Mustansiriyah Journal of Arts
2026, Vol. 50, No. 113, PP.1-17
Mustansiriyah University

مجلة آداب المستنصرية، جزء الاول
٢٠٢٦المجلد ٥٠ العدد ١١٣ ص ١-١٧
الجامعة المستنصرية

ISSN:0258-1086

الإسلام في الأدبيات الأنثروبولوجية دراسة سوسيوثقافية

م.د. علي شنان كريم

جامعة بغداد-كلية الآداب- قسم علم الاجتماع، بغداد، العراق

ali.kareem1802b@coart.uobaghdad.edu.iq

الملخص

لقد اعتبرت الأنثروبولوجيا واحدة من العلوم الاجتماعية التي اتسعت دائرة اهتماماتها الاجتماعية والثقافية بشكل كبير، لدرجة أن أي موضوع كان محور اهتمام الإنسان، صار هو الآخر محور اهتمام علم الإنسان. وقد لا يكون هذا الأمر بالشيء المستغرب لعلم وضع الإنسان بكل جوانبه وأبعاده البيولوجية والثقافية ضمن محور اهتمامه. وهنا برز الإسلام بمجتمعاته، ومؤسساته، وبما يحتويه من بنية عقائدية وطقوسية موضوعًا في أنثروبولوجيا، وتحديدًا أنثروبولوجيا الدين. لذا عرف عن أنثروبولوجيا الإسلام، بأنها من التخصصات الجديدة والمستحدثة في المجال الأنثروبولوجي العام. وبسبب هذه الحداثة سوف يواجه هذا التخصص الكثير من المطبات المنهجية التي واجهت علماء الأنثروبولوجيا في دراستهم له. وهو الأمر الذي سوف يحاول علماء آخرون أن يشخصوا ذلك، ومحاوله تقديم الحلول المنهجية من أجل قيام وتقويم هذا الحقل الجديد داخل الأنثروبولوجيا.

الكلمات المفتاحية: أنثروبولوجيا- إسلام- ثقافة- دين- تدين شعبي

Islam in Anthropological Literature A Sociocultural Study

Inst. Ali Shanan Kareem

Baghdad University-College of Arts- Sociology department, Baghdad, Iraq

ali.kareem1802b@coart.uobaghdad.edu.iq

Abstract

Anthropology has been considered one of the social sciences whose social and cultural interests have expanded significantly, to the point that any topic previously of interest to humans has also become the focus of anthropology. This may not be surprising for a science that places humans in all their biological and cultural aspects and dimensions at the center of its attention. Here, Islam, with its societies, institutions, and doctrinal and ritual structures, has emerged as a topic in anthropology, specifically the anthropology of religion. The anthropology of Islam is known as one of the newer and more recent specializations within the general field of anthropology. Due to this modernity, this specialization will encounter many of the methodological pitfalls that anthropologists have encountered in their study of it. Other scholars will attempt to diagnose this and offer methodological solutions to establish and evaluate this new field within anthropology

Keywords: Anthropology - Islam –culture - Religion - Popular Religiosity

Mustansiriyah Journal of Arts
2026, Vol. 50, No. 113, PP.1-17
Mustansiriyah University

مجلة آداب المستنصرية، جزء الاول
٢٠٢٦المجلد ٥٠ العدد ١١٣ ص ١-١٧
الجامعة المستنصرية

ISSN:0258-1086

المحور الأول: حدود البحث:

موضوع البحث:

يتمركز موضوع البحث الذي بين أيدينا، حول الدين الإسلامي داخل الأدبيات والمقاربات الأنثروبولوجية، والكيفية التي اتبعها هذا العلم في دراسته.إذ وكما هو معلوم لأهل التخصص، قد شكلت دراسة الأديان عموما، ومنها الدين الإسلامي على وجه التحديد، وحدة من تلك الموضوعات الإنسانية التي أثارت اهتمام علماء الاجتماع والأنثروبولوجيا، على الرغم من أن اهتمام هذا الأخير بالإسلام يعد من الاهتمامات الحديثة نسبية مقارنة مع باقي الأديان الأخرى. وهذه الحداثة في الاهتمام وما رافقها من أطروحات وأفكار هي التي جعلت من البعض - كطلال أسد- ممن ينتقد أدبيات **أنثروبولوجيا الإسلام**- إن صحت التسمية- واعتبارها من التخصصات الفتية التي تحتاج الكثير من الدراسة والبحث المنهجي.

أهمية البحث:

تكمن أهمية البحث الحالي في أنه يتناول موضوعًا عد من الموضوعات الحديثة التي أثارت الكثير من الإشكاليات داخل حقل العلوم الاجتماعية و الأنثروبولوجيا الدينية،وكذلك عموم الدراسات الإسلامية الحداثوية، وذلك بسبب ما رافق هذا الموضوع من آراء وأطروحات حول الإسلام ومجتمعاته. هذا فضلًا عن أنه في السنوات الأخيرة أصبح الكثير من البحوث والكتب والدوريات تتحدث وتلفت الانتباه لذلك.لذا جاء هذا البحث محاولا تناول هذا الموضوع بمنهجية أكاديمية ذات سياق اجتماعي وأنثروبولوجي، من خلال التطرق للكيفية التي اتبعها الأنثروبولوجيون في دراستهم للإسلام ومجتمعه، وما هي المآلات التي رافقت أو تبعت ذلك.

هدف البحث:

يتمركز البحث الحالي حول تحقيق ثلاثة أهدف أساسية هي:

أ- معرفة كيف تم مقاربة الدين الإسلامي أنثروبولوجيًا.

ب- معرفة أبرز المشكلات المنهجية والانتقادات التي وجهت لذلك.

ت- وأخيرا معرفة أن كان هناك تخصص اسمه أنثروبولوجيا الإسلام.

المحور الثاني: الإسلام و الأنثروبولوجيا.

أولا: المراحل التاريخية لتشكل أنثروبولوجيا الإسلام:

Mustansiriyah Journal of Arts
2026, Vol. 50, No. 113, PP.1-17
Mustansiriyah University

مجلة آداب المستنصرية، جزء الاول
٢٠٢٦المجلد ٥٠ العدد ١١٣ ص ١-١٧
الجامعة المستنصرية

ISSN:0258-1086

لم يشكل الدين الإسلامي- بمجتمعاته، ومؤسساته، وبما يحتويه من بنية عقائدية وفقهية- موضوعًا في أنثروبولوجيا، وتحديدًا أنثروبولوجيا الدين إلا حديثًا.بالرغم من قدم هذا الفرع – أي أنثروبولوجيا الدين-عن معظم الفروع الأنثروبولوجية الأخرى، التي ستنشأ تباعًا في حركة ومسيرة علم الإنسان الأكاديمية.لذا عرف عن أنثروبولوجيا الإسلام،بأنها من التخصصات الجديدة والمستحدثة في المجال الأنثروبولوجي العام،قد برز في مدة زمنية ليست بطويلة،تعود إلى ستينيات القرن الماضي. وإن كانت البذرة الأولى لهذا التخصص قد تم غرسها في فترات زمنية سابقة على ذلك.إلا أن محاولة سقاية ورعاية هذه البذرة وجعلها فرعًا من فروع شجرة علم الإنسان سوف تتأخر إلى ما بعد النصف الثاني من القرن العشرين.

وما بين غرس هذه بذرة هذا التخصص وبروزها،كانت مسيرة أنثروبولوجيا الإسلام غير واضحة ويشوبها الكثير من الغموض. وغالبًا ما كانت متداخلة مع تخصصات علمية أخرى. مما جعل من بعض علماء الأنثروبولوجيا، كديل إيكلمان(١٩٤٢-)،وريتشرد أنطون(ت:٢٠٠٩)،يقسمان مسيرة ورحلة أنثروبولوجيا الإسلام، أو مسير البحث الأنثروبولوجي داخل البلدان الإسلامية، ومنطقة الشرق الأوسط إلى أربعة مراحل مهمة،هي على وفق هذا التسلسل:

١- مرحلة المستشرقين.

٢- مرحلة الرحالة والإداريين السياسيين. ويطلق عليها كذلك مرحلة الأنثروبولوجيين الهواة.

٣- مرحلة الأنثروبولوجيين المختصين.

٤- مرحلة الأنثروبولوجيين المحليين.**(باقادر، ٢٠٠٤، صفحة ٨٦).**

على الرغم من موافقة بعض علماء الإنسان،مع ما ذهب له المفكر الأمريكي والفلسطيني الأصل إدوارد سعيد، في أنه هنالك علاقة ما بين أنثروبولوجيا الإسلام والاستشراق. حتى تسأل بعضهم في كيف يمكن لعلماء الأنثروبولوجيا الذين يهتمون بدراسة الإسلام والمسلمين، أن يحافظوا على هويتهم الأنثروبولوجية، من دون أن يتأثروا أو ينغمسوا بالدراسات الاستشراقية؟**(مارانسي، ٢٠١٥، صفحة ٧٤)**. إلا أنه يمكن القول بأن مسيرة الدراسات الأنثروبولوجية للإسلام، وتحديدا بعد ظهور كتاب الاستشراق لإدوارد سعيد، وكذلك الدراسات النقدية في الأنثروبولوجيا، لمتبقى تسير على نفس الخطوات السابقة التي لاحظها إدوارد سعيد.وإن بقي هذا الأخير ينظر للأنثروبولوجيا عموما ولأنثروبولوجيا الإسلام خصوصا، على أنها وجه من أوجه الاستشراق.وأنه حيث ما تواجد الباحثين الأنثروبولوجيون في الشرق،ومتى ما اهتموا بدراسة الإسلام ومجتمعاته، فهم يدخلون تحت خيمة أو حقل الدراسات الاستشراقية.

Mustansiriyah Journal of Arts
2026, Vol. 50, No. 113, PP.1-17
Mustansiriyah University

مجلة آداب المستنصرية، جزء الاول
٢٠٢٦المجلد ٥٠ العدد ١١٣ ص ١-١٧
الجامعة المستنصرية

ISSN:0258-1086

إلا أن حقيقة هذا الأمر، هو أن رحلة أنثروبولوجيا الإسلام ونتيجة لبعض الأحداث العلمية، قد أخذ منحى جديدًا ساعد على إعادة تشكلها.وتحديدا بعد العام ١٩٧٨عندما صار ينظر إلى حقل الاستشراق ودراساته نظرة غير مرحب بها داخل المجتمعات والدول الإسلامية.

ويمكن هنا ذكر أهم هذه الأحداث العلمية التي ساعدت على إعادة تشكل أنثروبولوجيا الإسلام:

١- بروز أول كتاب أنثروبولوجي يتحدث عن الإسلام بشكل صريح تحت عنوان **الإسلام ملاحظًا** أو الإسلام من وجهة نظر علم الأناسة. للأنثروبولوجي الأمريكي كليفورد غيرتزعام ١٩٦٨.

٢- ظهور الكتاب النقدي البارز لإدوارد سعيد عام ١٩٧٨وهو كتاب **الاستشراق**.

٣- وكذلك مجيء الكتاب الأنثروبولوجي الآخر المهم للأنثروبولوجي البريطاني أرنستغيلنر،وهو كتاب **مجتمع مسلم**عام ١٩٨١.

٤- فضلًا عن بروز الكثير من المقالات النقدية لحقل أنثروبولوجيا الإسلام.وأهمها مقالات الأنثروبولوجيون الثلاث:**عبد الحميد الزين في سنة ١٩٧٧، وأكبر صلاح الدين أحمد في سنة ١٩٨٦، وكذلك مقالة طلال أسد سنة(١٩٨٦).**

ثانيًا: جيرتز وغيلنر والتأسيس لأنثروبولوجيا الإسلام:

كان لمجيء كتاب الأنثروبولوجي الأمريكي كليفورد جيرتز **الإسلام ملاحظًا** عام١٩٦٨ واحدة من المراحل المهمة في الدراسات الأنثروبولوجية للإسلام ومجتمعاته.حتى اعتبرها بعض الباحثين بأنها اللحظة أو القاعدة التأسيسية المركزية لنشأة وظهور أنثروبولوجيا الإسلام. إذ إنه وللمرة الأولى في تاريخ هذا الحقل،تظهر مفردة **إسلام** كعنوان لأحد الكتابات الأنثروبولوجية المؤلفة بواسطة أحد أعلام علم الإنسان المهمين في تلك الفترة، وهو كليفورد جيرتز(١٩٢٦-٢٠٠٦)، والتي سوف تجعل الكثير من الباحثين الأنثروبولوجيين من بعده يهتمون بدراسة الدين الإسلامي ومجتمعاته.**(مارانسي، ٢٠١٥، صفحة ٧١).**

كانت دراسة كليفورد غيرتز للمجتمع الإسلامي قد تمحورت على موضوعات مغايرة بعض الشيء عن الدراسات الاستشراقية،وكذلك الدراسات الأنثروبولوجية الكلاسيكية في المنطقة الإسلامية. ففيها صارت الطقوس والشعائر الدينية هي الحجر الأساس في البحث الأنثروبولوجي.

ففي الدراسة المقارنة التي قام بها جيرتز لكل من المغرب وإندونيسيا،ركز على مقارنة تأثير شخصيتين إسلاميتين في هذين المجتمعين،وما شكل حولهما من دلالات ومعاني رمزية حولتهما إلى نماذج شبه أسطورية ومقدسة يقتدى بها داخل هذه المجتمعات.**(جيرتز، ١٩٩٣، الصفحات ٣٤-٣٩).**

فمن خلال حضور الخيال الديني والشعبي المتشكل حولهما، وكذلك مركزية بعض المفهومات الصوفية والعرفانية :**كالإشراق، والبركة، والولي،والمرابطة** (أي الارتباط بالله) يقدم غيرتز قراءته التحليلية والمقارنة

Mustansiriyah Journal of Arts
2026, Vol. 50, No. 113, PP.1-17
Mustansiriyah University

مجلة آداب المستنصرية، جزء الاول
٢٠٢٦المجلد ٥٠ العدد ١١٣ ص ١-١٧
الجامعة المستنصرية

ISSN:0258-1086

للحياة الثقافية لهذين المجتمعين،ودورها في تغير الأحداث الاجتماعية،والدينية وكذلك السياسية. فقد شكلت الرموز الثقافية المختلفة والكيفية التي يتعامل معها الناس في قراءة جيرتز التأويلية للإسلام الإندونيسي والمغربي السمة أو العنصر البارز في دراسته.وهو الأمر الذي جعله يميل إلى أن التأويل الرمزي للتجارب الدينية (الفردية)مع اختلاف ثقافتين قد انعكس على اختلاف طبيعة فهمهما وتفسيرهما للدين على الرغم من وحدانية الدين الإسلامي. لذا ومن مرتكز هذا المنطلق التأويلي يذهب غيرتز بأنه ليس هناك للإسلام شكل ووجود واحد بين هذه المجتمعات،بل يوجد هنالك **إسلاميات متعددة**،وأن كل واحدة من هذه الإسلاميات يعبر عن الخصوصية الثقافية، والتجربة الحياتية اليومية المعاشة من قبل الفاعلين ومؤوليها الاجتماعيين.**(باقادر أ.، ٢٠٠٤، صفحة ١١٢).**

وهنا يجدر القول بأن هذا التأويل الذي اتبعه جيرتز مع الإسلام لم يكن تأويلًا جديدًا أو مستحدثًا يتبعه لأول مرة مع قضايا الدين. فهو قبله بسنوات، وقبل ظهور كتابه الإسلام ملاحظًا ،وتحديدًا في المؤتمر الدولي للأنثروبولوجيا المنعقد عام ١٩٦٣ في أمريكا، والذي حضره جل علماء الأنثروبولوجيا في ذلك الوقت.كان جيرتز قد طرح تصورا جديدا للأنثروبولوجيا والتي سوف تعرف بعد ذلك بالأنثروبولوجيا التأويلية تخرج عن القواعد التقليدية التي كانت متبعة، ولاسيما في القضايا التي تناول مسألة الدين.وهو الأمر الذي وضحه وتضمنته ورقة عمله في هذا المؤتمر، والتي كانت بعنوان **الدين كنسق ثقافي**. وهو الأمر الذي سوف تتضح أطروحاته لاحقًا على كتابه الإسلام ملاحظًا ١٩٦٨.

وبسبب هذا الطرح المغاير للدين، فضلا عن الحضور والتأثير الكبير لشخصية غيرتز في الوسط الأنثروبولوجي، ساعد كل ذلك على زيادة الاهتمام الأنثروبولوجيين بالإسلام ومجتمعاته.ففي تلك الفترة الزمنية، أو ما بعدها بقليل،سوف يقوم بعض الباحثين الأنثروبولوجيين الشباب والذي معظمهم من طلبة كليفورد غيرتز، أمثال ديل إيكلمان، وبول رابينو،وفينسيتكاربنوز، بمحاولة تناول موضوعات إسلامية مختلفة.ومن بين كل هؤلاء سوف يتصدر اسم إيكلمان كواحد من أهم تلاميذ غيرتز الذين سيهتمون بدراسة الدين الإسلامي ومجتمعاته.

وفي فضاء هذا الاهتمام الأنثروبولوجي بالإسلام،وتواجد هؤلاء الباحثين في وحقولهم البحثية الجديدة، ظهر كتاب الاستشراق لإدوارد سعيد١٩٧٨، والذي سيعدّ نقطة تحول جديدة في حقل أنثروبولوجيا الإسلام،لما احتواه وتضمنه هذا الكتاب من آراء نقدية لاذعة للأنثروبولوجيا الإسلام واعتبارها صورة جديدة من صور الدراسات الاستشراقية.

وفي غمرة هذه الأفكار والآراء التي طرحها إدوارد سعيد، كان هنالك عالمًا أنثروبولوجيًا لتوهغادر حقل الفلسفة وأطروحاتها المجردة، باحثًا عن أطروحات أكثر واقعية تخص المجتمع الإنساني.إذ سيهتم الأنثروبولوجي البريطاني إرنست غيلنر، والذي كان يعد في تلك الفترة الزمنية دراسة عن الإسلام،سوف تصدر بعد ثلاثة أعوام فقط من صدور كتاب الاستشراق، وتحديدًا عام ١٩٨١ تحت عنوان مجتمع مسلم.

Mustansiriyah Journal of Arts
2026, Vol. 50, No. 113, PP.1-17
Mustansiriyah University

مجلة آداب المستنصرية، جزء الاول
٢٠٢٦المجلد ٥٠ العدد ١١٣ ص ١-١٧
الجامعة المستنصرية

ISSN:0258-1086

وهنا أيضا سوف تلعب الأفكار والآراء التي قدمها غيلنر في كتابه هذا بتكوين توجه نظري آخر، قد يوازي المنطلق التأويلي الذي طرحه غيرتز في كتابه الإسلام ملاحظا.والذي سيجعل بعض مؤيدي غيلنر من اتباعها كمنهج في دراسة الإسلام،كما فعل سابقا تلامذة ومؤيدو غيرتز.

سيقوم إرنستغيلنرفي كتابه مجتمع مسلم،بتناول موضوع الإسلام ومجتمعه من منظور مختلف بعض الشيء عن مقاربة غيرتز.فإن سعى غيرتز بدراسته لرصد وتأويل التغير الاجتماعي الديني في بعض المجتمعات الإسلامية.**(جيرتز، ١٩٩٣، صفحة ١٦)**.فإن غيلنر سعى للإشارة لمحدودية الإسلام في التغير.**(مارانسي، ٢٠١٥، صفحة ٧٨)**. وذلك لأنه اعتبار الإسلام مجموعة من التشريعات والقوانين الأزلية الخارجة عن إرادة وسيطرة المسلمين**(غيلنر، ٢٠٠٥، صفحة ١٧)**.مما جعل منه شريعة متماسكة يكاد يستحيل تغيرها.**(غيلنر، ما بعد الحداثة والعقل والدين، ٢٠٠١، الصفحات ٢٢-٢٣)**.

وإن كانت آراء ماكس فيبر، ومسألة الرموز الثقافية وتأويلها شكلت المحرك في فهم غيرتز لتغير المجتمعات المسلمة. فإن نظرية أيفانز برتشارد الانقسامية،ومفهوم الدين وتأرجح البندول،لديفيد هيوم، فضلًا عن بعض أفكار ابن خلدون،كانت هي النماذج والتوجهات الفكرية التي اعتمدها غيلنر في فهمه وتحليله للإسلام.**(غيلنر، مجتمع مسلم، ٢٠٠٥، الصفحات ٨٠-٨١)**. كما أنه أيضا استعان بمقاربات دوركايم(ت:١٩١٧)،وفيبر(ت:١٩٢٠)في قراءته للدين المدني والقبلي.

ففي استعانته لمقاربة دوركايم نظر غيلنر إلى أن التدين القبلي باعتباره تدين يتجه نحو الشخوص،لا نحو النصوص،ونحو الطقوس والعبادات،لا نحو القانون والتشريعات.بينما التدين المدني(نسبة إلى المدينة)هو تدين يعطي أولوية للقانون والتشريعات الفقهية، على الممارسات الشعائرية أو الطقوسية.**(زبيدة، أنثروبولوجيات الإسلام، ١٩٩٧، صفحة ١١)**.

وبما أن للمدينة فقراءها ومهمشيها ،فغالبًا ما تكون الأفكار الدينية لفقراء المدن - بحسب أرنست غيلنر- تمتاز بنزعة عاطفية ووجدانية، لا تكون فيها المسائل الدينية الكلامية والعقلية ذات محور مهم وأساس،بقدر ما تكون قضايا الفردية والاجتماعية كالبحث عن مهرب من الواقع المعيشي، وطلب العزاء لأنفسهم مما يعانون من اغتراب اجتماعي أو فقر اقتصادي هو محور اهتمامهم من الدين. وهنا نلاحظ ظل آراء كارل ماركس(ت:١٨٨٨)، وصدى مقولاته بارزة في تحليل أرنستغيلنر للدين الإسلامي ومجتمعه.**(باقادر أ.، ٢٠٠٤، صفحة ١٢٤)**.

وعليه يمكن الذهاب بالقول إن محور النظرية التي حاول إرنست غيلنر أن يكونها عن الإسلام ومجتمعه،ولاسيما المجتمع المغربي الذي درسه، هي انعكاس لمجموعة مختلفة من الآراء النماذج الفكرية التي استمدها من فلاسفة وعلماء مختلفين، كديفيد هيوم، وابن خلدون، وايفانز برتشارد، فضلًا عن أميل دوركايم، كارل ماركس.**(غيلنر، مجتمع مسلم، ٢٠٠٥، الصفحات ٩-١٠)**.

Mustansiriyah Journal of Arts
2026, Vol. 50, No. 113, PP.1-17
Mustansiriyah University

مجلة آداب المستنصرية، جزء الاول
٢٠٢٦المجلد ٥٠ العدد ١١٣ ص ١-١٧
الجامعة المستنصرية

ISSN:0258-1086

وعليه عد كتاب **مجتمع مسلم** لأرنستغيلنر،فضلا عن كتاب **الإسلام ملاحظًا** لكليفورد غيرتز، من العوامل البارزة والأساسية التي أسست أو سوف تؤسس لموضوع أنثروبولوجيا الإسلام.

ولكن بالرغم من أهمية هذين الكتابين، وما سوف يتم طرحه بعدهما من أفكار وآراء أنثروبولوجية تخص الإسلام، سنلاحظ أن الموضوع لم يكن يخلو من العيوب والمطبات المنهجية التي سوف تثير مواقف بعض علماء الاجتماع والأنثروبولوجيا وتقوم بتوجيه سهام النقد لما تم إنتاجه من آراء وتأويلات تخص المسلمين بواسطة منتجي تلك الدراسات.وهو الأمر الذي سوف يجعلهم يقدمون قراءاتهم النقدية التي حاولت تشخيص أماكن تلك العيوب، وتقديم مقترحات منهجية لتجاوزها.

ومن أبرز تلك الانتقادات،هي تلك التي أثارها وأنتجها بعض الأنثروبولوجيين المسلمين كأمثال عبد الحميد الزين،وطلال أسد، وليلى أبو لغد، وأكبر صلاح الدين أحمد.باعتبارهم الأقرب منهجيًا وثقافيًا لفهم موضوع تلك الدراسات الأنثروبولوجية.

المحور الثالث: دراسات نقدية لأنثروبولوجيا الإسلام:

يمكن القول إن تناول موضوع جديد،أو محاولة تأسيس تخصص أكاديمي وعلمي لم يكن متناول مسبقًا بشكل جيد، مما لا شك فيه سيحتوي في زواياه وثناياه على الكثير من الهفوات والثغرات النظرية والمنهجية. ولاسيما إن كان الموضوع المتناول من الموضوعات الدينية المعقدة بالأساس مثل موضوع الإسلام.

وعليه فإنه من المحتمل والوارد جدًا،بأن تظهر بعد فقرة من الزمن،من تكوين ونشأه هكذا موضوعات وتخصصات حديثة،بعض الآراء والمواقف النقدية التي سوف تحاول لفت الانتباه وتسليط الضوء على مكامن ومواضع تلك الهفوات والثغرات العلمية.

ومن الممكن جدا أن تكون تلك المواقف النقدية، مواقف مهمة وذات صوت مسموع وملفت للانتباه، ولاسيما إن كانت تأتي من داخل الحقل أو التخصص العلمي ذاته الذي نشأ وظهر فيه ذلك التخصص المستحدث.

هذا فضلًا عن أنها سوف تكون آراء مهمة، وذات حضور مميز إن كانت تنتمي لهوية الموضوع نفسه الذي هو محور اهتمام هذا التخصص الجديد.

وهو ما سوف يتلاءم بنسبة كبيرة مع التوجهات النقدية التي سوف تظهر في ميدان أنثروبولوجيا الإسلام، والتي تمتع الكثير منها بتلك الميزتين:

١- الانتماء لنفس الميدان الذي يدرس الإسلام، وهو الأنثروبولوجيا.

٢- الانتماء لهوية وثقافة الموضوع الذي هو محور الدراسة، وهو الإسلام.

وعليه اعتبرت أصوات وكتابات كل من:عبد الحميد الزين، طلال أسد، أكبر صلاح الدين **أحمد**. فضلًا عن صبا محمود،وليلى إبراهيم أبو لغد.هي من تلك الأصوات التي تميزت بذلك،وبرزت على ميدان ومسرح أنثروبولوجيا الإسلام.

Mustansiriyah Journal of Arts
2026, Vol. 50, No. 113, PP.1-17
Mustansiriyah University

مجلة آداب المستنصرية، جزء الاول
٢٠٢٦المجلد ٥٠ العدد ١١٣ ص ١-١٧
الجامعة المستنصرية

ISSN:0258-1086

إلا أن الأسماء الأولى الثلاث،ولاسيما :(**طلال أسد- عبد الحميد الزين**)، شكلت النماذج الأكثر حضورًا وتداولًا لهذا الموضوع،وللأسباب الآتية:

١- الأسبقية الزمنية في طرحهم النقدي.

٢- أهمية وعمق التحليل النقدي الذي قدموا وجدليته.

٣- تقديم ما اعتبروه مصحح ومقوم لتكوين أنثروبولوجيا الإسلام.

٤- هذا فضلًا عن انتمائهم لكل من الإسلام والأنثروبولوجيا. مثلما تم الإشارة لذلك سابقًا.

ومن الملفت أن هذه النماذج النقدية الثلاث، قد حاولت تفسير وتوجيه بعضها البعض،إن كان عن طريق نقد بعضها للبعض،أو بإضافة مقترحات وأبعاد نظر مختلفة. أو بتعبير مختلف، لتفادي بعض النقاط،والاستفادة من النقاط الأخرى، لذا أخذت هذه النماذج في صورتها النهائية صورة التراكم النقدي الموجه نحو حقيقة أنثروبولوجيا الإسلام.**(عثمان، ٢٠٠٩، صفحة ٦).**

أولا: عبد الحميد الزين ونقد أنثروبولوجيا الإسلام.

شكلت مقالة عبد الحميد الزين(ت:١٩٨٦)، أول النماذج النقدية التخصصية التي طرحت على مسرح أنثروبولوجيا الإسلام.فبعد ما يقارب عشرة أعوام لظهور كتاب كليفورد غيرتز الإسلام ملاحظًا سنة (١٩٦٨)،وكذلك قبل ظهور كتابي(الاستشراق)(١٩٧٨) لإدوارد سعيد، وكتاب أرنست غيلنر(مجتمع مسلم) سنة (١٩٨١)، سوف يقوم الزين بنشر مقالاته النقدية التي حملت عنوان: (**ما بعد اللاهوت والإيديولوجية: البحث عن أنثروبولوجيا الإسلام**) سنة(١٩٧٧).والتي سيحاول فيها مناقشة الآراء الأنثروبولوجية للإسلام في ذلك الوقت.**(الزين، ٢٠٠٥، صفحة ١١).**

إذ تناول عبد الحميد الزين في هذا الموضوع،مسألة محورية كانت محط اهتمام معظم الدراسات النقدية التي سوف تأتي بعد ذلك.وهي أن بعض الدراسات التأسيسية في أنثروبولوجيا الإسلام كانت قد قدمت موقفًا من أفضل طرح رسمي للإسلام، الذي ينطلق من أن الإسلام بقواعده الأساسية من أصول وفروع دينية هو إسلام واحد، وإن اختلفت مذاهبه.وهو الأمر الذي نجده واضحًا في المنظومة التراثية الثابتة للإسلام،كالقرآن والسنة. لكن الزين وتماشيًا مع الطرح الأنثروبولوجي قد تبنى فكرة تعدد الأشكال الإسلامية،وبأن ليس هناك إسلام واحد أو موحد– وهنا نلاحظ اتفاق الزين مع غيرتز -، بل هنالك إسلاميات-إن صحت التسمية-أو تجارب إسلامية متعددة، هي التي تعكس الصورة الفعلية لما يعرف بالإسلام.**(الزين، ٢٠٠٥، الصفحات ٣٤-٣٦).**

وهو الأمر الذي سوف يتفق معه ديل أيكلمان،ويدافع عنه.بينما سوف يعارضه،وبشكل كبير كل من الأنثروبولوجيين: طلال أسد،وأكبر أحمد، فضلا عن ليلى أبو لغد،في مقالاتهم النقدية التي سوف تأتي لاحقًا.

يذهب عبد الحميد الزين بأن الإسلام في مسيرته التاريخية فهم على أنه عقيدة دينية واحدة.ولكن الدراسات الأنثروبولوجية ونتائجها، بدأت تتعارض مع هذا الأمر وتناقضه.ويبدأ الزين بتناول هذين الاتجاهين المتعارضين

Mustansiriyah Journal of Arts
2026, Vol. 50, No. 113, PP.1-17
Mustansiriyah University

مجلة آداب المستنصرية، جزء الاول
٢٠٢٦المجلد ٥٠ العدد ١١٣ ص ١-١٧
الجامعة المستنصرية

ISSN:0258-1086

لفهم الإسلام. أي **الاتجاه الأنثروبولوجي، والاتجاه اللاهوتي الرسمي– كما يسميه-**.والذي اعتبرهما اتجاهين ينطلقان من افتراضات مسبقة تتعلق بطبيعة الإنسان وأبعاده الثقافية.فضلًا عن استخدم أدوات تحليلية مختلفة للحياة الدينية داخل المجتمعات الإسلامية.**(عثمان، ٢٠٠٩، صفحة ٤٠).**

فهو يرى أن الاتجاه الأنثروبولوجي غالبًا ما كان يعتمد تفسير **نموذج المجتمع الشعبي** في فهم الإسلام.والذي يعتقد بتأثير الرموز السحرية،وتدخل الأولياء الله الصالحين في تفسير الأمور الحياتية.بينما الرؤية اللاهوتية (الرسمية)، ترفض ذلك التفسير الشعبي،ويتمحور فهمها للإسلام حول القرآن الكريم، والأحاديث النبوية،والأصول الكلامية والفقهية،التي تنتج معاني دينية تسمو فوق العبارات الشعبية للإسلام.**(عثمان، ٢٠٠٩، صفحة ٤١).**

وبسبب صلابة الموقف الرسمي للإسلام، واعتماده قراءة نصية ثابتة، قد لا تعكس ديناميكية المجتمعات المسلمة، يعتقد الزين أن على الدارس الأنثروبولوجي التركيز في فهمه للإسلام على تجربة الحياة اليومية للمسلمين، تاركًا من وراءه التفسيرات أو المواقف الرسمية.**(الزين، ٢٠٠٥، صفحة ٣٤).**

إلا أنه في المقابل يعتقد أن هذا الموقف الأنثروبولوجي الذي يرتكز على الفهم الشعبي للإسلام، سيجعل من فهم الصور والمعاني الدينية المنتجة شعبيًا،وغير المتضمنة داخل المدونات الرسمية للإسلام، تتحول لإشكالية قد يصعب حلها.لذا يقترح على الباحث الأنثروبولوجي أن يثبت دلالة تلك المعاني والصور الشعبية مسبقًا وقبل أن ينقلها الآخرين.**(الزين، ٢٠٠٥، صفحة ٣٤).**

ويعتقد عبد الحميد الزين أن التميز بين **الإسلام الشعبي الإسلام الرسمي** جاء من تلك المعاني الأنثروبولوجية. وأن حقيقة تعدد تلك المعاني تدعو للشك بالحقيقة الواحدة للإسلام الذي يشير له الموقف الرسمي. فبدلا من ذلك، يجب التعامل مع تلك المعتقدات باعتبارها تعبيرات دينية مختلفة مرتبطة بالثقافة المجتمع.**(عثمان، ٢٠٠٩، صفحة ٤٣).** وعليه فإن أي تفسيرات لأي حالة دينية خاصة، أو أي رمز أو أية قرآنية ستكون معنى معطى لتلك الثقافة. بالرغم من المحتوى الثابت لهذا الرمز أو الآية القرآنية.**(الزين، ٢٠٠٥، الصفحات ٤٥-٤٦).**

بالرغم من قدم مقالة عبد الحميد الزين وأهميتها، فضلًا عن جدلية الأفكار التي طرحها.لكن باحثًا أنثروبولوجيًا آخر سوف يطرح بعد مدة من الزمن مقالة نقدية ستعد هي الأشمل والأهم مقارنة مع مقالة الزين. وذلك لأنها تناولت إشكالية الطرح الأنثروبولوجي للإسلام وتعدد التجارب والفهم لذلك، إلا أنها اشتملت أيضًا لطرحه النموذج نظري مقوم لهذه العلاقة أو ذلك الطرح الأنثروبولوجي.

حيث سوف يحاول الأنثروبولوجي الباكستاني طلال أسد صاحب هذه المقالة النقدية،أن تكون مقالته شاملة لمعظم الأطروحات الأنثروبولوجية المهمة للإسلام،ولاسيما أطروحات كل من كليفورد غيرتز عام ١٩٦٨،وأطروحة إرنست غيلنر عام ١٩٨١،التي لم يستطع عبد الحميد الزين أن يتناولها في مقالته النقدية،لأنها جاءت بعد أربعة أعوام من كتبته.هذا فضلًا عن أن طلال أسد سيناقش في مقالته بعض الإشكاليات التي تقوض أسس أنثروبولوجيا

Mustansiriyah Journal of Arts
2026, Vol. 50, No. 113, PP.1-17
Mustansiriyah University

مجلة آداب المستنصرية، جزء الاول
٢٠٢٦المجلد ٥٠ العدد ١١٣ ص ١-١٧
الجامعة المستنصرية

ISSN:0258-1086

الإسلام. ويقدم حلولا ومقترحات بديلة يمكن أن تقوم ذلك، وتعيد تشكل ملامحها وفق منهجية أنثروبولوجية صحيحة كما كان يعتقد طلال أسد.

ثانيًا: طلال أسد ونقد أنثروبولوجيا الإسلام:

تتمركز فكرة طلال أسد للأنثروبولوجيا الإسلام، في أنه يتوجب أولًا معرفة"**ما هو المقصود بأنثروبولوجيا الإسلام؟فضلًا عن ما هو موضوعها بالتحديد؟** إذ إنه ليس من السهل أن نجعل من الإسلام موضوعًا أنثروبولوجيًا، كما تحاول الدراسات الأنثروبولوجية أن تفعله، من دون أن نعرف طبيعة الموضوع الذي نحن في صدد دراسته والحديث عنه."**(اسد، ٢٠٠٥، الصفحات ٥١-٥٢).**

ويذهب طلال أسد أيضًا إلى صعوبة تشكل أنثروبولوجيا للإسلام، من دون النظر له كعقيدة دينية، ودين شمولي لكل الناس.على خلاف الدراسات الأنثروبولوجية التي صورة إسلام يقوم على أساس وتصنيفات ثقافية مختلفة، أو بناء اجتماعي مبني فقط على تصنيف إسلام للقبائل وإسلام للحضر.والابتعاد عما يعكس الإسلام، أو ما به يقاس.**(اسد، ٢٠٠٥، صفحة ٦٩).**

فالإسلام في تصور طلال أسد، هو من قبل أن يكون تنظيم وبناء اجتماعي، هو عقيدة إيمانية، وممارسة طقوسية.

وعليه يعتقد طلال أسد في سؤاله عن المقصود أو معنى أنثروبولوجيا الإسلام؟ وبالاعتماد على المقاربات الأنثروبولوجية التي قاربت ذلك، أن الإجابة لن تتعدى حدود واحدة من الإجابات الثلاث الآتية:

١- ((بأن لا يوجد في محصلة التحليل الميداني النهائي، موضوعًا مادته حقيقة الإسلام. وهي الإجابة التي طرحها ويتبناها سابقًا عبد الحميد الزين.

٢- أو أن الإسلام في التصور الأنثروبولوجي، هو عبارة لمجموعة غير متجانسة من الأفكار التي ينعتها الرواة المحليون(الإخباريون) بالإسلام. وهي الإجابة التي سوف يتبناها الأنثروبولوجي مايكل غيلسنان.

٣- وأخيرا أن الإسلام هو شمولية تاريخية متميزة تنظم وتقنن جوانب حياتية مختلفة من جوانب الحياة الاجتماعية للمسلمين. وهي الإجابة التي سوف يعتمدها إرنست غيلنر ويقدمها في كتابه مجتمع مسلم. والتي سوف يتفق معها كثيرًا طلال أسد،ولكن مع بعض الإضافات لذلك.)).**(اسد، ٢٠٠٥، صفحة ٥٢).**

فإن طلال أسد يعتقد بأن المسألة الأساسية التي تمحورت عليها معظم الدراسات الأنثروبولوجية للإسلام،هي أن هذه الدراسات قد قامت بإكساء الإسلام زي لا يتلاءم وحجمه الطبيعي،أو جوهره الحقيقي. فهي أشبه بمحاولة إكساء رجل كبير الحجم بملابس طفل صغير،ومحاولة تبرير هذا بالقول أن هذا الزي هو ملابس هذا العصر.

Mustansiriyah Journal of Arts
2026, Vol. 50, No. 113, PP.1-17
Mustansiriyah University

مجلة آداب المستنصرية، جزء الاول
٢٠٢٦المجلد ٥٠ العدد ١١٣ ص ١-١٧
الجامعة المستنصرية

ISSN:0258-1086

وعليه سوف يتبنى طلال أسد ويعرض مجموعة من المواقف اتجاه تلك المواقف والدراسات الأنثروبولوجية من أهمها:

١- ((رفض أطروحة عبد الحميد الزين المركزية،والتي وصفها بالفعل والعمل الشجاع،ولكنه غير مثمر.

٢- نقده اللاذع لقراءة مايكل غيلسنان الأنثروبولوجية.والذي قالبها بأنه ليس ثمة شكل ما من الإسلام يحتمل أبعاده، واعتباره الإسلام غير الحقيقي. إذ يرى أسد أن الفكرة القائلة بأن الأشياء التي يعدها المسلمون إسلامية، ينبغي أن توضع ضمن حياة المجتمعات ومسار تطورها،وهي في الواقع قاعدة اجتماعية مقبولة،إلا أنها لا تسهم في تعريف الإسلام، وتقديمه بوصفه موضوعا تحليليا في المقاربات أو الدراسات الأنثروبولوجية.

٣- وأخيرا تأكيد طلال أسد بضرورة عدم تجاهل الآراء والأفكار الدينية عند التحليل الأنثروبولوجي للإسلام)).**(مارانسي، ٢٠١٥، صفحة ٨٣).**

وتأسيسًا على هذه التصور الأخير سوف يقوم طلال أسد بتقديم نموذج أنثروبولوجي ينظر به للإسلام على أنه وقبل كل شيء هو **عقيدة تراثية دينية** تهدف لإرشاد معتنقيها – أي المسلمين- بواسطة أدواته الدينية والخطابية إلى صيغ صحيحة لعقائد ولممارسات وغايات لها تاريخ وتأسيس مرتبط بذلك.**(عثمان، ٢٠٠٩، الصفحات ٩-١٠).**وعليه يعتقد طلال أسد بأنه: ((ليس كل ما يقوله المسلمون أو يفعلونه هو بالضرورة جزءًا من عقيدة إسلامية صحيحة)).**(عثمان، ٢٠٠٩، الصفحات ٩-١٠).**

أي بتعبير آخر فقد نظر طلال أسد إلى دين الإسلام باعتباره **تراث**. وأن هذا **التراث** يتشكل من **مجموعة من الخطابات-مكتوبة وشفاهية** – تهدف لتوجيه المسلمين لمعرفة الشكل الصحيح من العقيدة والممارسة الدينية والغاية من ذلك،لأنها خطابات متجذرة وراسخة بالتاريخ، صارت هي نقطة المرتكز والقياس للممارسة أو الفعل الاجتماعي الديني. لذلك فإن التراث سوف يشكل دائمًا **حالة مرجعية** تكون حاضرة في صور زمنية ثلاث:

١- الماضي والذي يشير لتشكل التراث.

٢- الحاضر الذي يسير الحياة الاجتماعية وممارساتها.

٣- المستقبل ويشير للمحافظة على بقاء واستمرار التراث.**(اسد، ٢٠٠٥، الصفحات ٧٧-٧٨).**

ومن خلال ذلك يعتقد طلال أسد بأنه لا يوجد اختلاف كبير وجوهري بين الإسلام الكلاسيكي والإسلام الحديث.**(مارانسي، ٢٠١٥، صفحة ٨٤).**وذلك لأن **التراث** الذي سير فعاليات اجتماعية إسلامية سابقة، هو نفسه الذي يسيرها في وقت الحاضر. وهو يشكل المعيار والبوصلة بالحكم على صحة إسلامية العقائد والفعاليات الفردية ، والاجتماعية في المجتمعات المعتقدة لذلك.

Mustansiriyah Journal of Arts
2026, Vol. 50, No. 113, PP.1-17
Mustansiriyah University

مجلة آداب المستنصرية، جزء الاول
٢٠٢٦المجلد ٥٠ العدد ١١٣ ص ١-١٧
الجامعة المستنصرية

ISSN:0258-1086

وهنا سيكون طلال أسد قد اختلف وعارض الأنثروبولوجيين الذين تحدثوا عن معنى الإسلاميات المتعددة،أو الذين اقتصروا بذلك على بعض العناوين المحدودة التي قاموا بدراستها كبعض القرى أو البوادي، أو بعض إسلاميات الجماعات الصوفية الشعبية.لأن الإسلام وتراثه من وجهه نظره هو بنية واضحة المعالم،ويصعب الحديث عنه أو الإحاطة به،إلا من خلال تلك البنية التراثية بشقيها: التأسيسي(التجربة الدينية)،والتراكمي(الفكر الديني). وهو ما تعكسه أو تجسده بنسبة ما المؤسسة الدينية الأرثوذكسية الرسمية للإسلام.فهي- أي الأرثوذكسية-من وجهه أسد تحظى بأهمية قصوى بالنسبة للمسلمين.**(عثمان، ٢٠٠٩، صفحة ٥٨).**

وهنا يفضل القول بأن معنى وأهمية الأرثودوكسية بالنسبة لطلال أسد تختلف بالنسبة لغيره من الأنثروبولوجيين.إذ يعتقد طلال أسد أن بعض الأنثروبولوجيين لا يعطون أهمية للأرثودوكسية، وينظرون لها على أنها مجموعة قوانين وتعاليم ثابتة تقع في قلب الإسلام، وهو الأمر الذي لا يتفق به معهم. فهو لا ينظر إلى الأرثوذكسية بأنها مجرد جسم عقائدي،وإنما هي **قوة وسلطة** متميزة في حياة المسلمين تمكنهم من تنظيم ممارساتهم وفعاليتهم، وكذلك يدينوا بها السلوكيات والممارسات الخاطئة ويبعدوها.**(عثمان، ٢٠٠٩، صفحة ٥٨).**

إلا أنه في المقابل أن بعض الأنثروبولوجيين من غير المسلمين كلوكنز بول، ولايف مانكر،قد يتفق وتصورات طلال أسد نحو مركزية التراث الإسلامي،ونصوصه الأساسية، كالقرآن والسنة النبوية في فهم الإسلام أنثروبولوجيًا.**(عثمان، ٢٠٠٩، صفحة ٦٠).**فمثلا يذهب لايف مانكر إلى أن طلال أسد يأخذنا بالاتجاه الصحيح بمقترحه باعتبار الإسلام عقيدة دينية وسلطة معرفية تراثية، وأننا كأنثروبولوجيين يجب أولا فهم عملية إنتاج تلك المعرفة، والظروف المؤسسية المرتبطة بذلك.**(عثمان، ٢٠٠٩، صفحة ٦١).**

وعليه سوف يشكل مفهوم التراث،أحد المحاور وأهمها التي وجد طلال أسد أنها قد أهملت عن أغلب الدراسات الأنثروبولوجية للمجتمعات المسلمة.وأن العودة له واعتماده في تشكيل ملامح هذه الدراسات وتقويمها، سوف يساعد في تصحيح مسار الفهم الأنثروبولوجي الصحيح للإسلام.

ولكن بالرغم عن أهمية ما طرحه طلال أسد،والذي اعتبرها البعض بأنه:((للمرة الأولى في تاريخ علم أنثروبولوجيا الإسلام، يقدم أحد ما برنامج عمل يفتقر له الحقل أنثروبولوجيا الإسلام)).**(مارانسي، ٢٠١٥، صفحة ٨٤).**إلا أنه يمكن القول إن طرحه هو الآخر لم كان يفتقر لبعض المشكلات المنهجية كتلك التي رصدها هو وتحدث عنها سابقًا. لأن واحدة من أهم المشكلات التي ربما غابت عن طرحه، ولم يتفحصها، هو أنه لم يتحدث عن كيفية وضع نموذجه المقترح على المستوى البحث الأثنوجرافي(الميداني) مثلما فعل عبد الحميد الزين في مقترحه.

إذ إنه لم يشر إلى الكيفية التي يستطيع الأنثروبولوجيون استخدامها في ذلك.وكيف لهم ولاسيما منهم الباحثين الاثنوجرافيين العودة لذلك التراث ودراسته من الناحية أنثروبولوجية؟فعندما نلاحظه (أي طلال أسد) يؤكد بنسبة

Mustansiriyah Journal of Arts
2026, Vol. 50, No. 113, PP.1-17
Mustansiriyah University

مجلة آداب المستنصرية، جزء الاول
٢٠٢٦المجلد ٥٠ العدد ١١٣ ص ١-١٧
الجامعة المستنصرية

ISSN:0258-1086

كبيرة على التراث الإسلامي المدون أو المكتوب،مثل القرآن الكريم، وكتب الحديث،أو المدونات والمصادر الفقهية.فلم يوضح كيف يمكن للأنثروبولوجيين تنفيذ ذلك، وفي ذات بالوقت يمكن لهم المحافظة على قواعدهم الاثنوجرافية التي قد لا تتناغم والسياق الذي يقترحه في دراسة الإسلام أنثروبولوجيًا؟فهل من الممكن ملاحظة التراث أثنوجرافيا ومشاركة فعاليته؟! إلا إذا كان مقصده من هذا المقترح هو الرجوع للنصوص التراثية، والبقاء في الوقت نفسه معتمدين ذات المنهجيات المتبعة بدراساتهم السابقة التي انتقدها.

وإذا كان الموقف هو هذا، فسيصبح نقده هو نقد عن عدم استخدام أداة ووسيلة بحثية أخرى– كالاطلاع على المصادر والنصوص التاريخية المكتوبة- إلى جوار الأدوات البحثية الأخرى المتبعة. وهو أمر مستبعد حسب فهمنا لنصوص ومقترح طلال أسد.

فعلى ما يبدو إنما يقصده طلال أسد بالعودة للتراث واعتماد نصوصه التأسيسية،هو الأمر الذي تحدث عن بعض معانيه، عندما رد على الانتقادات التي كانت توجه له بسبب اهتمامه بالدين الرسمي على حساب معتقدات الدين الشعبي داخل المجتمعات المسلمة وذلك بقوله:((...ثم أني قد توصلت لرأي مفاده أن الكثير من علماء الأنثروبولوجيا الذي يدرسون المسلمين يشعرون بأن عملي معياري بشكل منحرف، وأنه يعتمد على إهمال التجارب الاجتماعية التي يمر بها المسلمون وردة فعلهم الدينية.))**(اسد، الدين الأصيل ليس مغلقاً امام العقل النقدي، ٢٠١٦، صفحة ١٨).** ثم يضيف:((ولكن الفضول ينتابني حول سبب شعورهم القوي بأن عملي يهدد الحقيقة –الاثنوغرافية- التي توصلوا لها.))**(اسد، الدين الأصيل ليس مغلقاً امام العقل النقدي، ٢٠١٦، صفحة ١٨).**

بعد ذلك يذهب للقول: ((إن هذه النزعة التجريبية-للباحث- لا تزال لسوء الحظ تجتاحنا.فالكثير من علماء الأثنوجرافيا يعتقدون بأنهم أصبحوا يمتلكون فهما صحيحا لتجارب من يوصل إليهم المعلومات، فقط لأنهم أمضوا بعض الوقت معهم في طريقة عيشهم، وكأن تجربة مصادر معلوماتهم كانت تامة ومتناسقة ومتوافقة، أو أن لغتهم العادية أصبحت أكثر أصالة من النصوص الدينية.))**(اسد، الدين الأصيل ليس مغلقاً امام العقل النقدي، ٢٠١٦، صفحة ١٨).**

وهو في مكان آخر يذهب إلى أن اهتمام الأنثروبولوجيين بالطقوس،هو رأي مضلل، لأن الممارسة الصحيحة للطقوس لا تعرف صحتها إلا من خلال العقيدة، التي تعكسها النصوص.**(اسد، فكرة انثروبولوجيا الإسلام، ٢٠٠٥، الصفحات ٧٩-٨٠).**

وفضلًا عن الأمور التي تجعلنا نعتقد إلى أن طلال أسد كان يهتم بالنصوص المكتوبة أكثر من الممارسة الأثنوجرافية، هو إشارته بأنه ليس من الأنثروبولوجيين الذين يهتمون كثيرًا بالبحوث الميدانية كمادة لتحليل.**(اسد، تشكلات العلماني في المسيحية والاسلام، ٢٠١٧، صفحة ٩)**. وهو يهتم كثيرًا بتحليل النصوص الجاهزة والمنجزة.**(اسد، تشكلات العلماني في المسيحية والاسلام، ٢٠١٧، صفحة ٢٣١).**

Mustansiriyah Journal of Arts
2026, Vol. 50, No. 113, PP.1-17
Mustansiriyah University

مجلة آداب المستنصرية، جزء الاول
٢٠٢٦المجلد ٥٠ العدد ١١٣ ص ١-١٧
الجامعة المستنصرية

ISSN:0258-1086

وعليه باستطاعتنا القول بأن : طلال أسد كان يتحدث من خلال مقترحه ذلك واهتمامه بالتراث، كان يقصد من ذاك اهتماما بالنصوص الدينية الرسمية المكتوبة، لا البقاء في نفس المنهجية المستخدمة من الأنثروبولوجيين بدراسة الإسلام، والاهتمام بأثنوجرافية الحياة اليومية.

ولكن هذا الذي يتبناه طلال أسد سيجعل الأنثروبولوجيين يواجهون إشكالية لطالما حاولوا كثيرًا تجنبها والخوف من الوقوع في شباكها، وهي مشكلة انتماء الأنثروبولوجيا لحقل الاستشراق. التي رغب الأنثروبولوجيون دائمًا بالخروج منها وأبعاد شبحها ذلك عنهم.

إذ يبدو أن من أهم المشاكل التي سيقع الأنثروبولوجيون أو تواجههم عند تنفيذ هذا المقترح وتقديم أنثروبولوجيا إسلام تعتمد نصوص التراث المكتوبة،هي رجوعهم مرة أخرى لفخ الاستشراق الذي حاولوا التحرر وفك قيوده من حولهم.وذلك لأن التراث بمنظومته النصية، كما تذهب الأنثروبولوجية المصرية ليلى أبو لغد، هي أهم ميادين ومواد الاستشراق عند دراسته للإسلام. وهو ليس من اهتمامات الأنثروبولوجيا.وهو ما تقوله ليلى أبو لغد:((يميل علماء الأنثروبولوجيا إلى أن يكونوا أميين مثل الناس الذين درسوهم عمومًا، ونقصد أنهم غالبًا لا يستعينوا بالأرشيفات أو النصوص التي قد توضح وتفسر ما يرونه، إضافة إلى أنهم غير مهتمين بالأدوار المركبة المنصوص عليها في المجتمعات التي يدرسونها.))**(لغد، ٢٠٠٥، صفحة ١٢٨)**.ثم تضيف على ذلك وتقول:((وأن الخطر هو أن جاذبية الاستشراق الكلاسيكي بامتيازه للنصوص على حساب الإسلام الأثنوجرافي (الملاحظ)قد يفقد التوازن ويسحب علماء الأنثروبولوجيا بعيدًا عن دراسة الممارسات والمعاني والسياقات الاجتماعية الراهنة.))**(لغد، ٢٠٠٥، صفحة ١٢٨)**.

وعليه نقول إن نموذج طلال أسد ربما قد وضع حلا لمشكلة نظرية ما، إلا أنه وقع في مشكلة نظرية مختلفة.إلا أنه بالرغم من ذلك يبقى ما طرح طلال أسد فضلًا عن أكبر أحمد، مفاتيح حل نظرية بتقديم أنثروبولوجيا للإسلام تناسب حجم الإسلام وتراثه. ولا تبقى قاصرة على إسلام القرى والبوادي أو بعض الجماعات الإسلامية المحدودة التي من الصعب أن نقول إنها تمثل الإسلام، وبالنتيجة يصعب كذلك تسمية هذا الدراسات بأنثروبولوجيا الإسلام.

الخاتمة:

لقد شكل موضوع الإسلام أحد الموضوعات التي حاول علم الإنسان(الأنثروبولوجيا) أن يجعله ضمن دائرة ضوء اهتماماته الثقافية. وعلى الرغم من أهمية الدراسات الأنثروبولوجية للإسلام التي قدمها، تمخض عنها من بحوث ودراسات قد أغنت الدراسات الاجتماعية والأنثروبولوجية للدين، إلا أنه في المقابل هذه الدراسات لم تكن مقاربات خالية من المطبات المنهجية والنظرية التي تم تشخيصا بواسطة الأنثروبولوجيين أنفسهم، ومن هم خارج الأنثروبولوجيا. ولقد كانت من أهم تلك المطبات التي واجهت هذه الدراسات هو أنها لم تكن دراسات تعكس حقيقة تسمية الإسلام، بل هي دراسات تركزت على بعض الموضوعات والمجتمعات الإسلامية البسيطة

Mustansiriyah Journal of Arts
2026, Vol. 50, No. 113, PP.1-17
Mustansiriyah University

مجلة آداب المستنصرية، جزء الاول
٢٠٢٦المجلد ٥٠ العدد ١١٣ ص ١-١٧
الجامعة المستنصرية

ISSN:0258-1086

التي حاول الأنثروبولجيون دراستها، وعطائها صفة أو تسمية أنثروبولوجيا الإسلام. وهو الأمر الذي جعل البعض يتحفظ على هذه التسمية. هذا فضلًا عن أن هذا التخصص بقي في بعض مقارباته ينطلق من خلفيات وموجهات نظرية استشراقية وهو الأمر الذي لاحظه إدوارد سعيد، وكذلك ولم ينكره الأنثروبولوجيون.وهنا حاول التيار النقدي الذي تشكل من داخل وخارج الأنثروبولوجيا أن يقدم بعض مقترحات علمية من أجل تجاوز تلك المطبات، وإن كانت بعضها قد واجه معوقات تطبيقية في ذلك.

Funding
This research received no specific grant from any funding agency in the public, commercial, or not-for-profit sectors

Conflict of Interest
The authors declare that there is no conflict of interest regarding the publication of this paper

Acknowledgments
The authors would like to extend their heartfelt thanks to institution, for the moral support provided during the course of this research. The encouragement and guidance provided by the institution have helped tremendously in completing this research.

References

١- أبو بكر أحمد باقادر. (٢٠٠٤). *الإسلام والأنثروبولوجيا*. بيروت: دار الهادي.

٢- أبو بكر أحمد باقادر. (٢٠٠٥). *أنثروبولوجيا الإسلام*. بيروت: دار الهادي.

٣- إدوارد سعيد. (١٩٩٦). *تعقيبات على الاستشراق*. بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر.

٤- إدوارد سعيد. (٢٠٠٣). *الاستشراق*. بيروت: مؤسسة الأبحاث العربية.

٥- آرنست غيلنر. (٢٠٠١). *ما بعد الحداثة والعقل والدين*. دمشق: دار المدى.

٦- ارنست غيلنر. (٢٠٠٥). *مجتمع مسلم*. بيروت: دار المدار الإسلامي.

٧- أكبر أحمد. (١٩٩٠). *نحو علم إنسان إسلامي*. فيرجينيا، المعهد العالمي للفكر الإسلامي.

٨- سامي زبيدة. (١٩٩٧). *أنثروبولوجيات الإسلام*. بيروت: دار الساقي.

٩- طلال أسد. (٢٠٠٥). فكرة أنثروبولوجيا الإسلام. تأليف أبو بكر أحمد باقادر، *أنثروبولوجيا الإسلام*. بيروت: دار الهادي.

ISSN:0258-1086

١٠- طلال أسد. (٢٠١٦). الدين الأصيل ليس مغلقًا أمام العقل النقدي. بيروت: المركز الإسلامي للدراسات الاستراتيجية.

١١- طلال أسد. (٢٠١٧). *تشكلات العلماني في المسيحية والإسلام*. بيروت: جداول للنشر والترجمة والتوزيع.

١٢- عبد الحميد الزين. (٢٠٠٥). البحث في أنثروبولوجيا الإسلام. تأليف أبو بكر أحمد باقادر، *أنثروبولوجيا الإسلام* . بيروت: دار الهادي.

١٣- عثمان محمد عثمان. (٢٠٠٩). *نماذج التحليل الإنثروبولوجي لتنوع الرؤى في الإسلام*. الخرطوم: مركز دراسات الإسلام.

١٤- غابرييل مارانسي. (٢٠١٥). *أنثروبولوجيا الإسلام*. بغداد: دار ومكتبة عدنان.

١٥- فرانسوا دورتية. (٢٠٠٩). *معجم العلوم الإنسانية*. بيروت: المؤسسة الجامعية للنشر والتوزيع.

١٦- كليفورد جيرتز. (١٩٩٣). *الإسلام من وجهة علم الإناسة*. بيروت: دار المنتخب العربي.

١٧- ليلى ابو لغد. (٢٠٠٥). المجالات النظرية في أنثروبولوجيا العالم العربي. تأليف أبو بكر أحمد باقادر، *أنثروبولوجيا الإسلام*. بيروت: دار الهادي.

Research Sources:

1- Abu Bakr Ahmad Baqader. (2004). Islam and Anthropology. Beirut: Dar al-Hadi.

2- Abu Bakr Ahmad Baqader. (2005). Anthropology of Islam. Beirut: Dar al-Hadi.

3- Edward Said. (1996). Commentaries on Orientalism. Beirut: Arab Institute for Studies and Publishing.

4- Edward Said. (2003). Orientalism. Beirut: Arab Research Foundation.

5- Ernest Gellner. (2001). Postmodernism, Reason, and Religion. Damascus: Dar al-Mada.

6- Ernest Gellner. (2005). Muslim Society. Beirut: Dar al-Madar al-Islami.

7- Akbar Ahmad. (1990). Towards an Islamic Anthropology. Virginia: International Institute of Islamic Thought.

8- Sami Zubaida. (1997). Anthropologies of Islam. Beirut: Dar al-Saqi.

ISSN:0258-1086

9. TalalAsad. (2005). The Idea of the Anthropology of Islam. By Abu Bakr Ahmad Baqadir, Anthropology of Islam. Beirut: Dar al-Hadi.

10. TalalAsad. (2016). Authentic Religion Is Not Closed to Critical Reason. Beirut: Islamic Center for Strategic Studies.

11. TalalAsad. (2017). Secular Formations in Christianity and Islam. Beirut: Jadawel for Publishing, Translation, and Distribution.

12. Abdul Hamid al-Zain. (2005). Research in the Anthropology of Islam. By Abu Bakr Ahmad Baqadir, Anthropology of Islam. Beirut: Dar al-Hadi.

13. Othman Muhammad Othman. (2009). Models of Anthropological Analysis of the Diversity of Perspectives in Islam. Khartoum: Center for Islamic Studies.

14. Gabriel Maranci. (2015). Anthropology of Islam. Baghdad: Adnan Publishing and Library.

15. François Dortier. (2009). Dictionary of the Humanities. Beirut: University Foundation for Publishing and Distribution.

16- Clifford Geertz. (1993). Islam from an Anthropological Perspective. Beirut: Dar al-Muntakhab al-Arabi.

17- Leila Abu-Lughod. (2005). Theoretical Fields in the Anthropology of the Arab World. By Abu Bakr Ahmad Baqader, Anthropology of Islam. Beirut: Dar al-Hadi.