أي شيء هو لا يؤمن بحقي قة شيء اسمه أنثروبولوجيا الـ شرق الأو سط أو الإ سلام، ت قوم أو تعمل بمعزل عن حقل الاستشراق. بل هو يذهب إلى أن كل دراسة أو ن شاط بحـ ثي ي قوم به الأنثروبو لوجي أو عالم الاجتماع في مناطق ودول الشرق، هو ن شاط يدخل تحت مظـ لة وخي مة الدرا سات الاست شراقية. إذ ي قول سعيد بهذا الصدد: (**<u>إنني اعني بالاست شراق عدد من الأشياء هي جميعاً في رأيي متبادلة الاعتماد، فكل من ي قوم بـ تدريس الـ شرق، أو الكتا بة عـ نه، أو بحـ ثه، سواء أ كان ا لمرء مختـ صاً بعـ لم الإن سان (الأنثروبولوجـ يا)، أو عـ لم الاجتـ ماع، أو مؤر خاً، أو فقيه لغة، سواء في جوان به العا مة أو ا لمحددة، هو مست شرق، وان ما ي قوم هو أو هي بفعـ له هو استشراق.</u>**) **(سعيد، الاستشراق، ٢٠٠٣، صفحة ٣٨)**.

بل ين ظر إدوارد سعيد إلى الأنثروبولوج يا تحد يدا بتوجهها وأطارها العام، على أنها حقل وم يدان بحـ ثي تأسس على قضية جوهرية، هي م سألة مركز ية ا لذات والثقا فة الغرب ية، بمقا بل هام شية ا لذوات والثقا فات الإنسانية الأخرى، بكل ما تت ضمنه هذه الثنائ ية، أي ثنائ ية ا لذات والأ خر، من اختلا فات وتناق ضات.

(سعيد، تعقيبات على الاستشراق، ١٩٩٦، صفحة ٧٢). وهذا هو احد منطلقات الاستشراق الذي هو الأخر ليس معزل عن هذا التأسيس ونظرته للثقافات غير الغربية. **(سعيد، الاستشراق، ٢٠٠٣، الصفحات ٤٢-٤٣).**

لذا يعتقد سعيد بأن الشرق الوسط ومناطقه الإسلامية لم تكن تشكل لدى علماء الإنسان (الأنثروبولوجيون) مسألة استثناء خارجة عن تلك القاعدة الاستشراقية التي اعتمدت الأنثروبولوجيا عليها. فالأنثروبولوجيا عند إدوارد سعيد قد شيدت وتأسست على مسألة المواجهة الاثنوغرافية بين الباحث أو الملاحظ الاثنوغرافي، والذي غالباً ما كان هو الغربي أو الأوربي، وبين الأخر المبحوث المغاير أو غير الغربي أو الأوروبي، الذي غالباً ما يتم وضعه في موقع أدنى عن الذات والثقافة الغربية. **(سعيد، تعقيبات على الاستشراق، ١٩٩٦، صفحة ٧٢).**

ومن هذا المنظور حاول سعيد ضرب الأنثروبولوجيا باستهداف أسسها. ومن المعروف أن الأساس الأولي هو الاختلاف والفرق بين الثقافات، ومنه الاختلاف بين الأنا والأخر. ويعقب سعيد على ذلك بأن مفهوم الاختلاف هو بالدرجة الأولى تراتبي، وذلك حسب رأيه ناتج من الهيمنة، وحاصل بصفة علنية أو مبطنة. ولهذا نتائج خطيرة، أهمها أن الفرق الثقافي المعتمد في ميدان الأنثروبولوجيا ليس وصفا فقط، بل ترتيبا وتقييما يمنح المجتمعات الغربية الدرجة الأسمى. ويمنح الدرجة الدنيا للمجتمعات المدروسة. ثم يتعرض سعيد للأساس الثاني وهو البحث الميداني. ومعروف أن إنتاج المعرفة الأنثروبولوجية كان يمر عبر طرح الأسئلة من طرف الباحث من جهة والتصريح بالأجوبة من طرف الفرد أو الجماعة المدروسين من جهة أخرى. في هذه العلاقة بالذات تكمن هيمنة الطرف الأول على الثاني، حسب سعيد، إذ ربط تلك الهيمنة بالهيمنة الاستعمارية. **وأخيرا يلح سعيد على أن لا أحد ينفلت من تلك العلاقة أكان الأنثروبولوجي أجنبيا أم أبن المجتمع المدروس. بهذا تكون تلك المعرفة حسب سعيد نتاجا لعلاقة الهيمنة في الحالتين. (حمودي،٢٠١٩، صفحة٣١).**

محاولات أنثروبولوجية دفاعية:

بالرغم من موافقة اغلب الأنثروبولوجيون المحليين أو المسلمين للذي قاله وتحدث عن إدوارد سعيد في هذا المسألة، إلا أن هذا الأمر كما يرى البعض قد يصح فقط على البدايات الأولى من تكون وتشكل الأنثروبولوجيا. وربما ينطبق أيضا على بعض الكتابات الكلاسيكية ذات الصبغة الأنثروبولوجية، التي كانت تنطلق من ثنائية

الأنا والأخر، أو المركز والهامش. كحديث ليفي برو يل (ت: ١٩٣٩) في كتابه العقلية البدائية سنة (١٩٢٣). إلا أن هذا لا يشمل كل المراحل والمحطات التي ستمر بها الأنثروبولوجيا بعد ذلك. وخاصة تلك المراحل التي حاولت بها الأنثروبولوجيا أن تنظر بشكل مختلف وأكثر تقبل للثقافات المغايرة، وحاولت أن تتحدث عن ما اسمته لاحقا **بالنسبية الثقافية، ووحدة الجنس الإنسانية**.

كما أن وضع إدوارد سعيد الأنثروبولوجيا تحت مظلة الدراسات الاستشراقية، هو بسبب اعتقاده بأن الأنثروبولوجيا والأنثروبولوجيون في كل مراحل عملهم واهتمامهم بالشرق الأوسط والإسلام، لم يتمكنوا من أن يخرجوا خارج المنطلقات المعرفية التي وضعها الاستشراق. حتى صارت تلك المنطلقات المعرفية، نصوص موجه ومرجعية يعتمدها غالباً الأنثروبولوجيون عند دراستهم للإسلام ومناطق الشرق الأوسط. بسبب أن ما قام به الاستشراق وأنتجه من أراء وتصورات حول الإسلام والمناطق الشرق أوسطية، كان من الصلابة والقوة التي صعب بها على الأنثروبولوجيون تجاوزها أو التغافل عنها.

لذلك لم تكن المقاربة الأنثروبولوجية حسب رأي سعيد في مناطق الشرق ومجتمعاته مقاربة مختلفة، أو ذات قطيعة معرفية مع الاستشراق والمستشرقين، أو تنشأ في ارض مختلفة لم تسقها التيارات المعرفية التي أنتجتها الدراسات الاستشراقية سابقاً حول تلك المناطق. أي بمعنى مغاير أن الأنثروبولوجيا لم تكن بجميع مراحلها الشرق أوسطية، شيئاً مختلف كما يرى إدوارد سعيد عن الاستشراق، لا في موجهاتها النظرية، ولا في حقولها الميدانية الذي عده الأنثروبولوجيون بأنه أهم ما يميزهم عن الاستشراق والمستشرقين ويعطيهم صورة مختلفة عنهم.

وبالرغم من صحة بعض مما يذهب له إدوارد سعيد من علاقة الأنثروبولوجيا بالاستشراق، وهو الأمر الذي لم ينكره بعض الأنثروبولوجيون، أمثال اكبر صلاح الدين أحمد، **وديل إيكلمان**، حتى أن هذا الأخير قد وصف المستشرقين بانهم أ**سلاف (الأنثروبولوجيون) من العلماء. (بالقادر، ٢٠٠٤، الصفحات ١٠٣-١٠٤)**. إلا انه يبقى سعيد ببعض ميادين حديثه وفي مناقشته وتحليله قد ابتعد عن الصواب في مسألة أذكاره عدم وجود دراسات أنثروبولوجية في الشرق الأوسط والبلدان الإسلامية، وكل ما أنتجته الأنثروبولوجيا في تلك المناطق هو صورة من صور الاستشراق.

إذ يبدو قد غاب عن فكر سعيد، أن أحد اهم المسائل التي تميز علم الإنسان (الأنثروبولوجيا) عن الاستشراق،

هو أن هذا الأخير غالباً ما كان يعتمد في دراسته الشرق أوسطية إلى دراسة وتحليل الآثار والنصوص المكتوبة. حتى أن جزء كبير جدا من تحقيقات واكتشافات المصادر والكتب الإسلامية والمخطوطات القديمة وهذا من إيجابيات الاستشراق تعود لهؤلاء المستشرقين. بالعكس من الأنثروبولوجيون الذين غالباً ما كانوا يعطون حيز اهتمامهم الأكبر في دراسة مجتمعات الشرق إلى الملاحظة الميدانية أو الاثنوغرافية المباشرة. **وهي المسألة التي تحدث عنها بوضوح الأنثروبولوجي إرنست غيلنر، عندما أشار إلى ارتياح الاستشراق والمستشرقين لدراسة النصوص، وملاحظة الإسلام من خلال تلك النصوص. بينما يفضل الأنثروبولوجيون لدراسته من خلال البحث الميداني المباشر. (غيلنر، ٢٠٠٥، صفحة ١٩٧).**

هذا فضلاً عن أن الأنثروبولوجيون، ونتيجة تدريبهم الميداني **(لغد، ٢٠٠٥، صفحة ٨٩)**، وارثهم المنهجي والثقافي في ذلك غالباً ما كانوا بعيدين عن تلك الأحكام الثقافية التي كان الاستشراق يطلقها أو يخص بها بلدان ومناطق الشرق. من منطلق مفهوم النسبية الثقافية التي حاولت الأنثروبولوجيا أن تتميز به عن الدراسات الاستشراقية ونظرتها لتلك المجتمعات.

أما مسألة كون الأنثروبولوجيون كانوا يعتمدون بآرائهم في الإسلام على الإرث المعرفي الاستشراقي فهي مسألة قد لا تصح على جميعهم، وإنما على بعض منهم أمثال الأنثروبولوجي الأمريكي ماشيل ميكر الذي اعتمد كثيراً في أراءه الأنثروبولوجية الشرق أوسطية على المستشرق الألماني لويس مزل(ت:١٩٤٤). وكذلك الأنثروبولوجي البريطاني ريتشارد تيبر والذي اخذ من المستشرق البريطاني ان لامبتون(ت:٢٠٠٨). **(أحمد، ١٩٩٠، الصفحات ١٠٣-١٠٤).**

لذا يمكن القول إن علاقة الأنثروبولوجيا والاستشراق، وهو الأمر الذي لا ينكره بعض الأنثروبولوجيون، هي علاقة لم تجعل من الأنثروبولوجيا صورة مصغرة للاستشراق، أو ظل باهت له. **(أحمد، ١٩٩٠، صفحة ١٠٧).** بل كان للأنثروبولوجيا حضور مختلف قد ميزها عن الاستشراق. وهو الأمر الذي أكدته عوامل تاريخية مرت بها الأنثروبولوجيا قد ساعدت على تشكلها وأخذها منحى مغاير عن الاستشراق في تلك البلدان والمناطق الشرق أوسطية.

الخاتمة:

مما تقديم يمكن لنا القول إن ما ذهب له إدوارد سعيد، من أن علم الأنثروبولوجيا ووجودها في بلدان ومناطق الشرق الأوسط قد ادخلها تحت خيمة الدراسات الاستشراقية. هو رأي له بعض المصاديق التي تؤكده وتدعمه أدبيات كل من الاستشراق والأنثروبولوجيا. وهو الأمر الذي أشار له بعض الأنثروبولوجيون ولم يذكره، حتى أن أنثروبولوجي الأمريكي ديل إيكلمان قد اطلق على المستشرقين بأنهم أسلافنا (الأنثروبولوجيون) من العلماء. إلا أن أذكار أو تغييب إدوارد سعيد للأنثروبولوجيا تماما، أو جعلها حقلا هامشيا، يكاد أن لا يكون له حضور ووجود في المناطق الشرق أوسطية، هو أمر مبالغ فيه جداً، وبعيد بعض الشيء عن الصواب. على اعتبار أن الأنثروبولوجيا وكما لأحضنا سابقاً، قد كان لها حضور وتميز عن الدراسات الاستشراقية في تلك المناطق التي عمل بها كل من الاستشراق والأنثروبولوجيا. ومن أهم تلك الأمور التي ميزتها هو بحوثها الاثنوغرافية الميدانية التي اهتمت بالحياة اليومية المعاشة، على العكس من الاستشراق الذي اعتنى كثيرا بالمخطوطات والنصوص المكتوبة لمناطق ومجتمعات الشرق الأوسط.

المصادر:

١- أكبر صلاح الدين أحمد، نحو علم إنسان إسلامي، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، فرجينيا، ١٩٩٠.

٢- إدوارد سعيد، خيانة المثقفين، ترجمة أسعد الحسين، دار نينوى، دمشق، ٢٠١١.

٣- إدوارد سعيد، الاستشراق، مؤسسة الأبحاث العربية، بيروت، ٢٠٠٣.

٤- إدوارد سعيد، تعقيبات على الاستشراق، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ١٩٩٦.

٥- ارنست غيلنر، مجتمع مسلم، ترجمة أبو بكر أحمد باقادر، دار المدار الإسلامي، بيروت، ٢٠٠٥.

٦- أبو بكر أحمد باقادر، الإسلام والأنثروبولوجيا، دار الهادي، بيروت، ٢٠٠٤.

٧- ديل إيكلمان، الإسلام في المغرب، دار رؤية، القاهرة، ٢٠١٥.

٨- عثمان محمد عثمان، نماذج التحليل الأنثروبولوجي لتنوع الرؤى في الإسلام، مركز دراسات الإسلام والعالم المعاصر، الخرطوم، ٢٠٠٩.

٩- عبد الله حمودي، المسافة والتحليل في صياغة أنثروبولوجيا عربية، دار توبقال للنشر، ط١، الدار البيضاء، ٢٠١٩.

١٠- غابر يل ماراند سي، أنثروبولوجيا الإسلام، ترجمة هناء خليف، دار ومكتبة عدنان، بغداد، ٢٠١٥.

١١- طلال أسد، فكرة أنثروبولوجيا الإسلام، ترجمة أبو بكر باقادر، بحث منشور في كتاب(أنثروبولوجيا الإسلام)، دار الهادي، بيروت، ٢٠٠٥.

١٢- فرانسوا جان دورتية، معجم العلوم الإنسانية، ترجمة جورج كتورة، المؤسسة الجامعية للنشر والتوزيع، بيروت، ٢٠٠٩.

١٣- كليفورد جيرتز، تأويل الثقافات، ترجمة، محمد بدوي، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، ٢٠٠٩.

١٤- كليفورد جيرتز، الإسلام من وجهة نظر علم الإناسة، دار المنتخب العربي، بيروت، ١٩٩٣.

١٥- ليلى أبو لغد، المجالات النظرية في أنثروبولوجيا العالم العربي، ترجمة أبو بكر باقادر، بحث منشور في كتاب(أنثروبولوجيا الإسلام)، دار الهادي، بيروت، ٢٠٠٥.