

انتمية المثقفين العرب

« ... ومع اعترافنا التام بالامكانيات التي تقدمها
اعادة تمثيل الثقافة العربية الكلاسيكية ،
لاشعاع الاتجاهات النظرية المعاصرة ، مع تهليلنا
للجهود العديدة التي تبذل في ذلك ومع احساسنا
بالفخار بقدرنا من المثقفين العرب ، يبدو لي مع
ذلك من الضروري ان نحفظ في مركز تفكيرنا
مشكلة الـ « تأخر الثقافي » . فبالانطلاق من
هذا الواقع التجريبي الذي يعيشه ملايين العرب ،
احاول وصف الروابط المنطقية التي يربطها مع
التاريخية ومع العقلانية . وأسل ان اكون قد
اظهرت ما يكفي من الفهم لوجهات نظر غربية
عنى تماما لكي اخذ الحق في عرض وجهة نظري
بلهجة جازمة في بعض الاماكن ... »

المؤسسة العربية للدراسات والنشر
بناية سمدي ومسالمة - ص.ب. ١١/٥٤٦
بناية مبرج شباب - شلة الخياط - ص.ب. ١٩٥١٩
بيروت - سوريا - موكياني - بيروت

الثنى ٧ ليرات لبنانية او ما يخالها

المؤسسة
العربية
للدراسات
والنشر

د. عبد الله العروي

أول مرة في لبنان

المؤسسة العربية للدراسات والنشر

د. عبد الله العروي

انتمية المثقفين العرب تقليد بين تاريخيتين

ترجمة : د. ذوقان قرقوط

د. عبد الله العروي

أزمة المثقفين العرب تقليدية أم تاريخانية؟

ترجمة : د. ذوقان قرقوط

هذا الكتاب ترجمة للكتاب الصادر بالفرنسية بعنوان :

La Crise des intellectuels arabes
traditionalisme ou historicisme ?

عن دار النشر :

François Maspero

المؤسسة العربية للدراسات والنشر
بناية متندي ومسالمة - ص.ب. ١١/٢٤٦٠
بناية بروج شهاب - شقة الطابق - ص.ب. ١٩٠١١٩
سوق بابا، مراكش، المغرب

ح.ط.م.ش.
على شرف

مقدمة

إن محتوى هذا الكتاب ، على ما أدرك ذلك جيداً ، قليل الارتباط بالحالة الحاضرة ؛ فالواقع الذي يحاول إيضاحه سوف يمكن دحضه دائماً ؛ حتى أن المعنى المجرد للتأخر الثقافي الذي يبرره سوف يمكن بسهولة دفعه لأنه من جانب واحد وليس ديبالكتيكياً . ذلك أن التاريخوية أو التاريخانية من حيث هي فلسفة وطريقة في التفكير قد انخفضت قيمتها كما نقصت قيمة العلموية والوضعية ومادية القرن التاسع عشر المبتذلة ببقية . فجري انتقاد المفاهيم التي تستخدمها : زمن ، تاريخ ، عقلانية ، من كل جانب وأسقطت عن عروشها من حيث هي معان مجردة جوهريّة .

فضلاً عن أن الوضع الذي ندافع عنه هنا لا يفتح للمثقف العربي ، الثوري والمسؤول إلا آفاق مهنة حرب ، دون إمكانية محسوسة من إبداع أدبي أو فلسفي ، دون عوض من فعل مباشر في الحوادث التي يعنى بها إلى حد بعيد . وقد أجملت الإبداعات الثقافية والسياسية على حد سواء إلى وقت آخر ، في نوع من الختمية التاريخية ، لن تكون مقبولة من قبل الذين لا يفتأون بالضبط ينتظرون منذ عشرات السنين « ربيعاً عربياً » ، هو اليوم غير مؤكد أكثر من أي يوم مضى . فإن الانتقادات الكلاسيكية الموجهة إلى السلفية ، إلى الرومانسية ، إلى الفوضوية ، إلى الطوباوية ، الموصومة بأنها أيديولوجيات البورجوازيين الصغار ، لا يمكنها بحد ذاتها مهما كانت علمية ، ومهما كانت دقيقة ، انطلاقاً من وضع عقلائي تاريخوي ، التغلب على اقتناع أولئك الذين لا الحاضر ولا المستقبل المتوقع يمكن احتماهما لديهم .

حقوق الطبع محفوظة

الطبعة الأولى

كانون الأول — يناير (١٩٧٨)

ومع ذلك يبدو هذا الوضع للوهلة الأولى مرتبكاً. فالتأخر التاريخي الذي أصفه في مختلف النصوص المجمعة هنا يتعين أساساً ، بالنسبة للوقت الليبرالي على النحو الذي أعد به في منتصف القرن الثامن عشر الثاني وعلى الحال الذي ازدهر فيه في القرن التاسع عشر ؛ وأمثلة استدراك التأخر التاريخي التي غالباً ما ينوه بها في الفصول التالية (ألمانيا وروسيا) هي تلك التي تأخذ ثقافة أوروبا الليبرالية تلك كأفق لهدفها الثقافي والسياسي ، والماركسية نفسها من حيث كونها ايدولوجية وممارسة سياسية هي في التحليل الأخير عقلنة (مع وعد بسيط بالتجاوز) فهذه الثقافة الليبرالية نفسها ، وهذا هو ما يبدو بكل وضوح في مؤلفات لوكاش (Lukacs) وغرامشي (Gramsci) التي استخدمها على نطاق واسع . فإن الثقافة العربية ، في دلائلها الكلاسيكية وفي أكثر دلائلها الحديثة المعاصرة تأثيراً تكاد أن تكون معارضة نقطة نقطة للثقافة الليبرالية . نتكلم عن التأخر فقط لأننا نطلق من مبدأ أن كل ثقافة هي التعبير عن مجتمع ، محدد ، هو نفسه ، بأساس مادي ، وكذلك عن إثبات واقع وهو ظاهرة الاستعمار . هذه الظاهرة ، المنظور إليها كرمز لقشل المجتمع المغلوب الشامل . تدفعنا إلى «إثارة» تأخر ثقافي ؛ فليس المقصود على هذا المستوى حكماً قيمياً أو تحليلاً فلسفياً نظرياً . بالمعنى الحقيقي للكلمة . فإن ذلك يكون بالطبع قد أصبح قياماً بفعل تاريخي ، دون أن يكون قد بُرِّرَ البتة ، وحتى مع رفض تبريره . ما دام أن القبول بضرورة تبريره هو إبداء الإخلاص للفلسفة .

والحال أن القرن العشرين ، وهذا ما أصبح مؤكداً جيداً اليوم ، هو بأكمله رد فعل على هذه الثقافة الليبرالية ، بما فيها ماركسية كلاسيكية معينة . فقد اعتبرت الثقافة الليبرالية ، وبصورة عامة الثقافة الحديثة الزمن التاريخي قيمة عليا ، متعارضاً مع التصورات الأخرى (كوفي ، أسطوري ، طبيعي ، بسيكولوجي) للزمن ، وبالتالي فإنها أنقصت من قيمة رؤى العالم ، المبني أما على هذه التصورات الأخرى ، وإما على نظرة نسبية . وضع بين قوسين ، للزمن التاريخي . إن الميتولوجيات ، الفلسفات المستوحاة من الأفلاطونية والايديولوجيات والنظريات اللاهوتية والنظريات الميتافيزيقية العقلانية المبنية على الزمن الطبيعي وفلسفات التاريخ الدورية ، والطوباويات الرومنطيقية وفلسفات الفن ، الخ . التي تخضع جميعها الزمن التاريخي لقيمة أعلى ، قد نُحِيتْ على مستوى الكلام اللاشعوري .

مع احتمال التقصّي عن سبب هذا اللاشعور في البيئة الاقتصادية - الاجتماعية ومحاولة عزل «العنصر العقلاني» في كل منها . ولكن بدءاً من اللحظة التي توجد فيها ردة فعل ضد أولوية الزمن ، فإن النظرات الآتية الذكر جميعها تسترجع عقلانياتها الداخلية . تعود إلى السطح بكيّتها أو بجزء منها ، وراء أقنعة بالغة الدقة وبأوجه ظاهرية لإعداد علمي دقيق . ولقد شاركت الثقافة العربية بكاملها وعلى جميع المستويات في كل من هذه النظرات للعالم . وعليه ليس من العجب أن يتصور المرء أن وجوهاً عديدة من هذه الثقافة يمكنها أن تعوض اليوم . وبدلاً من أن تظهر متأخرة ، تبدو على العكس أنها متقدمة أو على الأقل في مستوى الاتجاهات الحديثة . لتقدم باختصار بعض الأمثلة لنظهر إلى أي حد يسهل دعم التأكيد السابق :

— فلسفة دينية : إن الاتجاهات السائدة حالياً والتي تتميز بالفينمينولوجيا (علم الظواهر Phenomenologie) وبالتالي وبمضادة الإنسانية ، ولا سيما في الأوساط البروتستانتية ، ترجع كامل قيمتها إلى المعطيات الأساسية في علم الكلام السني . ويدرك المرء أن الفلسفة الجامعية العربية قد أسلست قيادها تدريجياً لتضع فيها الفلسفة الدينية ثقتها (١) .

— تصوف ومعرفه روحية : يكفي ذكر مؤلفات هـ. كوربان (H. Corbin) ومريديه ، وبخاصة الإيرانيين ، لإدراك كيف أن ما كان يعتبر طيلة قرن سفسطة غامضة لدى ابن عربي والسهورودي والدعاة الاسماعيليين والمير داماد وملمّة سادراً وآخرين ممن لم يعرفوا في العالم العربي إلا بصورة غير مباشرة وبالتأثير الذي كان لهم على الأفغانى ومحمد إقبال ، يصبح من جديد التعبير عن حقيقة خفية أبدية يكتشفها أفراد بإشراق مفاجئ عبر القرون في إيطاليا وفي ألمانيا وحتى في ذروة القرن العشرين في باريس .

— فلسفة سياسية : بدءاً من اللحظة التي نرفض فيها مطابقة وعي سياسي ، بوعي مدني ووعي تاريخي ، التي نرجع فيها من ماركس أو حتى من مونتسكيو

(١) هذا هو الحال لدى محمد عزيز (Mohammad Aziz Lahbabi) ، ويحي هويدي ، وكثيرين غيرها . ونشير هنا كذلك إلى أبحاث جاك واردنبورغ (Jacques Wardenbourg) ، الأستاذ في جامعة (أوترخت) ، الذي مراده الوصول بدراسة الإسلام إلى إدراك فينمينولوجي للواقع الديني .

إلى أفلاطون ، أي من الوضعي إلى المعياري ، فإن البحث السياسي العربي كله ،
المعتبر ، في القرن التاسع عشر ، كأمر لا أهمية له ، سواء في اتجاهه الشرعي
(ابن تيمية) أو الفلسفي (الفارابي) أو الفردي (ابن باجة) ، هو الذي يحدد
ثانية رواجاً أكيداً ، ونذكر أن مشروع محسن مهدي (٢) وكثيرين آخرين يبدو
مبشراً بخير عميم .

— تاريخ بنيوي : إذا كان التاريخ يفسر بمنطق داخلي في بنية ما ،
في أي مستوى يضع نفسه فيه ، أكثر منه بمنطق تطور وراثي ، فإن ابن خلدون
يكون حقاً واحداً من أعظم المنظرين للتاريخ ويمكن أن يبدو محاولاً تقديمه
على أنه مثل بارز للأسبقية المعطاة للتوضيح النظري على حساب التوضيح
التاريخي (٣) .

— منطق صوري : إذا كانت الفلسفة الحقيقية تقتصر من جديد على
الإيضاح غير المحدود للمقولات الأرسطاطاليسية كما تتجسد وتتوحد في قضايا
اللغات الطبيعية والتلازمات المباشرة للمحاكمة الرياضية ، فإن جميع التعليقات
والتعليق على التعليقات مهما كانت ضخمة ومهما كانت عديدة ، منذ نهضة
القرن الماضي ، المقصاة في غياب التسيان ، هي التي تسترعي من جديد انتباه
الباحثين . فلماذا في الحقيقة ، لا يُنصار إلى نبش الحجج الدقيقة التي يعتقد
أنها ربما تكون قد اكتشفت في فيينا أو أكسفورد ؟

— علم اللغة ، قواعد اللغة وبلاغة : لم تطرح أية حضارة من الحضارات ،
بمثل هذا القدر من الثبات والوعي ، ضماناً حقيقتها المنطقية — الميتافيزيقية في
بني لغتها كالحضارة العربية . فما قام به البروفيسور ارنالديز (Arnaldez) بالنسبة
لابن حزم يمكن أن يعتمد بالنسبة لكبار علماء اللاهوت والمفكرين العرب من
العصور الوسطى جميعهم ، ومن السهل التأكيد بأن جميع المستعربين يحسون
بدهيا أنهم قرأوا على الأقل عناصر الفلسفات اللغوية الحديثة (المطلوب بالطبع

(٢) (Muhsin Mahdi) مدير معهد الدراسات الشرقية في هارفارد ومختص بالفكر السياسي
الإسلامي .

(٣) هذه هي النظرة التي يعطيها عنه ج. لابيكا (G. Labica) في عرضه للمقدمة (الجزائر ١٩٦٥) .

التمييز عن تقنيات البحث والعرض اللغوية) (٤) .

— نقد أدبي : انطلاقاً من اللحظة التي نضع فيها بين قوسين ، أو حتى
ننكر موضوع الخلق الأدبي والذات الفردية في آن واحد ، حيث تصادر وحدة
الموضوع والذات في ما هو فوق الموضوع ألا وهو النص ، في الحقيقة اللغة نفسها ،
فإننا نضع أنفسنا على صعيد النقد الأدبي الكلاسيكي الخالص ، ابن النقد القرآني .
فكما تتجسد الحقيقة الإلهية وتتضح في مادة القرآن الذي هو العقل الأول ،
كلمة الله ، كذلك تعبر اللغة والثقافة العربية عن نفسيهما ولا شيء غير نفسيهما
في الشعر أو النثر الأدبي .

— إبداع شعري : إذا اتخذنا مثلاً على الروائع الشعرية الحديثة منظومات
ت. س. إيلوت ، عزرا باوند ، وسان — جون بيرس وجميعهم شعراء من طراز
واحد ، تقليدي ، يتخذون على وجه الدقة كنماذج وكأسس للـ « عنصر الشعري »
مواقف وآثار العصور الكلاسيكية أو التي تقتد بها ، أي تلك الحقب التي هي
نفسها تتخذ نماذج عصور أعيد بناؤها فافترضت أنها كلاسيكية ، فإننا نعتبر
بالمطبع على إبداع شعري عربي ثابت . فكيف ندهش من أن يحس الشعراء
العرب دفعة واحدة أنهم في وحدة شعور مع موقف هؤلاء الشعراء (حتى إذا كان
الفهم الدقيق والشامل ينقصهم غالباً ، بما أنه سوف ينبغي على القارئ أن يحظى
بثقافة يونانية — رومانية ومسيحية وبيزنطية وغربية وعلى وجه الدقة في تفاصيلها ،
الأمر الذي ليس شائعاً لدى غير الغربي) ؟ إن عصرية هؤلاء الشعراء ، في الحقيقة
هي إعادة تهيئة الثقافة المنقولة وفقاً لاصطلاح واع وثابت (الفن الشعري) ،
ضامن الموضوعية ضد الذاتية الرومنطيقية التي قلت قيمتها حيثما كان . والحال
ماذا فعل جميع « المحدثين » في الشعر العربي غير هذا من أبو نواس إلى
أدونيس (٥) .

(٤) يبدو محمد أركون (Mohammad Arkoun) أنه يتجه نحو هذه الأبحاث
في حلقة محاضراته العامة في جامعة الرباط (أيار — مايو ١٩٧٢) .

(٥) حول النقطتين الأخيرتين (نقد أدبي وشعري) نشير إلى ملاحظات جاك بيرك الهامة في
دراسة : مدخل إلى مختارات من الأدب العربي (طبعة السوي) ، وكذلك أعمال زغلول مرسي وبغملها
غير منشور ، صاحب قصيدة : (D'unbleil reticent) (طبعة غراسيه ١٩٦٩ ، الذي
أشاد به وصفق له (R. Caillaud) و (R. Barthes) . والذي يعتبر شعره نتيجة تأمل دقيق
ومنهجي في شعر ما قبل الإسلام دانتي ومالارين .

لنلتفت النظر أخيراً إلى أن علوم : السلالات والتحليل النفساني وعلم تطور الاقتصاد البشري ، إذا لم يكن في وسعها مباشرة وبوضوح كاف التفصيل بالتقليد الثقافي العربي (القادر مع ذلك على تقديم مادة غنية للتقصيات الخاضعة لتقنيات تلك العلوم المختلفة) ، فإنها تنتقد جميعها مفهوم العقلانية التاريخية وتتيح وضع جميع المجتمعات وبالتالي الثقافات على مسافة واحدة من الله ، حاضراً أو غائباً .

ويمكننا أن نتساءل ما الفائدة التي تنالني من ذكر هذه العناصر التقديرية التي تشكل بجمليتها ، نقداً استباقياً مؤشراً من وجهة النظر التي أدافع عنها . بالنسبة إلى الإمكانيات المتاحة من قبل هذه المدارس المختلفة ، ماذا تستطيع أن تطرح في الحقيقة ، الواقعية التاريخية ، التاريخية ؟ كان الهدف ، على وجه الدقة ، إظهار بأن اختيار الواقعية التاريخية ، التاريخية ، لم يصر إليه هنا في نطاق نقلي ما تستطيع تقديمه الأبحاث المعاصرة ولكن مع الأخذ بعين الاعتبار لما فيها من معسول الكلام وربما من أمور خادعة كذلك . فليس المقصود إنكار حق المثقف العربي في أن يحسّ بتعزية ما وحتى بفخر مشروع يغني وبجوية دائمة وقيمة قابلة للتعميم في ثقافة يقلّ دعم البنى الاجتماعية - الاقتصادية لها إلى هذا الحد حتى إذا وجب الأمر أن نضيف في الحال بأن هذه الأوجه الملائمة لا تضمن في شيء المستقبل ، إذ سوف تكون مشروعة على حد سواء إذا كان الشعب العربي قد اختفى منذ خمسة قرون خلت . وفوق ذلك ليس المقصود بتاتا أن نحول ، بأي نوع من الإرهاب الفكري ، دون أن يشارك الباحثون العرب من الشباب في هذه التقصيات بانتظار تدارك التأخر التاريخي للمجتمع العربي ، في الحالة التي سيكون مسلماً به . فالتاريخية لم تقدم هنا كدراسة تمهيدية لا مندوحة عنها لكل مثقف عربي من أجل كل بحث مقبل . إنها تفيد بصفة أساسية ، في طرح مسائل معينة تبدو لنا هامة في حالة المجتمع العربي الحاضرة .

لنلاحظ بادئ ذي بدء أننا لا نجد أنفسنا أمام حالة وحيدة ، فكون الفلسفة التحليلية نفسها تستخدم أرسطو كثيراً وإن الفلسفة السياسية تستدعي أفلاطون وتوسيديد (Thucydide) أكثر من ما كيا فيلي و هيجل وإن النقد الحديث يعطي الصدارة لبلاغة العصر الكلاسيكي ، الزاخرة نفسها بخواطر من بلاغة

المواضيع المذكورة
77 لم يذكرها

اللاتين واليونان وإن الشعر الحديث يستخدم هذا القدر من المواضيع البيزنطية واللاتينية المتأخرة ، الخ . يثبت أننا بصدد وضع عام يتطلب تماماً حكماً عاماً . فمن الجلي أن مفهوم التأخر التاريخي لا معنى محدد له ، مطبقاً على ثقافات اليونان القدماء وبيزنطة والغرب المسيحي أو أيضاً أوروبا الكلاسيكية ، وإنما فقط لأنه أغرق في مفهوم الموت التاريخي (٦) . إن تلك الثقافات جميعها تستطيع أن تتروى بعناصر إلهام جمالي ، وبمسأليات لإعادة إعدادها في إطار جديد أو أيضاً بنماذج أخلاقية ، فهي في هذه الحالات المعينة ، وإن كانت ميتة ، تخدم في التخلص من شيخوخة نهاية التاريخ تكون متجسدة في العقل الليبرالي ، المقصود إذن إنعاش مراد ، لا بحث تلقائي أبداً . فإذا كان مجتمع ما ، على عكس ما قيل ، يريد تنظيم اقتصاده ، إدارته السياسية ، نظامه القانوني ، أخلاقه الفردية والعائلية والاجتماعية ، جهازه التربوي ، الخ . على صورة إحدى تلك الثقافات ، سوف نستطيع عندئذ الكلام بحق عن تأخر ثقافي سواء أكان المجتمع كله يشترك في وجهة النظر التسنينية هذه أم معظم نخبة المثقفة فحسب . فالثقافة العربية كان سيمكن إعلانها مقفلة (لو أن الامبراطورية العثمانية نجحت مثلاً منذ القرن السادس عشر ، في فرض اللغة التركية كلغة تخاطب يومي في الولايات العربية ، بما في ذلك تلك التي لم تستطع فتحها مثل مراكش وأطراف الصحراء الشمالية) وفي الاستمرار مع ذلك بإلهام أناس آخرين وثقافات أخرى بمثل ما فعلت في نهاية العصور الوسطى الأوروبية وفي أثناء جزء من العصر الرومنطقي ، وعلى الأخص في البلدان الجرمانية . فما من إنسان كان سيتكلم في تلك الفترة عن تأخر ثقافي ، إنما نتكلم عنه لأن الثقافة العربية هي على وجه الدقة ، في وضع معارض تماماً للثقافات الأخرى المشار إليها فيما تقدم التي تطالب بعض الجماعات المعزولة وحدها ولا تأثير لها اليوم بينوتها المباشرة : فلا يراد استلهاها فحسب وإنما تجديد نشاطها حقيقة ، وإعادة فعاليتها في الواقع اليومية ، إن لم يكن في كافة وجوها فعلى الأقل في منطقتها الداخلي . ولننصف إلى هذا أنه ، حتى على المستوى الذي تقع فيه الثقافة العربية ، نجد لها معادلات . فوفقاً لما يقول فيها المتخصصون ، يبدو أن الإنسان يستطيع أن يجد ذاته وجد بالفعل في الثقافتين

(٦) هذا المفهوم يرتبط ارتباطاً وثيقاً بمفهوم آخر تكميلي أو نظامي . انظر حول هذه النقطة الفصل المتعلق بأعمال غرونوم .

الهندية والصينية الكلاسيكيتين نفس القدر ، إن لم يكن أكثر من موضوع للأبحاث الحديثة . ولنلاحظ بشكل عابر أن الهنود ، الذين ذهب مثقفوهم قديماً أيضاً في قوميتهم وكبرياتهم الثقافيين ، أكثر من قرنائهم العرب ، لم ينجحوا في جعل أي من طموحاتهم محتملاً ، على حين أن الصينيين الذين يلوحون أن لديهم أكثر من ضروب الفخار والتي كانوا يبرزونها كذلك منذ أمد ليس بطويل ، يكشفون في الساعة التي يراكون فيها النجاحات ، عن تواضع غير منتظر .

إن واحدة من محصلات ما تقدم هي أن الـ «عصرية» التي يزعم استخلاصها من إمكانيات الأبحاث التي سبق إيرادها هي في حقيقة الأمر عصرية «ساذجة» بالمعنى الهيجلي . فإن الثقافة الغربية بعد الليبرالية هي التي تهب عصريتها للثقافة العربية التي تتلقاها دون عناء كأنها عطاء . ولقد استبطن المثقف العربي اليوم تقريباً الذي ينطلق في هذه الأبحاث ، الثقافة الليبرالية بصورة أو بأخرى وسلم إذن من قبل في حساسيته وفي عقله ، بصورة وضعية بما ندعوه بالـ «تأخر الثقافي» . ولكنه لا يريد أن يتباطأ في هذا «التدرب» لأنه لا يرى فيه أية فائدة . فإذا أنكره هكذا صراحة أصبح موضوعياً ، إنساناً عالمياً (Cosmopolite) ، وإذا ، على العكس ، لم يكن واعياً بذلك ، يحكم عليه بأن يكون نافلاً مزخرفاً . وفي الحالتين تحتفظ أبحاثه بكل قيمتها التجريبية ، إلا أن هذا لا يمنعنا من أن نحكم عليها من أفقنا ، من الأفق الذي ننظر منه .

لنصف أن هذه العصرية المصادرة ، المسلّم بها ، تنطبق على المثقفين وحدهم . إنما المقصود هو الثقافة العربية ، وليس المجتمع العربي ، وعندما سيدحض الـ «تأخر الثقافي» عن علم بالنسبة إلى المثقفين ، سوف يجب أيضاً التمكن من دحضه فيما يتعلق بالمجتمع العربي ، وهنا يواجهنا نظام إنتاج في تنافس مع أنظمة أخرى (لا المعارضة النظرية بين عقليات اقتصادية نوعية) ، وبنية اجتماعية يحكم عليها كل لحظة في ساحات المعركة (لا على منطقتها الداخلي الشامل ، نظرياً ، الأنيق ، المستساغ بمقدار أي منطق آخر) ، وسياسة تطبيقية في عدم توازن أبدي (وليس نظريات معدة جيداً في الحكومة الأفضل) ولغة طبيعية عليها أن تثبت كل يوم قدرتها الإبداعية وطاقاتها في الاقتباس في مواجهة

لغات أخرى في تطوّر متسارع (لا نظرية في اللغة كما كان قد أعيد بناؤها في لحظة معينة) . عندما نتذكر بأن الانقسام بين ثقافة ومجتمع ، بين مثقفين وشعب ، قد كان إحدى ثوابت ماضينا وربما أحد الأسباب الرئيسية في التطور الخاص لتاريخنا يمكن اعتبار العصرية كأنها في غير محلها ، وإن كانت غير مهسلة من المثقفين . لقد ملكت إيطاليا طيلة قرون خط إمداد أوروبا بالمثقفين الـ «عصريين» بل وأصحاب رؤى ومستقبلين (الأمر الذي لا ينطبق على كل حال ، على الغالبية العظمى من المثقفين العرب) ، وهذا لم يمنعها من أن تخرج تأخراً سياسياً واقتصادياً وأن تبقى في نهاية مسيرة التأخر الثقافي حتى منتصف قرننا .

لنختتم هذه الكلمة بملاحظة ترتبط بفكرة ما بعد الليبرالية في الغرب نفسه . لقد راجت الاتجاهات المضادة للتاريخانية والمضادة للإنسانية والمضادة للعقلانية والمضادة للموضوعية ، في صفوف الانتليجنسيا الغربية ، فماذا من أمر المجتمع الغربي بإزاء ذلك ؟ ما هي الرؤية الملائمة للتنظيم الاقتصادي ، للسياسة الداخلية والخارجية ، للأخلاق الاجتماعية ، للنظام التربوي ، للأدب الـ «شعبي» في الغرب ؟ ما هو المنطق الذي يشكل أساس تحليلات الصحف الغربية ، خطب الـ «كبار» في منظمة الأمم المتحدة وفي اليونسكو ؟ أليس دائماً هو منطق التاريخ - تقدم (histoire progres) ، والعقلانية الاقتصادية والواقعية في السياسة والإنسانية في الأدب وفي الفن ؟ هل تجري المطابقة الواقعية بين مجتمعات في نطاق المنظمات التي يقال عنها دولية ، أو بين مثقفين في حلقات البحث ؟ وهذه الملاحظة نفسها تنطبق من جانب آخر على الشرق الاشتراكي . وليس أكثر من أن قانون القيمة لم تلغ فيه ، فإن النشوء في علم الاجتماع والواقعية في السياسة والشعبية في الأدب ، الخ . لم يتم تجاوزها على الرغم من التجارب الطليعية للثورة في بداياتها .

ومع اعترافنا التام بالإمكانيات التي تُقدمها إعادة تمثيل الثقافة العربية الكلاسيكية ، لإشعاع الاتجاهات النظرية المعاصرة ، مع تهليلنا للجهود العديدة التي تبذل في ذلك ، ومع إحساننا بالفخر بقدر أي من المثقفين العرب . يبدو لي مع ذلك من الضروري أن نحفظ في مركز تفكيرنا مشكلة الـ «تأخر الثقافي» .

فبالانطلاق من هذا الواقع التجريبي الذي يعيشه ملايين العرب ، أحاول وصف
الروابط المنطقية التي يربطها مع التاريخية ومع العقلانية . وأمل أن أكون قد
أظهرت ما يكفي من الفهم لوجهات نظر غربية عني تماماً لكي آخذ الحق في
عرض وجهة نظري بلهجة جازمة في بعض الأماكن .

أولا :

سنة وتسعين

العرب والتاريخ

العنوان يحاكي عنوان كتاب ألفه قسطنطين زريق (١) ، « نحن والتاريخ » ، كثيراً ما نستشهد به وأحياناً نعارضه . ومن الضروري ، بادئ ذي بدء أن نسوق بعض التوضيحات في المعنى الذي يعطيه المؤلف للكلمتين المستخدمتين .

فكلمة نحن هي بالتأكيد العرب مسيحيون ومسلمون لا المسلمون فحسب ، لأن الخطأ واسع الانتشار للأسف . ذلك أن الأتراك واللايرانيين والباكستانيين وآخرين غيرهم أيضاً ، وإن كانوا مسلمين ، لهم الآن وكانت لهم في الماضي رؤية تاريخية مختلفة تمام الاختلاف عن رؤية العرب ، ولتحليل هذه الرؤية كانت ستطلب مقدمات منطقية مختلفة .

أما كلمة « تاريخ » فمن المؤلف التذكير بأنه منذ قرن ونصف على الأقل ، يشار بها ، عندما تستخدم هذه الكلمة ، في أية لغة حديثة ، إلى مفهومين مختلفين اختلافاً تاماً : إلى التاريخ من حيث هو سلسلة متوالية من الحوادث الماضية ، إلى الحاصل الموضوعي للوقائع الجارية ، وفي نفس الوقت إلى طريقة دراستها وإلى طريقة روايتها أي إلى الغرض نفسه .

ومن الممكن أن تتأني جميع الصعوبات التي نعانيها عندما نبحث الفكر في التاريخ من هذه الثنائية ذات الدلالة الشهيرة ، الجلية والتي لا مفر منها مع ذلك ، ذلك أنه عند التروي . لا يوجد حوادث إلا في السرد ومن خلاله . وينتج عن

(١) قسطنطين زريق : « نحن والتاريخ » (بالعربية) بيروت ١٩٥٩ .

ذلك أننا دائماً ، وربما أكثر فأكثر ، نحاط السرد الذي يقوم به الإنسان للحوادث ، المنطق الذي يرسّخه فيها إن لم يكن إلا بتسلسل الكلمات في جملة ما ، بالحبكة الموضوعية للوقائع التاريخية نفسها (٢) .

غير أنه ليس هذا هو مع ذلك ، التمييز الجوهرى والمألوف لدى أولئك الذين قرأوا بعض كتب علم المنهج مثل كتاب ريمون ارون : L'Essai sur les limites de l'objectivité historique أو كتاب هـ. بوتيرفيلد (٣) : « Man his Post » . وسوف أستخدم تفريقاً آخر أكثر تواضعاً ، إلا أنه أكثر نجاحاً في رأيي ، الواقع بين دراسة الحوادث (تحرّج الوقائع ، تقنية السرد) والموقف الإجمالي الذي يقفه مجتمع ما بالنسبة لمجموع الوقائع المعاشة ، وبعبارة أخرى ، المكان الذي يحتفظ به هذا المجتمع للماضي في رؤية حاضره ومستقبله وبالتالي في عمله . فليس المقصود لفلسفة للتاريخ كما نرى لدى هيجل أو شينجلر وإنما فهم للتاريخ ، تكامل في الحياة الجماعية . وسأحاول دراسة هاتين النقطتين فيما يتعلق بالمجتمع العربى ، في حقبة الكلاسيكية وفي الحقبة المعاصرة وأن أرى أي المسائل الفكرية والاجتماعية السياسية التي يتضمنها هذا الأمر .

أ - الوضع العربى الكلاسيكى

كيف مارس المجتمع العربى الكلاسيكى (في القرنين الثانى والثالث الهجريين) البحث والسرد التاريخيين ؟ لا توجد ، للأسف ، دراسة وافية ، مرضية في هذا الموضوع .

تبقى دراستا مارغوليوت (Margoliouth) وروزنتال (Rosenthal) في الاسطوارغرافية الإسلامية ، وهما مترجمتان بكاملهما إلى العربية ودراسة الدورى :

(٢) إن رواية ج. دورميسون (J. D'ormesson) : « مجد الامبراطورية » ، غاليهار ١٩٧١ هي أفضل إشهار لهذا التمييز الضرورى . فلا شيء يستطیع إظهار أن التاريخ اليوم لا يعمل في « الوقائع » ، أفضل من هذا الكتاب .
(٣)

الأقرب عهداً ، في مستوى الوجيز ، رغم كل شيء ، دون المخاطرة أبداً ، إلى تحليل للمحتوى . غير أن المستشرقين ذوي اللغة الانجليزية قد نجحوا في فرض نتائج معينة تبدو مقبولة في الوقت الحالى .

قبل كل شيء ، فإن المقصود إبداع عربى ولو أنه جرت المحاولة للثور فيه على مؤثرات أجنبية ، يونانية أو فارسية ، كما جرى السعي إلى ذلك بنجاح بالنسبة للفلسفة والمنطق ، لكن هذه الأبحاث لم تعط أية نتيجة ، فالتاريخ العربى ليس التادوين المجرد لكلمة والنقل عن نموذج شأن العلمين السابقين . إن كلمة تاريخ هي عربية ، والكلمة اليونانية هستوريا (Historia) ، التي كان يمكن أن تقتبس لهذا الغرض ، كانت كذلك إلا أنها تماماً كانت بالمعنى العكسي للرواية الخرافية (اسطورة وجمع اساطير) معارضة لكلمة تاريخ التي هي المعرفة المسندة ، المحصنة من الوقائع الماضية أو الحاضرة ولهذا السبب راح العرب زمناً طويلاً يحسون أنهم وحدهم يملكون تاريخاً حقيقياً ، ولا تملك الشعوب الاخرى إلا ركاماً من الاساطير يتعدّل الثبوت من صحتها .

يبدو إذن واضحاً أنه يجب اعتبار التاريخ مثل النحو ، كيدان حيث أظهر عرب العصور الأولى أصالة أكيدة .

لماذا ؟

بالجواب على هذا السؤال نجد أنفسنا : دفعة واحدة ، في صلب مشكلتنا : لأن التاريخ شأن النحو كانا معاً علمين مساعدين للعلم الحقيقى ألا وهو المعرفة الدينية .

لنتناول بعض الأمثلة :

(أ) عبادة : ان الوحي القرآنى قد حدث في الزمن ومن المعلوم أن هناك أنظمة تابعت سواء في اتجاه التقيد أو في اتجاه التحرير ؛ إذ كان ينبغي إذن أن نعرف وبدقة ، ترتيب التعاقب .

(ب) حق خاص : عندما أسّس الخليفة الثانى عمر ديواناً ، أي لائحة بالأشخاص الذين يستحقون معاشاً من الدولة (بصفة أساسية جزءاً من غنائم

الفتوحات ، حتى عندما كانوا لا يشاركون في الغزوات البعيدة) ، فإن هذه الملائحة قد وضعت وفقاً لنسق في حق التقدم وبمعدل متناقص وكان هذا النسق هو الترتيب بحسب اعتناق الدين الجديد . فكان ينبغي إذن معرفة تاريخ الاعتناقات الفردية للدين .

(ج) حق عام : كان حق الجماعات المحتلة وبصفة خاصة نظام الأراضي وقضايا الضرائب ، محددًا بالنظر إلى اشتراطات الفتح . حسبما يكون الأهالي قد استسلموا بدون قتال أو انهم قاتلوا قبل أن جرى احتلالهم ، فإن هذا الحق كان مختلفاً ، ونرى بسهولة أهمية المصالح موضوع البحث ؛ ولهذا السبب كان ينبغي بعناية تحرّي شروط الفتوحات الإسلامية الكبرى ، مملكة فمملكة وأحياناً ناحية فناحية .

كان هذا التخصّي للأولويات ، في مطلع الدولة العربية نفسها ، فعالية لا غنى عنها تزايدت أهميتها بتنامي هذه الدولة ثم تنوعت فيما بعد وفقاً لأغراض التحري . لكننا نستطيع منذئذ أن نرى بوضوح ارتسام مميزات ما سوف تكون عليه الرواية التاريخية .

فإن لهذه الرواية هدفاً آخر غير مجرد معرفة الماضي : هو تحديد حالة قانونية لفرد أو جماعة ؛ إن السبب في أن معظم المؤرخين العرب الأوائل سيكتفون من الفقهاء يرجع في جزء كبير منه إلى ذلك . ولما كان المقصود هو الوقائع قريبة العهد ، فإن هذه الرواية ستكون مؤسسة بصفة جوهرية على الشهادة ؛ ولسوف تكون الكتب الأولى أخباراً ، أي رواية وقائع من قبل شهود . ومن هنا ذاته سيكون النقد التاريخي هو ، أساساً ، نقد الشهادات .

هذه النقطة تستحق التوسع ، إذ كتب فيها كثيراً ، بإظهار أنها مركز الضعف الرئيسي في الاسطوغرافية العربية .

ولا بد من التذكير بأن اللجوء إلى الشهادة هو أحد الأسس ، إن لم يكن الأساس الوحيد للدين الإسلامي ، ذلك أن كلمة الله قد بلغت بواسطة شاهد هو الرسول الأمين ، وبمعنى ما لا يمكنها أن تكون غير ذلك ما دام أن الإسلام يرفض الـ «شهادة الصامتة» أعني المعجزة ؛ فالمعجزة الوحيدة التي يقبلها وهي

القرآن ، لها شكل الشهادة تماماً (٤) . إن المسلمين لا يتخيّلون دليلاً ، كتابياً أو شفاهياً ، لا يؤول في نهاية المطاف إلى رواية الشهود . بالإضافة إلى ذلك فإننا ، في مسائل متصلة بالدين اتصالاً وثيقاً ، ننتقل من مبدأ أن الشاهد لا يمكن إلا أن يكون صادقاً ، إذ أن نجاة الأبدية تكون في خطر .

هكذا تجد الرواية التاريخية حافزها في الايمان الديني وهي تدعم بهذا الايمان نفسه : انه لمنهج منطقي قطعاً إذا تعهدنا دوماً بإرجاعه إلى مصدره .

ها نحن إذن مزودون بمضمون وبشكل يبرر أحدهما الآخر ؛ فالروايات التي تتعلق بحياة النبي وظروف اهتداء هذه الشخصية الهامة أو تلك والغزوات العسكرية وكل ما كان يهم الرجال الأوائل الذين سيصنعون التاريخ العربي قد نجم إذن عن هذا الطراز المعين من الرواية ، الأخبار التي سجلت شيئاً فشيئاً خطأ في تاريخ غير محدود ولكنه بالتأكيد يقترب من نهاية الثلث الثاني من القرن الأول (٥) .

هذه هي المكوّنة الأولى الدينية ؛ وتوجد مكوّنة ثانية يمكن أن نسميها المكوّنة السياسية المشتركة .

فمن المعلوم أن الامبراطورية الأموية ستعرف صراعات ومنافسات بين مختلف قطاعات المجتمع العربي وأن الامبراطورية العباسية سوف تشهد ما يكاد يكون عداءات قومية سوف تهيّجها الانقسامات الدينية .

وسوف تتوصّل الدولة العباسية إلى ضبط تعايش (modus vivendi) بين مختلف الجماعات ولا سيما ابتداء من خلافة المتوكل ، وذلك بإدماجها قليلاً قليلاً ؛ وسوف تكون لهذا الاندماج الاجتماعي البطيء دلائله في الرواية التاريخية : فإلى النواة التي تشكّلت بحركة النبي سوف تضاف ألقاب المجد والأقدمية لكل من الجماعات المعنية ، فيقدم عرب ما قبل الإسلام ، الشماليون والجنوبيون

(٤) لقد أظهر المفسرون أن استحالة تقليد القرآن تتطلب منطقاً التحدي ، وبالتالي يدخل في ذلك عنصر الشهادة .

(٥) أنظر تاريخ بليسسر (Plessner) ص ٢٣١ وما يليها ؛ كذلك ر. بلاشير (Blachère) تاريخ الآداب العربية ميزون نوف ١٩٥١ ، ج ١ ص ٩٦ وما يليها .

أساطيرهم (وهب بن منابة ، ابن الكلبي ، الخ ..) والفرس مجموعتهم الطويلة من ملوك الملوك (ابن مقفع ، ديناواري ، الخ ..) ، والروم ما أثر بيزنطة ...

في هذه الشروط سوف يكون هدف هذا التقييم خدمة الجماعة من حيث هي كذلك وبصفة أساسية عمل الخلفاء التوحيدي ، أي العثور على وسيلة لإعطاء كل جماعة إمكانية بعث مجد أجدادها من دون الإنكار من أجل ذلك على الجماعات الأخرى ، هذا السرور نفسه .

يجب أن تكون الرواية شاملة وحيدة ما أمكن بحيث لا يمكن استخدامها تماماً من قبل أية جماعة ؛ هكذا سوف تلعب دوراً أساسياً في تكوين هذه الأيديولوجية التي سوف تستميل إليها تدريجياً إخلاص غالبية العقول وبهذا نفسه سوف تسمي المعتقد الصحيح (السنة) . وسيجد حلم الوصول إلى تاريخ شامل ، تعبيره الكامل في الطبري الذي يقوم في نهاية القرن الثالث الهجري بتركيب جميع التيارات السابقة فيتوج ملكاً للمؤرخين .

ولسوف يحافظ على نقد الشهادة ولكن سوف يضاف إليه معيار جديد هو معيار الاعتدال والتسامح في قبول الشهادات بسبب هدف التوحيد المشترك الذي يواصل القيام به .

ثمة مكونة ثالثة ، أخيراً يمكن إضافتها إلى المكونتين السابقتين ، هي سياسية كذلك لكنها مقتصرة على جماعة : سلالة ، أسرة أرستقراطية ، مدرسة فقهية ، جمعية صوفية ... ذلك أن اسطوграфия الجماعة هذه ، التي سوف تنمو في ظل الاسطوграфия المشتركة ، سوف ترث منها نفس الهدف ونفس المنهج ، وبفروقات معينة محسوسة مع ذلك . وفي الحقيقة أن الاهتمام بمراكمة ألقاب التفوق لصالح جماعة معينة باستثناء الجماعات الأخرى يقود ، فيما بعد الاستخدام البارع لإغفال الغير ، الانتفاع بعناصر نقد عقلائي ، يستعين بأبسط معطيات المنطق الصوري . لماذا ؟

لأننا ، في حالات معينة ، لسنا على يقين أبداً من أن الآخر سيبالي بهذا « واجب في الصدق » الذي يتعلق به كل شيء في الرواية لا سيما عندما تكون المشاكل الخطيرة التي تفصل الشيعة والسنة موضع الخلاف ؛ فإن تثبت الوحدة

هنا شأنها في موضع آخر هو الذي يفتح الطريق إلى النقد العقلائي ؛ لكننا نشاهد أن المعيار العقلائي غالباً ما يكون صحيحاً فحسب بالنسبة للآخر في حين أنه يكتفى فيما بينهم بالمعيار الأول ، معيار نقد الشهادة . إن شيعياً كالمسعودي الذي كثيراً ما يستشهد به ابن خلدون مع أعظم المديح ، يستخدم النقد العقلائي ليسخر من مزاعم الأمويين ، لكنه يطبق فحسب سلسلة النقل (العنينة) عندما يعني المذهب الشيعي نفسه ، لأنه يكون واثقاً في هذه الحالة الأخيرة من أن المشايخ للإمام سيكون ملزماً بإيمانه بقول الحقيقة . فضرورة نقد عقلائي سوف تظهر الحاجة إليها أكثر فأكثر في القرن الرابع الهجري عندما تنشر في المجتمع فكرة الحقيقة المزوجة إحداها للاستخدام الداخلي والأخرى للدفاع خارج الجماعة ؛ ولن يعود النقد القديم كافياً بما أنه يصبح معلوماً أن الشاهد يمكن أن يكذب لكن هذا يكون صحيحاً بالنسبة للحقبة اللاحقة وليس أبداً بالنسبة للحقبة الأولى ، حقبة النبي . فإن الشهادة رغم كل شيء ، تبقى المصدر الأساسي (٦) .

رؤية كلاسيكية للتاريخ :

إن المجتمع العربي على النحو الذي تطور إليه طيلة القرون الثلاثة الأولى ، أكسب الرواية هكذا محتواها وشكلها . فما هي مدلولات هذا المحترى وهذا الشكل ؟ بالإجابة على هذا السؤال يمكننا الأمل في الوصول إلى تحديد الصورة التي كانت لدى العرب في الماضي عن التاريخ من حيث هو سرد .

لنتناول الرواية التاريخية النموذجية ، الكامل لابن الأثير مثلاً . ولنلاحظ بادئ ذي بدء وقبل كل شيء بأن هذه الرواية ليست متجانسة على عكس ما يعتقد كثير من القراء الذين غالباً ما تخدعهم رتابة الأسلوب ؛ يميز المرء فيه مركزاً (هو والحالة هذه حياة الرسول) ، ثم ما كان سابقاً لها وما يليها .

فالتاريخ السابق للسيرة هو مجموع الحكايات المتعلقة بكل شعب قبل نزول الحقيقة . إن موقف المؤرخ بإزاء هذا الجزء غريب جداً . هو يستخدم بالتأكيد الروايات لكنه يدع مسؤولية ما قيل على الشعوب المعنية ، فيقدم ، عن كل

(٦) تختلط أسباب عدم تطور النقد التاريخي في الحقيقة بأسباب خصوصيات الدولة والمجتمع الإسلاميين .

شعب بدون إبداء أي حكم ، الصورة التي يريد هذا الشعب إعطاءها عن نفسه . ويعتبر المؤرخ بأن كل شيء محتمل وليس له أية مصلحة في الاختيار بين مختلف الروايات . بل يرى المصلحة في أن لا يخفي شيئاً وأن يدع الناس يرون إلههم العالم كيف كان سلفاً ، أحرقت وأنه لا إنساني نهائياً قبل نزول الوحي .

وقد تكونت النواة طبعاً بالحقبة النبوية : الوحي ، التبشير بالدين ، الفتوحات ... المقصود تلك الفصول المتعددة المعروفة جيداً بأسمائها والتي عولجت منفردة ، وهي الطبقات ، المغازي ، الفتوحات .. إنها مركز الثقل في الرواية ، وفيها ، ما في تاريخه كله ، من تطابق مطلق بين الشكل والمضمون والمنهج والمنطق في الرواية . ولكن لا ينبغي الاعتقاد بأن هذه النواة مقتصرة على حياة الرسول نفسه ، إذ أنها على العكس سوف تفيد كنموذج فيما بعد وتقاس عليه ، تصاغ على منواله الروايات التي ستضعها عن نفسها كافة الجماعات . وأسطع الأمثلة على ذلك نجدها في الفاطميين والموحدين ، لكن الزوايا وحتى الأسر التي وسعها الادعاء ببعض شرف النسب سوف لا يمكنها فهم ماضيها وبناء على وجه آخر ، ولهذا السبب فإن على المؤرخ الحديث الذي يستخدم هذه الروايات عن الجماعات أن ينتبه فلا يخلط ما بين بنية نموذجية في الرواية والسلسلة الواقعية للحوادث .

أما التاريخ اللاحق ، أخيراً فهو أساساً تاريخ الورثة ؛ فالشهادة هي دائماً المرجع الوحيد ولكن في رؤية مختلفة .

إذا كان المؤرخ سنياً ، وهي الحالة الأكثر شيوعاً ، فإن نقده لسلسلة النقلة من الرواية يكون أقل قسوة كثيراً ؛ فموقفه العام يكون متساماً بالتساهل المعتدل ؛ يلجأ إلى الوقوف بين بين ؛ فلا يقبل كل شيء شأنه بالنسبة لحقبة ما قبل النبوة ، الجاهلية ، (لأنها باطلة) ، ولا يكون متمسكاً بموقفه ومستيقناً من عمله شأنه بالنسبة لحقبة النبوة (لأنها الأساس لكل حقيقة) ، بل يكون متفتحاً يقبل بكل ما يمكنه أن يوحد الجماعة ، وقبلما يقبل كل ما من شأنه أن يستخدم من قبل فئة ضد فئة أخرى . يجري كل شيء كأن الأمر كان يتعلق بفصل ختامي بطول .

بادئ ذي بدء مسألة الموضوعية : إن جميع الذين درسوا التأليف التاريخي العربي اعترفوا له بهذه الصفة . فقد كتب فون غروبواوم في كتابه « إسلام القرون

الوسطى » يقول : « على الرغم من التحيز والتعلق في الموالاة للأمرء فإن الموضوعية العامة في الأسطوغرافية العربية هي مثار الإعجاب » ؛ وسبق لما رغوليث أن أبدى ملاحظات مماثلة ، لكن أياً منهما لم يوضح تمام التوضيح خصوصية هذه الموضوعية ؛ والحقيقة أنها تتمزج إما بواجب الحقيقة ، وإما باستحالة معرفة الموضوعية التالية : موضوعية بدافع الواجب ، موضوعية بدافع النقص . وهذا يعني ، في التحليل الأخير أن الضامن الحقيقي لكل رواية تاريخية ، مهما بدا في هذا من التناقض ، هو حضور الله طيلة الحقبة النبوية وغيابه قبل وبعد هذه الحقبة . فلموضوعية المؤرخ العربي معنيان وكلاهما مختلفان عن المعنى الذي قد تكفله موضوعية الحقيقة التاريخية .

وثمة وجه آخر يضلل القراء غير العرب : لا انفعالية المؤرخ الذي يستخدم الأسلوب نفسه ليروي أشنع جوانب التاريخ العسكري للعرب وليصف أعظم مظاهر الاحتفالات ، فإن إ. ف. غوتييه (E. F. Gautier) في كتابه « العصور المظلمة » (V) وهو يحلل حالة ابن أبي الزرع يعترف بأنه لا يفقه شيئاً من هذه البرودة ، لا شك لأنه كان له ، هو ، هوى لا يعرف ماذا يفعل به . لقد وصفت الكوارث الطبيعية من هزات أرضية وتلاطم أمواج البحر واجتياحات الجراد ، بنفس الاستفاضة في إيراد التفاصيل كما في الاحتفالات الرسمية حتى أنها أحياناً كانت ترد بعدها . ويمكننا بالتأكيد ، لتفسير هذا التنسيق العجيب ، استعادة القدرة القديمة ؛ حقيقة أن لهذا التجرد المشخص معنيين يتناسقان مع الموضوعية التي سبق تحليلها . فطيلة الحقبة النبوية لم تكن النحوس إلا وقتية إذ أن المؤرخ يكون وثاقاً سلفاً من النتيجة النهائية ؛ وطيلة الحقبة اللاحقة لفترة النبوة يلاحظ المؤرخ موقفاً سلبياً بلإزاء الوقائع ، إذ أن الحقيقة ليست معطاة ، لم تعد مكفولة من قبل إله حاضر ، فإن الفارق بين نجاح ونحس يصبح نسبياً . وإذا تأملنا فترة بني أمية فإن الفتوحات كانت انتصارات بلا ريب على المستوى الدنيوي لكنها قد جرت تحت إدارة أمراء كان معظم المؤمنين يعتبرونهم بغاة . وإذن ما الرأي ؟ من الواضح أن العلويين على حق ومع ذلك فإنهم يكذبون فشلاً فوق

(V) إ. ف. غوتييه (E. F. Goutier) : « ماضي أفريقيا الشمالية ، العصور المظلمة » ، مايو ١٩٣٧ ، ص ٧٣ ؛ ونفس الملاحظة من جانب حسين فوزي في « سندهاد مصري » ، القاهرة ١٩٦٢ ، ص ٣٠ .

فشل . أيقال بأن النجاحات تشير إلى رضى الله والانكسارات إلى غضبه ؟ كلا !
إنها مجرد وقائع يجب روايتها دون زيادة ، إذ ليس لها معنى .

بعد ذلك وفي شروط سياسية مختلفة غالباً ، بقيت غالبية المؤرخين أمينة على هذا الموقف السلبي : كان هناك قليل من المؤرخين الرسميين الحقيقيين ، أعني الذين يخدمون دعاية سيدهم . إذ أنهم جميعهم حافظوا على هذه المسافة الأقرب إلى الشكوكية بلقاء ما يروون .

لذلك لم يكن الأمراء المسلمون راضين أبداً عن التواريخ التي أرّخت لهم وآخر من تعرّض منهم لتجربة مرة كان أحمد ناصري مع العلوي حسن الأول (٨) . ويمكن فهم ذلك خصوصاً أن أولئك المؤرخين ، كانوا في أغليبيتهم العظمى من الفقهاء ، غير واثقين أبداً من الشرعية القرآنية لسلطة الذين يعيشون في ظل حكمهم .

في هذه الشروط ، وعلى هذا النحو نصل إلى نهاية هذا الجزء الأول ، ما هو وضع الحدث التاريخي بالنسبة للمؤرخ العربي ؟ يبدو جيداً أنه يوشك على الاستنتاج أن الحدث ، بالنسبة له ، ليس له موضوعية ، لا يتماسك بذاته . فالتاريخ إذن ، من حيث هو مجموعة من الأحداث ، لا يشكل مستوى من الحقيقة الواقعة التي تكون لها قوتها الخاصة ، حيث يمكن للأفعال أن تتناسق وبتناسقها نفسه ، العمل على إظهار أفعال أخرى . في إحدى الحالات ، هذه القوة تأتيها من نسق إلهي : حياة الرسول ، بداية الموحدين ، ظهور المهدي الفاطمي ... باختصار كل رواية تتطابق مع سيرة الرسول ولا تطرح بذلك نفسه كمسلمة إلهاً حاضراً . في الحالة الأخرى تنعدم الموضوعية تماماً : فإن جميع الوقائع تتساوى ويمكنها الظهور في أي نسق كان . ويصبح التاريخ ميداناً حيث كل شيء يكون ممكناً (وثمة ملاحظة بالغة الأهمية ، عندما يقارن هذا الموقف بمواقف أخرى تحدد التاريخ على وجه الدقة كأنه مملكة الضرورة) . ففي رؤية المؤرخ العربي الكلاسيكي ، يبدو التاريخ لا كسلسلة متوالية وإنما كتجميع تكرارات أو إعادات : بالنسبة للموحد أن الحقبة التي مرت منذ وفاة الرسول حتى ولادة

(٨) السبب في ذلك على ما يبدو كان الحكم الحايبي الذي أبداه المؤرخ في موعبة عبد القادر العسكرية عندما تكلم على اختصاصه مع الجيش المراكشي بعد عام ١٨٤٤ .

المهدي لم تكن إلى ذلك الحد حقبة انحطاط ولا وجود واحتجاب على حد سواء ، حيث لم يحدث أي شيء هام ؛ فإله قد انسحب وفجأة تقلّب عمل الناس في الترهات .

ويمكن القول نفسه في الشيعة الفاطمية أو الزيديين على حد سواء .

إلا أنه لا بد من أن نلاحظ أن الكلام هنا لم يتطرق لا إلى التاريخ الفلسفي (ابن مسكويه مثلاً) ولا إلى فلسفة التاريخ (ابن خلدون) التي كان القارىء على الأرجح ينتظرها لأن هذين التيارين لا يبدو أنهما قميان بإعطائنا وجهة النظر العامة لمجتمع ما بأكمله . فالأسهل استخلاص وجهة النظر هذه من ممارسة الرواية على النحو الذي أعدت ووصلت به من قبل الجميع ، عندما نتجاوز المقدمات والتوطئات . فالرواية التاريخية الكلاسيكية لم يكن ينبغي تسميتها لا « وقائع Chronique » ولا « حويلات » لأنها مختلفة كثيراً عن الأنواع التي تحمل هذه التسميات في آسيا أو في الغرب المسيحي ؛ بل يجب على العكس إرجاع صفاتها المميزة إليها بتوضيح مضامينها .

بالمقارنة مع هذا الماضي ، ما هو الوضع الحالي ؟

ب - الوضع الحالي

١ - لنأخذ الوصف الذي يسوقه قسطنطين زريق للوضع الحالي كنقطة انطلاق . فإنه يميز في التطبيق التاريخي المعاصر أربعة اتجاهات :

— التيار التقليدي قبل كل شيء ، الذي بقي ، في رأيه ، مخلصاً للماضي ؛ وهو يعيب عليه أنه يعتبر التاريخ كأنه : أساساً ، تاريخ الجماعة الإسلامية أي أنه عرقي ويلجأ إلى التفسير بالفعل الإلهي وبأنه لا ينتقد قط شهادات الأجداد العظام ويختتم قوله باتهامه بنزعة « العصور الوسطى الجديدة » بالرجوع إلى تيارات مماثلة ظهرت حديثاً في أوروبا ؛

— التيار القومي الذي يحدّده سواء في نظرة عربية شاملة أو في إطار إقليمي صرف ؛ ويأخذ عليه د. زريق أنه يغرق في الماضي ، وموقفه الرومنطقي وأنه يضع التاريخ لفكرة سياسية وأحياناً للسلطة السياسية وحدها وأنه يبالغ في تقدير

الماضي القومي على حساب ماضي الإنسانية إذا ما أخذ جملة ، وباستخدامه المنهج النقدي فحسب عندما يسير في اتجاه رغباته الجماعية وأنه يرفضه عندما يتناقض معها وأخيراً بأنه يغذي غموضاً بين التفسير الصوفي والتفسير الوصفي للحوادث . فإن النقد الأساسي في رأيه على هذا التيار هو أنه وهو القومي يرفض أساس القومية الحديثة نفسه ، أي العلمانية .

— أخيراً يذكر تيارين : الأول مادي ماركسي ، ويأخذ عليه طبعاً ، أنه أحادي الجانب في التحليل والتفسير ، الثاني وضعي وهو يتمثل أساساً في الكليات الحديثة . ثم يحشد د. زريق فصاحته كلها لإظهار الفائدة التي سوف يجنيها المجتمع العربي في تشجيع هذا التيار الأخير حتى يصبح هو المهيمن .

مثل هذه التحليلات لم تعد نادرة بأفلام مثقفين عرب من المشرق أو من المغرب . فقد سبق لنبيه أمين فارس ، وهو أستاذ آخر في الجامعة الأميركية بيروت ، أن نشر كتاباً عام ١٩٥٤ بعنوان « العرب وتاريخهم » (٩) درس فيه الكيفية التي أُلْقَتْ بها كتب المدارس الثانوية والابتدائية ، ويضيف إلى المآخذ السابقة مأخذاً آخر على جانب من الأهمية ، يتصل ببخس قيمة عصور الاخطاط (على سبيل المثال عصور السيطرة التركية الأربعة ، التي لم تدرس في أي مكان) ، الأمر الذي يشوه كل رؤية يمكن تكوينها لماضي الشعوب العربية .

في النتيجة يمكن القول أن الوضع الحالي يتميز أساساً بواقع أنه إلى النظرة الكلاسيكية التي تقدم وصفها ، أضيف بتشويه ايدولوجي ناجم عن نمو المشاعر القومية وأن الموقفين يدعم أحدهما الآخر لجعل الانتشار البطيء للمناهج البحث التاريخي الوضعية ، عسيراً فيما وراء بل وفي داخل الكليات الحديثة . فالتاريخ يظل ركيزة ، وعلى عكس ما يمكن أن نرى في تركيا مثلاً حيث فازت هذه المناهج بالأمر على الأقل داخل الجامعة .

ولكن هل يكفي أن نقول هذا ؟ لأنه سوف يمكن عكس السؤال : ما هي ميزة هذا المنهج الذي ندعوه وضعياً ؟ فالعيب الكبير في كتاب قسطنطين زريق الذي هو مؤرخ عريق ، هو أنه يصف ممارسته الخاصة دون أن يبررها مع ذلك .

(٩) جريدة الشرق الأوسط ١٩٥٤ ، عدد ٢ ، ص ١٥٥ - ١٦٢ .

فهو يستشهد بكلمة ليوبولد فون رانكه بأن هدف المؤرخ هو وصف الحدث كما جرى في الواقع ، ولكن بحق لماذا يكون هذا واجباً ، لماذا تكون لوصف الحدث كما جرى قسمة وضعية ؟ ألم يكن المؤرخ العربي ، بعد كل شيء ، يقول هو كذلك الواقعة كما كان يفكر أنها حدثت ولو أن ذلك من أجل أسباب أخرى ؟

ويستشهد كذلك بكلمة ف. مينكه التي يرى فيها أن أعظم ثورة عرفها الفكر الإنساني كانت الثورة التاريخوية (historieiste) ، دون أن يشرح المدى الحقيقي لهذا القول . والحاصل أن كتاب زريق الذي هو تأليف عالم ووطني على الرغم من جميع صفاته التي لا تنكر ، لن يكون له ، وعلى الأرجح ، التأثير الذي ينبغي لأن المؤلف لم يبين اختياراته الخاصة على العقل .

لنبادر إلى التأكيد بأنه لا يكفي القول بأن المجتمع العربي اليوم يبقى في مجمله مخلصاً للنظر إلى التاريخ كما خلفه له الماضي وإنما كذلك يجد في مواجهته مجتمعاً آخر له نظرة أخرى ويفرض نفسه عليه . فالمسألة إذن بالنسبة للمجتمع العربي هي أنه لم يعد يستطيع الاعتصام بالعزلة والاكتفاء بنظرته الخاصة بل وأقل من هذا أيضاً فرضها على الآخرين . وما تجب مناقشته ليست القيم الباطنة لهذه النظرة ولكن تلاؤمها أو عدم تلاؤمها للعلاقات الواقعة التي تحكم العالم في الوقت الحالي . ذلك المجتمع الآخر ، كما نعلم جيداً هو المجتمع الصناعي ، ممثلاً على السواء ، في هذه النقطة المحددة بالشرق والغرب . فما هي على وجه الدقة نظرة المجتمع الصناعي للتاريخ ؟

ليس في نيتنا أن نقدم ، بالنسبة لهذا المجتمع ما قدمناه بالنسبة للمجتمع العربي الكلاسيكي من نظرة إجمالية ، ولا أن نفسر تكوين ولا تتبع نمو هذه النظرة . لكنكتف ببعض الملاحظات المقتضية :

ثمة نظرة للتاريخ ، وراء ممارسة المؤرخين المحدثين ، ليست بالضرورة فلسفية ، هي نفس النظرة التي نظن أنها وراء أفعال سياسية معينة وفي العلاقات الدولية . فهذا هو نفسه ما نكشف عنه من خلال هذا التأكيد لماكيافيللي : « الزمن .. أب لكل حقيقة » ، وهذا التعريف لهيجل : « العنصر التاريخي هو ملكنا فحسب انطلاقاً من اللحظة حيث نستطيع النظر إلى الحاضر على وجه العموم كمحصلة

لذلك الأحداث في السلسلة التي تشكل فيها الصفات أو الأفعال المجسدة ، حلقة أساسية » ، أو في هذا البيت من شعر غوته :

التقليد ، أيها الأخرق هو كذلك ، فكرة خادعة .

فأية صورة نستطيع الحصول عليها من هذه النظرة ؟ أية مميزات نستطيع الكشف عنها فيها ؟

— بادئ ذي بدء ، مسألة موضوعية التاريخ : الحدث التاريخي هو واقعة أو فعل يحدد وقائع أخرى : أفعالا أخرى ؛ إذن فالحاضر يفسر بالماضي ، لكن الماضي يكون خاضعاً للحاضر . فإن حاضراً مجيداً يفرق في حاضر مشير للشفقة يفقد بهذا نفسه كثيراً من سنائه ، ليس فحسب بالنسبة لنا وإنما بحد ذاته هو .

— إن الحكم على العوامل التاريخية يكون ممكناً لأن جميع أفعالها لا تكون متساوية .

— التاريخ هو استمرارية حيث ، في كل لحظة ، تعطي معرفة الماضي للحاضر معناه ويعيد هذا الحاضر تمثيل الماضي .

فالموضوعية تكون هكذا مكفولة بالتاريخ نفسه لأنه إذا لم تصفوا الواقع كما حدث بالفعل ، فإنكم لا تمحونه بذلك ويثار لنفسه تماماً بإعطائه معنى للحاضر كما رغماً عنكم ؛ إنه يسرقكم من أنفسكم على حين انكم تعتقدون دائماً انكم أصحاب الأمر في قراراتكم . وبالمناسبة نفسها لا تبقى بالنسبة للمؤرخ ثمة مسألة لا انفعالية ، انفصال ، تجرد ، لأنه وهو يتكلم عن آخرين في الماضي فإنه يكون دائماً يتكلم عن نفسه ، عن مصيره الخاص : حيث ينضم التاريخ والسياسة أحدهما إلى الآخر ولا يعود الوعي التاريخي والوعي المدني يشكلان إلا وعياً واحداً وشيئاً واحداً .

لم تعد المسألة كذلك ، مسألة تغاير التاريخ (حقبة مفضلة وحقبة تافهة) ، ولا عرقية (عدم الكلام إلا على النفس وعدم قبول رأي الآخرين على النفس إذا ما نظر إليها من الخارج) ، لأن واجب الموضوعية يفرض من نفسه على

الجميع كواقعه من التاريخ . من المؤكد أن التشويه الايديولوجي قد ادخل من جديد بواسطة الوعي المدني الذي يمكن أن يفسد لكن هذا التشويه هو كذلك خاضع للتاريخ . فقد رفض مؤرخو الحقبة الاستعمارية أن يذكروا الواقعة كما حدثت فأخذتهم حركة نزع الاستعمار من الخلف فسقطت خطتهم مرة أخرى في ميدان الثروة المختصة .

هذه النظرة التي أصبحت نظرة الغرب انطلاقاً من القرن الثامن عشر إن لم يكن قبل ذلك ، يمكن وصفها على مدى صفحات طويلة . يكفي أن نلاحظ فحسب :

— انها على طرفي نقيض مع النظرة التي وصفنا فيما تقدم ؛

— وانها لم تكن دائماً نظرة الغرب وكذلك ليست اليوم هي وحدها الموجودة في الحقل الثقافي الغربي ؛ فهناك نظرات كثيرة غيرها ، لكنها هي التي تدعم فعالية الناس الماثلين في قلب المجتمع الصناعي الحديث ؛

— انها تبني ، في التحليل الأخير ، على فكرة فلسفية قلبية . ويجب أن يعترف بها إذا شاء المرء أن يتخلص من عيب انه غير واع لافتراضاته الخاصة . فالمبدأ الذي يتضمن هذه النظرة هو ان الله ليس في العالم ، لا حاضراً دفعة واحدة ، ولا غائباً ، أو بعبارات أقل لاهوتية أن الحقيقة المطلقة ليست لا معطاة مسبقاً ولا مرفوضة إلى الأبد ، لأن التاريخ ، في الحالتين حيث تكون الحقيقة معطاة سلفاً أو مفقودة إلى الأبد ، لا تبقى له موضوعية .

فمن أجل أن يكون التاريخ ميدان الفكر المحدد والجلي يطلب اعتبار المطلق صيرورة . عندما تروون واقعة يجب ، لكي يكون لها وزن حقيقة ، ألا تكونوا البتة واثقين من قيمتها ، لا أن يكون لها معنى مطلق ولا أن تكون مجردة منه إلى الأبد وإنما أن يكون معناها ماضياً ببطء في التكون يوماً بعد يوم ، عملاً بعد عمل ، دون أن يبلغ أبداً دلالاته الشاملة . فكل عمل تاريخي يكون دائماً معلقاً ، غير مثبت فيه ، كل حكم باق في التداول . وهذا المبدأ هو في آن واحد أساس التاريخية والديمقراطية والعلم الحديث . إن مبدأ الديمقراطية يعني أن ما من شخص في المجتمع لا يملك الحقيقة السياسية ، وان هذه الحقيقة يمكنها فحسب أن تتكون

تدريجياً بالمناقشة وبالانتخابات المتتالية ، التي رويداً رويداً يجب بطريقة مثالية أن تصل إلى إبراز حقيقة سوف يمكن الهيمنة السياسية أن تتفق مؤقتاً عليها . وعلى نفس المنوال ، لكي تكون هناك فعالية علمية ، يجب أن لا تكون الطبيعة غير قابلة للمعرفة بالكامل ولا قابلة لأن تعرف دفعة واحدة ، بإشراق صوفي . وهذا هو أساس التطبيق التاريخي الحديث ومن الجلي ، انه ، على صعيد الاقتراضات الفلسفية ، ما من شخص لا يستطيع التأكيد على الفور تفوق نظرة على الاخرى .

يكفي لبرهنتنا أن نضع وجهاً لوجه تطبيقي التاريخ والنظريتين اللتين تتضمنانها . إذن لماذا الواحدة دون الاخرى ؟ هذا هو السؤال الذي يمكن طرحه على قسطنطين زريق .

إذا أردنا التخلص من ضرورة تبرير التاريخ بالتاريخ ، لا بد من الإجابة : السبب الوحيد هو أن المجتمع الذي يملك النظرة التاريخانية هو مهيمس اليوم . فإن كلامه هو الذي يفرض نفسه على العالم ، وشيئته الاحتفاظ بنظرته الخاصة هي في نهاية المطاف الاعتراف باللجوء إلى الصمت .

لدى التحليل يتضح أن زريق قد لجأ إلى هذا السبب وحده . وستتيح لنا هذه النقطة الأخيرة إعطاء أمثلة محسوسة فيما يمكن أن يلوح حتى الآن مناقشة مجردة .

٢- واضح أن القضية الفلسطينية تغشي على ذهن زريق . فواء كل ما يكتب ترتسم الرغبة في فهم لماذا أقرت المصيبة التي مني بها عرب فلسطين من قبل العالم بأكمله . لذلك فإنه يلج في مطلع كتابه على أهمية الكوارث في تكوين الفكر التاريخي . ويذكر بأن عدم فهم الكوارث يكون أقتل بالنسبة لشعب من مادية تلك الكوارث نفسها (١٠) . والحال لا بد ، من أجل فهمها ، من دراسة أسبابها (إذن الاعتقاد بسلسلة الحوادث قبل ذلك) ، وإبداء الرأي في المسؤولين (إذن الاعتقاد بحرية الفاعلين) ، وأخيراً أن نجعل من هذا الفهم أساساً لعمل (إذن الاعتقاد مسبقاً بإمكانية إعادة تشكيل الماضي دائماً) . فمن أجل العمل ،

(١٠) المصدر السابق ، ص ١٩٦ .

يكون من الضروري إذن القبول بالنظرة الثانية ورفض الأولى على الأقل فيما يتعلق بالحاضر . فالبقاء على الإخلاص لنظرة الأجداد كما يفعل معظم العرب ، والأمل رغم كل شيء تغير اتجاه ووزن الوقائع الماضية ، كلام لا يعني شيئاً .

للأسف ان زريق حتى في هذه النقطة لا يتعمق تعمقاً كافياً . فهو على حق من وجوه عديدة إذ من الذي تحدث طيلة عشرين عاماً من المسؤولية ؟ مسؤوليات الهاشميين مثلاً ، مسؤولية أعيان الفلسطينيين الذين كانوا يتعاونون مع الانجليز ومع المهاجرين اليهود ، مسؤولية الدول العربية ، التي ساومت أحياناً ، على ما يبدو ، سراً مع هؤلاء وأولئك . لقد بدأ القيام بذلك الآن فحسب وربما كان لا يجري في الاتجاه الصحيح لأنه يمكن أن نسجل انتقالاً مفاجئاً من إيمان من يحس انه واثق بفعله بإيمان أعمى إلى يأس فجائي لدى من ربح معظم الأساطير الحاكمة في الشرق الأوسط ، وهو انتقال يعكس تماماً سقوط التاريخ المكفول من الله في تاريخ أحرق وكرهه شأن ما سبق أن كشفناه لدى المؤرخين العرب الكلاسيكيين .

لا يكفي أن نذكر المسؤوليات ونقف عند هذا الحد ؛ بل يجب أن نفسر لماذا لم يقبل وضعنا ، في نهاية الأمر ، في هذه المشكلة التي تبدو لنا واضحة إلى هذا الحد ، إلا من أقلية ولأسباب تكتيكية أيضاً (وهذه هي الحالة مع الكتلة الشرقية والبلدان الحيادية) ولماذا قبلت بأكملها حجج خصوصنا التي تبدو لنا إلى هذا الحد قليلة الشأن ، من قبل العالم بأكمله . فإن التدرج بدور الطابور الخامس في بلدان العالم سوف لا يفيد شيئاً . في حقيقة الأمر ان ملامح التناقض بين النظريتين للتاريخ . اللتين وصفناهما نفسيهما ، ترتسم هنا بين قضيتنا المتجاهتين . لتتناول بعض الأمثلة :

- عندما نقول أن هناك في فلسطين حقين تاريخيين هما في تعارض وأن أحدهما ، في المنطق السليم وأقلهما انقطاعاً في الحياة يجب أن يتغلب فإن هذا الزعم ليس صحيحاً تمام الصحة لأن يهود فلسطين كانوا يستغلون الحق الماضي بحق حاضر هو الشغل في الأرض والعمل السياسي في حين كان العرب بصفة أساسية يعتمدون على الحق النظري الذي تهبه حياة مستمرة ؛ صحيح انهم ثاروا في عام ١٩٣٦ ؛ وانهم أداروا كفاحاً بطولياً ، لكنهم وقد جرى التخلي عنهم

واهملوا ، قنطوا فحصلت حرب عام ١٩٤٨ عملياً من دونهم . وهذه الواقعة نجد التعبير عنها في خطاب ممثل الاتحاد السوفياتي عام ١٩٤٧ ، الذي أنكر صراحة الحق التاريخي واعترف فقط بالإرادة الحاضرة للجماعة ، وعلى هذا الصعيد لم يكن عرب فلسطين في وضع قوة . وبين السياستين نستشف التعارض بين نظرة للتاريخ تعتبر الحق كأمر مطلق أعطي إلى الأبد ولا يجوز التصرف فيه ، وأخرى ترى الحق كإقرار عمل في كافة اللحظات يمكن الرجوع فيه دائماً . فلم تعزز عشرون عاماً من البؤس في المعسكرات ، شيئاً في موقع العرب ولم تدفع الآخرين البتة إلى الاعتراف بهذا الحق الذي يزداد كل يوم ، وهو التاريخي اضمحلالاً في التاريخ . وبالمقابل فإن عاماً من العمل الحقيقي قد أعاد إلى الفلسطينيين الحق بإبداء الرأي ؛ وذلك لم يكن تغييراً سياسياً مفاجئاً وإنما كان ثورة كوبرنيكية .

— طيلة خمسين عاماً ورؤساء العرب يتخذون قرارات : فيصل بن الحسين يفاوض وايزمن عام ١٩١٩ ؛ عبد الله يحتل أرض فلسطين عام ١٩٤٩ . لكنهم لا يريدون البتة الاعتراف بوزن أفعالهم وبالتأثير الذي يمكن أن يكون لهذه القرارات على مجرى الحوادث اللاحق : هذا الموقف هو محصلة النظرة القديمة التي تنكر استمرارية التاريخ ، على حين أن معظم العالم الحالي يعتبر أن الأفعال يجب أن يكون لها مسؤولون ولهذا فإن الروس والأميركيين يقدرّون اليوم أن العرب يجب أن يدفعوا ثمن أفعالهم التي لم تكن في صالحهم . وعلى عكس موقف الرؤساء أخذ الفلسطينيون يعرفون اليوم أنهم وهم سادة أفعالهم وحدهم والمسؤولون وحدهم عنها ، يقبلون نتائج هذه الأفعال ، أيّاً ما كانت ، ومن أجل هذا على وجه الدقة العالم يصغي إليهم .

— كانت النظرة القديمة للتاريخ تنطوي على إمكانية إطالة أو تقصير السياق التاريخي بالإرادة . رأوا أنه كان في وسعهم أن يدعوا الزمان يمر لأنهم كانوا يعلمون أنه في يوم معين كل شيء يمكن أن يمحي ، كل شيء كان يمكن في الحال أن يبنى من جديد . فخطاب الشقيري الذي روجته الصحافة العالمية لم يكن يعني أنه سوف يقتل سكان وطنه الجدد ، لكنهم هم من أنفسهم سوف يغادرون بسرعة ، الأرض التي اغتصبوها لكي يعود الاعتراف مباشرة بحق المنكوبين في اليوم الذي يجري فيه من جديد الاعتراف بوجود الله .

اليوم يُظهر الفلسطينيون ، في تصرفاتهم السياسية أنهم أدركوا أن ما ضاع في أثناء سياق مضي منذ نصف قرن لا يمكن أن يُسترد إلاّ بنهاية سياق آخر طويل تقريباً . فالعمل ونقض العمل ، في التاريخ ، إعادة تشكيل الواقع يتطلب زمناً .

ثمة أمثلة أخرى يمكن أن تساق ؛ إلا أنها لا تضيف شيئاً إلى البرهان . لقد كفانا في كل حجة أن نقدم مثلاً واحداً يدل على النظرة القديمة للتاريخ وعلى نتائجها السلبية ومثلاً آخر يعبر عن النظرة المشتركة الآن بين الشرق والغرب ونتائجها الإيجابية .

بتلك الأمثلة آمل أن أكون قد برهنت لماذا يتحتم على العرب ، في الظروف الحاضرة . بغير مساس بقيمة المبادئ الفلسفية الجوهرية موضوع الخلاف ؛ أن يتبنوا إحدى النظرتين ويطلقوا الأخرى إذا كانوا يحرصون على البقاء لأنه من أجل الموت تُترك للناشئين حرية الاختيار .

فضلاً عن تجربة الصراعات القومية المختلفة فإن المسألة الفلسطينية ، بسبب تعقيداتها وتناقضاتها الموضوعية تتيح للعرب ، وهي إذ تستوجب منهم . أن يولدوا حقيقة في التاريخ . كل واحد يجب أن يرحّب بهذه الولادة ويعمل بحيث لا تجهض لأن مستقبل العرب معرض للخطر بالتأكيد ولكن مصلحة الشعوب الأخرى هي كذلك (١١) .

(١١) يحمل النص طابع حالة المسألة الفلسطينية في عام ١٩٦٨ . إلا أن هذه المسألة قد تطورت بطبيعة الحال لكن المسائل التي طرحها بعلاقتها مع التحديث السياسي — الثقافي للمجتمع العربي تبقى هي نفسها بصفة أساسية .

سنة وتسعين

أ - المشكلة :

غالباً ما يكون هناك التباس في كتب علم الاجتماع بين التقليد من حيث هو واقعة اجتماعية ، والتقليد من حيث هو قيمة بحجة أن هذه على وجه الدقة هي الميزة لمجتمع تقليدي .

لكن ذلك يستتبع :

— ان جميع التحليلات الاجتماعية للتقليد تكون في حقيقة الأمر «سلبية» . فعندما يعرف التقليد بحركة الإصلاح الزراعي ، النزعة الريفية ، الانفعالية ، اللاتاريخية (a-historicité) .. الخ ، فلا نفعل إلا أن نترجم إلى سلبي مميزات المجتمع المسمى بالمجتمع الحديث ، أي مجتمع ما بعد القرن الثامن عشر ؛

— انه ، بعدم تحديد البؤرة الاجتماعية لهذا التقليد ، لا يمكن كذلك تحديد النقطة الاستراتيجية من أجل سياسية تغيير ولا يتصور بالتالي إلا تدخلاً خارجياً ، يستتبع من جانب الـ «تقليديين» فقدان الأصالة واللا- مشاركة .

بالمقابل إذا فصلنا بعناية التقليد - البنية والتقليد - الايديولوجية أمكننا أن نطرح السؤالين التاليين :

— بإزاء الأولى يمكننا التساؤل إذا كان منطقياً أن نفرض عليه إشكاليات العلوم الاجتماعية التي نمت في إطار مجتمع حديث ؛

— فيما يتعلق بالثاني يمكن البحث إلى أية طائفة اجتماعية يكون مسموحاً ربطه بها . فإن هذا السؤال هو ما آخذ على نفسي طرحه ، متخذاً ، كمثل ، حالة مراكش (المغرب) .

ب — حالة المغرب :

لقد استخدم الرسم دائماً لتشكيل البنية في المغرب في مختلف عصور تاريخه هو رسم المنصف .

ففي العهد السابق للعصر الاستعماري ، كانت الحكومة السلطانية ، المنصف الاجتماعي — السياسي بين جماعتين ، سكان مدن وقبائل وإن كل شيء كان يتميز على المستويات الاقتصادي والاجتماعي والثقافي والديني .

وطيلة عهد الحماية حلت القوة الفرنسية محل السلطان ولعبت نفس الدور بين قومية المدن وتقليدية الأرياف .

بعد الاستقلال ان السلطة الملكية الحالية هي في نفس الموقع بين يسارية الأحزاب والقبائل وطلاب المدن وبين محافظة جماهير الريف .

في الحالات الثلاث ، يلوح الانطباع ، بظل أثر من التطورية ، بأن شطراً من سكان المدن على الأقل حاو على التقدم في حين أن طبقة الفلاحين هي بؤرة التمسك بالقديم . بالمحافظة وهي على وجه الدقة الإطار الذي يحدد السلفية . وبالانتقال من التحليل إلى نطاق العمل ، نبصر جيداً إلى من يعمل على تحصيله المسؤوليات . ولكن عندما نستنطق التاريخ نجد صورة أخرى تماماً . فإحدى المقدمات المنطقية في المحاكاة السابقة هي أن النموذج ما قبل الاستعمار يكون صحيحاً للحقبة السابقة بأكملها بما أن مجتمعاً تقليدياً بالتعريف لا يتخيل التغيير . في حقيقة الأمر ان المسألة غير ذلك تماماً .

١ — على صعيد التنظيم السياسي :

إن سلطة المخزن (makhzanien) ، كما توصف هي نفسها شيء مستحدث ؛ إنها نتيجة سلسلة من التطورات المتنوعة جداً ؛ ولم تصبح سلطة

المخزن تقليدية إلا في القرن الثامن عشر ، أي أنها وجدت شرعيتها في الإخلاص للماضي . لقد جرت بالتأكيد تجارب في هذا الاتجاه فيما سبق ، لكنها جميعها فشلت .

بل إن كون المجتمع بأكمله أو في جزء منه ، قد أقر لأول مرة في القرن الثامن عشر في ظل محمد الثالث ، الإخلاص لنموذج زعم انه من الماضي كسب كاف للشرعية في حين انه رفضه فيما مضى دائماً ، يجب أن يُفسّر وهو كذلك على كل حال ، عكس تعريف التقليد بمجرد الإخلاص للماضي (م. وير M. Weher) . ومن الممكن القول على هذا النحو أن التقليد لا يوجد إلا عندما يقبل التجديد تحت ستار إخلاص للماضي ، لكن التقليد عندئذ لا يبقى قبولاً بلا سؤال بل يكون قبولاً بطرح على المؤرخين مشاكل عديدة جداً .

٢ — على صعيد الثقافة :

إننا ندع جانباً الفولكلور ، والتقاليد الشفهية ، الخ .. التي تطرح مشاكل أخرى . لكننا إذا تناولنا الثقافة العربية المكتوبة التي سوف يطلق عليها صفة الثقافة التقليدية في القرنين التاسع عشر والعشرين والتي سوف تحدد بمحتوى معين وبطريقة نقل واستعمال خاصين لأمكننا أن نلاحظ بأن تلك المميزات لا تنشأ عن الثقافة نفسها وإنما عن وضع جديد نما في القرنين الخامس عشر والسادس عشر . فقبل هذا التاريخ كان هناك تضامن « أفقي » كما قد يقال ، يربط مدن العالم الإسلامي الكبرى بعضها إلى بعض أكثر مما يربطها إلى أرباضها المباشرة ؛ كانت فاس ثقافياً أقرب إلى تونس ومدن الأندلس منها إلى القرى والأرياف التي كانت تحيط بها . وفي هذا الإطار من الثقافة المدنية كان العصر الديني ، العلمي أو الأدبي سائداً على الرغم مما يقال في ذلك في الكتب المدرسية . وعلى أثر تبدل في الوضع الاقتصادي وضعف الروابط التجارية حل محل هذا التضامن الافقي تضامن عامودي أي مع الريف والجبل المجاورين .

وبسبب من هذه الأزمة الاقتصادية رأت النخبة المثقفة لزماً عليها أن تتحول إلى هيئة تعليمية . ولكن لما كان أولئك السكان الريفيون المقصود « تثقيفهم » قد منوا بالانعزال طيلة عهود طويلة فإن الثقافة المدنية لم يكن في الوسع تمثلها

بشكل كامل . فالعنصر الوحيد المقبول بأكمله بالنسبة للمجتمع الريفي كان ذلك الذي يدعّم الطائفة ، ومن هنا كان التركيز على الجانب الشرعي - الاجتماعي وانحطاط كل ثقافة دنيوية .

سوف يصبح مضمون التقليد الذي سينمو ويتسع القاسم المشترك بين نخبة المدن التي كانت روابطها بالخارج قد انقطعت وهيئة اجتماعية لم تكن قد واصلت جميع مراحل التطور الثقافي العربي .

٣ - على صعيد التدوين :

كثيراً ما يقارن إسلام المدن الشرعي - اللاهوتي ، التعقلي بإسلام الأرياف التصوفي - الطبيعي برغبة أن يرى في هذا الإسلام الأخير العوض عن الأديان الريفية القديمة . ولكن نرانا مضطرين إلى اكتشاف أن الجهر بالعقيدة الدينية الأكثر تعقلاً ، عقيدة الموحدين ، كان صنعة عوامل جبلية وانها رفضت من قبل سكان المدن ، كما وان الجمعيات الدينية كانت ظاهرة مدينية على الأقل كما كانت ظاهرة ريفية .

فالانتقال من نمط تدوين إلى آخر يكون هو كذلك مرتبطاً بالتغير الاقتصادي وبتأثيره الاجتماعية في القرن الخامس عشر ، وهذه النتائج هي الضرورات السياسية للسلطة المركزية وللنخبة المدينية في مجتمع مفتقر ومفكك الأوصال التي تعرض استبدال تدوين مبني على الشريعة المجردة بتدوين آخر حيث يقدم ويبرز دور الفرد الموجه . ولم يعد المجتمع موحداً توحيداً كافياً حتى تستطيع الأنظمة القانونية البسيطة كفاءة تلاحمه ودوامه ؛ كان ينبغي أن نضيف إلى ذلك الأثر المباشر لوسيط ظاهر هو نفسه مرتبط بوسطاء آخرين ، ماضين وحاضرين جميعهم ضامنون للاستمرارية الجماعية .

فحركة المراقبة ليست إذن البتة الترياق لشرعية مدينية ، إنما هي تدوين جديد فرضتها حالة أزمة على الجميع .

ما هي الخلاصات التي نستنتجها على عجل من هذه الوقائع المثارة ؟ في الحدود التي يتضح فيها التقليد أي يفرض نفسه على الجماعة كنموذج

للسلوك فإن مثل المغرب يتيح لنا أن نحدد فيما يتعلق بصياغة هذا التقليد :

- الظروف : ضغط خارجي محتدم ينتهي إلى اختناق اقتصادي وإلى تفكيك أوصال المجتمع (غارات آيبيرية في القرنين الخامس عشر والسادس عشر) ؛

- العاملون : النخبة الموجودة بالعناصر المكونة لها الثلاثة : السياسي العسكري الثقافي ، الديني ؛ وهذه الجماعات الثلاث يمكنها تماماً أن تكون متميزة في حالة المغرب ؛

- الوسائل الفكرية : هي وسائل الحقبة السابقة ، ولكن أعيدت صياغتها تربوياً وعقائدياً على مستوى معلم إلى التلاميذ ؛

- النتائج الاجتماعية : تلاحم أكبر ولكن في إطار كأن يكون هذا التلاحم فيه هو بذاته هدف وقيمة ؛ كل الحياة الاجتماعية تكون موجهة نحو الداخل ، في جميع المستويات ، فالفقود إذن استعادة الماضي .

إذا تكلمنا على التقليد ككفي للتحديث ، كعقبة في وجه التغير والتقدم فإنه يكون بالضرورة واعياً ؛ إن تقليداً لا شعورياً ، غير موضح ، لا يتعارض مع شيء أو أن تعارضه سيكون صامتاً ، غنيماً ، يجري خارج التاريخ ولا يمكنه منطقياً أن يكون موضوعاً لأي علم « حديث » في السياسة أو علم الاجتماع .

في هذه الظروف سوف يعني التقليد تشيئاً بواسطة نخبة تجد نفسها في حالة دفاع عن النفس وتكتيف عندئذ مع وضعها السابق . ويدرك المرء منذئذ لماذا يظهر غالباً هذا التقليد كقوة لا تفهر لأنه يرسخ المجتمع كله في وجه الأجنبي وفي نفس الوقت سريع التغير جداً بمجرد أن يعرض بصورة محسوسة انفتاح للنخبة التي تصوغه وتدعمه .

يمكن تعزيز هذه النتائج ، إذا دعت الحاجة بتحليل ظاهرتين أخريين برزتتا في تاريخ المغرب :

الأولى - القومية : يصعب تحليل الحركة القومية في المغرب خصوصاً وإنما صوّرت آنذاك كحركة متخلفة ، كارهة للأجانب ، ثيوقراطية ، الخ .. (بسبب إخلاصها للملك محمد الخامس) على حين كانت الإدارة الاستعمارية

التي تعتمد على الجمعيات الدينية والمشايخ وكبار القادة (les Caid) في الجنوب تقدم نفسها حاملة لواء العصرية. بيد أن علماء الاجتماع يعرفون ، بوجه عام القوميين كعصريين منخرطين في صراع حتى الموت ضد مواطنيهم التقليديين .

في حقيقة الأمر ، إذا تناولنا المجتمع المغربي تحت الحماية ، في مجمله ، والحركة القومية في نفس المدة ، نجد أنه كانت هناك على جميع المستويات (ايدولوجية ، تنظيم ، تكتيك) قوميتان : قومية رفض ، متجهة نحو الماضي وداخل البلاد ، وأخرى افتتحت أو تسوية ، ضاربة على وتر العقلائية الاستعمارية . كانت الأولى قوية في فترات الأزمة كما كانت المحرك الحقيقي على الاستقلال ، أما الثانية فكانت المهيمنة في عهود الحوار ، ونهاية القول انها المستفيدة من الاستقلال .

في عهود القمع (١٩٣٦-١٩٣٩-١٩٥١-١٩٥٥) جرى تعميق ، «تسني» للحركة القومية ، لم ترفض التسويات السياسية فحسب بل والتنظيم الاقتصادي الحديث كذلك في حين أعيد اعتبار الماضي وعزز التلاحم الاجتماعي . بالطبع نجد حالة معاكسة في غضون عهود المفاوضات والتسويات . ولكن في الحالتين ، المقصود اجتماعياً الزعامة نفسها .

أما الليبرالية من حيث هي فلسفة سياسية فلم تعتق وتوسع إلا عندما كان القوميون يرون آفاق عريضة للمستقبل تفتح أمامهم ، وإلا فإنهم كانوا يفضلون تلاحم شعبهم حول عقيدة منبثقة من الماضي على تصدع مجتمعاتهم باسم مستقبل غير أكيد .

الثانية - سياسة ما بعد الاستقلال : يمكن استخلاص النتيجة نفسها من تحليل السياسة المتبعة في غضون الحقبة الممتدة من ١٩٦٠ إلى ١٩٧٠ ولو أن معظم الذين كتبوا في الموضوع يبررون هذه السياسة بوعي صحيح للحالة المراكشية .

كذلك يقال غالباً بأن النظام الحالي هو عودة إلى نظام ما قبل الحماية ، تماماً لأن المجتمع المغربي لم يتطور تطوراً كافياً ، على عكس ما يزعم أو يريد السياسيون والطلاب الذين لا ينظرون بعين الاعتبار إلا إلى تطور سكان المدن . فالسياسة المتبعة حتى الآن ستكون هكذا التعبير التام عن البنية الاجتماعية المغربية .

إلا أن وراء هذا التحليل الد «موضوعي» يكمن كثير من السذاجة أو من المحاباة .

لنلاحظ بادئ ذي بدء أن ثمة اختيار جوهري وهو ما حدد بلا شك كل شيء ، كان ذلك الاختيار بعدم تغيير البنى الاقتصادية ، ونجم عن ذلك ان إدارة الامور استمرت في أن تكون في نطاق الأجانب ؛ ولم يبق للسكان الأصليين إلا حكومة الناس أي تحريك الأفراد في اتجاه أو في آخر ، ومن هنا بالذات وجد المجتمع نفسه والنخبة منه بوجه خاص ، غارقاً من جديد في وسط قديم ولكن لم يكن ما يتضح في هذه السياسة هو التقليد وإنما هذه السياسة هي التي تبعث التقليد من جديد وتكره الناس جميعاً على أن يسلكوا وفقاً للتقليد .

ليس أسلوب الحكم الحالي انبثاقاً من نظام استعماري سابق ، ولكنه استمرار لنظام الحماية . وعليه فإن نظام الحماية كان قد «قرأ» القرن التاسع عشر المغربي واستخلص منه سياسة التزم بالإبقاء على مطابقتها مع الواقع ؛ فأصلاً ، لا طول مدة ممكنة ، المجتمع المغربي عن المجتمع الجديد الذي كانت الرؤسالية الاستعمارية تخلقه (ثنائية في جميع المستويات) . وإذا ، لدى التجربة ، بدت هذه السياسة المستمرة ، فعالة ، فذلك لأن نظام الحكم الجديد حافظ على الثنائية الاجتماعية - الاقتصادية التي كانت تفيد كأساس وليس لأنه عثر على ركيزة مزعومة في استعمار سابق .

إذا كان هناك تقليد محدد ، لم يكن على نظام الحكم الحالي إلا أن يعمل على إمالة اللثام عنه ، فلسوف تكون لدينا بالتأكيد ثلاثة صياغات مختلفة لهذا التقليد (صياغة القرن التاسع عشر ، صياغة القومية تحت الحماية ، والصياغة الحالية) ، سوف ينبغي أيضاً اختيار التقليد الذي سيكون أكثر أمانة للتقليد .

إذا كان التقليد معطى مسلماً به ، استعيد ، فسوف لا نشاهد النموذج نفسه الذي سبقت الإشارة إليه فيما يتعلق بالقومية : فإن التقليد مؤكد أكثر مما هي آفاق المستقبل مظلمة .

الواقع اننا عندما نتابع هذه الحركة في إعادة التوكيد ، في البحث أو في إعادة أهلية التقليد ، بعد فاصل زمني تنسى فيه القومية المنتصرة نزعتها التقليدوية وعندما

انه كان يجد ذاته ضعيفاً جداً (ان حالة اللوم بعد حقبة من التحديث المتسارع ، لأن السلطة المركزية هي غير قادرة أحياناً على الوفاء بوعودها ، تكون مختلفة جداً وتطرح مسائل خاصة .)

ج - خلاصات منهجية :

إذا لم يكن عدد من الأمثلة المستخلصة من التاريخ المغربي خاصة أكثر مما ينبغي ، إذا كان من الممكن أن نجد حالات مماثلة على الأقل في نطاق الإسلام الفسيح وفي مناطق نفوذه لأمكننا عندئذ أن نسوق كنقاط للمناقشة الملاحظات التالية :

١- في الحالات التي تكون هناك مطابقة بين تقليد - بنية وتقليد - قيمة وحيث نواجه مجتمعاً متجانساً (تكاد هاتان المسلمتان أن تكونا دائماً مضمومتين لدى علماء الاجتماع) ، فالأمر يتعلق بالتأكيد بمجتمعات تنكر التاريخ واستخدامها في بناء نماذج علوم اجتماعية ذات استعمال عام هو ايدولوجي بالضرورة ؛ والمقارنات هي توضيحات محضة والتعريفات التي فصل إليها تكون مجردة إلى حد أن الخلاصات تكون في معظمها معطاة في المقدمات .

٢- في الحالات التي يكون هناك تقليد مصاغ ، وهي حالات عديدة ، حيث يمكن إذن للتقليد المعاش أن يكون متميزاً من تقليد - قيمة فإن التقليد - قيمة هو ما يمكن دراسته مباشرة .

نجد أنفسنا هنا في مواجهة مجتمعات متبينة ، تاريخية ، تكون قضايا العلوم الإنسانية بالنسبة لها ، شرعية ، لكن التقليد في هذه الحالة يظهر قبل كل شيء كتسعين تم لإجراؤه ، من قبل نخبة ، في مراحل مختلفة من تاريخها . فالتقليد من حيث هو بنية هو دائماً مستنتج كأساس نظري مما هو مصاغ . ولم يجر تحليل هذا التقليد في أي مكان بتصورات دقيقة ؛ فذلك الذي يساق بهذا الاسم في مؤلفات علم الاجتماع هو فقط الشكل السلبي للمجتمع الصناعي الحديث ؛ وفي واقع الأمر عندما ينظر المرء من زاوية كل من المجتمعات التي يقال أنها تقليدية ويتابع تطورها التاريخي فإنه يتأكد بأن لكل منها كذلك بنية متبقية يمكن تسميتها تقليداً على نفس المنوال الذي يتم به تحديد مجموع تلك المجتمعات

نربطها بتطورات مختلفة على الصعيد الاقتصادي والاجتماعي والثقافي ، ليس في وسعنا الامتناع عن التحقق من أن نفس الجماعات ، كما في الماضي ، تلعب نفس الأدوار ؛ المقصود نخبة سياسية - عسكرية (مخزن) (Makhzen) نخبة اقتصادية (طبقات وسطى في المدن) نخبة ثقافية (بورجوازية صغيرة في المدن) . ففي وضع جديد وبوسائل جديدة ، نعر من جديد ، مع ذلك على ظروف الضغط الخارجي نفسها وعلى نفس الفشل من جانب تلك الصفوة بمختلف أنواعها ، وظاهرة التكيف مع الوضع السابق نفسها ، العودة إلى الذات ، نحو الداخل ، نحو الماضي . لكل وضع جديد تقليد جديد ؛ كل شيء تعاد صياغته ، كل شيء يفسر من جديد ، لكن النقطة الجوهرية هي أن النخبة تفضل على عمل متجه نحو الخارج والمستقبل وهو غير مؤكد ، عملاً متجهاً نحو الماضي يكون هدفه وما ينتج عنه كسلطة سياسية واقتصادية مؤتمنين . ولنلاحظ كذلك بأن أولئك الذين تقدم لهم مرآة التقليد من أجل أن يهتدوا فيه إلى طريقهم لا يلعبون أبداً في هذه الحركة دوراً نشيطاً .

يمكن أن نستخلص من هذه المناقشة المقتضبة :

- أن التقليد ، لكي يستقر ويدوم يتطلب من الفعالية ما يتطلبه الـ «تقدم» : اتجاه العمل وحده هو المختلف في الحالتين . فإن معنى تقليد أبدي يتماشى من نفسه هو وهم الليبرالية وتعريفاتها السلبية ؛

- إن الإبقاء على تقليد هو صنع نخبة سياسية - ثقافية يمكن لفعاليتها أن تظهر للآخرين كأنها منحرفة لكنها بالنسبة لهذه النخبة تجلب من الرضى والسرور مقدار ما لو كان يقصد بها عملاً عصبياً ؛

- فالقول بأن قوة التقليد هي في القصور الذاتي يبدو أنه مجرد لعب على الألفاظ ، لأن التقليد الموضح بدقة لا يعبر عن الحقيقة الواقعة لأولئك الذين يصورون كتقليدوين ولا يمكن أن يستخلص منهم أية قوة في التلاحم ؛ ان قوته تأتي من فقدان البديل الملموس في نظر النخبة التي تعمل عندئذ بصورة معينة للاستمرار في القيام بدور .

حالما يظهر هذا البديل في الأفق لا يبقى التقليد مدعماً من أحد ونكتشف

كمجتمعات تقليدية من قبل أولئك الذين ينظرون إليها من زاوية الغرب الصناعي .

٣- ان معاني السلبية ، القصور الذاتي ، السكونية ، المحاصرة ، الجمودية ، التجانس ، الخ .. التي تعرف بها تلك المجتمعات هي محصلات هذا الفهم السلبي ، المتخلف ؛ أنها نتيجة منهج لا حقيقة واقعة ، مفهومة مباشرة . وينشأ عن ذلك أن ينكر الجانب الإرادي ، الايديولوجي وكذلك فارق الموقف ، في داخل المجتمع التقليدي نفسه بالنسبة للتقليد المصاغ . فالعلاقة السوسيولوجية الكاذبة (pseudo-sociologique) التي يؤكدونها بعضها بعضهم بين التقليدية وطبقات الفلاحين أو القبائلية هي أيضاً فكرة قبلية منهجية . إذ بمجرد أن يضع المرء نفسه في رؤية ديناميكية فإن تقليداً وتجديداً ، تقليدية وتقدمية يكونان ، كلاهما ، من صنع نخبة تكاد أن تكون دائماً من أهل المدن : تعمل باتجاه أو بآخر وفقاً للوضع التي توجد عليه .

٤- ان توضيح هذه الأوضاع يطرح مسألة حرية اختيار النخبة . فعلماء الاجتماع ينكرونها من حيث المبدأ : إذ يقودهم تعريفهم السلبي إلى التأكيد بأن التقليد هو قدر وان التقدم هو بالضرورة تدخل خارجي . وفي واقع الأمر يمكن القول على وجه الدقة العكس : التقليد هو اختيار على أثر تدخل أجنبي . وعدم رؤية هذا الأمر هو إنكار أوضاع السيطرة . ذلك أن تسنين مجتمع ما يكون غالباً ، وربما دائماً ، مزامناً لتهديد بسيطرة خارجية ؛ ليس سبباً في ذلك ولا يمكن أن يكون العذر في ذلك .

٥- هذا التحليل يقدم عنصر تطور دياكتيكي . فإن عقبة التقدم في مجتمع تقليدي ليست فقط داخلية ؛ هي النتيجة المركبة من تأثير خارجي ، مائل دائماً كتهديد ومن رد فعل خاص بالمجتمع موضوع البحث . وإذا العقبة الخارجية استمرت أو توطدت ، توطد التسنين كذلك ، ولهذا السبب فإن كل نموذج توازني مقترح من قبل علماء الاجتماع يضع الضغط الخارجي بين قوسين (وهذه هي الحالة غالباً) يقدم إذن بالضرورة التقليد كعقبة لا يمكن تذليلها ، ومن هنا بالذات ، يوطنه ، ذلك انه يغذي ارتيازية النخبة فيما يخص مستقبلها في عالم سبق إخضاعه من قبل الآخرين . فالتقيض الوحيد للتقليد هو الأمل ،

أي الرؤية في مستقبل مفتوح وهذا هو المعنى العميق للثورة في أي سمة تقدمت بها .

يتيح هذا التحليل كذلك فهم الوضع العكسي : وضع تطور سريع يدهش دائماً علماء الاجتماع . فإن النماذج التوازنية الساكنة التي يستخدمونها والتي تعطي للتقليد وزناً هائلاً تجعل جميع التطورات غير مفهومة . ولكن إذا كان التقليد هو ايديولوجية النخبة بالنسبة للعهد ذات الأفق المغلق ، فإننا نفهم تماماً عندئذ أن النخبة ، لمجرد أن ينفرج الأفق ، تستعيد مكانها في التاريخ أي انها تغير اتجاه عملها (١) .

(١) إن نتائج المؤلفات المنتقدة ضمناً في هذا الفصل هي بصورة رئيسية لدافيد ا. آبر (Davide E. Apter) في : *The politics of Modernization* ، جامعة شيكاغو ١٩٦٥ ؛ دوغلاس اشفورد (Douglas Ashford) في : *Political Change in Morocco* جامعة برنستون ١٩٦١ ؛ د. ليرنر (D. Lerner) في : *The passing Traditional Society* نيويورك ١٩٥٨ .

العرب وعالم الأصول الثقافي

ملاحظات على منهج جوستاف فون جرونوم

- ١ -

ليس من اليسير حقاً أن نقرر ما إذا كان للمسلمين والعرب بصفة خاصة مصلحة أم لا في أن يتخذوا كنطلق لتحليل ثقافتهم أعمال المستشرقين ، الغربيين ، المحددين والحالة هذه في عداد الأجانب ، الذين يتناولون الإسلام كموضوع لبحثهم .

تكاد المساواة أن تكون مباشرة واضحة للعيان : ففي غالب الأحيان يفضى الأمر إلى نقد ايديولوجي بالمعنى السطحي للعبارة . ذلك أن نتيجة الجهود الفكرية الكبرى تكون معظم الوقت ذات قيمة معدومة . إذ أن الاستشراق الغربي ليس هو : « العلم » الغربي ، على موضوع خاص : فاننا نلاحظ فيه تضيقاً لحقل المناهج المستخدمة في مكان آخر ، وهو أمر يعزى لأسباب شتى : نظام الدراسات ، اختيار المسلمات ، الأهداف المتابعة ، الخ . فإن طائفة المستشرقين التي تشكل جزءاً من البيروقراطية ، تخضع ، بهذا نفسه ، لتحديدات كبيرة تقيد على نحو فريد إمكانيات ابتكار مناهج جديدة للمعالجة أو حتى تطبيق المناهج الموجودة من قبل (١) . ويستج عن ذلك أن نقد الاستشراق من قبل المسلمين يكاد أن

(١) ما يقوله ك. رايت ميلز (C. Wright Mills) في كتابه *Sociological Imagination* ، ١٩٥٩ ، الفصل الخامس (مترجم إلى الفرنسية ، إصدار ماسيرو لعام ١٩٦٧) عن علماء الاجتماع يمكن تطبيقه على وجه أخص على المستشرقين من حيث هم جماعة متخصصة .

يحتفظ كل واحد لنفسه بترائه ويمنع على الآخرين المساس به ، لاقتضى الأمر أن تخضع لقواعد جديدة في المناظرة .

- ٢ -

أما وقد تحدد إطار النقد على هذا النحو فلماذا اخترنا جوستاف فون جرونوم ؟ لأنه بصفة أساسية تلتقي فيه عدة تقاليد استشراقية . فهو إذ تكون في فيينا يرث في فقه اللغة وفي التاريخية تقليد المدرسة الألمانية التي كانت خصصاً خطيراً للمصلحين المسلمين ، وبفضل تقليد العاصمة النمساوية الجامع استفاد كذلك من مكتسبات المدارس الأوروبية الأخرى : الفرنسية ، الإنجليزية ، الإيطالية ، الروسية . ومن ثم إذ هاجر إلى الولايات المتحدة ، اندمج بجامعة شيكاغو ، شديدة التأثير بعلم الاجتماع الألماني والتي . تعمل في حقيقة الأمر ، في هذا الميدان بمثابة مركز تنشئة للهيئة التدريسية في الجامعات الأخرى . وهي معروفة بأبحاثها في المبحث النقدي لمبادئ العلوم وأصولها وفي منهجية العلوم الاجتماعية ، وفي علم الاجتماع بصفة عامة وفي علم الأعراق وفي علم الاجتماع الديني أي في جميع الفروع التي برع فيها الألمان في عصر ويلهيلم . في هذا الوسط تحول فون جرونوم من فقيه في اللغة : متخصص في الشعر الكلاسيكي إلى عالم بعلم الأجناس في الإسلام . وكما يحدث ذلك غالباً في الولايات المتحدة فإن عالم الأجناس سرعان ما يدعي إلى تولي مركز المسؤولية . عندئذ غادر شيكاغو إلى لوس أنجلوس ليدير مركزاً لدراسات الشرق الأوسط فشجع إذن على تطبيق تمييزاته العامة في الإسلام على العالم المعاصر . وعلى الرغم من أنه خضع في هذا الإطار الجديد لتأثير العلوم السياسية إلا أنه حافظ على استقلال معين في المنهج سوف نتولى الإشارة إليه .

إن اتخاذ نتاج فون جرونوم الفكري ، مثلاً فيما يتعلق بالاستيعاء على الأقل ، يصدر على تنوع العناصر التي تغذيه : تكوين ضليع كلاسيكي يوناني - لاتيني تضاف إليه معرفة جيدة ببيزنطة ، ألفة مع لغات الإسلام الرئيسية : العربية ، الفارسية ، التركية ، تنوع في العناصر المنهجية : فقه اللغة ، علم

لا يصل أبداً إلى عزل الأسس المنهجية لوجهات النظر الخاصة من أجل استبعادها أو تبنيها أو استخدامها لغايات أخرى ، فإنه يتعلق بتحليلات وبحكمات وبأوصاف في خصوصيتها ، من أجل إعادة ربطها مباشرة إما بالمعارك السياسية الكبرى التي تفصل اليوم الغرب عن الإسلام وإما بالمحاولات الدينية الغابرة ، ومن هنا يتورط فيما يتقده بصورة سطحية ، بتبني مبادئ مبحث العلوم المتقدمة التي غالباً ما تكون متخلفة عن التطور العام للعلم الغربي . وكذا أن المستشرقين هم مستقلون عن الكنيسة وعن الجامعات الحديثة على السواء ، كذلك فإن ناقدتهم من المسلمين ، محدثين كانوا أم تقييدين ، يشكلون طائفة خاصة ليست طبقة العلماء وأقل من ذلك انتليجنسيا البلدان الإسلامية .

هناك مزية مع ذلك في الفحص النقدي لنتائج المستشرقين إذا ما تناولناه في مستوى معين ؛ ذلك أن هذا الفحص يقود بالضرورة إلى شكل جديد في المناظرة ، إلى الوعي بشروط الحصول على حقيقة قابلة للتعميم . وبدون الشروع هنا بمناقشة طويلة حول وجود أو عدم وجود هذه الحقيقة ، إلا أنه يمكننا التأكيد على أنه لا يوجد في هذا الميدان إلا حالتان فقط : إما تعريف هذه الحقيقة أو تنويع إلى ما لا نهاية في وجهات النظر . لسوف يعزل بالتأكيد ، بكل سهولة ، المستشرقون غير المسلمين من ذوي المقاصد الامبريالية . ولكن ما العمل بأولئك الذين يظهرون بقلّة في كل بلد فيتعاظم عددهم الدولي عاماً بعد آخر في أوروبا الشرقية ، في الصين ، في اليابان ، في أميركا اللاتينية ؟ وفي داخل الإسلام نفسه ، كيف التفريق بين وجهات النظر الشيعة وغير الشيعة ووجهة النظر التركية في الإسلام العربي ووجهة نظر العرب في الخلافة العثمانية ؟ ثم ، داخل المعسكر العربي ، فإن نفس الحدث الثقافي يمكن أن يكون : بل وسبق أن كان موضوع تقديرات مختلفة (٢) . وإذا لم نشأ أن يفرضي تجزئة البحث إلى حمائية ثقافية حيث

(٢) أمثلة على مختلف هذه النظرات ، راجع : فضل الرحمن (Fazlu Rahman) «إسلام» ، لندن ١٩٦٦ ؛ هنري كوربان (Henri Corbin) : «تاريخ الفلسفة الإسلامية» ، غاليمار ١٩٦٤ ؛ هوما باكدامان (Homa Pakdaman) : «الأنفاني» ، باريس ١٩٦٦ ؛ نور الدين زين : «في العلاقات التركية - العربية» ؛ أنيس صايف : «الهاشميون» ١٩٦٦ وعبد الغزالي «حكايا القومية العربية» ١٩٦٩ .

الاجتماع الثقافي ، علم الأجناس ، علوم سياسية . فضلاً عن أن فون جرونوم ، وقد انتقل من إطار الماني إلى إطار أميركي ، وثبتت مما كان يجري إلى جانبه في ميادين أخرى (البلدان السلافية ، الصين ، أميركا اللاتينية) كان واعياً جداً لضرورة إعادة تعريف مناهج الإسلاميات .

بسبب هذه الصلاحية لاتخاذ مثلاً ، التي لا ترجع ، مرة أخرى ، إلى النتائج بل إلى مصادر التأثير . لا يفيد شيئاً أن ننتقد مؤلفاته بصورة سطحية ، أن نفكر ملياً في أحكامه المسبقة الفردية أو الجماعية ؛ لسوف ينبغي أن نتناول مباشرة أسس نظره ، التحديات التي يطلقها في وجه الإسلام . ولنلاحظ بأنه على الرغم من أن تعاطفه الشخصي يتجه إلى أوجه عديدة من الحياة الإسلامية ، إلى نموذج المسلم التقليدي الذي كان يرى فيه التجسيد الكامل للإنسانية معينة ، - الإنسانية ، لن يدع نفسه أبداً تمضي إلى تملق سمج . فكلما يمضي الزمن كلما تظهر يقظة الإسلام المادية والسياسية وكلما تصبح محاكات فون جرونوم سلبية وتحدياته أكثر بروزاً . ويمكن بحق تفضيل هذا الموقف على موقف آخر يخفي جيداً دوافع نفعية .

- ٣ -

عندما نريد تحديد الأسس المنهجية لدى هذا الكاتب نجد أنه ، في مستوى معين ، يكون واعياً جداً لافتراضاته ، لكنه ، في مستوى أعمق ، يكون بعيداً عن أن يكون واضحاً ، معتقداً بلا شك أن تعريفات معينة هي بديهية . ان هذه الضمنية هي تماماً ما نريد في نقطة معينة من التحليل ، توضيحه (٣) .

(٣) هذه الدراسة ليست دراسة متجربة لانايفون غرونوم ؛ إليك الدراسات المستخدمة : Islam, Essays in the nature and Growth of a cultural Tradition, London 1955 ; Medieval Islam, a study in cultural Orientation, Chicago 1947 ; Modern Islam, the Search for Cultural identity, Vintage Books, New York 1954 ; "Islamic Literature, Arabic", Near Eastern Culture and Society, T. Cuyler Young ed. p. 48-65 ;

مشكلة التبادلات ، الثقافة ، دراسات مهداة إلى ليقي بروفنسال ، باريس ، ميزون نوف ١٩٦٢ ، ج ١ ص ١٤١-١٥١ ، U. C. L. A. ، Islam, Experience of the Holy and concept of Man, ١٩٥١-١٩٥٢ ; "The Sources of Islamic Civilization" Der Islam, Berlin, Mars 1970, p. 7-54 ; 1965 ; « الحل في الإسلام الكلاسيكي » ، الحلم في المجتمعات الإنسانية ، طبعه فون غرونوم ور . كايوا ، غاليمار ؛ نقطة لقاء التقاليد الثقافية في البحر الأبيض المتوسط ، ديوجين ، عدد ٧١ لعام ١٩٧٠ ، ص ٣-٢١ .

فهو منذ البداية ، في دراساته في الشعر ، يرفض تصور الشعر الكلاسيكي العربي كموضوع متعة جمالية صرف وأن يرى فيه مجرد مصدر للمعلومات التاريخية على حد سواء . ويستبعد في آن واحد فكري إمكانية الاتصال المباشر واستحالة القياس المطلقة بين الحساسيتين العربية والاوروبية . فهو على الأصح يتناول هذا الشعر على أنه التعبير عن فكر أساسي هو فكر الحضارة الإسلامية في جملتها . إنه هو نفسه الذي يربط هذه الرؤية بما يدعوه بالإنسانية - الجديدة فيما بين الحريين . ونحن نعرف فضلاً عن ذلك أنها آتية عن أبعد من ذلك وإنما توجد في ملتقى الكائنات - الجديدة والواقعية التاريخية المتأثرة بهيجل ، هناك حيث ولد معظم المدارس ذات المكانة الرفيعة في ميدان العلوم الاجتماعية . ولنلاحظ بأن واقعة بدء دراساته بالشعر هي بالغة الإيحاء لأن هذا الميدان هو الوحيد الذي درس فيه فون جرونوم دراسة ملموسة : إذ أنه سيتقل فيما بعد إلى النظرية العامة ويبقى فيها ، ويمكننا أن نتصور إذن أن مميزات الشعر العربي الممثلة في خصوصيتها سوف تؤثر بعمق على فكره . ذلك أن الانتقال إلى النزعة الثقافية ، التراثية (Culturalisme) يكون حينئذ أسهل على الفهم . ذلك أن النزعة التراثية ، التي تتمثل بـ أ. ل. كروبر (A. L. Kroeber) هي في حقيقة الأمر من وحي الزمن كلما سيوضح منهجه ، لكنه كان قد تمثل من قبل بأمله في دراساته حول علم الجمال العربي (٤) فما هي المعاني الأساسية المستخدمة ؟

١ - الأول ، وفي الواقع الوحيد ، هو معنى الثقافة الذي يفيد في تحديد موضوع الدراسة نفسه . ولا نحاول هنا تحليل مضمون هذا المعنى ، لأن ذلك سيكون على وجه الدقة كتابة تاريخ ونقد النزعة الثقافية - الحرومانية الأميركية بكاملها . ولنكتف بالتحقق من أن فون جرونوم يتناوله على نحو ما أعده كروبر بعد أن كان قد تخلص من جميع الإشكالات الصوفية - الرومنسية التي حافظ عليها لدى دلتلي (Diltthey) والهيغيليين الجدد (٥) . فمعنى الثقافة قد اقتطع من مصدره

(٤) انظر بصفة أساسية :

"An Analysis of Islamic Civilization and Cultural Anthropology", Mod. isl., p. 40-97.

(٥) يبقى من ذلك رغم كل شيء أمر ما كما تؤكد هذه الجملة في (Med. isl.) ص ٦٢ : « ان طريق الحضارة يذهب من الشرق إلى الغرب ... لقد أدركت أوروبا بغموض أنه لم يعد لديها أي شيء جوهرى يجب أن تتعلمه من خصمها القديم [الإسلام] . »

ألا وهو مفهوم الفكر الموضوعي الذي كان لدى هيجل لحظة من تطور العقل .
إذ لم يعد المقصود تعريف موضوع نقسدي في مبادئ العلوم (Epistemologie)
لكي يكون علم ما في الثقافة ممكناً ، مستقلاً بين العلوم الأخرى : تاريخ ،
فلسفة للتاريخ ، علم اجتماع ، اقتصاد سياسي . ونحن نرى على الفور أن
مسائل خطيرة آخذة في طرح نفسها على وجه الدقة عندما يقصد تمييز الثقافة
بصفات خاصة ، بالنسبة إلى مواضيع أخرى من الدراسات : مجتمع ، حضارة ،
إيديولوجية ، أخلاقية ، فن . وعلى هذا فإن فون جرونوبوم ، إذ يضع نفسه في
نطاق تأثير كروبر ، يجعل الجانب الإشكالي لعلم الثقافة هذا ، على الأقل فيما
يكتب ، ثانوياً ، على الرغم من أننا نعثر عليه بالطبع في نتائج تحليلاته الخاصة .

إن ما يتيح لهذا الموضوع النقدي في مبادئ العلوم أن يتميز بصفات خاصة
هو طرح شيء ثابت كسلمة ، بينما لا يعمل إلى حد كبير كعنصر للتحديد
بقدر ما يعمل كبدأ للوحدة (٦) ، أو بالأحرى كبدأ للحذف (٧) . ويستخدم
فون جرونوبوم هذا المعنى مرات عديدة في دراساته حول التبادل الثقافي . فالتأثير
والتبادل يمان تحت إشراف هذا العنصر الثابت في حين أن التطور يكون المحصلة
المترتبة من تلك الاختيارات المتجهة جميعها في نفس الاتجاه (٨) . إذن ينظر
إلى الثقافة بصفة أساسية كبدأ للحذف أو للإسقاط ، ولحقبة التي تشكل فيها ،
أي تظهر بوضوح ، تلك الوجهة التي ستجلى في جميع الاختيارات المتتالية ،
تكون رجم الثقافة موضوع البحث . هذا الرحم لا يتكشف موضوعياً (بالنسبة
للمجتمع موضع الدراسة نفسه) وذاتياً (بالنسبة للباحث) إلا في نهاية السياق
التاريخي . فهو في نقطة الانطلاق مجرد فرضية محتملة موضوعياً وذاتياً في آن واحد ،
لا تتحقق إلا بالتاريخ وفي التاريخ . وكما تظهر في النهاية فإن الثقافة هي جملة

(٦) هذه الفكرة عموماً على نحو خاص ر. بينديكت في : « Patterns of Culture » ١٩٣٤
فصل ٣ و ٢ ، أنظر مقدمة روبرت ريدفيلد وميلتون سينجر في إسلام فون جرونوبوم حيث ترد أهم
الأفكار إلى مصدرها الكروبري ، وتقرأ فيها ما يلي : « هذا المعنى » .

(٧) كل عنصر اختاره الإسلام هو مؤثر لعنصر رفض (Exp. Hol., p. 6) .

(٨) تجسده « الف ليلة وليلة » إلى حد ما ، روح الحضارة الإسلامية في مجموعها وهي روح
توقيفية كلياً . وتظهر هذه الحضارة حيويتها عندما تقطع كلا من اقتباساتها بطابعها الذي لا
يقبل (Med Al. p. 519) .

من القيم المبنيّة بالانطلاق من مبدأي اختيار وحذف أو انتقاء .
ويمكننا أن نتوقع منذئذ جميع المسائل التي تطرحها تلك المصادرة لمبدأ موحد
كـ « معطى » يكشف عنه التاريخ وحده .

٢ - إن نتيجة المسئلة السابقة ، التي تكون كذلك طريقة للتحقق منها ،
هي أن الثقافة تشكل منظومة مغلقة ، ما دام أن مبدأ الإسقاط أو الحذف يعمل
على جميع المستويات . فإذا كانت المحاولات من أجل تنهيج ثقافة معينة انطلاقاً
من مبدأ يعمل على التبيين فإنها تخفق . وهو أن الثقافة موضوع الدراسة ليست
ثقافة واحدة بالمعنى الحقيقي أو أن المبدأ المطلوب مستعصى على التقصي لفرط
الدقة . ولكن في إطار التشكيك لا يمكن النظر في رفض معنى المنظومة نفسه .

لنلاحظ هنا أن هذا المعنى يكون مبهماً ، بما أن جميع مدارس العلوم الانسانية
تستخدمه وإن كل شيء يتعلق بما تغطيه في حقيقة الأمر . وتحت تأثير كروبر
يستعمله فون جرونوبوم بمعنى نموذج مبسط للبنية (pattern) متكرر للحل نفسه
معطى في مختلف الميادين لمسائل متماثلة قطعاً (على سبيل المثال الجوهر الفرد ،
(atomisme) في الشعر ، في نظرية الطبيعة ، في علم السياسة) . وبمجرد
أن يطرح مبدأ الاندماج والإسقاط كسلمة في مركز الثقافة فإن عواقبه تظهر
من حيث هي وقائع اجتماعية ، أخلاقية ، جمالية ، سياسية ، بيئية ، الخ ..
متناهية التناحر لكنها من جانب آخر قادرة على التقلص إلى مدلولات منعكسة
مباشرة في المبدأ المنوّ به . والمنظومة تشكل بصفة أساسية مخطط الوجود القوي ،
أعني لمعنى ، حيث تقلص قليلاً قليلاً في التاريخ وفي ذهن الباحث . الوقائع
الاجتماعية - التاريخية لثقافة ما . وهذه المنظومة أو هذا المخطط يبقى مثالاً
دائماً ما دام أن البحث لن يصل إلى جعل جميع الوقائع التي يقوينا التاريخ
تنعكس فيه ؛ لكنه في كل مرة يستطيع أن يشد إحدى هذه الوقائع إلى المبدأ
الأول ، أي أن يجعلها ذات معنى فإنه يسجلها في سماء الأفكار هذا الذي ،
إذ يكون في بادئ الأمر فارغاً يأخذ بالامتلاء شيئاً فشيئاً بالنجوم . وهذا النظام ،
كما نرى ، تناسخ بعيد الشبه عن الكلية الهيكلية ، ولكن على نحو ما تنعكس في
معرفة الفيلسوف ، وقد استقرت أدياً والتي فقدت ضرورتها الداخلية . وهي تشكل
هنا إمكانية بين إمكانات أخرى عديدة تلازمها في التاريخ ، والتي ليست سوى
المجال المتخذ حيزاً في الدهن البشري .

وإذا نحن لم نحدد بدقة ، كما يظهر في نتائج التحليل مضمون هذا المعنى للنظام ، فإننا نجازف بخاطفه مع معاني أخرى ، تشبهه شكلياً كبنية ، نموذج ، كلية ، مجموع ، حقل لا سيما وإن جميع العلوم الاجتماعية ، عملياً ، تجري بمعنىين : أحدهما يعطي وحدة لموضوع الدراسة والآخر يدخل مبدأ للتطور ، وتكون المسألة من أجل النقد ، هي على وجه الدقة أن نذهب إلى ما وراء هذه المماثلات الشكلية .

٣ - إن محصلة ما تقدم هي تقليص ذو مغزى لجميع الوقائع الاجتماعية . المقصود ، أكثر كثيراً من التوافق ، إعادة تكوين سياق الاستبعاد وبالتالي تحقيق المبدأ الأول لجميع مستويات الحقيقة الواقعة . فالتطور الإجمالي للماهوت أي للسياق الذي تنتمي جميع المعاني المستخدمة فيه لنفس المخطط الدلالي يجب أن يعاد تكوينه في تطوير المجتمع والدلالة ، في الأخلاقية العامة وتكوين الأنماط البشرية المثالية ، في التعبير الأدبي ، في البنية المدنية ، الخ .. وخلاصة الأمر فإن المدنية يجب أن تعيد في المكان أحداث ، الأثر المدون في الكلمات ، السياسة في الزمن ، أو اللامهوت في الأزل ، « مخطط » الثقافة الجوهرية نفسه المطلوب دراسته فجميع أنظمة الروابط يجب إذن أن يرتد بعضها إلى بعض باعتبارها في واقع الأمر متماثلة في الشكل .

إن المسألة الكبرى سوف تكون في تبرير هذا الإنقاص بدوره . ولكي لا يبدو أنه اختيار كيفي من جانب المحلل ، يجعل منه نتيجة الانتشار التاريخي نفسه . ولا يفعل التحليل إذن إلا أنه يهتدي إلى الحركة التاريخية . فالمصدر الهيجلي واضح تمام الوضوح ولكن ما هو مبرر لدى هيجل لم يعد مبرراً هنا إلا كإمكانية وجود لعلم مستقل .

- ٤ -

انطلاقاً من هذه الافتراضات يندفع فون جرونوبوم في دراسة الإسلام . وكل حكم على النتائج التي يحصل عليها يجب أن يشمل تقييماً للافتراضات التي أجملناها توأ . فإنه لهذا السبب ينبغي أن ندع جانباً جميع الإثباتات ، وهي عديدة ،

التي يمكنها من جانب المؤلف ، أن تدل على كراهية أساسية (٩) .

يسمح فون جرونوبوم لنفسه منذ البداية اعتبار الإسلام كثقافة ولا بد بالتأكيد أن نرى بأن هذه هي النقطة الجوهرية المطلوب الإشارة إليها ومناقشتها . وقد قلنا أن مفهوم الثقافة هو إشكالية وإن هذا الإسلام المجهول المقصود على وجه الدقة وصف فكره ، مبدأه الموحد ، وطموحه ، يصار إلى مطابقته بثقافة . ولسوف يضغط عدم الدقة هذا على الجهد كله .

هذه الروح المطروحة كسلمة ، هذه البؤرة من الإسلام لا يمكن أن تدرك مباشرة ولا يمكن أن تدرك إلا بتجربة متجددة نظرياً مرات شتى ، للعثور على المنطق الداخلي لتاريخ الإسلام . فالطريق الوحيد المتروح هو طريق المقارنة المزدوجة : إحداها تهدف إلى المطابقة والتشابه في الوضع بين ميادين مختلفة في داخل الإسلام والآخرى إلى الفارق والتعارض في الخارج . والتحليل له دائماً أربعة متغيرات :

تطابق	تعارض
مدينة إسلامية	مدينة كلاسيكية
أمة إسلامية	حضارة يونانية (١٠)

عندما يحلل المؤلف ولا يكتفي بالإيجاز ، تكون هناك لعبة مستمرة بين العنصر الداخلي في الإسلام والمقارنة المتبادلة وأنه بهذه التكييفات المتتالية ، المطابقات

(٩) « إن الإسلام هو في غاية الرق بالإنسانية بهذا المعنى أنه يتناول الإنسان كما هو ولكنه ليس أنسياً بهذا المعنى أنه لا يتم بالاكشاف ومظهر الثروات الكامنة في الإنسان » (Med. isl., p. 230) « إن الإسلام ، الذي توقف في نموه في القرن الحادي عشر ، ظل وعداً لم يتحقق [...] الإسلام ، محدث النعمة ، أنه لن يستدرك أبداً تأخره [بالنسبة للأديان الأخرى] . » (المصدر السابق ص ٣٢٢) . « إن الإسلام يمكن أن يعتبر بصعوبة كيدع بالمعنى الذي كانه اليونان الكلاسيكي والغرب بعد عام ١٥٠٠ » (المصدر السابق ص ٣٢٤) .

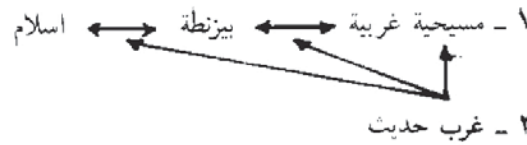
(١٠) انظر : « "The Structure of the Muslim Town", isl. p. 141-155 » « حيث يقول : « إن وحدة المدينة الإسلامية هي وظيفية ، وليست مدنية » (المصدر السابق ص ١٤٧) .

المباشرة أو التوسيطية يصل بنفس السياق الوحيد إلى تحديد واقعه وإلى فهمها ؛ لهذا السبب في المنهج تكون تقديراته أحكاماً على حد سواء .

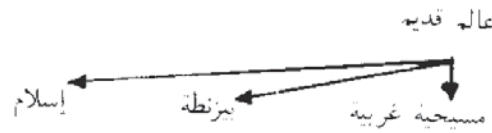
١ - مقارنة داخلية : إن مخطط دراسات فون جرونوم ، طويلة كانت هذه الدراسات أم قصيرة . يكاد أن يكون دائماً ثابتاً : نظرية في الله يليها تدوين تليه هو نفسه نظرية سياسية ، هي التي تشكل التريمة الأساسية : رحم الإسلام . لماذا ؟ فإن النظرية في الله تصدر عن قراءة حرفية يجري التثبت منها بصورة إيجابية بالتجربة المعاشة فردياً وبصورة سلبية بمصير الجماعة المسلمة . وإن ما يحكم به فيما بعد على التطورات القطاعية (Sectorielles) هو انطلاقاً من هذا الرحم : لاهوت فقه (سياسة ، حق مدني ، بنية اجتماعية) ، أنماط من التنمية ، الزخرفة (شعر ، أدب) فهناك مسلك ينقسم منطقياً إلى زمنين . في الزمن الأول (١١) استخدم تاريخ سرد الوقائع على نطاق واسع ويتضح لنا أمر ذلك جيداً . لو أنه كان يربط مباشرة بين جميع الوقائع المعروفة لا تفجر الإسلام من حيث هو وحدة معطاة تاريخياً لكي لا يبقى إلا البنية النظرية لمجتمعات ممكنة . ولكان الأمر قد أفضى على هذا النحو إلى نوع من الوظائف مطبقة على الماضي . وللتخلص من ذلك يطلب من التاريخ أن يقدم الكنفا Canavas الأولية أي أن يحدد معنى واتجاه المبدأ العامل على التبيين . وهذا هو ما يفصل النزعة التثقيفية (Culturalisme) المطبقة على المجتمعات « البدائية » عن تراثية (Culturalisme) فون جرونوم التي تنفض على مجتمع كتابي من مستوى رفيع . وسوف يكون المقصود والحالة هذه أن نرى ما إذا كان هذا الحذر كاف لتحاشي أية نزعة عندية ، ذاتانية (Subjectivisme) .

٢ - مقارنة متبادلة : هنا كذلك يمكن تمييز مستويين . فالمغرب المسيحي وبيزنطة قد قوبلا بالإسلام ولكن في الواقعية التاريخية نفسها باعتبار أن الفوارق بين الوحدات الثلاث من مستوى خطوط مستقيمة ، والغرب الحديث يكون معارضاً للثلاث معاً ولكن في آفاق آخذة في الاستطالة أكثر فأكثر .

(١١) انظر بخاتمة فصل : « The Mood of the Times, Med. isl. » ، وكذلك « Profile of Muslim Civilization, Isl. » .



يعتبر فون جرونوم بالطبع مفاهيم المراجع كأنها معروفة من قبل ويقتبس ما ينفعه حيثما يحده . ولما كانت كل مطابقة للإسلام سوف تتعلق بمطابقة ثقافات المرجع ، فإن المرء يكون مضطراً إلى التأكيد من أنه بقدر ما يكون المحركون الأول الثلاثة في العصور الوسطى ، متميزين عن الآخرين تميزاً كافياً بقدر ما يكون هناك تنوع كبير فيما يتعلق بأصلهم المشترك ، الثقافة القديمة وبصورة خاصة إزاء المرجع الأهم وهو الغرب الحديث . فالعالم القديم يبدو أنه جرى تصوره هو أيضاً كسلسلة متتالية يشكل فيها اليونان المرحلة الكلاسيكية وروما مرحلة الانحطاط . وهذا العالم القديم يغذي على حد سواء الإسلام وبيزنطة ، اللذين يشكلان حالة وحيدة تقريباً في التوازي الثقافي (١٢) . إذ تبقى العلاقة بين عالم كلاسيكي وغرب مسيحي وسيط في الظل .



ويمكن تصوير سير الاتجاهين على هذا النحو :

(١)

الله	الإنسان	مجتمع	تعبير	علم
الرحم أو القالب				
قرآن تعبد طوائف				

(١٢) لقد أبرز فون غرونوم في إسهاماته في « Cambridge Medieval History » وأمكنة أخرى المماثلة بين تطور البنى الزراعية الإقطاعية في بيزنطة وفي ظل الخلافة العباسية ، بين أشكال التدين ، بين بنى التعابير الفنية ، الخ .. دون أن يكون هناك تأثير متبادل ، المقصود بالآخرى تفتح نفس المفاهيم الأساسية . انظر : Med. Isl. ، ص ٣٠ .

إذا البحث الحقيقي في مستوى دقة المنهجية . فالنزعة الذاتية ترصد في كل خطوة التقصي وتظل في نهاية الأمر ، نتائج هذا التقصي مرتبطة بما يعتقد كل واحد بالمنهج نفسه .

- ٥ -

قبل أن نتطرق في أحكامنا الانتقادية للنتائج التي توصل إليها فون غرونوم ، فلا بد لنا من توضيح بعض الخلاصات التي تنتج بالضرورة من المنهج نفسه . وعليه نواصل على هذا النحو تحليل هذا المنهج :

١ - بما أن الطموح الأساسي هو مبدأ تكامل وبصورة خاصة حذف أو إسقاط فإن كل شيء لا يكون في ثقافة ما ممكناً بصورة قبلية (apriori) أو على نحو أدق محتملاً . فعندما نشعر في البحث عن جانب مستر أو محقق ، فإننا كثيراً ما نخاطر بالسعي وراء براهين كاذبة ، عندما نكون خارج النظرة المعينة . إذ أن هناك مسائل لا ينبغي طرحها : أبحاثاً لا ينبغي القيام بها إلا بهدف توضيح الاختيار الأول بالتضاد (a contrario) الذي حكم عليها بالضبط لأن تكون بلا موضوع . فبالحركة نفسها التي تتيح لنا أن نزل رحم الإسلام ، فإننا نحدد على جميع المستويات مناطق انتشاره . حيث يمكن اكتشاف ، في فترة أو في أخرى ، تجارب فردية ، إسهامات أو استعارات مجزأة بل افتتانات معممة إلا أنها عابرة ، لكنها يحدث أن تكون ، عاجلاً أم آجلاً ، مجهولة ، منسية ، مستعدة أو مدانة بحسب أهميتها وخطر التفتيت الذي تعرض له طموح المجتمع الجوهري . وفي الحال يرى المرء أية تأثيرات يمكن أن تكون لهذا الموقف على توجيه الأبحاث وتقييم النتائج فلا يمكن أن يوجد في الإسلام (١٣) حقيقة لا الحق

(١٣) فيما يتعلق بالغنى المدني يخفف فون غرونوم إلى أدنى حد أبحاث ر. برنشتاين (R. Brunschwig) في أحكام القضاء ذات المحتوى المدني . « إن الطبيعة الدائرية لجزء كبير من أحكام القضاء الإسلامية هو على جانب كبير من الوضوح البارز للعيان بقدر رفضه الموافقة على استغلال ذاتي أي كان لسلطات قضائية خاصة . » (إسلام ، ص ١٥٤) . وبالنسبة للمساءلة : « إذا لم ينبج الإسلام السني في خلق تعبير مأسوي ولو أنه عرف التراث اليوناني وكان يمكنه أن يعرف تراث الهند ، فليس مرد هذا إلى مجرد حادث تاريخي بل الأخرى إلى تصور الإنسان الذي لم يكن في وسع النزاع الخاص للمأسوي أن يرى فيه النهار (Exp. Hol., p. 12) . وهذه الفكرة تناو لها محمد عزيز في أطروحة « الإسلام والمسرح » . بالنسبة للدولة : « لقد أتاحت بدايات المسيحية وثائقة الإدارة للغرب الإفلات من القوض التي كانت في الإسلام ، نتيجة الأمل الطوباوي الذي وضعه في التنظيم المرتبط بالدولة . » (Isl., p. 135) .

إسلام	إلهيات	نماذج من الأبطال	فقه	شعر
	تصوف	نماذج من الأسلوب الزخرفة	علم البيئة (المدنية)	أدب
			فن العمارة (زخرفة)	

(٢)

عالم كلاسيكي	بيزنطية	غرب مسيحي	غرب حديث	إسلام
الله				+
الإنسان				+
المجتمع - الدولة				-
التعبير				-
العلم				×
				-

هذا الرسم البياني هو بالطبع رسم نظري ، لم يمسأ بدقة بما أن المقصود قبل كل شيء إملاء خانات عمود واحد ، الحاصل ، إذا اعتبرنا تعريفات فون غرونوم كأحكام ، أمكننا فعلياً ، تصور نتائج بحثه ، كما فعلنا ، انطلاقاً من القلب ، الرحم : كلمة الله القرآنية ، المتجلية بصورة وصفية في حياة الأفراد وبصورة سلبية في الصراع بين الطوائف .

ليس لدينا هنا ، بالطبع ، سوى النتيجة المكثفة لأبحاث لا بد أنها كانت قد سلكت نظرياً طريقاً ملتوياً جداً . فإن المبدأ الموحد ما كان ليستوجب انعزاله (ليجعل العرض واضحاً وعقلانياً) إلا بعد تجارب عديدة غير مثمرة . لا تهم نقطة الانطلاق قط بشرط إجراء ذلك بعبارات ذات حدين : تاريخ ولاهوت مثلاً ، شعر ونماذج من السير ، نثر وفن معماري ، سياسة ونماذج من الأبطال ، الخ .. ومن ثم كان ينبغي بالمقابلات المتتالية وبالتصغيرات التفاضلية ، الوصول إلى الإحاطة ، بنظرة واحدة ، بالمقاطع المتوازية لمختلف المظاهر المحسوسة في نفس طموح أساسي في الإسلام . وبالطبع ، لا نملك أية وسيلة لنحقق فيما

المدني ، ولا المأساة ولا الشعر المسرحي ولا نظرية الدولة ولا الفن التشكيلي . بالطبع لم تثبط عزيمته البحث ، بصورة قبلية ، ما دام أن الـ « رحم » لم يكشف إلا بمقاربات متتابعة ، فكثير من التجارب وفي جميع الميادين ، هي ضرورية في كل طور ، فالعملية هي نظرياً ، لا نهاية لها والتفكير فيما يكون عذوفاً أو مسقطاً تكون له من الأهمية قدر ما للتفكير فيما يكون متحققاً فعلياً . إلا أن الإنسان لا يستطيع إنكار الجانب السلبي لكثير من أحكام فون غرونوبوم لإزاء عدد من المبادئ (الحق المدني ، السيرة الذاتية ، المنهجية العلمية) التي أوضحناها والتي تطرح على وجه الدقة مشاكل خطيرة على مسلكه الخاص . فإذا اتضح أنه كانت هناك تجارب عديدة ، ماثرة مليئة بالمخاطرة متعددة ، فماذا تصبح في الحقيقة قوة تكامل المبدأ الأساسي ؟ ثمة رد فعل سليم لدى فون غرونوبوم ضد الأحكام السطحية والقاطعة التي تخلص من اللا - تطوير إلى العجز العربي . ولنتذكر ما قيل في نقص التخيل ، والחס المدني والصحة التاريخية والروح العلمية لدى الجنس العربي . إننا نواجه هنا اعتدالاً في التقدير ولكنه ليس سوى الوجه الآخر ، القفا لضيق حقل الانتشار المعترف به في الأصل للإسلام .

٢ - إن البحث في الطموح الأساسي في « قالب » الإسلام ، رحمه الأصلي يكون إلزامياً هو وصف نزعة كلاسيكية وسنة : فالمعاني الثلاثة لا تشكل في الأساس إلا معنى واحداً . إن « القالب » ، الرحم الأصلي قد طرح كسلمة في بداية السياق على أنه مجرد إمكانية لإعادة تنظيم ميدان المدلولات لكنه لا يتحقق إلا في الزمن ، كما أن التكامل وحذف المعاني ، المؤسسات ، الموضوعات من أجل بلوغ نظام للقيمة ، لا يجري بصورة آلية وإنما بواسطة أناس منظمين في جماعة قاله « قالب » ، النموذج ، لا يتحول إلى حقيقة موضوعية إلا عندما يكون قد تثبت في ذهنية جماعة أعني عندما يشكل لنفسه سنة ؛ فهو ليس بنية موضوعية حاضرة دائماً ، لكنه نتيجة لفعالية الناس الذين يظهرونه في ضوء التاريخ العقلي كله . وعلى هذا النحو فإن نزعة كلاسيكية لا شعورية تكون معنى لا يمكن أن يكون مفيداً ، بل ولا يمكن تصوره في هذه الرؤية ؛ فالنزعة الكلاسيكية لا توجد حقيقة إلا في الفترة حيث تكون قد أعيد بناؤها بسنة بصدد حقبة ماضية وغداة وعي بالخطأ سبق أن بدأ . ليس ثمة تطابق بين تعبيرات و « نموذج » إلا انطلاقاً

من فترة تجري فيها ثقافة ما ، دون نجاح مع ذلك : إن تديم توازناً لا يبدو كما هي الحال عندما يكون مفقوداً (١٤) . فإن الإسلام قد وجد « قلبه » ، اندمج بنموذجيته الأصلية بعد القرن الحادي عشر (الانكسار الكبير الذي تشكّله الحروب الصليبية الأولى) ، في حين أن الحقبة السالفة ، أي فترة القرنين التاسع والعاشر التي يعتبرها المؤرخ الذروة لا يمكن أن تشكل بالنسبة للباحث في التراث الحقبة المركزية ، لأن الوضع فيها هو ، هل وجه الدقة ، مهتز جداً ؛ فما من شيء فيها حقيقة مندمجاً بصورة نهائية وما من شيء مطروحاً نهائياً . وفي هذا المعنى إن النعوت التي يلصقها فون غرونوبوم بكلمة اسلام (بسيط ، كلاسيك ، حديث) هي نعوت حيادية لا تعبر عن واقع الإسلام ، بل هي من قبيل حشو الكلام : إذ ليس ثمة فرق بين اسلام كلاسيكي و اسلام وسيط أو اسلام فقط . وأي فحص سريع لمحتوى الكتب الثلاث سوف يقنع القارئ بسهولة في ذلك الأمر . أما ما يتعلق بالإسلام الحديث فإننا سنرى فيما بعد أنه إشكالية تماماً كما يدل على ذلك العنوان الفرعي المطلق على الكتاب وهو : البحث عن هوية . إذن ليس هناك إلا إسلام واحد يتغير داخل ذاته عندما تتخذ السنة شكلاً على قاعدة حقبة أعيد بناؤها ، ويفترض أنها كلاسيكية . وانطلاقاً من هنا يصبح تعاقب الوقائع الفعلي وهماً ، ومن الممكن تناول الأمثلة من أي عصر ولدى أي كان ؛ إذ أن منطق الـ « قالب » ، الرحم المعطى أخيراً يقوده وحده زخرفة النص . فعلى الرغم من جميع التحفظات التي نستطيع وضعها قبلياً (a priori) في حساب باحث جدي ، ليس في وسعنا مرة أخرى ، استبعاد الشك في النزعة الذاتية التي ترافق هذا المشروع كله .

٣ - بالنظر إلى أن الانحطاط محتوي في تعريف السنة (١٥) نفسه ،

(١٤) انظر : « The Concept of Cultural Classicism Kod. Isl., p. 98-128 » منشور في : « كلاسيكية والخطوط في تاريخ الإسلام » ، باريس ، ميزون نوف ١٩٥٧ ص ١-٢٢ . إذا أدرجنا ما قيل في الإسلام على نحو خاص فإن الأمر يقضي منطقياً إلى أن : كلاسيكية = تقليد أو سنة . وعلى العكس فإن الملاحظات حول الكلاسيكية بمعناها الضيق المستخدم في الأدب لا تلقي ضوءاً على الموضوع .

(١٥) تنتهي إلى ما يلي : إسلام - مبدأ موحد - كلاسيكية - تقليد - انحطاط ، إن حقبة التكوين (سادس - ثامن) هي مبهمه وفي نفس الوقت مبذعة . كذلك فإن الإسلام الحديث هو حقبة مبهمه ولكن سلبية لأنها تكتفي بالرفض . فالتخصيص ، التميز عندما نحصل عليه يعني بالضرورة الركود . وهذا هو معنى مقال « تقارب في البحر الأبيض المتوسط » الذي يحتوي على كثير من الأحكام القاسية على القويمة العربية التي تسعى وفقاً لرأيه ، إلى التمايز على أساس ما هو معطى من قبل وليس على ما سوف يمكن أن يكون كما كان حال الإسلام في حقبة تكوينه .

فإن مشكلات الانحطاط من حيث هي كذلك ، تتلاشى . يمكن الكلام بالتأكيد عن ظروف مخففة أو مفاخرة تسارع أو تؤخر الانحطاط ، لكن السبب الحقيقي هو في الـ « قالب » الرحم ، المثل الأعلى ، في مبدأ الخلف ، مبدأ الإسقاط الذي هو في نفس الوقت مبدأ الهوية . فكل ثقافة ، بالنظر إلى أنها نظام مغلق مبنية باختيار ، محكوم عليها ، بعد وقت ، ان توطأ بالأقدام ، محكوم عليها بأن تصبح اجتراراً (١٦) . وبمجرد أن تصاغ سنة ما يحكم عليها بأن توضح نفسها في إطار يضيق أكثر فأكثر ويزايد عقمه . اننا نعر هنا على محصلة بعيدة لفكرة نهاية التاريخ . فليس هناك إذن ، بحصر المعنى ، لا إسلام انحطاط ولا إسلام حديث (١٧) . ففي هذه الحالة أو تلك ان المسألة المطلوب طرحها هي التالية : حفظ المبدأ الأساسي أو التخلي عنه ، استمرار أو نهاية ثقافة تبنى بداية أخرى . إن الإسلام الحديث هو تعبير جغرافي هو : العالم الذي كان ميداناً للإسلام وحده فقط والذي عرف منذ قرن خلافاً فكرياً شاملاً . فالدراسات العديدة التي كرسها فون غرونوبوم للقومية : للتركيز الثقافي ، للاستغراب ، للتفسير الذاتي لدى المسلمين ترجع في نهاية الأمر إلى التدليل على أن إسلام اليوم يرفض الغرب لأنه يبقى مخلصاً لطموحه الأساسي : إلا أنه لا يمكنه أن يتحدث إلا بإعادة تفسيره انطلاقاً من وجهة نظر الغرب الحديث ، أعني من فكرة الإنسان ومن تعريف الحقيقة الغربية . ومن هنا الأهمية التي يعطيها لدراسة نتائج المؤرخين (١٨) .

٤ - مبدئياً ، إن ثقافة كإسلام ، الذي تجسم في سنة لم يعد يمكنه أن

(١٦) فيما يتعلق بالغرب الحديث (والمقصود هنا نقطة جوهرية) يلوح أن فون غرونوبوم يحسب أنه يمتلك امتياز عظيم لكون ان ثقافة ما تتخذ لأول مرة كتقليد تقليداً مضاداً (الركود هو الموت) . فالغرب لا يستطيع إذن الموت إلا بحادث أو استعفاء . (Med. Isl., p. 96) .

(١٧) في كتابه « Classical Islam » يتوقف فون غرونوبوم عند تدمير بغداد ٤ وفي : « Islamic Literature » (مرجع سبق ذكره) يلفت النظر إلى أهمية حملة نابليون إلى مصر ، لكن هذا لم يكن له أي تأثير على أحكامه . فإن الأمثلة قد أخذت دون تمييز في جميع العصور .

(١٨) انظر : « إسلام » ، ص ١٨٤ - ١٨٥ . إنه يتبنى زعم جيب أنه لا يوجد كتاب واحد كتبه مسلم يقدم للاخريين والمسلمين أنفسهم فكرة دقيقة عما هو الإسلام . ويضيف فون غرونوبوم أن هذا العجز سوف يدوم كذلك طويلاً لأن المسلم التقليدي لا يفكر بحضارته على أنها حضارة بين حضارات تنجم النوازل البنيوية بينها من تنوع الامكانيات والقيم . ولدينا هنا ضمناً تعريفاً للمنهج التراثي المنفطور إليها على أنه العلمي وحده .

يعرف حداثة بحصر المعنى . يمكن السعي إلى الحدائق ، يمكن التماسها ، ولكن لم يعد من الممكن إعطاءها طابع الحال ، لا من جانب أهل السنة الذين لا يشدونها ، ولا من جانب الأحرار الذين هم اقباسيون ، ولا من جانب العصرين الذين يقبلون المحتم دون اعتراض وعندما يكون قد تم تجاوزه . فالأوائل لا يرون بأن الإسلام قد حل من قبل جميع المشكلات التي كان يستطيع حلها ، والأحرار هم في غاية الاحترام ، وأما الاخريون فلأنهم لا يدركون بأن التقاليد الثقافية لا تندمج من دون منطق . وثمة استشهادات مسهية من التجربة الألمانية أو الروسية (١٩) يراد بها إثبات أن الإسلام حتى في مواقف الرفض وتناقضاته وغموضه وعقيداته لا يجدد في شيء .

ليست الثورة خلافة ولا الانفتاح أيضاً . لذلك فإن فون غرونوبوم يعارض نظرة تويني (٢٠) التوفيقية ، بيد أنه يترك باباً للخروج ، لكنه يحمل إلى حد زائد طابع عالمية تقليدية معينة لدى مفكري أوروبا الوسطى والتي لا تتناسب تماماً مع المنهج التراثي . فالمثل الوحيد الناجح للاستغراب الذي يسوقه لنا ، وهو مثل الهند ، ليس مقنعاً (٢١) كثيراً ، وبصعوبة يتخلص المرء من الانطباع في هذه النقطة ، بأن من يتكلم ليس هو العالم في الإسلاميات : وإنما ذواق الفن المعجب بتوماس مان (Thomas Mann) ومواطن موزيل (Musil) .

رصدت الملاحظات السابقة للدلالة على أن المنهج الذي اختاره فون غرونوبوم كان ينطوي كنتائج ضرورية ، هي نفسها عاملة على توليد أوصاف لها صفة الأحكام . فهي لا تهدف إلى النقد ، إذ من الممكن ، باتباع هذا المنحدر ،

(١٩) انظر : « إسلام حديث » ، ص ٣٤٧ ملاحظة ١٦ ؛ ص ٣٣٦ ملاحظة ٤٢ . مقارنة مفيدة بين السلافية والقوميين العرب الذين يشتركون في الرومنسية والطوباوية لا غموض موقفهم بإزاء أوروبا الغربية وكذلك بكونهم يناجون أنفسهم أكثر من محاورتهم للغير .

(٢٠) « من المستبعد أن يتلاشى الإسلام في الحضارة الغربية إلى حد نسيان شخصيته وإن كان يستطيع استخدام التحريض الخارجي كحرك قوي من أجل تأمين إحيائه الخاص » . « إسلام » ، ص ٢٤٤ .

(٢١) « إسلام حديث » ، ص ٣٨٩ ، يذكر كثل ناجح : نيراد شودوري (Nirad Chaudhuri) في كتابه « Autobiography of an Unknown Indian 1951 » . وعليه لا يمكن العثور على أفضل من هذه الكتاب كمثل على أكل وجه من الاستلاب الفكري .

التخلص بسهولة من كل محاولة علمية . إلا أننا الآن واعون ، الوعي الكافي ،
بالافتراضات المتعلقة بمباحث العلوم الاجتماعية بل وبمباحث علوم الطبيعة ،
لكي ندرك أن الانتقادات الشكلية من هذا النوع هي غير وافية بالغرض مطلقاً .
والأمر نفسه ينطبق على نقد مبني على أساس نقعي ، قد يصاغ على هذا النحو :
هل من الممكن ، انطلاقاً من هذه التحليلات ، إيجاد سياسة فعالة في البلاد
الإسلامية ؟ الأمر الذي سيكون كذلك مرفوضاً بما أن فون غرونوم يؤكد بوضوح
أن محاولته ترمي قبل كل شيء إلى أن تكون استبطاناً ثقافياً للغرب (٢٢) .

- ٦ -

لا بد لأي نقد جدي من أن يبنى على اختيار منهجي ، واضح . ولكن في
إطار قواعد مباحث العلوم المسلم بصحتها . ولنفحص افتراضات فون غرونوم
التراثية في عموميتها ثم في نتائجها المطبقة على الإسلام ، على أن يباشر كل هذا
في نطاق الخضوع لقوانين نتاج التاريخ الحديث . بل قبل أن نعترض على
استخلاصاته يجب تحديد ما ينبغي إعطاؤه لفون غرونوم منذ الانطلاق . وإلا ،
فإنه يحافظ بحق على ادعائه بانفراده بميزة الموضوعية . وعلى هذا المستوى من النقد
سوف يضطر المرء إلى القبول بتقسيم معين للعمل (٢٣) : إن عالم الاجتماع يجب
أن يرد على عالم الاجتماع وفقاً لقواعد اللعب والمؤرخ على المؤرخ وسوف نرى بعد
قليل أنه سيبقى هناك مكان خاص لعالم اللاهوت ولعالم الأخلاق . ولكن لا يمكن
الاستمرار في الخلط بين الميادين وفي استخدام ميزانين ومقياسين (٢٤) ، الأمر
الذي كان في رأسي يشكّل نقطة الضعف الأساسية في الحركة السلفية ، في جميع
أشكالها ، وترمي دائماً بعدم الإبقاء بالغرض ، كل فكر لا يكون قد قام بالاختيار
الضروري للموضوعي ضد الذاتي ، وللاستدلالي بدلاً من الحدسي ولما هو قابل
للتعميم مقابل المنفرد .

(٢٢) « ليس ثمة أفضل لنفسنا الخاصة من طريق الحضارة التي دعاها أحد كبار العلماء الفرنسيين
« حضارة الغرب الآتية من الشرق » أي العالم الإسلامي . » (Exp. Hol. p. 27) .

(٢٣) هذا التقسيم يترجم بنفسه عن تحول عميق في الدولة وفي المجتمع .

(٢٤) انظر الحكم على أبو الحسن الندوي (Abul-Hasan Nadwi) : « انه يقارن إسلاماً
هو بصفة جوهرية خارج وفوق التاريخ مع الغرب (أو المسيحية) التي بالنسبة له لا وجود لها إلا في
التاريخ . » (Mod. Isl., p. 252) .

بعد هذا الوضوح في القول ماذا يمكننا الاعتراض عليه في رؤية فون
غرونوم ؟

إن ملاحظات الأجزاء السابقة قد عنت من قبل أن التحليل التراثي ، حتى
عندما يتحدد - كما هو من حقه - من حيث هو ميدان خاص للبحث ،
الذي يضيق باختباره حقل تحرياته للسعي إلى نتائج محددة إلا أنها ذات دلالات ،
يفضي : كما استشعر ذلك ، إلى كثير من الالتواءات ومن الاختصارات ومن
الالتباسات الذاتية ، باختصار إلى مأزق أبرز من أن يصار إلى الإبقاء عليه
وسط العلوم الإنسانية كما يروجوه فون غرونوم (٢٥) . ويمكن إرجاع الإخفاق إلى
سبب وحيد : إفقار مفهوم التاريخ .

لا جرم ان المذهب التراثي ينبثق من النزعة التاريخية ، لكنه يحتفظ بجميع
عيوبها المعزوة إلى إلهامها الرومنطقي ، حيث يلجأ كل لحظة إلى التاريخ ،
وفي حقيقة الأمر يستبدل في أكثر الأحيان بنظرية التاريخ إلا أنها لا تكون
إلا مخططاً إجمالياً هزلياً جداً . فكثير من المشكلات ينظر إليها على أنها باطلة
منذ البداية ، وكثير من الختاميات تنقص قيمتها وكثير من النتائج تعطى في
المقدمات ، بحيث يصعب على المرء أن يرى كيف يمكن للرؤية التراثية تشجيع
البحث المتناسك .

لنتعاضى بسرعة عن الرأي القبلي المثالي الذي يتخذ كبداً للتبين في ثقافة ما
اختياراً بين احتمالات ففي الحدود التي لا يكون فيها أي عنصر ملموس مرجحاً ،
حيث يستدل على التبين في نهاية السياق من اختيار يكون الفضل فيه للتاريخ وحده
كما يفسر ، فإن المقصود حقاً ، في هذه الحالة ، حتمية مثالية ، إذا ما قطعت
عن أصولها الهيكلية ، تكون في نهاية الأمر بلا قيمة تفسيرية ، ولو انها تتيح
فهماً معيناً . ومن الممكن ، لا شك ، اللجوء ، ولن نمتنع عن ذلك ، إلى مثال علوم
الطبيعة لكي ندعم القول بأن سيرها ليس مختلفاً بصفة أساسية وإن النتائج ليست
متباينة إلا في الحدود التي تختلف فيها الـ « مواضع » الميمنة في فئتي العلم . وفي
هذه الحالة قد يلزم كذلك اتباع مثال علوم الطبيعة التي تنقل عن الفرضية التي ،

(٢٥) « أمر على الأنثروبولوجيا الثقافية ، بالنسبة لعصرنا ، وهي تدرك كاستبطان انساني
بواسطة تحليل للثقافة ، تمثل الموقع المركزي في منظومة العلوم . » (Mod. Isl., p. 50) .

في سبيل تثبيتها ، تضيّق أكثر فأكثر ميدان البحث أو انها تحرف الوقائع الملاحظة . والحال ان مذهب فون غرونوم التراثي يفضي إلى مثل هذه التقييدات والتحريفات .

أولاً - يرى هذا بوضوح في حالة العلوم الإسلامية بصفة خاصة التي تضايق المؤلف (٢٦) على نحو جلي ، في آن واحد لأنها موجودة ولا تتناسق مع المبدأ التوحيدي الظاهر للإسلام وكذلك بسبب المشكلة الشهيرة لتأثيرها على أوروبا . ولقد لوحظ من قبل أن تطور هذا العلم لم يكن يتطابق البتة مع تطور المجتمع أو الدولة ؛ فإن المكتشفات العلمية العظيمة قد حدثت في أثناء عصور الانحطاط السياسي . إلا أن هذا التطور لم يزل ، على وجه الدقة من الدراسة إلا قليلاً جداً وقد يمكن في المستقبل بالتأكيد توضيح كثير من الوقائع ، الغامضة حتى الآن ، في موضوع المجتمع والثقافة الإسلاميين . والحال ان فون غرونوم ينقص من قيمة العلم ومن الأبحاث التي تعنى بموضوعه بالاستعانة بنظرية الحقيقة التي يعتبرها مركزية وتعطي الإسلام بنيتها ويخلص من ذلك إلى أن هذا العلم على أي حال لم يكن في وسعه إلا أن يكون هامشياً ولم يكن يستطيع إلا الإخفاق ، بالنظر إلى أنه أسس على دراسة للعلوم (Epistémologie) غير وافية . لكن الوضع في أوروبا الغربية حتى القرن السابع عشر بل وربما إلى ما بعد ذلك لم يكن مختلفاً (٢٧) . وأكثر من ذلك أيضاً لا يؤخذ بعين الاعتبار استقلال طائفة العلماء . ومن ذا الذي يقول لنا ان الأيديولوجية السائدة (نظرية الحقيقة) كانت أيديولوجية جماعة العلماء (٢٨) ؟ فإن ربط « حقيقة » علماء اللاهوت بصورة مباشرة بتطبيق العلماء ليس من شأنه إلا أن يجعلنا عمياً عن التعاقبات الواقعية ، عما أتاح التطور ،

(٢٦) « تميل إلى الإعجاب بعلماء القرون الوسطى الذين حطموا الحواجز التي أقامت ملكة العلوم ، الإلهيات في وجه النقائص العقلاني للعالم . فعل الرغم من الاحترام الذي يعمد إلى جساتهم الفكرية ليس من الممكن دائماً التخلص بسهولة من مسألة معرفة ما إذا كان لديهم الحق أم في الانفصال عن النظام القائم . » (Ned. Isl., p. 331) .

(٢٧) لندكر بالمناقشات التي حدثت مؤخراً حول « فلسفة » النهضة التي كانت أقل علمية من العصر الوسيط المتأخر . يكفي أن نذكر بأن ج. برونو (G. Bruno) وباراسيلس (Paracelse) وبالعودة بالقوة من ممارسات السحر ، الخ .

(٢٨) انظر : م. مهدي (M. Mahdi) في : « Remarques on the theologus Autodidactus of ibn al-Nafis, St. Isl., XXXI 1970 »

بقاء وركود هذا العلم الإسلامي ، فالإنسان يرى هنا بوضوح كيف تُفقر نظرية في التاريخ الحقيقي وتُحاصر ، بمعنى ما ، البحث . فالقول بأن العلم الإسلامي مهما يكن من أمر ، كان محكوماً عليه بالإخفاق لا يفسر لنا البتة لماذا عمل ابن النفيس في تلك الظروف من الحرية حيث عمل فكان منسياً كما كان في حين أن غاليليه (Galilée) قد تعرض للإزعاج ومع ذلك لم ينس . والقول كذلك ان في الأمر تطبيعاً خارجياً لا يرضي أيضاً ، بما ان هناك مسافة طويلاً بين العصر الذي حدث فيه هذا التطعيم وعصر ابن النفيس مثلاً .

ثانياً - وكذلك تتعرض لنفس الاختصار دراسة الانحطاطات العديدة الخاصة في نطاق الإسلام وهي جميعها فريدة . انحطاط المماليك ، انحطاط المغول ، الانحطاط العثماني ، الانحطاط العاوي ، الخ .. فمن ذا الذي يكون راضياً عن تقليصها جميعها إلى نموذج مجرد هو نموذج العباسيين أو السلاجقة ؟ ذلك ان المشكلة ، في هذه الرؤية التراثية تغير اتجاهها ، ومعناها : فبدلاً من لماذا الانحطاط تنتقل إلى لماذا الاستمرار ، ونرى فون غرونوم يعبر عن ذلك مرة (٢٩) على الأقل ولا يستطيع أن يجيب بشيء مقنع إلا بالفردانية الختمية . ثم تبقى مشكلة الإسلام المعاصر . فإن تعريفه فحسب بطابعه المركب هو تعريف وصفي أكثر من اللازم . إذ يوافق فون غرونوم تمام الموافقة على حكم و. كانتويل سميث (W. Cantwell Smith) بأن الأتراك هم وحدهم ، بين المسلمين جميعاً ، الذين تبسّوا نهائياً وجهة نظر المؤرخين الغربيين ، ولكن لماذا هم بالذات ولماذا لا يكون أولئك هم العرب ؟ بما أن الأمر يتعلق باختيار ما فإنه يلوح أن المؤلف يريد أن يقول : انه يحدث عاجلاً أم آجلاً انه سيتعذر دائماً تفسير هذا الاختيار بالمعنى الختمي ، فمن الممكن إذن أن نقدر من دون فائدة الزمن الذي ينتضي قبل الاختيار (٣٠) . وهذا هو إعطاء وزن كبير ، بصورة مسبقة (a priori) لحمله لواء المذهب السني البين ، لكن هناك شيئاً آخر في إسلام اليوم غير هيئة العلماء والمدافعين المحترفين ، حتى إذا وجب علينا حقاً أن نعرف بأن

(٢٩) « إن حيوية هذه الحضارة النصليّة (الإسلامية) ، التي ما زالت أجوبتها على مشكلات الروح الإنسانية الكبرى ترضى ثمن البشرية ، هي حيوية مذهلة حقيقة . » (Med. Isl., p. 546) .

(٣٠) انظر : « اسلام » ص ٢٣٠ : « ان تفسيراً ذاتياً جديداً للإسلام يتطلب تقبل الروح العلمية والنقد . »

الـ (aggiornamento des Ulamas) هو وسوف يكون على جانب عظيم جداً من الأهمية. فإن فون غرونوبوم يحصر منطقته التناقضات، إلا أنه لا يذهب إلى أبعد من ذلك. في أي شيء يوجد إنقاص في التاريخ الحقيقي ولا سيما إقرار بأن الثقافة لا يمكنها أن تفسر الثقافة، لا أنماها ولا تجاوزاتها (٣١).

ثالثاً — لنبين أخيراً انطباع الذاتية القصوى في بناء «قالب» أو رحم الإسلام. أقول انطباع، إذ يمكن دائماً الرد بأنه ليس ظاهراً إلا في المرحلة النهائية من العرض، وإنه كان نظامياً أكثر في مرحلة البحث. ومع الاحتفاظ بهذا في الذهن، فإن المرء ليتنبه الضيق من تباين الأمثلة والاستشهادات التي تبرهن، بالتأكيد، على سعة في الأفق نادرة، إلا أنها لا تساعد، بعكس ذلك، على زعزعة الاعتقاد الراسخ. ذلك أن التحليل الثقافي كان ينبغي أن يمنهج الوقائع للتخلص من تنقيط تقليدية، وما هو ذا نفسه يكاد أن يكون انتخابية جديدة. فهل يرجع الاختيار الأساسي للثقافة ما، بعد كل شيء للاختيار الشخصي للتحليل؟

مرة أخرى، سوف تسقط هذه الملاحظات جميعها إذا كنا، على الرغم من هذه التضيقات والاختصارات والمقارنات، أو بسببها، نصل إلى عزل هذا الـ «مبدأ المبين» الشهير. فخلال تحليلات فون غرونوبوم العديدة والثاقبة في الغالب يتأثر المرء بكمية من الاتفاقات، والاستمرارات والنشازات والمفارقات من شأنها جميعها توجيه الانتباه نحو بؤرة هي أساسها المشترك وعندئذ بالذات تبدأ خيبة الأمل. وإذا نحن تناولنا أوضح النصوص في هذا الموضوع: خاتمة الإسلام الوسيط، فصل «المظهر العام للحضارة الإسلامية» في الإسلام، وفصل An Analysis of Islamic Civilization and Cultural Anthropology في الإسلام الحديث نصل إلى الكشف عن أربعة مميزات رئيسية: اللاإنسانية،

(٣١) انظر: «إسلام» ص ٢٤٤: «إن القومية هي سبب للتأخر في نتاج المؤرخين، في الموقف العقلي، الخ. ولكن كيف تحليل القومية نفسها؟

الحقيقة كمنطلق موحى به، الشخصية الساكنة، المطيعة والمادة، ورنة خاصة (٣٢) وهذه النقطة الأخيرة ليست ذات قيمة كشفية في حين أن الميزات الثلاث الأخرى ترجع في نهاية الأمر إلى اختيار الله ضد الإنسان. والمسألة ليست في أن نقاش ما إذا كان هذا الطموح هو حقيقة طموح الإسلام السني وإنما في أن نرى بأنه أشمل حقيقة من أن يفرد الإسلام عن سواه. وهذا يتضح تماماً عندما يحاول فون غرونوبوم تحديد الثقافة العربية، أو تماماً عندما يميز جميع الثقافات غير الحديثة (٣٣)، فإنه لا يقدم لنا أية وسيلة لعزل الإسلام داخل الثقافات غير الحديثة، والثقافة العربية داخل الإسلام. والحاصل أننا نصل إلى ما يشبه المعادلة التالية: إسلام — ثقافة — ثقافة عربية — ثقافة غير حديثة — نافية للثقافة الحديثة. إنها في الواقع مطابقات وتباينات بين الغرب الحديث والثقافات غير الحديثة.

هكذا فإن التحليلات الخاصة، على الرغم من غزارتها، ليست على مستوى النتائج التي تعيد تقديم افتراضات المنهج نفسه في الحقيقة، فحسب. إن الثقافة كبداية تنظيم وتباين والإسلام المحدد كثقافة يحتفظان بحالتهم كسلمتين بعد التحليل كشأنهما قبله. وتبقى التراثية فلسفة وهي لا يمكن أن تكون منجهاً اكتشافياً للتحصيل العلمي. ومع ذلك ليس في هذا شيء مبطل وكان فون غرونوبوم، إخلاصاً منه لاسترشاده المستند إلى التاريخ، قد يؤيد المزلة المنادي بها من جانب الغرب على أساس التراثية من حيث هي فلسفة بما أنها سوف تكون المحاولة التي

(٣٢) «إنه الأمر جوهرى أن نذكر بأن الحضارة الإسلامية هي كيان ثقافي لا يشاركنا أمانينا العميقة. فهي غير مهتمة بصورة حيوية بالاستيطان العقلائي وأقل من ذلك أيضاً بدراسة بنى الثقافات الأخرى لا كنهاية في ذاتها ولا كوسيلة للوصول إلى إدراك أفضل لخصائصها الخاصة ولما فيها الخاص... ويمكن أن نحاول ربط هذا بموقفها المضاد للإنسانية الأساسي، أي رفضها المتعمد لقبول الإنسان، في أي درجة كانت، كمعيار أو كقياس للأشياء وإلى الاتجاه بالرفض [...] بالحقيقة البيولوجية» (Mod. Isl., p. 55) «إن قوة الإسلام تتأني من توازن الشخصية الكامل التي يكون قادراً على إنتاجها عندما يبلغ ذروته.» (Med. Isl., p. 347) «إن العلوم (هي) بصفة أساسية نظام من الحقائق ثابت، شكلية بقدر ما هي محسوسة، عهد بها للإنسان في مدة زمن محقق.» (المصدر السابق، ص ٣٢٤) «للإسلام طعم خاص به لا يتخطه أحد.» (العدد السابق، ص ٣٢٤).

(٣٣) راجع «إسلام» بالنسبة للثقافة العربية ٥٨ — ٧٧، وحلم... ص ٨ وص ٩ قبل ديكاوت جميع الحضارات هي وسيطة وقبل حديثة.

ينفرد بها بين سائر الثقافات (٣٤). بل هناك إمكانية أن يأخذ الإسلام هذه الفلسفة على حسابه كما استرجع أموراً أخرى كثيرة بمقدار ما تشمل أجزاء عديدة تتعلق حقيقة بالعلم والتي تقدم كشفاً تاماً بتأثيرها المستمر.

فدورنا هو عزل هذه العناصر العلمية وإظهارها في إطار منهجي أكثر اتساعاً يمكننا أن تندمج.

- ٧ -

قلنا ان النقد السابق ، بل كل نقد آخر ، سوف لا يكون مقبولاً إلا إذا كنا نقبل مبدأ التأريخ (نتاج المؤرخين) الحديث لذاته ، أعني الحقيقة من حيث هي سيروية غير محدودة . وسوف تكون هناك بالضرورة ، في هذه الشروط نقاط التقاء بل ومساخ مماثلة ، انطلاقاً من مفاهيم تحليلية مشتركة ، مع فوارق والحالة هذه ، في الرؤية التي قد ينبغي تماماً توضيحها .

تتعلق نقطة الاختلاف الجوهرية بمفهوم التاريخ ؛ نحن نصرّ على عدم إخضاع التاريخ الواقعي (غزارة من الحوادث ذات المستويات المختلفة ، ومذلولات مختلفة في زمن معاش وحيد) للثقافة ؛ كما أن الثقافة لا تنقلص إلى الأيديولوجية أي إلى النظرية التي تكون مطروحة منها في كل لحظة ، إذ أن الأيديولوجية بدورها تتجاوز في كل لحظة اللاهوت الذي هو نفسه نظرية محددة لعلاقة الإنسان بالله . وهذا مقبول بالنسبة للإسلام مثلما هو مقبول لكل منطقة أخرى تاريخية - جغرافية (٣٥). ومن المشروع بالطبع عزل دراسة الثقافة بوصفها ميداناً مستقلاً ذا إيقاع زمني خاص ولكن ما ليس مشروعاً هو أن نزع أن هذه الزمنية هي وحدها معيارية .

(٣٤) « كل ما نستطيع فعله حقيقة أو أن ندع لخلفائنا أمثلة مقنعة عن نوع فهمنا ونوع الحقيقة التي أفضينا إليها . إن منهجنا سوف لا يضيع ولكن كثيراً من نتائجنا سوف تصبح شيئاً فثيئاً حتماً بالنسبة للذين سيأتون بعدنا واثق عام تخلفهم في العصور على أقبائنا . » (Mod. Isl., p. 96) .

(٣٥) يمكن أن نزع حقيقة أن هذه الإمكانيات في الإنفاص هي التي تميز الإسلام بالفردية . لا يقول فون غرونوبوم ذلك صراحة ولكن يمكن استنتاجه من كثير من أحكامه . ومع ذلك يمكن ادعاء هذا عن أي مجتمع في حقبة ماضية ويبدو من المستحيل تأكيده كتكذيبه . وتبقى بنامات علماء السلالة بهذا المعنى في إطار نزعة الاعتزاز بالعرقية .

يجب أن نشير إلى أن الرغبة في المنهجية هي مبررة وأن الحفاظ على غزارة التاريخ الواقعي ليس القبول بالـ « منطق - الخاطئ » للتاريخ الوضعي القائم على الاكتفاء بسرد الوقائع . ذلك أن هذا التاريخ يتناول غموض الوقائع كمنهجية تجريبية ولا يرى أن الزمن المعاش كسلسلة متصلة الذي يستخدمه كنقطة إسناد هو نفسه بناء اصطلاحى . فالزمنية اليومية أو « السياسية » بالمعنى المألوف تفرض نفسها على هذا النحو على زمنية أخرى : اقتصادية ، سياسية ، اجتماعية ، ثقافية ، أيديولوجية ، سيكو - سوسولوجية ، الخ .. وحتى عندما يكتب المؤرخ المحترف التاريخ الاقتصادي ، تاريخ الذهنيات ، الخ .. فإنه لا يعزل الزمنية الخاصة بكل ميدان من هذه الميادين . كل شيء منحل في هذه المعقولة الظاهرة ألا وهي معقولة الحدث . ذلك لأن الجانب الخادع لهذه المعقولة قد ظهر منذ ذلك الزمن الطويل الذي نشأت فيه فلسفات التاريخ . فالاتجاهات اللاحقة - الواقعية التاريخية ، والاجتماعية ، والتراثية والعلمية (٣٦) - التي تبحث جميعها عن نقطة انطلاق غير الحدث السياسي ، ترمي ، كل منها على طريقته ، إلى مفهوم للتاريخ أكثر اعداداً عبر كشف زمنية خاصة . والخطأ هو أن هذه الزمنية قد قرر فيما بعد أنها الوحيدة الواقعية والمحاولة العلمية تنحل في الفلسفة . فإذا احترسنا من المضي إلى هذا الحد فإن المغامرة تبقى مشروعة بالطبع . والأمر الذي يعطيها صحة أكثر فيما يتعلق بالتاريخ الإسلامي هو أن المرء يشعر فعلاً بدءاً من الدراسات الجزئية (المتعلقة أساساً باللغة ، بالأدب ، باللاهوت ونتاج المؤرخين) أن الزمنية الثقافية مهيمنة في غضون عصر معين . ومن أجل بناء صورة أمينة لما نفهمه فإننا نكاد أن نكون مدفوعين إلى استخدام مفهوم الجهاز المفصلي . ويمكن القول أن هذا المفهوم يفرض نفسه بنفسه . ولكن لا بد من التحديد بدقة : إن ما نحصل عليه ليس شيئاً آخر سوى صورة . فالمنهج ليس بذاته سبباً . إن تسويغه موجود في ميدان آخر ، في زمنية أخرى ، ما زالت في شطرها الأكبر مستعصية على تقصيصاتنا . ويظل التاريخ الوقائعي ، التاريخ الذي يكتفي بسرد الأحداث ، الذي ليس التاريخ السليبي ، الانتقادي ، أو التاريخ المبرمج ، وسوف يبقى دائماً

(٣٦) على نحو ما يعرض ذلك اليوم م. فوكو (M. Foucault) يذكر ر. أرون (R. Aron) في وقت جد مناسب النسب المنهجي بين فوكو وديلتاي (Dilthey) في : « من أسرة مقدسة إلى أخرى » غاليليا ، ١٩٦٩ ، ص ٢٥٩ .

موضع اهتمام وعناية ، إذ منه يأتي في النهاية كل تقدم . لكن كل شيء لا يمكن أن يوقف إلى ذلك اليوم البعيد الذي يستطيع فيه أن يجيب على جميع أسئلتنا (٣٧) . ولا بد من أن تدرس الميادين الأخرى وفقاً لمنطقها الخاص .

بطبيعة الحال لن يشار أبداً إشارة كافية ، إلا بهذه المناسبة ، إلى أن تاريخ الإسلام هو جذاب وخطر . جذاب لأنه يطلب النظام والبناء ؛ كل شيء يقدم لنا دفعة واحدة في إطار الثقافة والأيديولوجية : لدينا نظرية للدين وقليل من الشهادات عن الدين المعاش ، نظرية في السياسة وقليل من الوثائق السياسية المحددة ، نظرية في التاريخ وقليل من الحوادث المؤرخة ، نظرية في البنية الاجتماعية وقليل من الـ « أفعال » المتميزة بصفات فردية ، نظرية في الاقتصاد وقليل من السلسلات المرموزة ، الخ (٣٨) . والخطر هو في أن توشك كل لحظة على خلط النظرية بالعمل ، ما دام أن أحدهما جاهز ، مهياً ، في حين أن الآخر يتطلب في آن واحد بحثاً وإعداداً . وهذا الوضع هو ما يقدم للتحليلات الثقافية مظهرها من الحقيقة ، إذ أن الزمنية التي تطرحها كسلسلة تتطابق مع الزمنية التي فرضتها السنة الإسلامية . فنحن أنفسنا محكوم علينا ، في فترة أو أخرى ، بأن نكون أو نظهر كترائيين ، لكن دورنا هو تماماً أن لا ننسى أبداً بأن هذه الزمنية ، زمنية السنة وزمنية التحليل التراثي التي تبدو إلى حد بعيد ملائمة لها ليست إلا إعداداً ، ليست هي الحقيقة الواقعة العارية . إن المطابقة القطعية بين عدة أمور وإنفاصه إلى حس مشترك ، هذا يكفي من أجل فهم التراثي ولكنه ليس التفسير ؛ إلا أن العامل الذي يحدد هذه المطابقة نفسها هو خارج الثقافة . ويجب البرهان عليه ، عندما يكون ذلك مستطاعاً والتذكير بأنه مطلب ملح عندما لا نملك في ذلك بعد الوسائل (٣٩) .

(٣٧) هذا ما يعترض عليه كثير من الانتقادات في البحث عن الحركات الأيديولوجية العربية المعاصرة . بما أنك تعرفون بأولوية العامل الاقتصادي ، اعتمداً بالتاريخ الاقتصادي ، اعتمداً الأيديولوجية كما يحلو لهم القول . هكذا يعارضون بصورة لا محدودة ما يجب أن يكون بالكائن ، إذ هم أيضاً لا يهتمون بالتاريخ الاقتصادي .

(٣٨) يحلل كتاب روبن ليفي (Reuben Levy) : « Social structure of Islam » ، كامبردج ١٩٦٢ ، فعلا بنية اجتماعية معيارية ونظرية أكثر من أن تكون بنية فعلية واقعية . (٣٩) تشبه تحليلات « الأيديولوجية ... » (مصدر سابق) تحليلات التراثيين فعلا ولكن الذين يميزون فيها مثالية هيكلية أساؤوا قراءة الكتاب إذ لم يروا أن يعرض إلا فترة من التحليل وأنه يضع نفسه من زاوية الأيديولوجيين أنفسهم . إنني لم أؤكد أبداً أن التطور الأيديولوجي هو في أساس التطور الاجتماعي . قلت أنه في فترة محدودة (لأسباب تتجاوز إطار الكتاب) ان التناقضات الأيديولوجية تصبح هامة إن لم تكن قاطعة .

هذا الرافض في تقليص التاريخ إلى نظريتين ، مع الإقرار بمشروعية المنهجيات الجزئية يفضي إلى تباين في التصور : ان البنية ليست قبلياً (a priori) انعكاساً ثقافياً ؛ والثقافة ليست الاختيار الأصلي بين تطورات ممكنة ، وإنما هي جملة الآثار الثقافية سواء أكانت في الحاضر قابلة للتنهج جميعها أم لا ؛ والمطابقة أو التقليص الرمزي ليس تحديداً وإنما الحصر بعنصر محدد غريب عن الثقافة يعرض هذه المطابقة . بالطبع ان هذا الاختلاف في استخدام المفاهيم ليس يبتأ رأساً ؛ ففي بعض التطورات بصورة خاصة تلك التي تتعلق بأيديولوجية الثقافة (نظرية الشعر ، نظرية الله ، نظرية النحو) ان استخدام الوسائل التحليلية نفسها (مقارنات متطابقة أو متباينة ، مماثلة مقطوع وإعادة تركيب المجلد التصوري ، متابعة سلسلة من التعابير الممكنة لمبدأ واحد في ميادين مختلفة ، الخ ...) يمكن أن يجعل هذا الاختلاف غير ملاحظ تقريباً . وهذا المستوى هو ما يمكن عليه تناول كثير من تحليلات فون غرونوم حيث تؤثر ثقافته الغزيرة تأثيراً بالغاً . ذلك أن هذه المحاولة وحدها تتيح تجنب أخطائنا المستوطنة : الانتقائية والمماثلة المباشرة لذاتية الماضي . وهذه هي الوسيلة الوحيدة كذلك للوصول إلى موضوعية معينة التي لا تكون بالتأكيد هي الحقيقة المطلقة ولكنها هي أساس الإدراك بما أن السنة التي كانت بالنسبة لنا هي هذه الموضوعية لا يمكن أن تفرض على الآخرين (٤٠) .

- ٨ -

انطلاقاً من هذه المقدمات المنطقية لا بد من أن يكون هناك تقسيم للعمل بين أولئك الذين يدرسون البلدان السائرة على التقليد الإسلامي . ومن الممكن بصفة تخطيط إجمالي تمييز الميادين الأربعة التالية :

١ - الإسلام من حيث هو تاريخ : في هذا المستوى ، ليس للإسلام سوى معنى واحد جغرافي - تاريخي . ويجب أن تؤخذ جميع التنوعات بعين

(٤٠) يمكن أن تقدم مثلاً على الذاتية المفرطة في التطرف دراسات أبو زهرة العديدة في الفقه وشوقي صيف في الأدب . فإذا لم نتوصل إلى الكشف عن الفوارق ونتبناها فسوف نكون دائماً فريسة الحاضر الأيدي .

الاعتبار (٤١) ، والتصور الرئيسي الذي يقود البحث في هذا الميدان هو مفهوم النوعية ، والمقصود استبانة أدق العلامات الفارقة وعدم إغراق الحالات المحسوسة في حالة نموذجية ، وبالتالي الارتياح في جميع الآراء القبلية سواء أكانت آراء السنة في الماضي أو آراء أصحاب نظريات اليوم . وكما يتطلب عمل المؤرخين الحديث فإننا سندخل إيقاعات مختلفة من التطور من السياسة إلى الاقتصاد وإلى الأثر الثقافي .

٢ - الإسلام من حيث هو « ثقافة » : الهدف هنا هو البحث عن مبدأ إعادة تنظيم المنتجات الثقافية عبر سيرورة من التسنين المستمر . ولكن على عكس التراثيين ، نسنا ملزمين بأن نعتبر كسلسلة أن مبدأ التقليديين هو المبدأ المبحوث عنه . يمكن رفض هذا النوع من التأرخة وتقدير أنه من الممكن أن يظل المبدأ المينين في منجى على الرغم من جهود السنين . وبما أن إعادة التنظيم هذه ليست قاطعة على كل حال بل ترمي فحسب إلى إعادة بناء صورة أمينة أكثر ما يستطيع لمجموع مركب من الوقائع يمكننا تماماً أن نتصور أنه في مقدورنا الآن إعادة تنظيم سنة التقليديين الخاصة أفضل مما فعلوا . غير أننا لا نستخلص من ذلك أية نتيجة ، لا بأن تلك البنية الباقية ضمنية كانت المحرك الحقيقي لتطور الإسلام ، ولا بأن هدف البحث النهائي هو هناك (٤٢) . ان القبول بغزارة التاريخ المحسوس يعيد لأعداد النظام الثقافي للإسلام جميع إمكانياته في التطور . فعدم الخلط بين التاريخ ونظرية التاريخ تنقذ التاريخ وتحرر النظرية .

٣ - الإسلام من حيث هو سلوك ، أو على نحو أدق من حيث هو أخلاقية :

(٤١) راجع : « إسلام » ص ٢٠٣ . إن ملاحظة محمد كرد علي التي ترفض اعتبار الإسلام جملة هي مبرر تماماً ولا يحق لقول غرونيوم رفضها حتى وإن كانت مؤكدة في أثر آخر يتولى الدفاع عن الدين .

(٤٢) إن تاريخانية « الأيديولوجية ... » (المصدر المذكور سابقاً) تختلف عن تاريخانية التراثيين لأنها مستنتجة وقطاعية . فالبنى الأيديولوجية التي ألقى عليها الأضواء تستند إلى التاريخ الغربي ، لأن مجتمعنا واقع تحت السيطرة . فإذا كان تحديد الأيديولوجيات هو الأيديولوجية بالنسبة لنا فانتفي لم أقل بأن ذلك كان كذلك بالنسبة للغرب : والتحديد الاجتماعي - الاقتصادي يحال إلى جانب الغرب بسبب السيطرة الإمبريالية . وليس النمو = هيكلية إلا في الظاهر لأنه جزئي . وما هو منكر أو منفي في الكتاب هو الوهم بأن جميع المجتمعات تكون متساوية ، مستقلة ذاتياً في نفل المنهجية « العلمية » ؛ والمقصود هنا وصفية علمية لا ترى الوحدة النسبية للعالم التي نتجت عن الإمبريالية الحديثة .

من الصعب أن ننكر بأن هناك أساساً مشتركاً للتربية ، أسرياً بصفة أساسية ، في جميع البلدان الإسلامية يسهم في إبراز شخصية ذات أساس تقليدي ما تزال حتى الآن هي الغالبة في نطاق واسع . فهناك تربة غنية من أجل تقنيات علماء النفس الاجتماعيين والمحللين النفسيين . إن تحليل الفرديات التاريخية والسير الذاتية والنماذج الأدبية وبسيكولوجية الأطفال وفلسفة التربية التقليدية والأخلاق العائلية ، الخ .. يتيح لنا أن نستشف من الآن وسيتيح كذلك أكثر في المستقبل بنية أساسية واضحة للـ « شخصية المسلمة » وإن الأولى للتحليل التفاضلي هو أن يوجه إلى المجتمعات التعددية وبدقة متناهية إذا كنا نرغب في الوصول إلى نتائج قاطعة (٤٣) . ولكن هنا كذلك ، إذا كنا مجبرين على أن نحصر نظرياً الذي يكون فيه التحليل النفسي وعلم النفس التاريخي مطابقين لموضوعهما ، فلا نؤكد شيئاً قبلياً ؛ أننا لا نستطيع هذا السلوك ، هذه البسيكولوجية ، هذه الشخصية من نظرية لاهوتية ؛ نستنبط منها إمكانية الاستقلال الذاتي للأسرة بالنسبة للمجتمع وبالتالي زمينيتها الخاصة . وهذه الشخصية لا تكون موضوع دراسة إلا في الحدود التي أتاح التاريخ نفسه بعزلها . ولا يمكنها أن تعتبر ، في هذه الظروف لا كهدف (اتجاه) للتطور ، ولا مصدره (علته) . ومن الضرورة الحذر دائماً من الميل لتفسير تطور الوقائع انطلاقاً من هذه الشخصية . ومن الممكن ، في ظروف معينة ، أن يكون لهذا « التوازن المجدد » ألا وهو النموذج الثابت للشخصية دائماً ، تأثير قاطع على التطور السياسي أو الاجتماعي أو حتى الاقتصادي ، لكن التاريخ أيضاً بكل تعقيدته هو الذي يعرض لتحقيق هذه الامكانية .

٤ - الإسلام من حيث هو اعتقاد : هو الميدان الأصعب في العزل في نطاق الأبحاث الحالية . بما أن كل ما هو معياري (فقه) ، ونظري (لاهوت) ، أخلاقي (شخصية) ينتمي إلى ميادين أخرى ، فالمقصود أن نرى ما يظل غير محلل لكي نعطيه وضعاً مفرداً . وهنا أيضاً يلتقي المستشرق والتقليدي في التأكيد على أن الإسلام ، على وجه التدقيق يستنفد نفسه فيما يتقدم ، بالنسبة للأول لا يبقى على

(٤٣) قارن هنا شيخ حميدو كان (Hamidou Kane) في « المغامرة الغامضة » ، جويلار ١٩٦١ وطه حسين في « كتاب الأيام » . فن الواضح البديهي أن الدراسات التي تجري في بلاد كالهند ، لبنان ، نيجيريا حول سيكولوجية الإسلام هي التي يمكنها أن تبشر بغير عميم لأن حقل البنيات ضيق وبهذا نفسه يكون ذا دلالة .

لزميات خصوصية لكن كل مستوى يتحدد بالمستوى الذي يسبقه . الأمر الذي لا يعني ان ليس ثمة تشكل مستوى بالمستوى التالي إلا أن هناك فرقاً من التشكل إلى التحديد ، ان الانعطافات المؤقتة لمعنى التحديد يمكنها أن تقع ، لكن العمل على إظهارها وعلى تبريرها إنما يتعلق بالبحث المحسوس .

- ٩ -

لنذكر ختاماً لهذا البحث بعض الكلمات الإضافية في المجال الرابع الذي يعتبر أصعب مجال في الإحاطة به . ويمكن أن نمثل نقطة انطلاق ممكنة تكون انعكاساً جديداً في مفهوم منهج السنة : المقصود إعادة فحص الأسس المنطقية للسنة « أو للشيعية ، والعبادية أو لشبه الشيعة المنتشرة في بلدان معينة » (٤٥) ، وليس المراد إعادة بناء تاريخ العقيدة السنية ، فهذا من دائرة اختصاص المجال الأول وعلى مستوى آخر من المجال الثاني ؛ بل الأصح العمل على أن يقال للسنة ما كانوا يحاولون قوله دون أن يقال تماماً (٤٦) . فقد كان السنيون يفكرون بعبارات وسائل - غايات ؛ كانت وسائل الايضاح والبرهان تتبدل ولكن جميع الأمور كانت في خدمة غاية بعينها . والمراد الآن أن نرى ما إذا كان في هذه الغاية لا يوجد كذلك الصيغة والمعنى . وما سوف ينبغي مطابقته هو هذا المعنى . فالذي سوف يعدل ما يدعوه نظرية لاهوتية جديدة ، أو تحليلاً جديداً ، أو تفسيراً جديداً للإيمان ، بحسب التصورات التي سيستخدمها ، لن يفكر بالطبع بصيغ اليوم وإنما بصيغ جميع الأزمان ؛ انه سيسعى إلى ما كان يقال من خلال وعلى الرغم من المذاهب اللاهوتية (٤٧) .

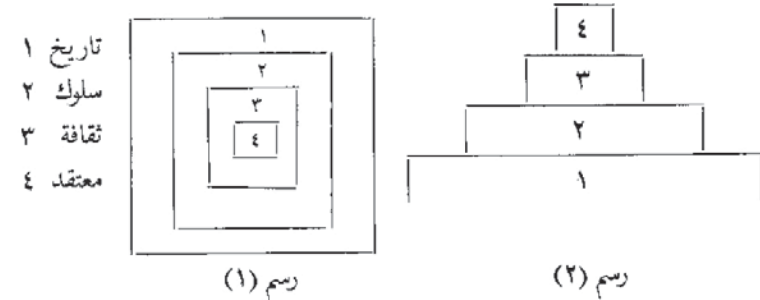
(٤٥) إن سنية مراکش ، على سبيل المثال ، هي خاصة جداً حتى إذا ما قورنت مع سنية البلاد المجاورة .

(٤٦) هذا التفسير ممكن بإزاء كل حديث ، حتى خطاب من يشرح نفسه في أعلى مستوى الوحي . وهذا هو انتقال الزمن الذي ينسحب من الوحي إلى اللاوعي ، ومن المشروع الكلام عن حديث أو عن منطق الثورة دون أن يعني ذلك أن هذا المنطق كان جوهرياً أو حقيقته الخفية . فذلك هي بالأحرى حقيقتنا المقصودة التي تتعلق بالتأكيد بشيء آخر غير ذاتنا.

(٤٧) انظر محاولة حسن حنفي المفيدة : « مناهج التفسير » ، القاهرة ١٩٦٥ ؛ و « لاهوت وعلم الأجناس » ، يquette العالم العربي ، بروكسل ، طبعة دوكروليت ١٩٧٢ ، ص ٢٣٣ - ٢٦٤ حيث يؤكد أن اللاهوت ليس هو الدين ويضيف (ص ٢٤٦) « ان أحكام القضاء يمكن أن تفيد كنموذج شجاع لتحويل الدين ليس إلى علم اللاهوت وإنما إلى علم الأجناس » .

وجه الدقة شيئاً (٤٤) ؛ وندخل بالنسبة للثاني إلى ما لا يمكن وصفه . فالموقف الذائع جداً لدى الايديولوجيين ، الذي يركز على التطابق مباشرة مع وجه من السنة وانطلاقاً منه إعادة تنظيم ماضي وحاضر ومستقبل كل أو جزء من العالم الإسلامي ، هذا الموقف لا يدخل في إطار ما نحاول تحديده هنا . هذا يشكل شطراً من ايدولوجية العالم الحاضر المطلوب تحليله في عداد مظاهر الإسلام من حيث هو سياق تاريخي . يمكن القول بصراحة اننا نرى في الوقت الحالي قليلاً من المحاولات الهادفة إلى توضيح الإسلام من حيث هو إيمان . فالشروح حول هذا الحديث يمكن أن تكون عديدة ، إلا اننا نلفت النظر فحسب إلى دور الغموض المنهجي الذي لا ينكر ، والذي حاولنا إزالته .

إن تقسيم العمل على النحو الذي أجملت فيه خطوطه قد أمثله الضرورة العلمية وحرص على الفعالية في آن واحد . وهو سيقفل لكل إنسان حرية كبيرة في ميدان الدراسة الذي يختاره وهذا بالنسبة للمسلمين ولغير المسلمين على حد سواء . وكل واحد سيعرف عن خبرة ماذا يمكنه أن يفعل وماذا لا يمكنه . ومن الممكن رسم الاختيارات المنهجية السابقة بالخطوط التالية :



فالرسم الأول يمثل الاختيار المنهجي لدى المستشرق ورجل الدين ؛ والرابع وهو مجال المقدس الذي يرد إلى العقيدة ، إلى الفقه وإلى السلوك ، هو لب المنظومة كلها ، هو المحرك والعامل الخامس . ويحدد الرسم (٢) ميادين البحث كستويات

(٤٤) يلفت النظر فون غرونوم إلى أهمية الممارسات الخارجية (صلاة ، صوم ، تصدق ، حج) في تعريف الإسلام الذي يقترب هكذا من دين الشرق .

على هذا المستوى كذلك سوف يكون التاريخ حاضراً ، ولكن مفرغاً بشكل صعوبات ، مشاكل ، تناقضات مذهبية ، حيث سيتجمد تحت نظر من يعيش في ظل الخلود . فإن الأيديولوجي الذي يتطابق مباشرة مع التقليد ينقض تلك الصعوبات بالموافقة الآتية ؛ فيستتير وكل شيء شيء تتحول قيمته في حين أن رجل الإيمان على المستوى الذي نحاول المحافظة على بقائنا فيه ، يبرر المسائل من حيث هي كذلك . وها هي بعضها :

— من المطلوب إعادة تأويل عقائد الماضي . والمقصود بالتأكيد هو قسم ما . يرى فيه المؤرخ والتراثي قطعة شاملة ؛ لكن رجل الاعتقاد لا يرى فيه من منظوره أي فارق نوعي عن التوجهات التي قام بها أمثال الأشعري أو الغزالي أو ابن تيمية . بل أكثر من ذلك فانه سيقول ان هذه القطعة متضمنة في تعبد كل مسلم (٤٨) .

— مطلوب إعداد الاعتقاد بصفة عامة ، مفهوم الاعتقاد نفسه . فإن إيجاد نظرية في مجموع ظواهر الإيمان ودرجاته وفتراته ، الخ .. هو موضع الاهتمام لأن مقاومة الآخرين ، صميمهم داخل المجال الإسلامي وخارجه ، حادث فعلاً . وإنكاره لا يؤثر في الغير إلا بمقدار ما لا يكون إيمانه معقلناً ، الأمر الذي يغدو نادراً أكثر فأكثر ؛ عندئذ يسقط المرء نفسه في مباشر الوعي « المزيف » أي انه يصبح مقولة أو لحظة في نظرية إيمان الآخرين (٤٩) .

(٤٨) « الكتابة هي تجديد شباب التاريخ (المصدر السابق ، ص ٢٥٥) » « إن الفكر الديني في جوهره هو فكر دون شكل . إن شكله يأتي من التاريخ [...] فالقصد ، المشروع يحدث في روح دأديكالية . يريد أن يقفل التقليد إلى الأبد بصورة أن يصنع الدين جزءاً من الواقع أخذاً في النمو . » (ص ٢٦١) « فالنصوص بهذا المعنى هم المفسرون الحقيقيون وعلماء اللاهوت هم المخطئون . » (ص ٢٦٢) .

(٤٩) يستأنف فون غرونيوم فكرة أ. ل. كروبر (A. L. Kroeber) أن الإسلام هو إنقاص ، تبسيط لعقيدة العصر ، المسيحي بصفة جوهرية . (Mod. Isl. , p. 7) ويضيف انه لن يستدرك أبداً تأخره التصوري (Med. Isl. , p. 322) . إن اللاهوت المسيحي ، إذا أخذ في جملته ، يشمل الإسلام على الأقل كإمكانية ، دون أن يستطيع الإسلام أبداً أن يشمل جميع احتمالات اللاهوت المسيحي الموجودة بالقوة ؛ ومن هنا حكمه غير الملائم على محاولة ابن حزم الذي كان يمكن الاستناد إليه ضده . ويجب علينا مع ذلك القول اننا لا نستطيع الإجابة على هذا في إطار الأبحاث التاريخية الجغرافية (أن نبين له على سبيل المثال ان اللاهوت الإسلامي كان في القرن العاشر أرفع من المسيحي) . فالجواب الوحيد الصحيح يقع في إطار هذه إعادة لتفسير الإسلام من حيث هو عقيدة ، وإلا فإن الحاضر سوف يعطيه الحق دائماً .

— يجب تناول المجتمع بكل تعقيدته وعلى جميع مستوياته كحادث معطى يفرض نفسه على رجل الإيمان فلا تخريه الضوابط التي يفرضها عليه . وطرح العكس كسلمة هو الوقوع من جديد في الأيديولوجية التي تشكل جزءاً في الميدان رقم ١ . وعلى المستوى الذي نحن فيه ينبغي على رجل الإيمان أن ينطلق من المبدأ الذي لم يعد يؤثر بصورة حاسمة على مشكلات السلطة : فهذا هو الشرط نفسه لمشروعه وإلا فإنه سينتظر عودة البوطيا ولا يقول شيئاً . وليس ذلك لأنه ضعيف وإنما لأن مفهوم الإيمان اليوم يتضمن هذا المبدأ المطروح . فالإعداد أو التوضيح المقصود سيكون بالضرورة من شأن أقلية بطولية ذلك ان إمكان نشوء إسلام ما بالنسبة للوقت الحاضر سيكون في هذا الإطار فحسب .

إن تحقيق الشروط الشكلية السابقة لا يتعلق ، كما يمكن استخلاص ذلك بسهولة من التطورات التي سبقت هذا الإسلام ، بصياغة الإيمان نفسه ولا بالمسلك ولا بالثقافة ، وإنما بتطور التاريخ في جميع تعرجاته . أما أن تكون صياغة الإيمان محصلة فهذا يستحق بالكاد أن يشار إليه ؛ وهذا ليس صحيحاً مع ذلك إلا في نهاية السباق . وإلا كان يجب أن نقضي إلى نوع من الابتذال : طالما ان حادثاً لم يتحقق فذلك ان شروطه لم تتوفر . فالمشروع في حقيقة الأمر يتعلق بشروط ذاتية لا تكون دائماً خاضعة لمجتمع واحد ؛ فالأثر الحاسم الاجتماعي ، الانتشار يكون متعلقاً دائماً بالتأكيد بشروط موضوعية . ومن الممكن ، أن تكون صياغة هذا الإيمان في الساعة الحاضرة الشغل الشاغل لاحدهم ممن تنتظره الشهرة . عندئذ ، تتحقق مرة أخرى صراحة القضية القائلة : « الإسلام هو لجميع الأزمان » ، على وجه الدقة لأن ذلك لا يقصد به نفس الإسلام ؛ فالكلمة تعني بكل بساطة حقيقة واقعة تكون جديدة في كل مرة (٥٠) . على هذا المستوى لا يبقى للمؤرخ

(٥٠) ها هنا تظهر ضرورة دراسة ثنائية للغة العربية من حيث هي مرآة الخلود . لكن هذه الدراسة يجب أن تكون قد جرى تجاوزها في اللحظة نفسها التي تمارس فيها . والمقصود أن نشرح لماذا تساعد اللغة على وهم الخلود ، وليس أن نبحث فيها حقيقة عن الخالد ، عن المفارقة كما يبدو أن « فلاسفة » اللغة يفعلون . فنحن نعلم جيداً جداً أن قواعد النحو ، اللاهوت ، التقليد مرتبطة ارتباطاً وثيقاً بعضاً ببعض في الإسلام ونذكر الإغراء الذي يعانيه بعضهم بالنسبة لأبعد الاتجاهات المبينة عن الدقة العلمية ؛ ولكن من هنا يعمرون على التقليد وما من أحد بحاجة للقيام بالدورة الكبرى ، للمرور بالدقة القوية المعاصرة . ومع تمام الاعتراف للدراسة القوية باستقلالها الذاتي فإن المقصود على وجه الدقة هو إمالة اللسان عن الوهم الكامن في اتخاذ اللغة كمرآة للخلود ، وهذا هو أساس جميع المشكلات الجمالية ، اللاهوتية والمباحث العلوية في ثقافتنا التقليدية . فإن إعادة التفسير موضوع البحث في الملاحظة السابقة لا يجب أن تنطلق على وجه الدقة من اللغة وإلا فإنها تلتقي بصورة حتمية بالتصوف التقليدي .



ثانياً :

تاريخانية وتحديث

ولعالم الاجتماع التراثي ، ولحلل السلوك ما يقولونه ، فعلى رجل الإيمان أن يتكلم
في حين عليهم أن يصغوا وأن يسجلوا .



الانتليجنسيا العربية والواقعية التاريخية

« اننا المعاصرون الفلاسفة للزمن الحاضر دون أن نكون معاصرين له »
ماركس : « مساهمة في النقد الفلسفي للحق لدى هيجل ، آثار فلسفية »
مجلد ١ ، طبعة كوست ص ٩ .

تنشأ الفلسفة وتتطور وتنبعث في الجدل ؛ فهي لا تستطيع بإعادة النظر في مسائل قديمة بنفس العبارات ، أن تنقل نفسها من المفارقة التاريخية التي ترتبص بها دائماً . ولا تتجدد إلاّ باتخاذها على عاتقها ما تطرحه الممارسة الاجتماعية اليومية من مسائل تظهر بادية ذى بدء في شكل نقد - جدلي . فقد مضى علينا وقت طويل حتى أدركنا أن لينين قد أثار مشاكل خطيرة ، اخلاقية وعلمية في كتاباته القصيرة التي كان يكتبها في المناسبات ضد رفاق حزبه الاشتراكي - الديمقراطي الروسي طيلة السنوات الممتدة من ١٩٠٠ - ١٩١٠ ؛ كذلك لم نتوقف عن نقد خصب المجادلات التي مزقت الماركسية الغربية في برلين ، فيينا أو بودابست في عصر الثورة الألمانية (١٩٢٠ - ١٩٢٤) . من النادر ، بالطبع أن يكون مثيرو تلك المجادلات هم الذين يستمدون منها أخصب النتائج النظرية . فمن ذا الذي يحرص اليوم على التنويه بأن إشكاليات شخص كماكس وير (Max Weber) أو ج. شومبتر (J. Schumpeter) أو ك. مانهايم (K. Mannheim) من ذوي التأثير البالغ في ميدان العلوم الاجتماعية ، تولد ، وهي لا تكاد

تتعذر ، من التساؤل الماركسي في تلك السنين أو في حقبة سابقة لها مباشرة ؟ وثمة مدارس أخرى ذات إلهام صوري ليست سوى أبنائها الطبيعيين ، كما قد يمكن القول . أفليس الانفلات من التاريخ ، من الديالكتيك ، من الحدث ، في الواقع ، منذ افلاطون هو وسواس الفلسفة الدائم . والحال انه أقيم الدليل كذلك ، منذ زمن طويل وفي المجالات الثقافية المختلفة أن تجديد الفلسفة نادراً ما يأتي ، مع ذلك إلا من تأمل في السياسة المعاصرة (١) .

لو اننا بحثنا اليوم عن المكان الذي يحتمي فيه التأمل الفلسفي في البلدان العربية لما عثرنا عليه بالتأكيد في الأماكن الهائلة التي يتردد عليها أساتذة الفلسفة . كما يندر أن يعثر المرء على نظرية في الله عند العلماء الفقهاء أو الخطباء المتعدين الذين تمدّهم الدولة الحديثة بالعون ، ولا إشهاراً للبرالية لدى المحامين والصحفيين . لسوف يجد بالتأكيد طبعات جديدة لتصوص كلاسيكية من الفلسفة أو من اللاهوت ، دروساً مشروحة ، جهوداً جديدة بالتقدير من أجل توفير المصطلحات الحديثة . ولكن ليس الدليل المنتظر بفارغ الصبر لمعرفة استخدام شخص كالفارابي أو كابن خلدون ، ذلك الدليل الذي يمنعنا من الانحراف بثقلهم إلى هاوية اللحظة الحامدة . وأقل من ذلك ما يعثر عليه من الترياق لجراح القلب والفكر اللذين تركهما غربيين أحدهما عن الآخر المكونات الثلاث للثقافة العربية المعاصرة : التركة اليونانية الكلاسيكية ، كما فسرها المفكرون المسلمون ، الفكر الإسلامي في العصر الوسيط والفلسفة الغربية الحديثة بكافة تنوع مدلولاتها المتتالية .

فليس يوجد اليوم منهج حي لإجراء التكامل ، قادر على استئصال المرض المستوطن في كل ثقافة شائخة ، الانتقائية التي هي موت الفكر ، إلا في طائفة واحدة من الكتابات ، الدراسات ، ولا سيما تلك التي تعالج مجريات السياسة . فإن الكتاب العرب المعاصرين ، المتكلمين الجدد يكادون لا يحسون الفلسفة أبداً إلا في حلبة الجدل (٢) .

(١) في الفلسفة العربية الكلاسيكية والدور الذي يلعبه فيها الانشغال السياسي انظر المقال المؤقت والدقيق الذي كتبه محسن مهدي (Islamic Philosophy) في الانسيكلوبيدي البريطانية بطبعها الجديدة .

(٢) إن ناصيف نصار هو حقاً فيلسوف في محاولته : « نحو مجتمع جديد » ، حيث ينتقد البنى الطائفية في لبنان الحالي أكثر منه في دراسته عن الفكر الواقعي عند ابن خلدون .

منطق النهضة الأولى :

إن حقبة الكفاح الطويلة من أجل التحرر السياسي ، التي شهدت معارضة عنيفة وأحياناً متقلبة بين التجديدين والمحافظين ، المتدينين والعلمانيين ، الراديكاليين والمعتدلين ، حيث كانت الظاهرة الثابتة الوحيدة هو لحن الغناء الثنائي الجاري أمام عين الأجنبي المسيطر : اليقظة ، الساخرة ، تلك الحقبة قد ورثت لنا أدباً جديلاً غنياً تكاد دراسته تبدأ بصورة منهجية . ولا شك في أن المشكلات المطروحة — لماذا انحطاط هؤلاء وهيمنة أولئك ، كيف حدثت النهضة ، معنى محنة العرب — مأخوذة كما هي ، كما كانت تبدو في ذلك العصر ، وتبدو كذلك أكثر اليوم مصابة بالإهمال . وكما قد تبدو رواية ذات نزعة طبيعية من القاهرة لكثير من القراء الغربيين نسخة باهتة عن زولا أعاد كتابتها بيوباروجا (Pio Baroja) ، كذلك فإن تلك المباحث المسبهة إذا ما تناولها المرء بذاتها ، قد تأخذ شكل مختصرات جافة لكتاب النهضة أو كتاب القرن الثامن عشر . ومع ذلك لا نحصر نفسنا في حدود هذا المعنى الأولي ولنقرأ بلا انقطاع دراسات في الفكر العربي المعاصر ، في الفلسفة الروسية في القرن التاسع عشر ، في الفكر الصيني اللاحق لعام ١٨٤٠ (٣) : فإننا نجد البنية نفسها ، دون أدنى إشارة من التقاهم السابق أو التأثير المتبادل . أين توجد البؤرة العاملة على التوحيد ؟

قد يقال انها في الغرب . ولكن ما هو هذا الغرب عندما تبدأ تلك الدراسات على وجه الدقة بهذا السؤال وعندما يختبئ داخل الغرب — الموضوع ، غرب — ضد يصاحبه كظله ؟ فإن الغرب يسائل نفسه في نفس اللحظة التي يسائله فيها الآخرون .

إن محاكاة تقدم (تعاقب) الأفكار (بدلاً من المفكرين) (٤) سوف تقدم

(٣) كاشنة : أنير حوراني في : Hans Kohn : Panislavisme ; Arabic Thought in the Liberal Age, London, New York, Vintage Books 1953 ; Suuyu Teng et Johnk. Fairbanko, China's Response to the west, Cambridge, Mass, 1954

ومن الممكن كذلك أضافة محاولة اوكتافيو باز الرائعة في « متاعة الوحدة » ، فلم أقم بهذه التجربة إلا بعد أن كتبت « الايديولوجية العربية المعاصرة » .

(٤) انظر : « الايديولوجية العربية المعاصرة » ، الفصل الثاني : و « China's Response »

وهو نص بقلم ليانغ شي - شاو ، كتب عام ١٩٢٢ ، ص ٢٦٧ - ٢٧٤ .

بذاتها مادة واسعة للمقارنات. أكثر من ذلك، إن جميع تلك المتتاليات إذا ما أخذت في مجالات ثقافات، غير غربية، مختلفة، وإذا ما ردت إلى إشكالياتها المشتركة، سوف تعطي من جديد، كامل مضامها لمشكلات عتيقة، معلقة دائماً، طرحت صراحة في الماضي وربما تكون اليوم أفضل حظاً في أن تتحقق.

مسائل خاصة بادیء ذی بدء، ومحيّرة جداً إذا لم ندخل في الحساب فرضية العبقريّة الفردية. لماذا كان بيلنسكي (Bielinski) قادراً على فهم هيجل وليس ف. كوزان (V. Cousin) أو أي إنجليزي من القرن التاسع عشر؟ لماذا كان ليسينغ (Lessing) يستطيع تحديد شروط مسرح جديد وليس ديدرو (Diderot) وهردر (Herder) قادراً على خلق فلسفة حقيقية للتاريخ لا فولتير؟ بل لنذهب إلى أبعد من هذا: لماذا كان في وسع روسو أن يدرك منطلق هوبس (Hobbes) الفريد وليس لوك (Locke)؟ (٥).

ثم هذه المسائل العامة التي تتضمن السابقة: ما هي العلاقات الديالكتيكية للمفاهيم التالية: هيمنة، تقليد، واقعية تاريخية، ثورة؟ عندما نتكلم، بحسب الظروف والبلدان، عن العمل الأجنبي، عن التأثير، الضغوط الخارجية، السيطرة، التحدي، الخ... فهل يكون المقصود درجات في ازدهار ظاهرة واحدة أو تطابق ظواهر مختلفة؟ ففي حال ما تكون الفرضية الأولى هي الأصح، ماذا ينتج عن اختيار الوسائل المستخدمة: أسلحة، بضائع أو أفكار؟ يقال إن الاقتصاد هو أحد أشكال الحرب. وإن حرية التجارة هي شكل من أشكال العدوان. وقدلفت بعضهم الانتباه إلى أن هيجل درس درس الاقتصاد السياسي الإنجليزي قبل أن يفكر في نزعة التوسع النابليونية، وصحيح أن الديكابريست أو العلماء الذين كانوا يرافقون حملة بوناپرت هم الذين قوّضوا المجتمعات الروسية أو المصرية بل بالتأكيد المنقولات الإنجليزية. عندئذ يمكننا القول أن الإدارة تتبع الأسلحة. والأفكار تتسلل بالطرق المرسومة: اعتقدنا ذلك زمناً طويلاً والآن يقل اعتقادنا فيه شيئاً فشيئاً. وبمواجهة العدوان العسكري أو التجاري ينشأ التقليد

(٥) وهي مسألة أخرجها بدقة متناهية إ. كاسير (E. Cassirer) في كتابه «فلسفة الأنوار» ترجمة فايار ١٩٦٦، ولكن في إطار التحليل الشكلي أي التصميم الذاتي للأفكار.

(بعضهم كان يفضل التقليد - الجديد أو إعادة التسنين retraditionalisation)؛ نزعة سلافية، براهمو ساراج (Brahmo Sarag)، إعادة تفسير كونفوشيوس من قبل كانغ يووي (Kang yuwei)، سلفية: أجوبة مختلفة لا شك إلا أنها ذات بنية واحدة على الأقل. وإعادة تفحص أجوبة عتيقة في أوروبا (جميع النزعات الجديدة) ألا يتيح تعميم هذه الإشكالية الاعتراف لهذه الأجوبة المتأخرة بوزنها النوعي الذي ليس من وزن حقيقة من الدرجة الأولى ولا من وزن خطأ مؤكّد؟

إن التقليد ينشأ من المعارضة لشيء ما، للأفكار التي ترافق البضائع الأجنبية، للنزعة الليبرالية التي تحقّر حبشما كان. فالليبرالي غير الأوروبي قد وصم دائماً بالسطحية (٦)، والصرخة ضد «الأيديولوجيات المستوردة» التي كثيراً جداً ما تسمع في أرجاء الوطن العربي ليست بجديدة البتة: فقد سمعناها في ألمانيا ضد ج. فورستر (G. Forster) وفي روسيا في روايات عديدة (٧). ففي هذه المعارضة الطبيعية، يمكن أن يقال، يعثر دائماً على نسخ، على طاقة الواقعية التاريخية، التاريخية. ذلك أن هذه الواقعية التاريخية، منذ البداية سوف تخدم اتجاهين: إما المحافظة والسلبية بالخضوع للوقائع، إما العمل والتغيير، ومنذ البداية كذلك سوف تمتزج التاريخية ذات النزعة المحافظة بسرعة مع التقليد على مستوى من الإفراط في اللباقة الفكرية أكثر سموّاً مع ذلك، في حين أن تاريخانية العمل، أو اليسارية كما يقال، سوف تستهدف، فيما وراء استبطان الموضوعية - السيطرة الكلاسيكية على الطبيعة بالخضوع لقوانينها - القفزة نحو الحرية. فتاريخانية العمل سوف تبرر النزعة الليبرالية (وهو ما كانت هذه الليبرالية عاجزة عن فعله من أجل نفسها) وبهذه الوسيلة سوف تتجاوز حقيقة، ما كانت تاريخانية المحافظة تؤكد ولكنها قلماً تحققه. ولسوف يختار ماركس حرية التجارة ضد القومية الاقتصادية ولكنه

(٦) كتب أ. غراسي: «إننا نفهم مدلول كلمة «قومي» وإن كانت عميقة في تيارات المحافظين والرجعيين بالنسبة للتيارات الديمقراطية؛ هؤلاء أو هذه التيارات الأخيرة كانت عاطفة سرية الزوال، منتشرة إلى حد بعيد في السطح بينما تلك قليلة الاتساع لكنها قوية وعميقة الجذور».

(٧) كان دوستويفسكي هو الذي قدم نظرية في ذلك بمناسبة الكتابة عن بوشكين في: «بويات كاتب»، غاليمار ١٩٥١، ص ٦٢٢؛ وحول فورستر انظر لوكاش: «مختصر تاريخ الآداب الألمانية»، ناجيل ١٩٦٤.

ايدولوجياً سوف يدخر أشرس هجماته لحون ستوارت ميل (8) (John Stewart Mill) . وقد وجد لينين نفسه دائماً ، وإن أمكن لاختياره في ابريل - نيسان ١٩١٧ أن يجعلنا نعتقد العكس ، إلى جانب أولئك الذين كانوا يعطون التاريخ وزنه الواقعي ضد فرسان الحمل المنمقة ودلل على ذلك بوضوح صارخ طيلة الـ (NEP) .

حاصل القول أن ما يبرز من تفكير الايدولوجيين العرب المعاصرين الثوريين في ماضيهم هو إعادة تحيين التاريخية في نفس الشروط التي كانت قد وجدت فيها . فطيلة القرن التاسع عشر فقدت هذه التاريخية تعريفها المحدد ؛ أصبحت مرادفة للنسبوية التاريخية ، للنشوية ، للاهوت التاريخ أو حتى قضايا الضمير العدمي ؛ ولكن ما كانت إياه وما يمكن أن تكونه دائماً في الظروف المعطاة ، المنطق الداخلي للعمل السياسي فقد فقدنا في ذلك معناها الصحيح ، حتى عندما يعيد صياغتها مفكر واسع الاطلاع مثل غرامسي (Gramsci) . فإن المؤرخين الرسميين والباحثين في العلوم والشكلاويين من كل لون ومن كل وزن وقد غشيت على أبصارهم من فرط البحث عن « بنى ثابتة » ، يستطيعون أن يتخذوا قراراً بفقر التاريخية أو بأنها تحصيل حاصل ؛ فإنهم لا يحسنون التسديد إلى المرمى أي إلى ممارسة الأمير الحديث (9) .

(8) تختار بين عدد كبير من الاستشهادات الممكنة أوضحها عن أساس التاريخية كما نفهمها هنا : « حتى ولو كان مجتمع ما قد توصل إلى كشف طريق الشريعة الطبيعية التي تشرف على حركته [...] فلا يستطيع لا أن يتجاوز بقفزة ولا أن يحطم بمراحل نموه الطبيعي ؛ لكنه يستطيع أن يختصر حقبة مخاضه وأن يطفئ آلام الولادة » ، مقدمة « رأس المال » ١٨٦٧ ، طبعة اجتماعية ص ١٩-٢٠ . ان الليبرالية تمتنع بالمراسم والتاريخية التقليدية تنكر أن تكون هناك ضرورة لإرادة اختصار حقبة المخاض .

(9) يعرف ل. غولدمان ، وهو بعيد عن أن يكون معادياً للتاريخية ، هذه التاريخية مع ذلك بصورة اصطلاحية : « جملة مواقف مفهومة تقرر بأنه يجب فهم الوقائع البشرية في المضمون التاريخي الشامل لعصر ما أو لحضارة - ومضمون ينطوي على غايات وقيم - لكنها ترفض أن تجمع إلى التحليلات النظرية خطأ موضوعياً » . وبارجاعتها هكذا إلى ايدولوجية المؤرخين المبذلة فإنه يفرغها من كل معنى ويجعلها فعلاً فقيرة . لكن ل. الثور لن يكون بعيداً عن ذلك عندما يقول : « البنية الأساسية لكل تاريخية : الممارسة التي تتيح قراءة مقطوعة من الجوهر » . (إفرا « رأس المال » ج ١ ص ١٧٩ ، مع شروح صفحة ١٧٠) . وكتب ج. تكسييه (J. Texier) وهو يتكلم عن غرامسي : « إن الفلسفة التي تكون بالنسبة لها كل حقيقة واقعة هي تاريخ ستتخذ اسم تاريخية » (المصدر السابق ص ٤٩) . ويعرفها كارل بروبر (Karl Proper) بصفة جمهورية بطموحها إلى التنبؤ بمستقبل مجتمع وذلك بحسبه في كلية مغلفة . (انظر : Proverty of Historicism, Torchbooks ed. 1964, p.160)

استطرادات :

كان الايدولوجيون العرب قبل الحرب العامة الثانية يعتقدون ببداية فكرهم ولا يشغلون بالهم إلا قليلاً في إدراك انهم يفكرون . ولم تدر في خلدكم فكرة أن يكونوا حافزين على تعميمات متتالية في موضوع سياق توحيد العالم بسلسلة من المعارضات المقررة . هذه المقارنة لم تفرض نفسها على الذهن إلا عندما وجد مركز مهمته دراسة كل ما لم يكن ذات نفسه ؛ ولم يكن هو مع ذلك ، الذي خلق الشروط الموضوعية للمقارنة بما أنه كان موجوداً كذلك في عام ١٨٨٠ أو عام ١٩٠٠ : كثيراً ما كانت نفس الدائرة هي التي تحلل في لندن الرسائل الرسمية الواردة من روسيا ومن تركيا ومن الفرس ومن مصر ومن مراكش حوالي عام ١٩٠٤-١٩٠٦ ، فهل كانت ترتفع إلى مستوى معين من التعميم (١٠) . كان على الشريكين أن ينتظرا الليل معاً مشاهدة نهوض طير مينيرفا .

ذلك انه بعد الحصول على الاستقلال السياسي ، وصول بورجوازية ريفية صغيرة إلى السلطة ، وظهور انتلجنسيا عربية « دون رابطة » ذات أصل فلسطيني وعاملة على نشر آثارها في بيروت التي كانت توزعها في سائر العالم العربي ، قد وجدت الشروط مجتمعة من أجل أن يربى العرب فكرهم الخاص في الدرجة الثانية ، أي من حيث هو ايدولوجية . حدثت هناك نقطة استناد عامة ، وجهت في الحال ضربة قاتلة للنزعة الريفية ، القاعدة الموضوعية للفكر من الدرجة الأولى .

في كل تعريف من هذه التعريفات سواء كانت صادرة من الخصوم أو من الأنصار فإن المرء يضع نفسه على الفور في منظور غريب عنه عندما يرد إلى نظرية فلسفية والانتقادات ترك سليمة عملياً التاريخية مؤرخة . وما يسميه الثور « جوهر » يتمثل في الزمن قبيل كل شيء كحدث لا أكثر ولكن ما هو حدث بالنسبة للواحد يصبح فيما بعد ضرورة بالنسبة للآخر ويتحول إلى جوهر عندما يكون مستتبلاً . وهذه الآلية من التقييم ، التي تشكل جزءاً من النظرية السياسية يكون غالباً من تحليل التاريخية من حيث هي فلسفة مجردة ؛ وهكذا يفقد النقد فعالته .

(١٠) إحدى النتائج السلبية لتغير المنظور الحادث في التاريخ الاستعماري في الزمن الأخير هي أننا لم نعد نرى جيداً المركز الموجه . وهذا ما يقضي بنا إلى تنقيطية معينة . ويستطيع القارئ أن يجد أمثلة مع روبنسون وغالشير (R. Robinson et J. Gall Cher) في : « Africa and the Victorians » . New york, Doubleday, 1968 .

بتعميمات متتالية وإرجاع جميع المسائل المطروحة إلى نقطة وحيدة : إخفاق جميع العرب في محاولة التحرير الوحيدة نفسها ، نكون قد وصلنا إلى صياغة جديدة لإشكالية المجددين الأوائل .

— ما هو تعريف الامبريالية الأكثر قابلية للفهم ؟ هل هو أحد العناصر التالية : سيطرة سياسية ، استغلال اقتصادي ، ضغط دبلوماسي ، هل هو التقاؤها أم يجب الذهاب إلى أبعد من ذلك فنطرح بأن وضعاً متسلطاً هو ذلك الوضع الذي يختار فيه فاعل واحد للجميع وعلى جميع المستويات ، من السياسة إلى السوك ؟

— ما هو محتوى الثورة ؟ إعادة تسوية توزيع السلطة ، بناء اقتصاد قومي ، تعميم الثقافة التقنية ؟ أم هل هي تحرير المجتمع والفرد من كل تحديد مسبق ، ماض أو مستقبل ، إلى حد أن المجتمع المثور يستطيع أن يتوقع العمل من الآخر وأن يحرمه على هذا النحو مسبقاً من فعاليته ؟

— ما هو مفتاح مجتمع نام ، متخلف ؟ ففيما وراء تقنية غائبة وماض مائل في الحاضر ومستقبل متباعد ، ماذا يجعل الكلمة في مجتمع كهذا فارغة أو غوغائية ؟ أليس التناقض الأساسي كائناً بين بنية غير مستقرة (تغير بحركتها نفسها معنى الكلمات والأفعال) وايدولوجية للمطلق (الله ، الديمقراطية ، الاستقلال) ؟ أفلا يكون مفتاح مجتمع نام ، بالتحليل الأخير ، هو الإرادة اللاشعورية لدى النخبة بإنقاذ واجب وجودها بالرغم من الأفراد الأحياء ، أكثر من إنقاذها للأحياء إذا كان لا بد لواجب الوجود من أن ينحل (١١) .

من السهل أن نرى ، أن ثمة تفكيراً في التاريخ ، وراء هذه المسألة ، يرسم كحقيقة واقعة وحده . فإن معاني العلمنة ، تحرير الفكر ، تطبيق الديمقراطية ، التنمية ، جميعها والاختيارات السياسية التي يمكن أن تنجم عنها توجد مندرجة في واقعية تاريخية شاملة . ولم يكن هذا الارتكاس مقتصر على بعض الأفراد فحسب . فالتأمل في النهضة العربية ، تلك التي تدعى النهضة (١٢) الثانية ،

(١١) من أجل الاستزادة من التفاصيل انظر مقدمة الطبعة العربية للايدولوجية العربية المعاصرة ، بيروت ، دار الحقيقة ١٩٧٠ .

(١٢) تأخذ هذه الصيغة عنوان كتاب جون كيمشه (John Kimché) وهو : (The Second Arab Awakening New York 1970) فقد استخدمه كثيرون من المشاركين في ندوة الجامعة الكاثوليكية في لوفان (Louvain) عن العالم العربي المعاصر (تشرين الثاني - نوفمبر ١٩٧٠) . وقد نشرت أعمالها دار دو كولوت (Duculot) في بلجيكا .

ربما يكون البداية الحقيقية لفكرة راشدة ، غير هيابة بإزاء مسيبتها الخاصة ، جارية لأول مرة خارج السنة ، بهذا المعنى أنها لا تفتخر بتأخرها . وما يمكن أن يجعلها مفيدة في نظر الغير هو أنها تعثر على المسائل المثارة في القسم السابق ، في مستوى أعلى وفي إطار الماركسية . فإنها تكشف عن فقر الماركسية العربية ، مأخوذة بوصفها ايدولوجية ، لكنها تغني علم الكلام الماركسي وتبجربتها نفسها توضح بصورة كافية سياق انتشار الايدولوجيات .

نهضة ثانية :

لقد بدأ هذا التفكير والحق يقال في حوالي ١٩٦٣ - ١٩٦٥ إنطلاقاً من تساؤل حول بنية البلدان العربية التي تدعى تقدمة حيث تعيش معاداة الرأسمالية ومعاداة الامبريالية على وفاق مع ايدولوجية إسلامية . وغذته كذلك مناقشات حول تكوين تلك الطبقة الزاهرة وبسيكولوجيتها واختياراتها ، التي لم تكف أبداً عن إقلاق المفكرين الاجتماعيين ، ألا وهي : البورجوازية الصغيرة (١٣) . كان لا بد لعدد غير قليل من الماركسيين ، الذين يجدون أنفسهم على وفاق مع الاختيارات السياسية لتلك الأنظمة وعلى قطيعة تامة مع انتساباتهم الايدولوجية ، من أن يواجهوا المسألة المعقدة لإمكانات التغيير الداخلي في تلك الأنظمة . كان موقع عقدة التناقضات يبدو على الصعيد الايدولوجي : فكيف حلها ؟ لم ير البعض فيها سوى انعكاس سياسة طبقية ، هي نفسها خاضعة لمصاعب لا يمكن التغلب عليها ، على مستوى التنمية الاقتصادية ؛ انتهوا إلى تكتيك طبقة ضد طبقة ، مقللين من قيمة المظهر القومي للكفاح المعادي للامبريالية ، ومن هنا تعرضهم للاتهام القاتل بالتعاون مع العدو . في حين اعطى آخرون كل الوزن لإلحاحية المطلب الايدولوجي ، مصرين على أن التقليل السالف ، في الظروف الواقعية للعالم العربي ، كان فراراً من المعركة الايدولوجية ، لم يكن في وسعه أن

(١٣) انظر النصوص المختارة من قبل أنور عبد الملك : « الفكر السياسي العربي المعاصر » ، لوسي ١٩٧٠ ؛ كذلك الياس مرتض في « الماركسية والمسألة القومية » و « الماركسية والشرق » ، بيروت ١٩٧٠ ؛ ومحمد كشلي : « حول النظام الرأسمالي في لبنان » بيروت ١٩٦٧ ؛ وأنور عبد الملك « مصر - مجتمع بينية العسكريين » لوسي ١٩٦٢ (مقدمة هامة للطبعة الانجليزية) ؛ محمود حسين : « صراع الطبقات في مصر من ١٩٤٥ إلى ١٩٧٠ » مارسبرو ١٩٦٩ .

يؤدي ، كما في الماضي ، إلا إلى تأييد الوهم التقليدي وتهيئة الطريق إلى تراجع أكثر فتكاً كذلك . الأولون يظهرون ، بالأرقام ، أن الطبقة الحاكمة ، بمساعدة الندرة الاقتصادية ، أياً كان تحديدنا لها اجتماعياً ، سوف تستسلم كالبورجوازية الكلاسيكية في القرن التاسع عشر في الدفاع عن مكتسباتها ، حتى ضد المصلحة القومية . أما الآخرون ، فإنهم انطلاقاً من مكانة البلدان العربية في السوق العالمية ، يشددون على أن البورجوازية الصغيرة محكوم عليها بتعميق مواقفها المضادة للامبريالية ، اختياراتها الاشتراكية ، بشرط أن يجري الكفاح من أجل التوضيح الايديولوجي بعنف . إذ طالما أن حقبة البورجوازية الصغيرة ما زالت بعيدة عن نهايتها فإن التركيز على الكفاح الايديولوجي ، كان إطاراً لزعة مغامرة لفظية تبالغ في تقدير حرية عمل البيروقراطية المحلية ، في حين كان ضغط الامبريالية يجعل مستحيلاً عملياً على هذه البيروقراطية أن تتأرجح في المعسكر المضاد للقومية وعلى الطبقات الأخرى الحصول على استقلالها السياسي أو التنظيمي . إنه لجدل قديم بلا شك لكنه هنا يطبق على وضع واقعي .

ازداد احتداماً بعد عام ١٩٦٧ . إذ تخصصت مجلات جديدة ، ودور نشر في ما كان في وسعه أن يغذيه على الصعيد النظري أو بتحليل حالات خاصة (١٤) . وليس يهنا هنا الجانب الحداثي لهذا الجدل وإنما الكيفية التي تعمق بها على صعيد المنهج ، مسائل التاريخانية المثارة آنفاً .

لقد تأثر العرب ، شأن جميع المراقبين بالجانب السياسي من نكسة عام ١٩٦٧ (١٥) بصفة أساسية وبالتالي بجوانبها الاجتماعية . وفي الحال انصب الجدل على أسباب التأخر الايديولوجي واشتراطاته بالنسبة للبنية الاجتماعية ، وأكثر من

(١٤) نذكر في بيروت «دراسات عربية» (تحليلات للعالم العربي) ، منشورات دار الطليعة ، التي كانت توجد قبل عام ١٩٦٧ ؛ كذلك مجلة «مواقف» ودار نشر دار الحقيقة اللتين ظهرتتا بعد هذا التاريخ .

(١٥) انظر كتاب نديم البيطار : «من النكسة إلى الثورة» ١٩٦٨ الذي يجمع معظم الحجج المستخدمة في مجلة «دراسات عربية» ، وكذلك بيرنارد لويس في «Foreign Affairs» ج ٣ لعام ١٩٦٨ الذي يعتقد أنه يستلزم الإشارة إلى عفوية اللاواقعية في أمر تسمية انكسار عام ١٩٤٨ «نكبة» والأعظم منها كثيراً انكسار عام ١٩٦٧ بـ «النكسة» وأن هذا يظهر على أنه لم يدرك واقع «النهضة» الثانية .

ذلك أيضاً ، بالنسبة للأساس التقني - الاقتصادي . وإذا كان الجدل قد جرى في جوهره بين الماركسيين العرب فذلك لأن المسألة المطروحة ، كانت خطيرة بالنسبة لهم ، هم الذين تقاعضوا عنها طيلة تلك السنين ووصموا أولئك الذين كانوا يشغلون بها بالمثاليين الساذجين في غيهم . فالقائلون بالتطور والليبراليون الغربيون حسبوا دائماً أن التغريب كان يبدأ في المدرسة الأجنبية وأن التقليد أو السنة كانت المقياس الصحيح للتأخر في انتشار الايديولوجية الديمقراطية - الليبرالية (١٦) . إن الإدانة الموجهة من المشاركين في الجدل ، إلى المجتمع العربي ، إلى الطبقة الحاكمة كانت في نفس الوقت إدانة للماركسية العربية ، نتيجة لتشويه المنهج الماركسي . ومن هنا اللجوء الطبيعي إلى الاتجاه الأساسي للينين الذي كان أول من أقدم على تمييز الماركسية من حيث هي منهج للتحليل من الماركسية كظاهرة اجتماعية ، والذي رفض أن يعمل كما لو أنه كان على جميع المجتمعات أن تعيش منذ ماركس في حاضر أبدي ، ثابت . ذلك أن تكرار ماركس بلا ملل يعني أن يصير المرء مادة للتاريخ ومادة فحسب ، لم يعد يسيطر على ممارسته . المقصود إذن استبطان النهج الضمني الذي كان ينطلق منه ماركس لتقيد عصره . فهل يمكن مع ذلك تحقيق هذا المطلب الملح أم يكون محكوماً علينا الإبقاء عليه في حالة الحقيقة المقررة الصورية إذا امتنعنا عن الانطلاق في المشروع الخطر والذي لن يكمل بالنجاح أبداً للعثور على لوغوس في حالته الطبيعية ؟

الحق يقال أن الايديولوجيين العرب قد عثروا بذلك على طريق التاريخانية : وكما أن ماركس خدمهم كعجز قياسي للبورجوازية فإن لينين قد اختصر لهم حقبة الهيمنة الامبريالية وماوتسي - تونغ الثورة الديمقراطية القومية ؛ فالاعتقاد أنه في مقدورنا استئناف التاريخ من النقطة التي وجده عليها هؤلاء الممارسون قبل أن يعطوه اتجاهها واحداً ، هو وهم قاتل يفضي على المدى الطويل إلى الاستسلام أمام السيطرة وأمام عكسها الديالكتيكي : السنة . وباستعراض جميع الأعمال الخاطئة في الماضي اضطر الأمر إلى الإفضاء إلى تفاهة جميع الأوهام (الرواقية) المتعلقة

(١٦) في هذه النقطة المحددة أن الدراسات عن الاستغراب تنقل مكان المشكلة وتجعلها غامضة بأحادية منهجية ؛ وهناك مثل كثير الإجماع هو كتاب ناداف سافران (Nadav Safran) وهو : Egypt in Search of a political Community, Harvard U. P. 1961 حيث تفصّل ملاحظات عديدة صحيحة في خاتمة سطحية تجيب على أحكام مسبقة خطيرة .

بحرية الانسان الخاضع للسيطرة . كل شيء يجري بيسر في هذه المدة من الزمن المستعصية التي تفصل ما يقال عما يجري ؛ والاعتقاد من حيث المبدأ بحرية العاملين هو القبول بالانتقائية والبقاء في مؤخرة الأحداث التي لا تنتظرنا ، الاعتقاد بحتمية طريق معطى من قبل (الإشارة بهذه المناسبة إلى تنوع نماذج التطبيق لتحكم بخاصة تغذية وهم الحرية) ، هو الحصول على فرصة للعمل في التطور الاجتماعي وهو كذلك التاريخانية بالفعل . ليس لدينا الخيار إلا بين ترك التاريخ للمغامرة التجارة والحرب ، أو توحيدهم بعمومية مقصودة (١٧) .

معاودات التقليد :

يرمي نقد الايديولوجيين العرب التقدميين للمفكرين الذين سبقوهم إلى نقاط أساسية ثلاث : استمرار التقليد ، مفهوم السياسة ، مذهب أبدية للفكر وعلى مستويات عديدة .

كيف جرى ان التقليد ، السنة التي يعاد تفسيرها على الدوام وتقيّم ، لم تفقد شيئاً من تأثيرها مروراً بعصر الاستقرارية ذات الأصول الأجنبية إلى سيطرة البورجوازية الصغيرة عبر العصر الاستعماري ؟ إن الماركسية المبسطة كالتطورية الاستعمارية ، شجعت الاعتقاد بالمسلمة التالية : لتقوض الأساس وكل شيء يتبع في الاعصار ؛ وقد تكشف ذلك عن أنه وهم حيثما كان ، ولا شك أنه ليس هناك تقليد واحد (إسلام واحد) ، ويقتضي الأمر ، لإدخال التفرقات اللازمة ، تحقيقات واسعة النطاق في علم الاجتماع الديني تبيننا ما إذا كان إسلام تلك الجماعة الاجتماعية في تلك الفترة المحددة هو دين ، أو أخلاق اجتماعية أو مجرد دلالة مميزة . وليس من شك في أن التحليل الفلسفي أو البنيوي للإسلام المعيارى يظل صامتاً حول آليات فعاليته الاجتماعية . لكن الزمن يضغط

(١٧) سوف يقال ان هناك مكاناً بين الانتقائية دون مطلق داخلي والتاريخانية دون حرية ظاهرة للانفتاح المنهجي للعلمية كما يدعم ذلك ل. ألنوسر . وإذا كان يصيب في مناسبات عديدة (إقرأ « رأس المال » ج ١ فصل ٤ و ٥) عندما يريده إنقاذ الاستقلال الذاتي للتطبيق العلمي — تلك النقطة التي ما زالت نظرية في جزئها الأكبر بالنسبة لمثقف العالم الثالث — فإنه يحمل الاستقلال الذاتي للممارسة السياسية التي تعتبر جوهرية بالنسبة لهذا العالم الثالث . هذه الممارسة ، هذا التطبيق يفرض التاريخانية كضرورة واقع ، كـ « أيديولوجية طبيعية » .

ولا بد من اتخاذ موقف . فبماذا تختص الايديولوجية الإسلامية الحالية ؟ يمكن أفراد السمات التالية :

- اتجاه قومي ، أي اتجاه يقدم الماضي القريب كانهضات غير مستحق والمستقبل كوعد سوف يوفى به عاجلاً أم آجلاً .
- مضادة للرأسمالية تصاغ بصورة خاصة كمؤشر تفريق بلإزاء العالم الغربي .
- تدخّل حكومي في القطاع الاقتصادي ينزع إلى المساواة ويوطد الوحدة المشتركة التي لا غنى عنها هي نفسها للنهضة الموعودة .
- طوباوية ضمنية لا يمكن الانتقاص منها .

هذا الإسلام هو الذي يغذي معظم الانتاليجنسيا العربية ، صراحة أو ضمناً ، وتشبّع به أروع تصريحات رجال السياسة . والحال ان فيما وراء هذه النقاط الخاصة ، التي ينبغي بلا ريب توضيحها ، يبقى الجانب الأساسي الذي كثيراً ما لا يفتن به أحد بحكم البدهية : ذلك هو الايمان بالغيب ، بالمجهول . وهذه النقطة لم يعد من الواجب أن تعالج بالتعريض .

يفني صادق جلال العظم بهذا الوعد ويقبل التحدي . فقد رضخ رضوخاً كاملاً ، للمطلب العقلائي (١٨) بتناوله في كتاب نصوص محاضرات ألقى قبل عام ١٩٦٧ لكنها اكتسبت منذ ذلك الحين قوة في الاشكال أكثر وضوحاً كذلك . كيف قام بذلك ؟ لقد اكتفى بأن قابل ما يجب أن يعتقد مسلم مثقف اليوم وما يتعلمه منذ السنوات الأولى في المدرسة الثانوية عن فيزياء نيوتن ، وذلك للعمل على تفجير قضبة الثنائية الحالية في القلوب والعقول . ويصف بدقة وتفصيل البؤس الفكري الناجم عن ذلك ، فراغ تطابقية معمة تغطي المجتمع بأكمله وتمتد من الميدان النظري للعلاقات بين الإسلام والعلم الحديث إلى التفاهم الطائفي في لبنان . ويرهن ، وهو يخفي في التحليل بعيداً ، في أدهش جزء من كتابه (دراسة رائعة عن مكانة إيليس في الاخرويات الإسلامية) على أن الوعي الديني

(١٨) هذا الكتاب هو : نقد الفكر الديني « » ، بيروت ، دار الطليعة ١٩٧٠ الطليعة الثانية مع دقائق الدعوى المقامة عن المؤلف من النائب العام على أثر شكوى الجمعيات الإسلامية اللبنانية .

نفسه لدى مسلم اليوم الذي قرأ المأساة اليونانية وكتابات كيركيغارد لم يعد يمكن أن يتعكس دون انقصام (١٩).

اليوم ، سيكون الايمان بطولياً أو لا يكون . وأياً ما كان اختياره الشخصي فمن الجلي أن المؤلف يفكر بأن تجديد الايمان يشكل جزءاً من الاحياء الشامل للمجتمع بينما ليست نزعة التقيد بالأعراف إلا رمز الركود العام .

موقف صار قديماً (٢٠) بالتأكيد ، لكن التربة لم تكن قط ملائمة إلى هذا الحد لاستيطان هذه النزاعات الديالكتيكية . فإن المؤلف يتهم جميع الاشتراكيين ماركسيين وغير ماركسيين وحتى الليبراليين ، انهم نسوا أن ثمة حركة فاجرة ، ملحدة ، مؤمنة بإله واحد قد سبقت في أوروبا الحرب الصليبية الاشتراكية ، وأن تحرير الفكر ، تحرير الفرد يكون منطقياً ، مقدماً على تحرير المجتمع . والتغاضي عن هذا الجانب أو التظاهر كما لو كان مقررًا من قبل في الماضي ، يكلف في النهاية ثمنًا غالياً جداً ولجميع الناس (٢١) .

ببد أن صادق العظم لا يتجاوز الإطار الليبرالي . ان وصف تناقضات الوعي الإسلامي اليوم لا يذكر لنا شيئاً عن المشكلة التاريخية الواقعية : آليات معاودة الايديولوجية الإسلامية .

نعثر هنا على مسألة الانغماد ، الانطواء القطاعي (٢٢) involution sectarielle

(١٩) مستشهداً بنصوص جميلة للعلاج ولزم الدين المقدسي « تقيس ايليس » ، القاهرة ١٩٠٦ فإنه يظهر أن ايليساً بكل بساطة لعب الدور الذي كان قد أعطي له منذ الأزل في المأساة الكونية ؛ فيجب إذن أن يرد اعتباره إليه ما دام أنه أطاع شريعة العالم بدلا من أن يخضع لنظام ظرفي . إن العقيدة التقليدية تصبح هكذا إشكالية .

(٢٠) راجع ملاحظات م. مهدي : (Remarkson the Theologus Autodidactus of Ibn al-Nafis Si XXXI, p. 197-209) حول الطريقة غير المباشرة التي كان علماء المسلمين الكلاسيكيين يبرهنون بها على إفلاس علم اللاهوت .

(٢١) في هذا المنظور لم يعد ينظر إلى التسامح الإسلامي الذي يتركز على التطابق الاجتماعي وحرفية القضاء كأفضلية إيجابية . فالتقية ، الحقيقة المزودة تصبغ عناصر سلبية في ماضينا . ولا شك أن المؤلف أراد أن يكون نقضه قيمة المثل .

(٢٢) إن مفهوم الانغماد ، الانطواء (Involution) قد استخدم بكثير من التفوق من قبل كليفورد جيرتز (Cliford Geertz) في أعماله عن أندونيسيا . وإذ بقي على الصعيد الاجتماعي الاقتصادي فإنه لم يفعل مع ذلك أكثر من إظهار اطروحات إنجلترا عن إيرلندا .

ان الدراسات المنهجية عن الحقبة الاستعمارية في البلدان العربية ما تزال بعد قليلة العدد ، لكن العلاقة الديالكتيكية بين التراجع والهيمنة الامبريالية تفرض نفسها أكثر فأكثر على البحث . فعلى سبيل المثال يتناول أنور عبد الملك (٢٣) تحليل السلفية لدى محمد عبده (أو النزعة إلى الأصالة بحسب اصطلاحه) ، وإذ يرفض كل رأي قبلي بنيوي ، واضعاً نفسه في منظور مؤرخ فقط ، يؤلف كتابه بأسلوب يبدو محمد عبده فيه وكأنه النتيجة للسياسة الثقافية للورد كرومر . سوف يقدر بعضهم ان المونتاج متسرع بعض الشيء وان البرهنة مقتضبة قليلاً ، لكن عبد الملك لا يهتم بأفكار محمد عبده وتنسيقها الداخلي بقدر اهتمامه بانتشارها في المجتمع وفي هذه النقطة المحددة كثير من الوقائع تثبت حدسه . باديء ذي بدء المثل الهندي حيث تدرب كرومر : لماذا هذا التدفق من التقليدوية في هذا الفرع من الفكرة . في حين لا نعر على شيء مماثل في الصين ذات الماضي الأكثر تألقاً أيضاً ؟ في المجال العربي بعد ذلك : لماذا تألق الوهابية السريع ، المهدية ، السنوسية كلما اشتد الضغط الأجنبي ؟ فما هي والحق يقال ، سوى فرضية . لكن يبدو من المقرر أنه لم يعد يمكننا تجاهل العلاقات الديالكتيكية لضعفة القاعدة ولارد الـ « إنكفائي » على الصعيد الايديولوجي ، الذي يصاحبه . كانت الماركسية ، على النحو الذي مورست فيه منذ زمن جد طويل في البلدان العربية ، ضحية التطورية التخيلية المتحررة ، ولم تستطع أن تلعب أي دور في توضيح الماضي العربي ، الذي يمكن أن يكون في جزء منه ليس بالقليل سلسلة من الردود الانكفائية . وهذا القصور يفسر ، بلا شك كثيراً من إخفاقاتها ومراوحتها في مكانها . لهذا السبب يتحدد تجديد الماركسية اليوم أساساً بإقلاعها عن هذه العادات في التفكير .

إن الآفاق التي تفتحها بحث التقليد من جديد لا تتوقف هنا .

على صعيد الممارسة السياسية كانت الحقبة الاستعمارية هي حقبة تحررية مطلقة ، وقف في وجهها التقليد ، فالتحررية القومية لم يكن في وسعها إذن أن تكون بطبيعتها إلا التبرير والمحافظة على الوضع الراهن (Statu quo) .

(٢٣) « ايديولوجية وبقلة قومية : مصر الحديثة » ، منشورات انتروبوس ١٩٦٩ ، فصل ١١ و ١٠ .

وهكذا يرجع العمل الثوري نظرياً إلى تصويب التأخر الايديولوجي بتبرير نسبي للتقاييد والتحررية في نفس الوقت .

هذا التصويب يتقلص في حاصلي الأمر إلى المصادرة التالية : الانتقال من بنية اجتماعية ما إلى بنية أخرى أمر إجباري ، كل إعادة تحين للماضي في الحاضر هو وهم . ذلك أن قيمته العلاجية تنشأ من أنها فقط قد جرى تقبلها بوعي . فإن فرضية التاريخ الواحد هي مشتركة للمتحور وللتوري إلا أن الثوري وحده يجسده وبالحوصل يحققه . والتاريخانية التي تنتهي إليها ، والتي تكون أداة من وجوه عديدة ، ليست هي القبول السلبي لأي ماضي ولا سيما الماضي القومي الخاص (هذا هو النزوع العضواني إلى المحافظة الذي لا يكون أبداً حسن النية تماماً) ، إنها أقرب إلى الاختيار الإرادي لتحقيق وحدة الاتجاه التاريخي بالعودة إلى تحمل أعباء ماض انتقائي . لماذا هذا الاختيار ؟ اقتصاداً للوسائل ولعله من قبيل التواضع ، وخاصة بدافع القومية بمعنى الكلمة الطبيعي : إرادة فرض النفس على الآخرين بأقصر الطرق . في هذا الأفق يرى المرء أن المتحرر المعتدل ليس هو الواقعي : يتوخى الاعتقاد بالمساواة بين الأمم بعيدة الاحتمال ؛ إن القومي الراديكالي هو الذي قلما يهتم بتبديد جوهره (أصلاته) شريطة أن يؤكد وجوده .

فالتطبيق العملي لتغيير ملكية وسائل الإنتاج (praseis) هو إذن تاريخانية بالفعل . هل ثمة ما يدعو للعجب إذا نحن استخلصنا ، في حالة كهذه ، أن كل ما يضاد التاريخانية يأخذ قيمة المضادة للتطبيق العملي لتغيير وسائل الإنتاج ، ذلك أن الخلاصية (Universalisme) المجردة ، موضحة في النزعة الاقتصادية ، أو في علم الأصول أو في البنيوية ، تجهل الانغماد ، الانطواء ، وبالتالي فهي تعتبر الهيمنة ثانوية ؛ فعلى مستوى التاريخ نفسه يمكن الوصول إلى نتيجة مماثلة إذا نحن تعاملنا في ذلك مع مجتمعات مغلقة على نفسها ، كجواهر فرد ، موضوعة على نفس الصعيد في نقاط غير متساوية البعد عن خط انطلاق أو وصول واحد ، وهذا هو ما كانت تفعله التطورية . ثمة منافذ باتجاه ما تحت التاريخ وما فوقه توجد داخل الماركسية نفسها وتنزع إلى تأييد التأخر الايديولوجي بنفسه صراحة . من هنا دعوى الامبريالية الثقافية . ويعجب المرء أحياناً لرؤية الإساءة إلى الأبوية التحررية ، المركزية الأوروبية الماركسية ، المضادة للعرقية البنيوية ، لأنه لا يريد

إدراك من أين تستطيع هذه النزعات أن تشكل جزءاً من نظام السيطرة نفسه .

مرة أخرى ننتهي إلى التحدد المتبادل للمفاهيم الأربعة : هيمنة (hegemanie) ، انغماد ، انطواء ، تطبيق عملي لتغيير ملكية وسائل الإنتاج ، وتاريخانية (٢٤) ، وهذا التفكير ليس بمحصّر المعنى لإعادة لقراءة ماركس ، وهي عملية لم يعد لها معنى بعد كل ما حدث فعلياً في العالم منذ تأليف رأس المال ، إنها تطرح من جديد للمناقشة وتغني وتعمق معاني تشكل جزءاً هاماً من الثقافة الغربية المعاصرة .

مفهوم النزعة السياسية :

في غياب الترابط (الوعي التاريخاني) كل شيء يصبح موضوعاً للتطور ، وبالتالي ضحية للتأخر . فالانتقائية تؤبد التأخر الايديولوجي رمز سيطرة آخذة في التوطد : وباتجاه عكسي ان الهيمنة التي تخلق التأخر تؤبد الانتقائية . ولا تتجو الماركسية البتة من هذا القانون : قانون جبر في الثورة يصبح حاسياً في الركود .

وعلى سؤال : ما هو سبب الانتقائية في مجتمع خاضع للسيطرة ، نميل إلى الرد المألوف أكثر فأكثر : السبب لا تجانس النخبة في هذا المجتمع . وفي هذه النقطة كذلك وللوصول إلى هذه النتيجة ، اضطررنا إلى تجنب تحليل تقليدي معين : كان قد استجاب لتحدي مدارس « نخوية » ، منكراً بكل بساطة الاستقلال

(٢٤) نرى في الحال أن المفاهيم الأربعة والبنية التي تشكلها في وسعها أن تنتقل في لغة التحليل النفسي ؛ وهذا يفسر الإغراء الذي يمارسه هذا التحليل النفسي على مثققي العالم الثالث ذلك أن التحليل النفسي يبدو وهو مخاطبهم فردياً أكثر ملائمة للاستلهم الأدبي . إن النصوص المنشورة في « مواقف » هي ذات دلالة عرضية في هذا المجال . ففي قصة عبد الكبير خاطبي (Abdelkebir Khatibi) : « الذاكرة الموشة » (La Memoire Tatouee , Denoel 1971) يلعب المؤلف بوعي على التورين : الفردي والجماعي ، وهو يصف محاولات الشخصية بزعم الاستعمار . كل نقد قصوري بإزاء التحليل النفسي يكون إذاً قليل القيمة لأنه يترجم مباشرة إلى لغة هذا التحليل الخاصة . إن التطبيق العملي ، وحده يريد أن يعمل على أن بداعة التجربة هي وهية وأن إنقاص البنية الاجتماعية - التاريخية إلى البنية المعاشة المحللة يشق الطريق إلى الشكلية الانتقائية ؛ وإن الشكل الناتج عن ذلك يكون جالياً غير كاملاً . (الشعر ليس سوى غنائي حماسي ؛ المسألة وثاء مزدوجة العنق ؛ القصة جديدة) . وهو لا يمكن أن يكون إلا لحظة وإن كان من نواحي معينة ، بأسر بفتنته ، من الحساسية البشرية في طريقها إلى الموضوعية ، الشر والتاريخية .

الذاتي للسياسة. إذ لم ير هذا التحليل المستوحى من متزاع اقتصادي، الظاهرة الاستعمارية والامبريالية تماماً في مدلولها العميق. أما وقد وضع جميع المجتمعات على نفس الصعيد وإن كانت في مواقع مختلفة، نافياً الفعالية الدائمة للماضي القومي، للتقليد، للسياسة كفن لإدارة الناس، ناسياً أن تعريف الإنسان السياسي (homo politicus) كإنسان عقلاني هو فتح قريب العهد نسبياً، فإن هذا التحليل كان يفترض أن التحديدات بين اقتصاد ومجتمع وسياسة هي دائماً في المعيار، غير مباشرة ومباشرة (٢٥). وانطلاقاً من العام كان ينتهي إلى المجرد. وثمة تحررية أوروبية معينة من القرن العشرين، في ساعة صعود الأخطار، قد آلت إلى غيرية مطلقة ذات استيحاء عرقي؛ فاستأنفت هذه الماركسية المبسطة ضدها، تفاؤلية القرن التاسع عشر الوضعي السهلة. كانت كل جماعة في السلطة ترى نفسها متمتعة كإلهة بخاصيات البورجوازية الكلاسيكية، إذن في وسع سياستها أن تكون متوقعة بدقة، على منوال ما كان يُنتظر أن تستجيب طبقة عاملة، حيثما كانت، وفقاً للضوابط والمعايير، لتحريض قيادتها السياسية (٢٦). والحال تثبت التجربة أن أي حكومة عسكرية لا تتصرف كما لو كانت البورجوازية الصغيرة المجسدة، بل إن هذه البورجوازية الصغيرة لا تظهر نفس ما تنسم به البورجوازية الانجليزية من بسط الأفق. ومن ثم، بالرغبة في استئناف الانتقادات اللادعة نفسها بلا كلل ضد نظام سياسي لا يتوقف عن التغير بصورة ظاهرة، لكن تغيره لا يجري في الاتجاه المتوقع، قد تركت مزية كشف مشاكل حقيقية، استبانة أعناق حقيقية من الاختناق، لعلم السياسة الإنجليزي - الساكسوني.

وقد توصل، بوسائل متنوعة جداً وتركيز تحرياته على النقاط الثلاث التالية:

(٢٥) هذا التحليل ينتج بمنطق ظاهر من أولية ماركس بإزاء الرأسمالية، جميع مجتمعات ما قبل الرأسمالية تكون مجردة على حد سواء. وهنا نرى الخطأ الذي لا يفتقر، عندما نحاول تشخيص مشكلات العالم الثالث، وهو أننا نمر من فوق لينين؛ وهكذا نسقط حقاً في الليبرالية.

(٢٦) يمكن أن تسول لنا نفسنا تعجب هذا النقد والقول بأن التجريد يشكل جزءاً متمماً لكل تاريخانية مطبقة. ولنلاحظ بأن الحالة المذكورة في النص هي حالة قياسية لا يعثر عليها من جديد في وقت مبكر. في المقام الثاني أن الانتقائية وهي نتيجة الإفراط في الموضوعية، لا تقلت هي الأخرى من التجريد. حاصل القول هذا الخطر يتمرد بكل «سياسة»؛ حتى عندما تتحول وهي تحمل في جيوبها، آخر أرقام سبر الرأي العام.

بنية وتكوين النخبة السياسية، آلية الممارسة السياسية، «ثقافة» سياسية، إلى إدخال قليل من العقلانية إلى ما كان يعتبر حتى ذلك الحين من ميدان الانطباعية البسيكولوجية الدقيق: السلبية الشعبية، الفساد، القحة (٢٧) (Cynisme) وسواء بيتنا نقصاً في المنهج في مزج من التجريبية السهلة والإفراط في وضع القواعد والاستنباطات النظرية التي تميزها، أو أننا لفتنا النظر إلى ذرائعية النتائج المرجحة دائماً نحو إمكانية انبثاق قومية إيجابية وبنية ثابتة، فإن الأمر يبقى مع ذلك صحيحاً بأن هذا البحث يعيد لأول مرة، بصورة غير مباشرة طرح مفهوم السياسة نفسه للمناقشة. فإن العقلانية السياسية بدأت بأن تكون منفصلة عن المنفعة الاقتصادية واتسعت تحديدات النخبة بالثقافة والتاريخ فيما وراء الحتمية الطبقيّة الضيقة. ولنلاحظ، على عجل، أن هذا التغير في الرؤية يعزى، جزئياً، في الولايات المتحدة، للعودة، على نطاق واسع إلى المنهجية التاريخية من خلال ماكس ووبر (Max Weber) وعلم الاجتماع الألماني بصورة عامة. ووجدت الانتلجنسيا العربية اليسارية نفسها، وهي تتناول التاريخية على طريقتها، مساقة إلى طرح المشاكل نفسها وإن كان في إطار نظري أكثر.

في هجومه الجذلي على جماعة من الثوريين الفلسطينيين (٢٨) يسوق الياس مرقص ثلاث قضايا ضد خصومه. ينبغي بقوة التحديد المباشر للسياسة بالاقتصاد، ويستخدم ضد تلك الـ «نزعة الاقتصادية»؛ لينين في كتابه «ما العمل» بالطبع. وينفي في المقام الثاني وبطريق الاستنتاج معادلة الفريق القائد من البورجوازية الصغيرة وبهذه المناسبة يتناول بالتمحيص مرات عديدة الخطأ المنطقي الذي يقوم على استخلاص نتيجة خاصة مجردة، مباشرة من قانون عام، فتقدم بعد ذلك كحقيقة واقعة بالملاحظة. ثم يدحض في المقام الثالث قدرة الاشكالية الطبقيّة على اكتساح (على أن تتجاوز) في الحاضر المباشر، الاشكالية القومية. وهذه

(٢٧) يعتبر المختصون الأمريكيون في العلوم السياسية المهتمون بالشرق الأوسط أنهم متأخرون بالنسبة لزملائهم الذين يشتغلون في قضايا أميركا اللاتينية وجنوب شرق آسيا لأن هذه البلاد المعنية مغلفة عليهم. وأكثر الكتب إنجاء فيما يتعلق بالنقاط المثارة في النص هي عمل الرغمن من كثير من الأخطاء في التفاصيل: (J. Waterbury, Commander of the Faithful, Columbia U. P., 1971)

(٢٨) Marvin Zonis The Political of Iran, Princeton 1970

(٢٨) «عقوبة النظرية في العمل الفدائي» ج ١، دار الحقيقة.

النقطة هي أهمها وتنصب بصفة أساسية على مشكلة من الواقع ؛ إذ يتعلق بها كل عمل سياسي فعال . فمقص يؤكّد أن موقفه يؤول إلى أنه يقيم وزناً للحقيقة الواقعة ألا وهي حقيقة الهيمنة الامبريالية . ولا بد لكل جماعة ، إذا أرادت أن تحظى بفرصة من النجاح ، من أن تدرك وتضع موضع الممارسة « رداً » ينشأ من تحليل للوضع العالمي الشامل ، وهذا الرد لا يمكن أن يكون إلا المشروع التاريخي للتحرر القومي . ووراء اللجوء إلى لينين ، وهو ما نعر عليه عنده ، فإن ذلك هو ثار العمق التاريخي من تحليل العلاقات المتزامنة بين الزمر الاجتماعية . ليس تطور الصادرات في البلدان العربية ، على حد قوله هو ما يتيح ، بانعكاسه على زمرة أو عدة زمر ، فهم السياسة الحالية لهذه البلدان وتحديد سياسة أخرى فيها ، بطريق انقلاب شكلي بسيط ، تكون أكثر ثورية ؛ إن السبب لأقرب أن يكون في القرار الأوروبي لعام ١٨٤٠ (٢٩) وعواقبه التي لم تتوقف . ويستعيد مرقص العمق التاريخي كعنصر للممارسة السياسية اليومية باحثاً عن أسانيد له لدى لينين ، وإذ يعثر عليها فإنه لا يرى إلى أبعد منها ، ولكن يمكن مواصلة تفكيره بالاقتران مع نتائج البحث الانحياوي - سكسوني المشار إليه .

لقد صار من المفيد أن الـ « إقتصادية » العربية تنمو في شروط دقيقة برودود فعل ضد الماركسية التطورية (ماركسية الأحزاب الشيوعية التقليدية) ، وإن نفياً للتاريخ والسياسة يجيب على اقتصادية أخرى وإن اكتشاف لينين يجري حقيقة عندما يكون المقصود هو نقد الاثنيتين معاً . قراءة أولى حقيقة لمؤلف (لينين في هذه الحالة) عندما تتطلبها الشروط لا تبعاً للرغبات الفردية . وإذا يتجسد المنطق اللينيني مرة أخرى فإن النزاعات المذهبية تصبح مسائل حياة أو موت .

انطلاقاً من اكتشاف الاستقلال الذاتي للسياسة من جديد من خلال لينين ، أفلا نجد أنفسنا في الحال في مواجهة قضايا خطيرة (٣٠) ؟ هل هي صدفة إذا كان

(٢٩) كان ذلك هو القرار الإنجليزي لإيقاف هجوم محمد علي ضد الباب العالي .

(٣٠) هذا الاستقلال الذاتي اكتشفه لينين بمناسبة وضع وصفه لوكاش على النحو التالي : « كلما يكون مجتمع مقلوب الأوضاع كلما كانت بنيته « العادية » قد كفت عن السير ، عن العمل بدقة ، كلما كان توازنه الاجتماعي - الاقتصادي مختلفاً ، باختصار كلما يكون وضع ما ثورياً كلما كان (أفعاله العنيفة ، العفوية أو الموجهة بوعي) دوره حاسماً . » (لينين . دراسات ووثائق دولية ، باريس ١٩٦٥ ، ص ٥٩) . ومع ذلك لا يبقى حادثاً تجريئاً فحسب ، وإنما يرتفع بسرعة إلى مستوى المفهوم وهنا يلتقي وقد تجاوز النغمة بالتاريخانية .

هذا الاستقلال الذاتي قد تأكّد بادية ذى بدء في بلدان ذات تقليد تاريخاني قوي ، أياً كان الاستخدام الذي يجري لذلك فيما بعد ؟ وهل هي صدفة إذا كان قد تناوله أ. غرامسي (A. Gramsci) من جديد وحلّله ، متأملاً في ما كافيالي الذي كان يعود إليه ، بعد دورة كبيرة ، من أيدي المدرسة التاريخية الألمانية ، من بسمارك (Bismarck) وكروثشي (Croce) ؟ ألا يستطيع العرب اليوم ، بسلوكتهم الدورة الكبيرة نفسها ، العثور عليه ، معبراً عنه أو مرموزاً إليه في ثلاثي ابن باجة - ابن خلدون - ابن تيمية ؟ ففوق جميع أراضي الدنيا حيث أحلت معالجة البشر طيلة عصور إدارة الأشياء لم تدع السياسة في حقيقة الأمر للاقتصاد أن يتمثلها بسهولة .

إذا كان لا بد من أن يوجد هناك حقيقة مثقف ما كان ليتوجّب عليه أبداً أن يدع نفسه حبيس النزاع الديالكتيكي الخاطئ للطبقة - النخبة ، هذا المثقف كان هو المثقف العربي الذي كان يعيش يوماً تحت وطأة الماضي ويعرف بالتجربة التحديد المزدوج الاجتماعي والتاريخي . وعليه فإن طرح التحديد المباشر للنخبة كسلطة من قبل الطبقة هو وهم ، وتأكيد تجانس النخبة واستقلالها المطلق هو تعميم مفرط في مغايرته للواقع . فثمة نموذج محسوس أكثر وأكثر تعقيداً يتيح إنقاذ استقلال السياسي الذاتي ولكن في نطاق بنية شاملة ، وسيظهر التجريدية والتطورية التحررية التي ليست الاقتصادية الماركسية إلا صورة مختلفة عنها ، والجوهرية المحافظة التي يخشى أن تبعث من جديد إذا مضينا إلى أبعد من ذلك بطرح الاستقلال الذاتي للنخبة . فالانتليجنسيا العربية الثورية تستطيع الانتفاع كثيراً بملاحظات غرامسي إذا ما هي اعتنت بإعادة تفسيرها في اتجاه التقليد السياسي العربي (٣١) .

سوف يتيح هذا الجدل ، على المدى الطويل ، إلقاء بعض الضوء على الشروط التاريخية التي أفسحت المجال لميلاد لنزعة النخبة نفسها . ففي أي الظروف تكون منهجيتها مطابقة لموضوعها وتستطيع الإفلات من وظيفتها الأيديولوجية بأن تكون آلة حرب ضد التحليل الطبقي كما كانت بصورة ظاهرة حتى الآن في الولايات المتحدة ؟

(٣١) إنه لأمر بالغ الدلالة أن تظهر أول ترجمة لهذا المؤلف في عام ١٩٦٩ : « الأمير الحديث » ، ترجمة زاهي شرفان / وأنيس شامي ، دار الطليعة ، بيروت ١٩٦٩ .

ازدواجية العمل على الايديولوجيين :

اندغام ، تراجع قطاعي ، استقلال ذاتي للنخبة : إنهما وجهان لنفس الظاهرة من السيطرة ، تستكمل بوجه ثالث هو ازدواجية مذهبية الايديولوجيات . فإن المماحكة ، الجدل اللفظي (أو الكلامولوجيا كما يقول مرقص) هما قبل كل شيء حدث اجتماعي .

إن الايديولوجية ، بالمعنى الأول ، ناشئة مباشرة من البنية ، هي بالطبيعة غير متطابقة وستبقى كذلك دائماً . فتلک التي تأتي من الخارج تتجسم ببطء بعمل الذين يتبنونها ، بأية آليات ؟ لقد كان أ. غرامسي يفكر في دور المثقفين بإزاء طبقة عمالية ما يزال بعض أعضائها عند التصور البطليموسي للعالم (٣٢) . وقد أخذ الايديولوجيون العرب بهذه المشكلة في حالة أكثر تعقيداً للغاية .

إن الاستقلال الذاتي للنخبة يعطيها قدرة على التفريع إلى ما لا نهاية ويخلق حاجة متعاضدة لعلامات مميزة : تلك هي الايديولوجيات بالمعنى المبتذل التي تستورد كأزياء الثياب . والماركسية بجميع فروقاتها لا تشكل استثناء من القاعدة . يمكن إذن القيام بدراسة لإدخال وانتشار الماركسية من حيث هي دلالة وأولئك الذين تولوا القيام بهذا العبء بعد تجربة الأحزاب المعترف بها التي كانت تتمتع باستقلالها الذاتي بالنسبة للمجتمع كسائر النخبة السياسية بأكملها ، كانوا ماركسيين .

لندع جانباً في هذه الآونة وجهين من هذه الماركسية : درجتها في التمثيل (في التعرب) ودرجتها في العقائدية ؛ ولنلاحظ فحسب أنهما درجتان متعاكستان إحداهما مع الأخرى وأنهما كلاهما متعلقتان بتطور المجتمع في جملته . فالتمثيل لا يمكن أن يتم ، والعقائدية أن تلطف (تشعشع بالعربية)

(٣٢) « تستطيع طبقة ما ، تكون شرائح معينة منها ما تزال عند تصور عالم بطليموس ، أن تكون مع ذلك المظلة لوضع متقدم جداً ؛ تلك الشرائح المتأخرة ايديولوجياً [...] تكون مع ذلك متقدمة جداً من وجهة النظر العملية ، أي من وجهة نظر الوظيفة الاقتصادية والسياسية . وإذا كانت مهمة المثقفين أن يعددوا وينظموا الإصلاح الأخلاقي والفكري أعني أن يطابقوا الثقافة مع الوظيفة التطبيقية فن البدني أن يكون المثقفون المبلورون محافظين ورجعيين . » (« مؤلفات مختارة » ، طبعة اجتماعية ، ١٩٥٩ ، ص ١٥٨ - ١٥٩) . ونرى جيداً في أي شيء يكون التطبيق العملي لامتلاك وسائل الانتاج ، « تصويباً » .

إلا إذا وجد المنهج موضوعه ، إذا المجتمع ، بمعنى ما ، أتاح تجربة النماذج المدونة في السرائر (٣٣) .

إن الظاهرة البينة في تاريخ الماركسية العربية القصير هي أنها مرت بالمراحل الثلاث المعروفة : مرحلة الماركسية الشعبية ، التي رأت آثارها تتلطف في تيار الطوباوية الإسلامية العريض ، الماركسية الشرعية التي تحولت فيها ايديولوجية الأحزاب الناشئة مع ذلك تحت تأثير اللينينية والماركسية الاقتصادية التي تحولت سريعاً إلى تلقائية . فلماذا جرى المرور بنفس التجربة من التباين الايديولوجي ؟ حتى إذا كانت مستجلة ما كان ينبغي للماركسية بالضرورة أن تتكرر بجميع فروقاتها لذلك يعثر بعض المثقفين العرب ، وهم يتحققون من الفرضيات اللينينية ، على التاريخية في المستوى الايديولوجي نفسه ، انطلاقاً من أي شيء في حقيقة الأمر ، يهاجم الياس مرقص الذي يعلن عن نفسه أنه ماركسي لينيني ، النزعة الاقتصادية أو الماركسية التحررية العربية ؟ لقد سبق لنا القول أن تحليله للعنوية يفضي إلى ضرورة إعداد مشروع تاريخي قومي . والحال أن هذا المشروع بالنسبة له هو مشروع الوحدة العربية . وواقع الأمر أن الماركسيين سواء أكانوا اقتصاديين (تلقائين) أم ماركسيين شرعيين (تحريرين) ينكرون هذا المشروع لأنهم ، وهم لا ينطلقون من تحليل تاريخي ، لا يرونه مدوناً في الواقع ، لا يتوجسون حدوثه في نهاية الهيمنة الامبريالية (٣٤) . إن الوعي بهدف الامبريالية التاريخي منذ عام ١٨٤٠ يعني **بفعل الواقع** (ipsoferets) استثناء حمل عبء الوحدة ك مطلب ملح للحقيقة الواقعة . فبمجرد أن يدخل البعد التاريخي في التحليل

(٣٣) هذه المناسبة ، قد يكون من الغرور أن نميز نوعين من العقائدين : قبل وبعد الثورية إذ توجد بين المرحلتين حقبة من الـ «مراجعة» الإيجابية عندما يكون المجتمع «شوراً» . هنا نتكلم عن عقائدية انجلز لا عقائدية ستالين . وفي الحالتين مع ذلك يكون مفهوم الكلية ، الشمولية مركزياً كما يكون شأنه في كل فكر تاريخانية ، وإن ما يتجه إليه نقد ل. الثومر هو ضد هذا المفهوم كنفذ ل. بوبر قبله ؛ وعلى صعيد نظري صرف فإن الجدل يكون بلا مخرج وربما بلا موضوع ؛ إن المستوى الذي يجب أن يمت فيه هو مستوى التطبيق السياسي . ومن جانب آخر يعترف بوبر أن الربط بين تاريخانية وفعالية لا تقسم عراء . وإذا لم نضع في مركز تفكيرنا التمييز بين مجتمع مسيطر ومجتمع وقع تحت السيطرة لأمكننا فعلياً أن نخلص إلى أن مفهوم الشمولية هو عدو العلم والحرية في آن واحد .

(٣٤) انظر الملاحظات المبعثرة عن السياسة الاستعمارية للدولية الثانية في كتابه « الماركسية والشرق » دار الطليعة ١٩٦٨ .

يرتسم الهدف. الوجودي في الأفق (٣٥). ولا يتأكد المستقبل لايديولوجية معينة إلا إذا أُنشأت تحقيق أمل ماض متصل تحقيقاً ملموساً. إذا كان التفكير في تأخر المجتمع الروسي المتراكم - النمو غير المتساوي في إطار الرأسمالية العالمية - قد أُنشأ لإزاحة النقاب عن سر ثورة لا تتوقف فإن أخذ جميع العقبات المتراكمة على طريق الوحدة بعين الاعتبار هو ما يعطي للتاريخ العربي الحديث وزنه وللهيمنة الامبريالية دلالتها الحقيقية ولد «رد» الثوري آفاقه من النجاح. وإذا نجد في نهاية التحليل الوحدة العربية، نستطيع الصعود مع السياق: وحدة، نخبة ذات استقلال ذاتي، مجتمع متصدع، هيمنة، فإن النسق التصوري نفسه هو الذي يظهر ثانية في مستويات عديدة ويرتسم خلفه دائماً شكل الإطار التاريخي. وأياً ما كان الطريق المتبع فإننا نفضي إليه بالتأكيد.

إن المقصود بالتحليل الأخير هو تطويع الماركسية لنظامية التاريخ ويبدو أن هذه الماركسية التاريخية هي وحدها القادرة على ضبط الحقيقة الواقعة المعاشة بأكملها وبالتالي على التأثير فيها. وظهورها، في حالة الاقضاء العقلائي، هو المؤشر بلا شك، على تغير عميق: إن المجتمع العربي يستبطن لأول مرة التاريخية وبطريقة وضعية وليس على نحو سلمي كما فعل ذلك مرات عديدة في الماضي تحت ستار التصوف. ومع ذلك فإنها إذا بقيت على شكل نظري، لن تحسن في شيء من الوضع الانتقائي الذي أظهرنا مدلوله الاجتماعي. وإذا كان لا بد من أن تحصل على نهضة ثانية «حقيقية» - توصف أحياناً على أنها تطويع - فإن هذه الماركسية يجب أن تتجسد في دراسات متعمقة في آلية التحول الايديولوجي (idéologisation)، وفي النخبة وفي الأساس الاقتصادي من حيث هو عنصر في النظام العالمي وفي كل مرحلة يجب أن يكون تحليل العلاقات المتزامنة خاضعاً للتسلسل التكويني، ذلك أن ثمة بنوية بلا عمق، التجسيد الجديد للتطورية التحريرية هي التي أُنشأت ميلاد معاني مجردة بالكامل كمعاني الرأسمالية القومية والبورجوازية القومية والديمقراطية القومية. وتجسيد

(٣٥) وإن كان أنور عبد الملك يشاركه نفس الاهتمام بالتاريخية وهو الذي يبقى أميناً على إلهام الوفد فإنه لا يفرضي إلى نفس النتيجة. لا بد من مباشرة تحليل أكثر تنقيحاً من هذا الذي تبدو معالمة هنا ولكن يبدو مع ذلك الدقة في هذه النقطة هي بجانب اليأس مرقص.

هذه الماركسية التاريخية يكون في نهاية كفاح ايديولوجي طويل لتقديم صورة شاملة إلى المجتمع العربي، مقنعة لحاضره وماضيه.

بهذا العمل يتعصر، يتحدث المجتمع، تندمج النخبة بالمجتمع، تتجسد الايديولوجية: وعلى هذا النحو يكون الطريق إلى الشرعية السياسية قد رسم. وبنفس المناسبة نعر على معنى للتطبيق العملي لتغيير ملكية وسائل الانتاج، المنسي إلى حد ما، والذي هو «تحقيق» نظام دلالاتي بالعمل السياسي، والذي يدعم بدوره، المقصد السياسي. وعندما تصبح هذه الماركسية هي المنطق الداخلي لما يقوله المجتمع العربي عن نفسه يكون هذا المجتمع قد تمثل من خلال الكفاح الايديولوجي المكتسبات النهائية للمتغنية والتحررية والتاريخية (٣٦)؛ وثمة «عقل أول Logas سياسي» يكون قد نشأ، سوف يتيح وحده عندئذ التطبيق الحقيقي للبرنامج السياسي الذي يجري الكلام عليه منذ زمن طويل: إصلاح زراعي، ديمقراطية، استقلال قومي.

ولكن إذا كان المقصود إخضاع الفكر للتاريخ، تأريخية الفكر، فحسب فإنه سوف يستطيع أن يتم في أي مذهب حتى لاهوتي. وقد سبق لـ (جيب H. A. R. Gibb) أن دعا العلماء إلى الممارسة التاريخية ولم يُسمع كلامه. وفي حقيقة الأمر لا المشايخ ولا التحرريون يستطيعون إخضاع فكرهم للتاريخ (٣٧) لأن الأولين ينكرون التأخر وينكر الأخيرون التفاوت المحتم لنمو الأمم. وهم لن يفعلوا ذلك إلا عندما يكون المجتمع قد تمثل التاريخية بكفاح الماركسيين الايديولوجي المستبسل. وبعد كل شيء ربما كان صادق العظم يعمل، دون أن يرمي إلى ذلك تماماً، على تجديد الفكر الديني.

(٣٦) كتب أ. غرامشي: «إن فلسفة التطبيق العملي لملكية وسائل الإنتاج هي «التاريخية المطلقة» إنها الفكر الذي يصبح عالمياً وأرضياً، دينوياً، بصورة مطلقة، إنسانية مطلقة للتاريخ». (مصدر سابق ص ١٧١). ولقد أظهر فيما سبق دور المثقفين في الإصلاح الأخلاقي والفكري للطبقة المتقدمة من وجهة النظر العملية. وكل التجربة المؤخرة للاتاليجسيا العربية تبدو أنها إشهاراً لهذا التحليل.

(٣٧) الأمثلة على هذا العجز بالنسبة للشيخ نجدها في كتاب محمد الباهي: «الفكر الإسلامي الحديث وصلاته بالاستعمار الغربي»، بيروت، دار الفكر، طبعة خامسة، عام ١٩٧٠. وبالنسبة للبرالي عند حسن صعب: «تحديث الفكر العربي»، بيروت ١٩٧٠. والكتابان مفيدان مع ذلك.

تاريخانية وواقعية :

هل لهذه التاريخانية الفعالية التي تكتشفها الانتلابجنسيا العربية الثورية من جديد ، من دلالة غير دلالتها المحلية ؟

إن التاريخانية ، على نحو ما برزت من خلال التحليلات السابقة ، هي ، على عكس المعتقد غالباً ، الشكل الأكثر وضعية للعمومية (Universalisme) . فجميع فروقات الفكر الوضعي ، ذى الصبغة التحررية أو الماركسية ، تنصف بالعمومية بالتكنيك والتجارة العالمية ولا ترى التراجعات (التفاوت في النمو بين المجتمعات وبداخل المجتمع الواحد نفسه) : من هنا وجود عجز في أن تدمج رد الفعل بمقصدتها سواء ادعت نفسها رومنطقية أم قومية (٣٨) . في هذا الإطار تنقلص التاريخانية إلى فلسفة ممارسة التاريخ وربما ينبغي تسميتها نهائياً بالتاريخية (historismo) ، وكنظر للسلبية الانفعالية ، فإنها تبرر الفوارق الفولكلورية لطرق التنمية وتبنيء الميدان للغيرية الشاملة التي ترجع الوحدة إلى مجال ما تحت التاريخ (طفولة المجتمعات ، الفرد أو الفكر) أو يلقي بها نحو أحلام عليا ، فوق الأرضية (سباق إلى الكواكب أو موت كوفي) .

أما التاريخانية الأخرى فتكشف عن نفسها على مستوى الممارسة السياسية ، عندما تقوم النخبة باختيار ايديولوجي محدد : اختيار تصويب التفرغ الثنائي ايديولوجية - بنية . ذلك ان الهدف يكون محدد بالتأمل في الإخفاق التحرري ، المطالب به أو المعاني سلبياً من التاريخية وغالباً ما يرمز إليه بكوارث قومية كبرى (بينا ، نوفارا ، ميناء ارثور ، الخ ..) فنموذج ما كان فعالاً في مكان آخر ، مجرداً من قبل الايديولوجي يجري تناوله من جديد ويعاد تجسيده . تلك هي اللحظة التي يقول فيها رجل التطبيق العملي لتغيير ملكية وسائل الإنتاج : ليس لي سوى

(٣٨) يربط التحليل الثقافي الانجلو - سكسوني تقليدياً ، الرومنطقية والتاريخانية والقوية تحت تأثير التجربة الألمانية . وليس هذا هو الشأن في التحليل الفرنسي التقليدي (باستثناء دراسات صغيرة جداً لـ ديسف لايريك ويل - Eric Weil) ، الأمر الذي ينتج عنه تقليص لمعنى التاريخانية والرومنطقية معاً . انظر : ر. جيراردية (R. Girardet) : « حول الايديولوجية القوية » ، منشورات (R. F. S. P.) ١٩٦٥ ، ص ٤٢٣ - ٤٤٥ ؛ هنري لوفيفر (Henri Lefevre) : « الرومنطقية الثورية » ، منشورات (N.R.F.) ، تشرين الأول - أكتوبر ١٩٥٧ ، ص ٦٤٤ - ٦٧٢ .

اختيار واحد هو اختيار إعادة عمل ما وقع ، بغض النظر عن أسبابه الخاصة . ولا شك في أن الفوارق الفولكلورية تبقى على حالتها (لغة ، تقليد ، طبخة ، موسيقى ، غناء ، الخ ..) ، لكنها قلما تؤثر في المشروع القومي . وبتقصه للنموذج من جديد يجعل رجل التطبيق العملي لتغيير ملكية وسائل الإنتاج من التاريخانية موضوعية : الطريق الموحد للنمو التاريخي ، الحقيقة العامة المعطاة في التاريخ وحده وبه . فأياً كانت الأهمية التي يقرها فيلسوف التاريخ أو مؤرخ الفلسفة ، في المجرد ، بعيداً عن الواقع : ليس للتاريخ من معنى . ان رجل التطبيق العملي لتغيير ملكية وسائل الإنتاج ، في مكان آخر غير مكان مجتمع هذا الطالب ، هو الذي ، بتبنيء ايديولوجية ترمي إلى الشمولية ، يقطع في المسألة ولا يدع للفلاسفة إلا مهمة تفسير أفعاله (٣٩) .

ليست التاريخانية على هذا النحو إلا الوجه الآخر للواقعية : الوجه الذي يحيل إلى التوازن الدائم بين الأفراد والجماعات والأمم . أو ليست الـ « حقيقة الواقعة » ، فعلاً فترة من مخطط التحليل الإجمالي ومن برنامج العمل التي يجب أن نمرّ منها (٤٠) .

إلا أن كثيرين يعتقدون أن الأساس الوحيد للشمولية هو المنطق المجرد ، منطق العلم . لنذكر بأن أسماء عظيمة في التاريخانية قد انتهوا إلى اتجاه معاكس تماماً وأنه لم يرد أبداً على ملاحظاتهم إلا بعلامات تعجب (٤١) . قد يقال بأن كل هذا المنطق المستوحى من هيجل ، وهو أيضاً عدو ميكانيكية نيوتن ، ليس إلا تلاعباً في الألفاظ . لكل واحد الخيار في الاعتقاد بذلك على شرط ألا ينسى أن ثمة تلاعب آخر في الألفاظ يرد عليه لا يكون بريئاً كل البراءة ، هو جناس المحافظين عرباً كانوا أم غير عرب ، الذين يعارضون الماركسية التاريخانية ببداهة

(٣٩) لقد سبق أن كان هذا حقيقة بالنسبة لانتشار الأديان .

(٤٠) نجد أمثلة عديدة في حياة الثوريين العظام . وهذا يكون صحيحاً كذلك فيما يتعلق بالياس مرقص والنزاع على فلسطين .

(٤١) انظر حول ج. لوكاش (G. Lukaes) ملاحظات (C. Lichtheim) في كتابه : Studies in the Philosophy of History, Harper, Torch Books, 1965, p. 174 كذلك حول غرامشي ومواقفه « المذهلة » انظر : ج. تكسيه (J. Texier) ، مجموعة : فلاسفة جميع العصور ، سيفر ١٩٦٦ ، ص ٧٧ .

أوروبا ولا - أوروبا

لقد خرجت أوروبا ، انطلاقاً من تاريخ معين ، من أوروبا : بفتح إثر فتح انتهت إلى السيطرة على الكرة الأرضية بأكملها ، ولم يكن ذلك حدثاً جديداً .

فيماذا تختلف هيمنة القرنين الأخيرين عن هيمنة الماضي ؟ من المستحيل في الساعة الحاضرة الإجابة على هذا السؤال ؛ ثمة خطوة إعدادية قد عملت والحال هذه ، في محاولة للوصول إلى إشكالية عامة متعلقة بالعلاقات بجميع أنواعها ، التي عقدتها أوروبا مع الشعوب الخارجة عن أوروبا . بعد دراسة جميع الحالات ومقارنتها بعضها إلى بعض .

لقد بدأت أوروبا بأن فرضت على الشعوب غير الأوروبية أسلحتها . ولها وقوانينها وتجارتها ولغاتها ؛ وهذا الشكل الأول من الهيمنة ، الذي كان يتطابق مع شعور بالضعف والعزلة (بقاء الترك زمناً طويلاً على أبواب فيينا) . لا يسجل أي انقطاع مع الماضي ، حتى القريب . في نفس الوقت كان المباشرون ، الموفدون إلى آسيا (ولكن لا إلى الإسلام) يحاولون العمل على القبول بإلههم بوسائل ملتوية ، دالين بذلك على الاعتراف بقوة الغير . هذا الاعتراف من اللا - أوروبا إذا ما نظر إليه مباشرة لأول مرة : إلا أنه غير مندمج بعد ، يتضح على الصعيد الأيديولوجي ، في نسبية شخص مثل مونتيني (Montaigne) وتسامح شخص كمولتير وتاريخانية واحد كهردر (Herder) .

أما الشكل الثاني للهيمنة فإنه إذ يتطابق مع نمو الثورة الصناعية البطيء ، يبلغ ذروته في منتصف القرن التاسع عشر . العالم على وشك أن يصبح منهياً وقد قسم بين بلدان أوروبا الرئيسية . عندئذ يدور الكلام على آسيا النائمة وعن الشرق المنحط وتركيا المريضة ... فيشيد نمط معين من العلاقات حيث يتناوب

المنطق الرياضي ، رافضين أن يروا بأن اتفاقاً عاماً في هذا المستوى لن يظهر التفاوتات ولن يكفل شيئاً ضد المראה والتمرد . فهو تلاعب بمقدار ما هو ذلك الذي يقوم على التفتيش عن الإنسان فيما وراء الإنسان في قوانين الحلم وفن البلاغة . إن العالم هو حلم إلهي وهذا الحلم هو في الكلمة . فجميع الجوامع وجميع المغاور ، وجميع خانات القوافل في عالم الإسلام الفسيح قد رددت أصداً هذا الاشهاد المحموم وكل علمنا طيلة عصور لم يكن قط إلا جهداً مبذولاً باتجاه توضيح الاسم الإلهي (٤٢) .

إن الترياق الوحيد حتى الآن الذي عثر عليه ، الشافي من الشيطان الداخلي لكل مثقف عربي هو التاريخانية . فإنقاص قيمتها هو في نظرنا شكل من أشكال العدوان الثقافي .



(٤٢) راجع حول هذه النقطة المركزية في تاريخ العرب الثقافي مقال محسن مهدي الإيماني : "Language and Logic in Classical Islam , Logic in Classical Islamic Culture, G. Von Grunebaum ed., Wiesbaden 1970, p. 51 - 83.

فيه العنف والإقناع والتهديدات . ويأخذ العالم بنهج أوروبا ، وهذا هو عصر الإصلاحات ، عصر الأوروبية ، عصر تركيا الفتاة ، الصين الفتاة ... عندئذ أخذ رد الفعل يترأى . كانت أوروبا تقول للجميع : « إعملوا مثلي » ، فيجيب الآخرون : « ولكن من أنت ؟ » وبدءاً من ذلك الحين لم يعد يتوقف الحوار . تتغير أوروبا بتغييرها للآخرين ، ويضطرها هؤلاء وهم يسألونها إلى أن تطرح نفسها للمناقشة . فتوسع الحرب العامة الأولى هذا الديالكتيك ثم تضعها الحرب الثانية في الدرجة الأولى من مجريات الساعة .

هذه العلاقات يمكن أن تدرس في مستويات مختلفة : مستوى التعلق بالأمور الغربية (esotisme) (الشرق في الآداب الفرنسية أو الانجليزية) ، مستوى السياسة (تاريخ الحركات الدستورية في الصين أو في تركيا) ، مستوى الاقتصاد (أنها مشكلة التنمية أو التخلف التي طال نقاشها) ، ومع ذلك فإن الاتجاه هو إلى تفصيل المستوى النفسي - الابدولوجي . ومن أهم الدوافع إليه أن المعنيين يشكون الآن طرفاً من الجدل الذي لم يعد يمكن وصفه من الخارج . وفائدة هذه الدراسة جلية : إنها تتيح فهم ديناميكية نصف القرن المنصرم . فليس موضوع الخلاف فحسب أوروبا التي تنحني على ماضيها وإنما حقيقة الصلات الواقعة بين شعوب وأمم وإمكانية نموها وتطورها .

١ - طرح المشكلة

تجد الدولة « التقليدية » نفسها ، بعد هزيمة عسكرية في مواجهة سلسلة من المتطلبات : عليها أن تفتح أبوابها للتجارة الأوروبية ، ولتشجيع هذه التجارة لا بد لها من إدخال تشريع « موضوعي » أي نظام قضائي مطابق للقانون الأوروبي وضمان سلامة التجارة بإعادة تنظيم جيشها وشرطتها ، باعتبار النظر إلى هذه السلسلات الثلاث من الإصلاحات كشرط ضرورية للحضارة . ثم يتبع الجندي والتاجر والدبلوماسي الأوروبي ، المدرب العسكري والمستشار القانوني والمالي . فقد وجدت نفسها الصين واليابان وتركيا ومصر وتونس ومراكش ، بدرجات مختلفة ، أمام هذه الحالة . وفي هذه المرحلة تكون حكومة البلاد المعنية وحدها هي صاحبة الشأن ولا يكون في وسعها إلا الخضوع ، ويكون دفاعها الوحيد هو التأجيل .

ومع ذلك يجب عليها أن تبرّر ، أمام الرأي العام في بلادها ، إدخال تجديدات تحت ضغط الأجانب الواضح . غالباً ما تطرح نوعاً من الاستفتاء ، مع الإشارة بجلاء إلى النتيجة التي تنتظرها من وراء ذلك (اليابان عام ١٨٥٣ . مراكش عام ١٨٨٦) . وتكون التبريرات جميعها من نوع عملي ، وينظر إلى المشاكل في إطار العلاقات القديمة للقوى ، إلا أن تلك الإصلاحات المفروضة تتطلب تدريباً جديداً ، وهكذا يفتح الميشر ، بالاستفادة من حالة جديدة ، مدارس لا تلبث فائدتها أن تفرض نفسها . فإن رد الفعل الذي برز كان على هذه العواقب إذ أن أساس المجتمع التقليدي سرعان ما تعرض للخطر . فمن قاد المعارضة ؟ الاستقرائية القديمة ، التي كثيراً ما كانت متفوقة في الحكومة . إلا أن الحالة لم تكن هي نفسها في كل مكان ، إذ أن أعنف رد فعل وأكثره دواماً سيكون حيشما تصف نفسها الاستقرائية بعبارة الثقافة (الأدباء في الصين ، العلماء في الإسلام) . حيث أحست هذه الطبقة في الحال ، كحامية للقيم الدينية والثقافية أنها في خطر ، وهي ترى بوضوح أن مصالحها ومصالح الدولة قد بدأت بالتباعد . فتنتقل بهجوم منظم ضد الثقافة الجديدة . وسوف يكون المقصود هو قومية ثقافية التي تعاني التحليلات اليوم عناء في إعطائها عنواناً يفرقها عن أشكال القومية اللاحقة (الحالة تطرح نفسها بالنسبة لـ الديولوجية الأفغاني) : ذلك أنها لا تضع أمتين ، الواحدة في معارضة الأخرى ، عرقين أو حتى دينين وإنما تقليدين ثقافيين أساساً . ولما كانت المناقضة نفسها هي المعتبرة ، فلم يجرب أحد تعريف الطرفين المتعارضين تعريفاً ملموساً : أوروبا والصين ، أوروبا والإسلام ، أو بصورة عامة الغرب والشرق . إلا أن ثمة أفكاراً مشتركة قد صارت آخذة بالتميز .

إصلاح تقليدي :

الفكرة هي استخلاص حجة من قدم الثقافات التقليدية والنظر إلى أوروبا كحديثة عهد ما تزال بعيدة عن بلوغ الرشد ، النضج . فيقال إن قوتها الحاضرة هي محصلة اقتباس (الأولوية للعلوم الصينية ، الهندية ، العربية) ، جرى اكتسابه حديثاً ، في حين أن الثقافات القديمة قد سبقتها بالقيام بهذه التجربة وتجاوزتها إلى مشروعات روحية أغنى . ولهذا السبب ، على حد ما يقال ، ليس مرد ضعف هذه المجتمعات الحالي إلى تأخر تكنولوجي ، وإنما إلى ضلال بعيد عن أهدافها

إلى منظومة التقليد . والثاني أبدى رأيه في جوانب من ثقافته بالنسبة للمنهج الأيديولوجي لأوروبا ، فالثاني يظهر منطقاً أكثر لأن منهجه في استخدام المراجع أكثر فعالية ؛ إلا أن الأول يمارس تأثيراً أكبر لأنه يهيء العقول للقبول ببعض القيم الغربية التي يرى أنها لازمة .

انتقال إلى الليبرالية :

هناك دلالة لهذا الانتقال تكون عندما يقتنع الطالب اللاأوروبي بأن هدف الثقافة الأوروبية ليس فقط الاغتناء المادي ، فالتعارض بين روحانية ومادية ، وهو أمر جوهرى عند المتسلك بالأصالة لن يعود مكبوتاً ، بل يصار إلى الاعتراف بأن في إرادة أوروبا قيمة ما ألا وهي العمل على إشراك الشعب في الإدارة العامة . ولما كان تفوق النظام السياسي - الإداري الغربي ليس موضع شك فإن المشكلة ترجع إلى العثور على أفضل وسيلة لجعله سهل المثال . لذلك تأخذ سلسلة من الاقتراحات طريقها لتبرير التحول الديمقراطي (محدودة جداً مع ذلك) . وفكرة الإصلاح نفسها لا بد من أن يجري تقييمها في مجتمع كان يقدر حتى ذلك الحين الاستمرارية . وسوف يقول المصلح الصيني أن تاريخ الصين بأكمله كان تجديداً مستمراً تحت ستار العودة إلى التقليد ، بمناسبة التغييرات في السلالات الحاكمة ؛ وسوف يلجأ المسلم إلى القرآن الذي ينكر على المشركين الحق في الانتفاع من وفاء لدين آبائهم ؛ وكل واحد منهما سوف يعيد تفسير التقليد . فليانغ شي - شاو يعطي معنى سياسياً واقتصادياً لمذهب المراحل الثلاث الكلاسيكي : مرحلة السيدم والسلام والانسجام العظيم التي سوف تعني على التوالي في رأيه العصر الذي تسود فيه الديمقراطية ، وعصر الازدهار ثم عصر العلم والسلام الشامل . وسوف يجعل على عبد الرازق من معنى الشورى والإجماع مرادفين للديموقراطية . والمهم في الحالتين ليس إثبات أن النظام الديمقراطي قد وجد بالفعل بقدر جعله أمراً ممكناً في المستقبل . ومع ذلك لا يكفي إثبات أن الإصلاح ضروري ويمكن بل يجب البرهان ، فضلاً عن ذلك ، أن أوروبا قد اضطرت على حد سواء أن تقطع في فترة معينة مع تقليدها الخاص ؛ ومن هنا الأهمية التي تعطي للإصلاح ، الذي يعتبر كقطعة وأحياناً محاكاة للاسلام . وقد برزت هذه القضايا جميع الحركات الدستورية في بلدان الشرق .

الروحية ، على أثر كوارث حلت بها (اجتياحات وفتوحات في الأساس : المنشورية في الصين ، التركية في الإسلام العربي ، الخ ..) . فالإصلاح الذي نجح مباشرة والأخذ به ليس إذن إصلاحاً عسكرياً أو سياسياً ، ولكنه إصلاح أخلاقي : المقصود العودة إلى صفات الأجداد العظيمة ، (ومن هنا عبارة الأصالة المطبقة أحياناً على هذا التيار) . ومع ذلك ، فيما عدا بعض الاستثناءات ، لم ترفض التقنية الأوروبية ؛ إذ اعتبر تبنيها ضرورياً على شرط تجريبها من كل تطبيق ثقافي . وهكذا نُسِمَ تصور آلي صرف للعلم : ولتعريف الدور الذي يجب أن يقوم به ، يلجأ في الصين إلى التعارض القديم جوهر - وظيفة ، وفي الإسلام إلى غاية - واسطة . هكذا في إطار هذا التفرغ الثاني ، بين عودة إلى المنابع على الصعيد الأخلاقي والسياسي وتحديد في ميدان الآلات المادية ، يجب موضوعة الدوي العالمي للتجربة اليابانية التي تبدو وقد وقعت بين الضرورتين المتناقضتين .

٢ - ميلاد المثقف

كانت لهذا التساهل من جانب القائلين بالأصالة عاقبة إتاحة المجال للتأثير الأوروبي في أن يتعمق . وإن كانت هناك حالات أغلقت فيها مؤسسات حديثة (تركيا عام ١٨٧١) فإن التربية الجديدة بصورة عامة استمرت في الانتشار ؛ وقد أرسل الطلبة إلى أوروبا (لم تدرس بعد ملاحظاتهم أو يومياتهم الخاصة بصورة منظمة) . هذه الثقافة الأوروبية المكتبية في جوهرها ، أتاحت المجال لنشوء نمط خاص يتحلى بها المثقف اللا - أوروبي ، كثيراً ما جرى وصفه في الآداب (دوستيوفسكي ، كونراد ، مالرو ...) وفي العلم السياسي (تحت اسم النخبة الجديدة) . ويبدو أنه يكاد يميز نوعين : النوع الذي ينال مباشرة الثقافة الأوروبية وذلك الذي يلجأ إذ لا يمتلك ناصية لغة أوروبية ، إلى الاقتباسات . وفي هذه المرحلة التي تعيننا ، إن ذلك الذي ما يزال متسلاً لثقافته التقليدية ، هو الأشد فعالية إن لم يكن أكثر مطابقة . وعليه رأى العصر الذي يدعى عصرًا تحريراً ، تحوفاً في التعاون ثم قطيعة متعاضمة بين هذين النوعين من المثقفين المحدثين . يمكن أن يفيدنا الزوجان ليانغ شي - شاو (Liang chi-chao) وهو شيه (Hu shih) في الصين كمثل في ذلك : الأول حاول جلب عناصر منفردة من الثقافة الأوروبية

مأساة المثقف الليبرالي :

يبدو هذا التدليل للناقدين المعاصرين ضعيفاً إلى حد بعيد ، ويتراءى كذلك لعيني مثقف النموذج الثاني المشار إليه فيما تقدم . فهو كمتحرر متطابق مع تحوره لا يعتبر أنه يجب عليه اللجوء إلى هذا التبرير . على العكس ، أنه يحكم وبقسوة على ماضي مجتمعه ، ويعزى إخفاق هذا المجتمع إلى « الاستبدادية الشرقية » . وعلى الفكرة المنتشرة على نطاق واسع ، القائلة بأن الحضارة الأوروبية هي حضارة مادية يرد بأن حضارة تستبدل العمل البشري بالآلة تكون أكثر روحية من تلك التي تخشى من أن تزاخم الآلة الإنسان . ونحارج نطاق التحررية السياسية وإيمان لا تشوبه شائبة في منافع التربية ، يتميز هذا الاتجاه بنفعية معادية عمداً لأوجه اللطافة والدقة في الثقافة القديمة الكلاسيكية : من هنا معركة تبسيط الأسلوب التي نشبت والقواعد بل وأحرف الكتابة التقليدية (مثال تركيا) . ان هدف هذا الإصلاح ليس فحسب إشاعة الثقافة (ديمقراطية الثقافة) ولكن كذلك تعزيز الشعور القومي ، ذلك أن القومية الثقافية للمرحلة السابقة تفسح المكان لقومية سياسية - عرقية قريبة من قومية القرن التاسع عشر الأوروبية . ولكي تتمكن الأمة الصينية (أو المصرية) - على حد قولهم - سوف يجب إزالة الشمولية من الثقافة الصينية (أو العربية) . وسيطالب لطفي السيد في عام ١٩١٢ بسياسة الحياء الدقيق في الحرب التركية - الإيطالية ، لصالح الأمة المصرية بالطبع . ويتكلم ضياء غوكالب (Ziya Gokalp) عن إنشاء ثقافة تركية - إسلامية تتمثل العقلية العلمية في الحضارة الحديثة .

إن ما يمكننا الكلام فيه عن لغراء من الغرب بهذه المناسبة هو عن هذا الاتجاه ، إذ أنه برق أوروبا المنحرة الخالص ، في الفترة التي كانت أوروبا قد صارت فيها هدفاً للهجوم من كل جانب . ويتبين المرء في مجرى حياة هؤلاء الليبراليين ، بعض الثوابت . فبعد انتقال قصير إلى السياسة الفعالة ، يكرسون أنفسهم لمهام تربوية في انغزالية تزداد وضوحاً أكثر فأكثر . وعليه فإن هذا النمط الليبرالي من المثقفين ، وقد خانت الظروف هو الوحيد الذي يعيش في الجدل بين أوروبا والعالم خارج نطاق أوروبا ، حالة قريبة من المأساة ؛ وسبب ذلك هو عدم الملازمة الأساسية للنظام الليبرالي مع مجتمع لم يولده . لذلك نجد بعض الليبراليين

وقد يشسوا ، يعودون إلى السنة ؛ هذا التطور كان قد صار مرئياً في الصين لدى ليانغ شي - شاو ، وأصبح أكثر منهجية عند شانغ تونغ - سون ؛ وفي مصر نراه واضحاً لدى توفيق الحكيم . فأولئك الذين يحافظون الآن على قناعة ليبرالية يتبنون سلماً من القيم الفردانية ، عاملين أكثر فأكثر ، على المطابقة بين القيمة والموضوعية . في حقيقة الأمر ، المقصود عدم الاهتمام . لقد حلل جوزيف ر . ليفينسون هذا الموقف تحليلاً رائعاً في قوله : « في حين يمكن اتهام التقليدي بالرياء ، يؤكد الناقد الصاحي غير ذي الهوى ، قبل كل شيء ، ليس لإخفاق الصين وإنما استقلاله هو نفسه ، ليس عبودية الصين وإنما حريته الخاصة . (...) فالصيني يستطيع استرجاع احترام نفسه بتبني مذهب مشكوك فيه ، الصيني الذي يرفضه لا يكون محكوماً عليه مع ذلك بازدرأ نفسه ، إذ أن النزاهة الفكرية هي بحد ذاتها وسيلة لاستعادة المرء احترام نفسه (١) . » ربما انقذ هؤلاء الليبراليون العبيدون أنفسهم ولكن في انغزالية آخذة بالتعاظم (هذه هي القضية الرئيسية في ثلاثية نجيب محفوظ) .

٣ - الاهتداء إلى الثورة

إن الأساس الاجتماعي لهذا الاهتداء هو الإخفاق في تحرير النظام السياسي ، وأكثر من ذلك أيضاً ، تأخر التصنيع . فقد تشكلت بوجوازية حديثة جنينية وأخذت تنمو ؛ ووقعت الطبقات الأخرى ولا سيما البوجوازية الصغيرة في المدن المتزايدة على الدوام ، في خيبة أمل برجوعها إلى الصواب بالقياس إلى الآمال العظيمة التي غدتها فيما مضى . وفي هذه الحالة كانت الظاهرة ذات المغزى البالغ هي ظهور البطالة الفكرية . وفي الزمن الذي برزت فيه هذه الظاهرة لم يعد الـ « رد » الفكري على أوروبا واحداً ؛ إذ كانت الثقافة الأوروبية قد صارت مندمجة بالحياة الجامعية والسياسية بل والاجتماعية إلى حد بات معه من الأصح أن يكون المقصود دياكتيكياً داخلياً بين منظومات من القيم تعكس وتحرك التنافسات بين الزمر الاجتماعية . فقبول أو رفض واحدة من الثقافتين : التقليدية أو الأوروبية ، لم يعد إلّا جزئياً ؛ إذ صارت الغربية المعادية للاستعمار والتقليدية المعادية للتقليدي عملية دارجة .

(١) Liang Chi-Chao and the Mind of Modern China, U. Ofc. Press, 1967, p. 216.

الماركسية الضرورية :

جرى تحليل هذا الانتقال الجاري إنجازه بالفعل أو بالقوة وفقاً للحالات ، في مستويات مختلفة : اجتماعي - اقتصادي (٢) - سيكولوجي (٣) ، وأخيراً ايديولوجي . إلا أنه لهذا الجانب الأخير إشكالات سياسية هامة . فقد حسبنا لمدة طويلة أن تبني الاشتراكية كبرنامج سياسي كان نتيجة دعاية اتقنت إدارتها . وما نراه في ذلك أكثر فأكثر اليوم إنه نتيجة تطور داخلي . كانت النظرتان الاصلانية والليبرالية متعارضتين ومع ذلك فهما متتامتان : كانت الليبرالية ضرورية . ولكن لم يكن يتوجب عليها أن تنطوي على قطيعة مع الماضي ، وكانت التقليدية علاجاً مغريباً ولكنها لم تكن تحل المشكلات الملحة . كانت القيمة والتاريخ على علي هذا النحو متضادين ولا بد من جديد من التركيب بينهما ، ولكن ليس وفقاً للمحصلات القديمة في النزعات إلى الأصالة ، إذ كانت للمجتمع وقد أخذ في التطور ، متطلبات أخرى . « في وسعنا الآن أن نجد مدلولاً جديداً للإغراء الشيوعي لقولة التاريخ الصيني في دورية ماركسية افترضت انها دورية البشرية كافة . في حين أن ذلك هو النظير الصحيح للجهد المركب الكونفوشيوساني على ذلك النحو الذي نجده في مؤلفات ليانغ شي - شاو ، في حماية الصين من شعور خاص بإخفاق إذ تفسر تاريخها كعنصر لنموذج شامل » هكذا اختتم قوله ج. ر. ليفنسن (٤) . فالماركسية تزود بايديولوجية قادرة على رفض التقليد دون أن تبدو خاضعة لاوروبا ، على رفض شكل خاص من المجتمع الاوروبي دون أن يكون مضطراً للرجوع إلى التقليد . فضلاً عن أن الفرد الذي يتبنّاها لا يكون مدعواً كالمفكر الليبرالي إلى وجوب الاختيار بين حقيقة ذاتية واعتقاد شعبي ، وإنما تكون له إمكانية العمل على مطابقة الاثنين بوسيلة التطبيق العملي للملكية وسائل الإنتاج .

(٢) انظر جوهن كاوتسكي (John Kautsky) في : Political Change in Underdeveloped Countries, New York, John Wiley and Sons, 1962.

(٣) انظر آدم ب. اولام (Adam B. Ulam) في : The Unfinished Revolution, New York, Randon Hausse, 1960.

(٤) المصدر السابق ، ص ١٦٩ .

قومية جديدة :

بلى ، يدعى رجل الاصالة ، في مواجهة أوروبا ثقافة (صينية ، هندية ، إسلامية) والليبرالي أمة (صينية ، تركية ، مصرية ، إيرانية) ، ويقدم الثوري طبقة ، غالباً ما تكون متسعة للبشرية المستغلة بأكلها من قبل البورجوازية الاوروبية وسوف يمكننا الكلام عن قومية طبقة تحفظ مع ذلك كثيراً من عناصر القوميتين السياسية والثقافية ، من هنا الصعوبة التي تواجه المحللين في مائلتها . فالقومية الثورية تكون حقاً على مستويات ثلاث : مستوى الطبقة المستغلة ، مستوى الشعب الخاضع للسيطرة ، مستوى الثقافة المكبوتة . كذلك تتخذ المعارضة لأوروبا ثلاثة وجوه .

ينبش الباحثون الغربيون الجانب الغامض في تلك الأوروبية المضادة لاوروبا ، سواء لمجرد تسجيل صفته المساوية ، أم من أجل اللجوء إلى موازنته بالتحليل النفسي ، مع الظن بأن المقصود بهلوانية فكرية ربما كانت غير مفيدة . فهل يكفي مع ذلك التذكير بأن الماركسية قد نشأت في أوروبا ؟ ولأنها بنت أوروبا كانت كذلك الانعكاس الخطر لمجتمع في أوج مغامرته الامبريالية . والواقع هو أن هذا المجتمع لا يعرف نفسه فيها بل ولم يقبلها أحياناً إلا شرط تفسيرها على نحو معين . فشعور الرجل الثوري اللاأوروبي في أن يتناول لحسابه حقيقة ، ناشئة في أوروبا ولكنها مرفوضة منها قد لا يكون خداعاً إلى هذا الحد الذي يوصف به . وعلى كل حال لا تبرأ ذمتنا من ذلك لمجرد أن نذكر بأوروباوية ماركس .

٤ - إعادة تعريف أوروبا

كانت دراسة الانتقال من الليبرالية إلى الماركسية في الميدان الايديولوجي تتيح تعريف دبالكتيك بين قيمة وتاريخ ، تخصيصية وعمومية ، أصالة وغيرية ، أخذ في الاتضاح أكثر فأكثر كلما كانت الأطراف أنفسها تعي ذلك . كان ذلك عندما تأكدنا أن المشكلة إذا ما نظمت على هذا النحو لم تكن جديدة بالنسبة لأوروبا بمعناها الجغرافي .

مسألة روسية :

طوال القرن التاسع عشر عرفت روسيا جدلاً ماثلاً أفاد وربما يكون قد أثر في أوروبا الغربية . ولم يكن ذلك من قبيل الصدفة إذا كان هذا الاعتراف بهذه المماثلة متأخراً ؛ كان قد وجب أن تكون حركة المثاقفة (acculturation) متقدمة تقدماً كافياً حتى تكون الصين ، على سبيل المثال ، قريبة ثقافياً من أوروبا بقدر ما كانت روسيا جغرافياً . فالميثولوجيا السلافوفية تلتقي لدى جميع القوميين الثقافيين في البلدان الخارجة عن نطاق أوروبا : الفردانية ، الكبرياء ، المادية العلمية ، وفي نهاية المطاف لا استقرارية الغربيين النفسية ، التي تعرف جميع الليبراليين في العالم إلا أوروبياً . ان خاصية المعارضة والتكاملية في الاتجاهين يرمز إليها بكون هذين الاتجاهين قد تقاسما الوسط الثقافي بل وأحياناً الفرد نفسه ، حتى نهاية القيصرية تقريباً . وقد جعل دوستويفسكي ، وكان أعمق الواعين به من هذا الأمر المحرك لأعظم رواياته الايديولوجية . وفي خطبته عن بوشكين يعبر هكذا عن اقتضاء تركيب مثالي سوف تلتزم به الماركسية : « ما هي في حقيقة الأمر قدرة الروح القومية الروسية إن لم يكن نزوعها ، عبر الأهداف المحددة التي ترشح نفسها لها ، إلى الشمولية وإلى الكمال البشريين ؟ » (٥) . وعندما بدأت الماركسية في كسب الانتلجنسيا الروسية ، كانت أوروبا الامبريالية قد شرعت بإعادة تفسيرها ولم تغد عندئذ ، تحت شكل الماركسية الشرعية ، الرسمية ، إلا صورة مختلفة للغربوية (occidentalisme) ، وهي الصورة التي عارضتها بانتصار الاشتراكية الثورية . فهل كان في وسع هذه التغلب على تلك لو لم تكن الماركسية ، باسم الشكل اللينيني تفي بمطلبي التخصيصية والشمولية ، محاكاة أوروبا وتجاوزها ؟

مسألة المانية :

لا يتوقف التعميم عند هذا الحد ، لأن هذه الطريقة في تصور مشكلة التحديث ، العصرية ، كان الروس يدينون بها للألمان من العصر الرومنطقي . فتلك كانت قد صارت مسألة فيخته وهيكل في مواجهة الثورة الفرنسية التي كانت تعني بالنسبة لألمانيا إصلاحاً مفروضاً وإدانة ضمنية للاستنارة الألمانية . فحل

(٥) يويبات كاتب ، باريس ، غاليمار ١٩٥١ ، ص ٦٣٢ .

فيخته المعضلة بقومية ضد القومية الفرنسية وذات نزعة شمولية (٦) . حتى الآن لم يمنهج هذا التعميم لديالكتيك للمثاقفة أو ببساطة للإصلاح ، لأن الدراسات الاحادية ما تزال نادرة بعد ولكنها متضمنة في كثير من التحليلات . ولكن له الفضل في جعل ملائمة الماركسية في مواضع معينة ، مفهومة ، إذ أنها في الأصل ، كانت التعبير التام لظروف مماثلة ولم يكن في وسعها إلا أن تفيد فيما بعد كنموذج .

أوروبا ، مفهوم تاريخي :

ينتج عن ذلك انه لم يعد يمكن لأوروبا أن تحظى بمحابة جغرافية أو حتى تاريخية سطحية : إذ أن الاستمرارية التي يلتصقها التاريخ القائم على نظامية ذاتية تصبح موضع شك . فالوعي الحاصل لدى الأوروبيين بصورة عامة بخط مستقيم ينطلق من سلامين إلى العهد المعاصر يظهر كايديولوجية بحثة . عندئذ يخفي معنى أوروبا تكويناً اقتصادياً - اجتماعياً - ثقافياً لم يكن ما لقيه من صعوبات في فتح أوروبا الجغرافية أقل مما صادفه لفتح باقي العالم . هذه الفكرة صارت تقود أبحاث الاقتصاديين ومنظري علم السياسة (٧) . هكذا يكون لياغ شي - شاو والأفغاني على حق في مأخذهما في زمنهما على الوعي الساذج بأوروبا .

٥ - إيضاحات

إن التأثير المباشر الذي حصل لانعكاس أوروبا في مرآة العالم خارج نطاق أوروبا لم يتجاوز حتى الآن إطار الاقتصاد وعلم الاجتماع ؛ وما يزال التاريخ ولا سيما الفلسفة فالتين منها بعد . لعل ذلك ليس إلا تأجيلاً .

الأنظمة موضوع البحث :

إذا كان صحيحاً أن الديالكتيك الألماني قد استعيد في عصور متتالية ، في روسيا ، في الصين ، في الشرق الأوسط ، الخ .. على أثر ذلك « السير نحو

(٦) راجع : خطب إلى الأمة الألمانية ، الترجمة الفرنسية ، كوست ، باريس ١٩٢٣ ؛ ه. كوهن (H. Kohn) : « فكرة القومية » ، نيويورك ، ماك ميلان ، ١٩٤٤ .

(٧) راجع : ج. ألوند (G. Almon) و : ب. بويل (B. Powell) في :

Comparative Politics : A Developmental Approach, Boston, Little Brown, 1966.

الشرق» للثورة السياسية التي كنا نتوقعها في مطلع القرن العشرين ، فما هي دلالة هذه الحركة من التعميم الناجمة عن توسيع السوق العالمي (الافتتاح على حضارة القرن التاسع عشر) ؟ في أية لحظة يظهر الديالكتيك ، ذو النزعة إلى التعميم ، في الأفق الفكري لدى جماعة محددة . وأي معنى يملكه استعادة أوروبا ساذجة ومسيطر إلى أوروبا حرجة ؟ إذا كانت هذه الأسئلة وثيقة الصلة بالموضوع فإن المغزى العميق للتاريخانية ، للوضعية وللديالكتيكية هو ما يجب طرحه على بساط البحث من جديد . إن هذه المذاهب ترجح باتجاه الايديولوجية ، النسبوية وفيما وراء مكتسبات القرن التاسع عشر تلك . إن فلسفة الأنوار ، الديكارتيّة وفي نهاية المطاف جوهر الثقافة الغربية نفسه هو ما يجب إعادة تقييمه . وسوف تكون إعادة تقييم الغرب هذه بنفسه محصاة تفكير اللاأوروبيين في أوروبا ولكن سوف يكون المقصود هو إغناء الرؤية وليس قلبها . ألا يمكننا مع ذلك المضي إلى أبعد من هذا ومواجهة إمكانية هذا القلب نفسه ؟

العقلانية في خطر :

لا بد من التذكير بأن المنطق المرسوم هنا يتجلى بأكمله في الايديولوجية : ان اللاأوروبي يعثر عليه في ذاته وهو يحلل الثقافة التي تشبّع بها والتي ليست ثقافته ، ويعثر عليها المحلل الأوروبي في الدرجة الثانية . من هنا الخاصية التي لا يوانيتها خطأ أو عيب لهذا المنطق الذي قد لا يكون سوى منطق التداولية فهو لا يعمل إلا أن يعكس حدثاً مقررأ من قبل : القبول بالغرب كنموذج موجه ، حتى إذا كان هذا الغرب هو بالفعل رسماً منجزاً للماضي لم يعد يتطابق منذ زمن طويل خلا مع أوروبا الحقيقية . ومن المستساغ أن يرفض هذا الرسم المنجز ، هذا المصوّر ، بدوره بعد أن يكون قد أفاد في إقامة توازن حقيقي للقوى في العالم (لأن محاولة القيام بذلك قبل أن يكون هذا التوازن مقررأ ، محاولة صاحب نزعة الأصالة ، يعتبرها المعنيون أنفسهم كأنما هي إخفاق) . إن فرانز فانون بحث العالم الثالث على ألا يقلّد أوروبا : « لنحاول إبداع الإنسان الكامل الذي كانت أوروبا غير قادرة على العمل على انتصاره » (٨) ، لكنه يتحدث بعد ذلك مباشرة

« عن قضايا مذهلة أحياناً ، تساندها أوروبا » (٩) ، الأمر الذي قد يوضح لماذا يبدو أن مريديه قليلون إلى هذا الحد في الحقيقة ، إلا في الأدب . فالبحث مجدداً في الاختيار الأساسي يظهر في الساعة الحاضرة ، آت بصورة خاصة من جزء من أوروبا نفسها (تحليل نفسي ، علم السلالة ، بنويّة ، فضلاً عن الروحانية القديمة) . حتى الزنوجية على النحو الذي يوضحها في ل. س. سينجور (L. S. Senghor) تبدو أنّها مدينة كثيراً للسرياليزم (Surrealisme) . يمكننا أن ندعم بأن كل تأويل للنصوص القديمة (hermeneutique) ينتجه إلى جعل الثقافة الغربية نسبية هو محصلة غير مباشرة لانتهاك حرمة الثقافات خارج نطاق الثقافات الأوروبية في وعي أوروبا . ولكن حتى الآن ، خارج الكتابات الظرفية لا يمكننا أن نعزو إلى أي اسم كبير من العالم خارج أوروبا نقداً راديكالياً لايديولوجية أوروبا الأساسية : العقلانية المطبقة على الطبيعة وعلى الإنسان وعلى التاريخ .

فالحقيقة الواقعة هي مع ذلك التنازع ، الصريح أو المموّه بين أوروبا والعالم اللاغربي ؛ فهل يعمل هذا التنازع في المدى الطويل على ميلاد هذا النقد الراديكالي ؟ إذا كان لا بد لهذا من أن يحدث ، يمكننا على الأقل أن نكون متأكّدين من أن أوروبيين ولا أوروبيين سوف يسهمون فيه معاً .

(٩) المصدر السابق ، ص ٢٤١ .

(٨) « المذنبون في الأرض » ، باريس ، ماسيرو ١٩٦١ ، ص ٢٤٠ .

متقف العالم الثالث والماركسية

من هو ماركس بالنسبة لثقافت من العالم الثالث ؟ هل هو كاتب بعض الصفحات عن مجتمعات ما قبل الرأسمالية أو ناقد المجتمع الغربي أو انه بكل بساطة اسم يحسن في ظروف معينة أن يستظل المرء بفنوده ؟ يمكن بالطبع أن نذكر حالات يكون فيها الاهتمام بالتكتيك أو بالتبحر بالعلوم ، واضحاً ، ليست هذه الحالات ما سوف نغنى بتحليله هنا بل على الأصح تلك التي يجد نفسه المثقف من العالم الثالث ذات يوم ، وقد صار واعياً بمخصوصيته ، بثقافته ، بماضيه ، مساقاً ، طوعاً أو إكراهاً ، إلى النظر إلى ماركس بجدية ، وإلى تحديد موقفه بالنسبة له ، ولا مفر من مجيء هذا اليوم نظرياً ، إذ لم يكن المفكر المقصود ايدئولوجياً بمعنى العبارة السيئة .

فمن هو ماركس بالنسبة لهذا المفكر وأي ماركس ؟ لأن المقصود سيكون ماركساً معيناً ، وقد تمت قراءته وطرحته عليه الأسئلة وفُسرَ وفهم بطريقة معينة ولا بد من أن يتساءل كذلك ما إذا لم يكن ماركس هذا تسلياً ، على الأقل ، لفترة ، عن ماركس التاريخي . وقبل الإجابة على هذا السؤال من الضروري أن نشرح باقتضاب معنى تعبير « العالم الثالث » على النحو الذي سوف نستعمله فيه فيما يلي . وسوف لا يكون بكل بساطة ذلك الجزء من العالم الذي تغرقه المجاعة ، الأمية ، السلبية ؛ وهي الأمور التي تميز بلا ريب ، من بين أمور أخرى ، العالم الثالث اليوم . المقصود بصورة أدق عالم ثاني ، واعي متمسك بتياراته ، فخور بثقافته التقليدية والذي يجد نفسه في مواجهة عالم أول (لا يهم كثيراً الاسم

الذي يحمله) ، لا يستطيع رفضه جملة ولا قبوله برمته . وهذا العالم هو في جوهره متحرك : بالأمس كانت حركته تبدأ في الدانوب إن لم يكن على الراين . اليوم مسرحها شرق البحر الأبيض المتوسط وجنوبه ، غداً سيكون وسط أفريقيا . وإذا كان هناك جزء من هذا العالم المقصود غير واعٍ بتباينه وفخوره بماضيه وإذا كان لا تطلب له ، بدون كبرياء ، بدون « شقاء » فكري ، إذا كان بالصدفة أم بالضرورة متساهلاً وبدون مشاكسة فإن هذا الجزء لا شأن له هنا . وهكذا يبييت من الواضح أن هذا التعريف نفسه يتضمن أن تكون المشكلات المطروحة على المستوى النظري ، وانها تتعلق بصفة خاصة بالانتليجنسيا ، وانها سوف تدور حول مفهومين : تاريخ وثقافة . فإن هذا الإطار المحدد بعناية هو الذي سوف توصف في نطاقه الصلات بين المفكر من العالم الثالث وماركس .

- ١ -

إن أشد نقطة إثارة للاهتمام ، حيثما كان ، بالنسبة لماركسي ، هي لماذا يصبح ماركسياً ، ما هو الوضع الذي يكون عليه أن يواجهه وما الذي حفزه بتمهل نحو ماركس ؟ من خلال سير بعض الماركسيين البارزين (للأسف ليست كلها هكذا) نصل إلى إعادة تكوين بعض الحالات النموذجية في العالم الغربي وفي العالم الثالث ، ففي الحالة الأولى ان الجوانب الاجتماعية هي التي تتيح في الغالب الانتقال من ما قبل الماركسية إلى الماركسية (أيًا كانت البواعث الأولى التي تكون مختلفة أحياناً) ، وسوف يكون التشديد دائماً على الضرورات الموضوعية ، « العلمية » ، العملية التطبيقية ، التي تناضل لصالح تبني المذهب الماركسي . أما في العالم الثالث فإن الباعث الأول ، على العكس ، لن يكون أبداً هو السعادة الفردية ، العدالة الاجتماعية ، أو الانتاجية الاقتصادية (وإن كانت هذه العناصر تستطيع أن تلعب دوراً مساعداً) ، فهو ليس اخلاقياً صرفاً ولا اقتصادياً فحسب ؛ إنه قبل كل شيء قومي وثقافي وتاريخي . فلو أن الماركسية كانت لا تجد نفسها منطقياً أو بالضرورة في هذا الرؤية أو انه كان من المستحيل تطويعها لكي تتمكن من أن تكون ملائمة لهذا النوع من الأبحاث لكانت تصبح مجهولة بكل بساطة كما هي بوضوح اليوم مذاهب أخرى من الفكر مؤثرة في الغرب . مثل التحليل النفسي ، ولا تلهم إلا بعض أفراد لا رابطة تربطهم بوسطهم الأصلي . واولئك الذين يعطون لمؤثرات الدعاية أهمية أكثر مما يجب يمرون بكل بساطة خارج المسألة .

إن المفهوم المركزي الذي سيلعب دوراً كبيراً في اللقاء بين مفكري العالم الثالث وماركس سيكون مفهوم التأخر التاريخي الذي يكاد أن يكون في حقيقة الأمر ، حصيلة تجربة ولا يحتاج البتة لأن يُعَدَّ أو ينتقد . وبذاته يدخل هذا المفهوم أموراً قبلية (a priori) : بادئ ذي بدء أنه توجد مرحلة عليا من التطور ، وانه توجد وحدة للتاريخ وإن المشكلة الوحيدة ، أخيراً ، التي يجب تحليلها هي كيف ضغط الزمن التاريخي الذي يكون ، بالمصادفة ، قابلاً للضغط . أما الغربية ، النسبوية التاريخية ، إعادة بحث التاريخ كجريان موجه للزمن فهي أمور لا تأتي إلا بعد ذلك : ان التجربة اليومية تناضل في اتجاه معاكس ومن أجل ذلك يمكننا التأكيد على أن التاريخانية (١) من حيث هي التماس لاتجاه التاريخ هي المعطى الأول بالنسبة لمفكر العالم الثالث . وهذه النقطة التي لا ضرورة هنا للإسهاب فيها طويلاً ، هي جوهرية لأنها هي التي حددت في الماضي الصلات ومن المحتمل أن تواصل تحديثها في المستقبل بين المفكر من العالم الثالث والماركسية ويمكن القول كذلك أن هذه التاريخانية مرتبطة ارتباطاً لا انفصام له بالوعي وبالفعالية وانها هي التي تتضمنها نظرياً عندما يظهران في مجتمع مغلوب ، مسيطر عليه أو بكل بساطة مزدري ومجهول ؛ بدونها يؤول شأننا إلى السلبية . إلى الموت المسلّم به أو المقيّم . ويجب ، والحال هذه ، أن يكون مفهوم التأخر هذا موضوع أوصاف معينة سوف تصف في نفس الوقت التاريخانية موضوع البحث : فالتأخر يجب أن يدرك ويتصور كأمر حديث (لا قرب العهد جداً لأنه سيكون غير ممكن إدراكه ، ولا بعيد جداً لأن المفهوم سيتسع إلى مفهوم الفارق) وكأمر ثانوي (أي انه لا يمس الجوهر الذي يحدد الإنسان والحياة) ، وأخيراً كأمر نسبي متعلق بمكان واحد . هذه الشروط تغير كذلك اتجاه ما هو قبلي (a priori) التاريخاني : فالتاريخ واحد ولكنه على أعماق مختلفة ، ويمكن تلاقي التأخر لأنه ليس عاماً وإنما نسبي على صعيد واحد لا ينتقص في شيء من قيم الإنسان ؛

(١) لقد استخدمت عبارة التاريخانية (historicisme) غالباً بمفهوم واسع إلى حد يصبح من الصعب استعماله . إلا أنها هنا تستخدم بمعنى محدود يرتبط بالحركة الفكرية التي تمت في ألمانيا في نهاية القرن الثامن عشر وبداية التاسع عشر ، في معارضة مفهوم التاريخ الذي دافعت عنه فلسفة الانوار . تلك التاريخانية ، المحدودة تاريخياً ، يجب أن يجري تحليلها بداتها دون خلطها مع حركات أخرى ، في الإطار العام للزعة الرومانطيقية والبحث التاريخي الوضعي اللذين انفصلا عنها فيما بعد .

وثمة تفوق معين يعترف به عن طيب خاطر للمجتمع الذي يقاسي التأخر بالنسبة له ، لأنه يعتقد كسلسلة أن المجتمع المتقدم نال ثمناً معيناً لفقداه قيمة معينة يرى المجتمع المتأخر أنه قد صانها . كلما نشرنا نصوصاً من القرن التاسع عشر اكتسبت قيمة تاريخية ، بعد أن كانت مجرد كتابات مناسبات ، كلما تأكدنا بأن هذه المسألة هي عامة قطعاً ، في جميع المجالات الثقافية حيث جرى الإحساس بمشكلة التأخر التاريخي هذه وعبر عنها (٢) . وإذا طرحت كل قضية للتأثير المباشر جانباً ، فإن هذه المطابقة تستحق جديداً التحليل .

في الحال وجدت مطروحة مشكلة نموذجية التجربة الألمانية التي ستقدم ، وهي الأولى من هذا النوع ، تعبيراً شاملاً . فواقعه التأخر ونسبته ووعي المفكرين القاطع به ستوجد جميعها مجتمعة في أفضل الشروط وسوف تتوضح كذلك جميع المواقف الممكنة التي يمكنها أن تنشأ من وضع مشابه . إن تفاهم داء بؤس المفكر الذي سيجعل منه في آن واحد ضحية ومنقذاً ، اليخس الدائم لقيمة التأخر (وإن كان محسوساً به ومعترفاً به) ، وما يلزمه من مبالغة في تقدير القيم المحافظة عليها ، وأخيراً الرفض العنيد بأن العالم يمكن أن ينقسم إلى مكان للتاريخ وآخر للتاريخ ، وعلى العكس التأكيد على أن الثاني هو الذي يحمل جميع فرص الشمول .. إن هذه الأمور جميعها ستفسح المجال لشوء مميزات الأيديولوجية الألمانية : مثالية ، تاريخانية (٣) وديالكتيك التي سوف تعارض نقطة ، نقطة ،

(٢) انظر : H. Kohn, Panslavism, 1953 ; Nationalism, 1955 ; Tenget Fairbank, China's Response to the West, 1954.

(٣) لا تأخذ التاريخانية معناها الكامل ، التام إلا بمقابلة التاريخ العقلاني في القرن الثامن عشر والليبرالي للقرن التاسع عشر . إلا أن الأخير ، إذ هو تاريخ - تقدم يتخلص من جزء كامل من التاريخ البشري . فالتاريخانية تعبر على وجه الدقة عن رد الفعل (reaction) الذي يريد إنقاذ كل شيء لأن لكل شيء معنى . لكنها لدى رانكيه (Ranké) حيث تبلغ أقصى معانيها ، سوف تقترض معنى إيجابياً خفياً ، إلا أن ماركس يفصل التاريخانية عن الصوفية وفي نفس الوقت ينتقد التاريخ - تقدم (histoire - progrès) من سطحه . أما أعداء اتجاه التاريخ العديدين فإنهم يعارضون التيارين لكن تقدمهم يبدو أقرب للعناية بالتاريخ العقلاني منه بالتاريخانية ، حتى إذا اعتبرنا التيارين داخل المذهب الماركسي .

سمات المذهب الليبرالي ، المشتق من فلسفة الأنوار : مادية ، تاريخ عقلاني (٤) ووضعية . تلك النموذجية للتجربة الألمانية ليست بحاجة للبرهان ، وما هو بحاجة للتحديد هو صلة ماركس بمسألة الأيديولوجية الألمانية وبنظريتها ليبرالية فلسفة الأنوار .

بطبيعة الحال نستطيع تماماً كذلك التأكيد بأن ماركس قد حافظ على هذه المسألة كما هي وانه عند نقطة معينة انفصل عنها انفصلاً تاماً ؛ لكن ما لا نستطيع إنكاره هو أن ماركس نما في وضع تاريخي معين يمكن بل ويجب أن يعاد إنشاؤه مرات عديدة وإن شأنه كان هكذا على وجه الدقة في بلدان العالم الثالث . إلا أن إعادة إحياء ماركس هذه واقع يتغاضى عنه ماركسيو الغرب بصورة عامة لأنهم يفكرون فقط بصيغ التأثير ، لكنهم من هذا الباب نفسه يجردون أنفسهم من كل إمكانية لتوضيح الاورثوكسية الماركسية التي طالما كانت مثاراً للجدل . فإن ماركس جديداً لا يعرف ماركس الأول هو استحالة ، ولكن ذلك الذي لا يعيش من جديد الشروط الفكرية التي أتاحت ظهور ماركس التاريخي يكون بالتأكيد الوحيد الذي يمكنه أن يستحق اسم ماركس الصحيح ، الاورثوكسي (٥) وعندما يكتشف ماركس . ولا يستطيع أن يملك إلا أن يكشفه ذات يوم ، فإنه سيدضي رأساً إلى الجوهر فيه ، أو على وجه الدقة إلى النقطة المحرقة ، في المذهب كله . وهذا ما يفسر لماذا يتقدم ماركس لمفكر العالم الثالث بواسطة التاريخانية وفيها .

لم يبق ماركس . بالطبع ، على مسألة الأيديولوجية الألمانية كما هي ،

(٤) من الطبيعي أن يسجل شخص ليبرالي مثل ١. كاسيرير (E. Cassirer) لحساب القرن الثامن عشر اكتشاف العالم التاريخي . لكن هناك مسافة بعيدة بين هذا الاكتشاف واكتشاف الوعي التاريخي ، الذي يفترض التجربة المباشرة (أي كان الاستخدام الذي يجري له بعد ذلك) لـ « موضوعية » التاريخ . فقد كان فلاسفة القرن الثامن عشر متفائلين أكثر من اللازم ، في انتظار التغيرات الوشيكة الوقوع ، للاحساس بهذه « موضوعية » .

(٥) كثيراً ما نفكر بأن لينين اختار من ماركس تبريرات لأفعال تخضع في الواقع لأسباب أخرى ألم يكن من المناسب أكثر الافتراض بأن لينين كان قد عثر وسجل واحتفظ بتلك الجمل التبريرية لسياسة معينة كان يعرف حينئذ أنها يجب أن تكون سياسته إذا حدث ذات يوم واستلم السلطة ؟ إن ما سوف يكون لنا شأن معه هي قراءة ماركس ، قراءة شاملة ، إجمالية يجب أن يحكم عليها كتحيين للنظريات الماركسية .

بالنسبة للايديولوجية الألمانية لم يكن أي مفهوم من المفاهيم الثلاثة المذكورة يشكل مشكلة : فالتاريخ كان الوعي المتزامن بالمستويين التاريخيين اللذين ، على الرغم من هذا الفارق . كانت لهما القيمة نفسها (عصور - وسطى - أزمنة حديثة ، ألمانيا - فرنسا ..) . والثورة لم تكن الانتقال من الواحد إلى الآخر ، وإنما حماية الجوهر في الاثنين (بهذا المعنى لم تكن المرحلة الأولى من الثورة الفرنسية ثورة حقيقية لأنها كانت ساذجة وتعتقد باستطاعتها أن تضرب صفحاً عن الماضي ؛ الشطر الثاني منها ، الامبراطورية بصفة أساسية ، كان يستحق اسم الثورة) ، وأخيراً كان الديالكتيك الحركة نفسها التي بواسطتها كان يتم الانتقال من مستوى إلى الآخر . إن التاريخ كان الوعي ؛ والثورة التحقيق والديالكتيك الوسيلة . وفي النطاق الذي كان المقصود أن تعاد كتابة التاريخ الوضعي على مستوى أعلى من الوعي كان التناقض والتجاوز الديالكتيكي بمعنى ما وقائع تجربة تجري معقوليتها بسهولة ، بعد كل شيء كان الديالكتيك بكل بساطة ألمانيا عاملة على تعميم التجربة الفرنسية . ولكننا إذا اعتبرنا أن هذه المعطيات جميعها هي أمور سابقة للتجربة (a priori) من التخصيصية المتخلفة الألمانية واننا نحاول العثور على التاريخ والثورة والديالكتيك في أرفع مستوى من التطور التاريخي أي على مستوى الوضع الفرنسي والانجليزي ، إذا فإن هذه المفاهيم تصبح إشكالية . لقد كان اهتمام ماركس بالتخلص بأي ثمن من التخصيصية ، وفي هذا كان يظل فيلسوفاً كلاسيكياً ، سبباً في تعرضه لصعوبات تصورية ، من المجازفة أن ندعم بأنه تغلب عليها جميعها .

يتوقف ماركس عند التكوين الاقتصادي - الاجتماعي ويعثر فيه على التناقض بين مستويين من الحقيقة الواقعة ، ظاهرة تأخر أحدهما بالنسبة إلى الآخر ؛ فالتاريخ هو هكذا دائماً تاريخ التأخر وتعرض التأخر (٦) . وبصورة أساسية وبدون أن يذهب إلى أبعد من التكوين ، يحافظ ماركس على بنية المسألة الألمانية : المقصود دائماً زمرتان من الوقائع على علاقات متضادة : الزمرة التي تكون

(٦) في هذه النقطة الهامة ، انظر مناقشة م. غودليه (M. Godelier) : عقلانية ولا عقلانية ، ماسيرو ١٩٦٩ ، ج ٢ ص ٧٨ - ٩٤ ؛ و. ن. بولانتزاس (N. Poulantzas) : سلطة سياسية وطبقات اجتماعية ، ماسيرو ١٩٦٨ ، ص ١٣٢ - ١٣٨ .

بل وأكثر من ذلك لم يقبل الردود التي كانت متضمنة فيها . وبعد قرن من الزمان ، مع ذلك ، يظهر جيداً أنه قد وضح بالفعل هذه المسألة ورفعها إلى مستوى جدير بأن يتناولها فيه من جديد آخرون . لم تكن الايديولوجية الألمانية تطرح بصورة واضحة القضايا الثلاث الرئيسية المتعلقة بالمستوى المتفوق الذي كان التأخر الألماني يقاس به (الـ « بؤس » الألماني الشهير) . إمكانية استدراك هذا التأخر وعامل هذا الاستدراك ؛ لكنها كانت تجيب عليها على كل حال . فالمستوى الأعلى كان قد حددته النزعة اليقوبية من حيث هو تعميم مجرد بواسطة الإرهاب ، وكانت إمكانية الاستدراك قد بُيئت بالوعي وبالتالي بالتأكيد على أنه في الأساس كان المقصود قد صار أمراً مقررراً ، وأخيراً ان العامل لم يكن في الوسع أن يكون إلا المفكر نفسه . هذا الوضع كان يطرح كسلمة ان التاريخ الحقيقي كان هو التاريخ المتخالف لأن هذا التخلف وحده يتيح الوعي الذي يجعل التاريخ معقولاً ومحسوساً . كانت ألمانيا تسير من جديد الطريق الذي قطعتة فرنسا ومن قبلها إنجلترا ولكن بقيادة الفلاسفة وليس بقيادة المحامين وأصحاب الحوائث العمياء . ولسوف تكون أشكال هذا الفكر متنوعة جداً : تزويق رومنتيقي للعصور الوسطى ، تمجيد باللغة الألمانية ، تبرير للدولة البروسية ... لكن المبادئ نفسها سوف تحكم جميع تلك المواقف ، وببساطة سوف يقيم ماركس الدليل على أن هذا الأسلوب في الطرح أو بالأحرى في تعميم المشكلة هو نفسه محصلة التأخر الذي يعطي المفكر - الناقد الوهم بأنه يحمل عبء التاريخ وبأنه يستطيع حل التناقضات بمجرد أن يطرحها . وسيعثر ماركس ، في التماسه للحقيقة الواقعة ، فيما وراء اليقوبية ، على التكوين الاقتصادي - الاجتماعي ؛ وفي مكان التأخر التاريخي يضع تأخر علاقات الإنتاج وفي مكان المفكر أو الفيلسوف يضع البروليتاريا الحديثة . فليس من الممكن أن ننكر ، في هذا الإطار ، بأن المفاهيم الأساسية للتاريخ ، وللثورة وللديالكتيك تبقى بصورة ظاهرة ، سليمة ، وأنه ، مع ذلك يمكن التشكيك في هذا النقل . بل وأغلب الظن أن معنى الكلمات يتغير تماماً بالانتقال من الايديولوجية الألمانية إلى مذهب ماركس ، وإن كنا في الظاهر نواجه نفس البنية في الفكر ولا شك ، في أن الفوارق في قراءة ماركس تنجم عن هذه المشابهة الخادعة ؛ لكن المشابهة موجودة وإنما هي التي تمنحنا في هذه اللحظة لأن مفكر العالم الثالث سوف لا يتعرض لها بالاتهام إذ سيحكم بأنها طبيعية تماماً .

النسبة
إلى
مفكر
في
تاريخه

متقدمة في مستوى تكون متخلفة في الآخر ويتضح الديالكتيك والثورة بتناقض وتوحيد الاثنين . ونرى الآن أنه إذا يمكن إنزال امم أو وحدات ثقافية (تلك المجموعات الجزئية الشهيرة) ، على النحو الذي كان قد تصورهما عليه الايديولوجيون الالمان ، إلى طبقات مروراً بالتكوينات الاقتصادية - الاجتماعية ، كما فعل ذلك ماركس ، لأمكن تماماً كذلك سلوك الطريق المعاكس ، وهذا هو ما يفعله بالضبط على وجه العموم مفكرو العالم الثالث (٧) .

لكننا نستطيع تماماً ، كذلك ، المضي على طريق اندفاع ماركس وإن هذه العناصر هي على وجه الدقة نتيجة التأخر الألماني ، وإن نحاول أكثر فأكثر موضوعة التناقضات الأساسية على مستوى قوى الإنتاج ، باعتبار أن الأخرى لم تعد إلا وجوهاً أو مستتبات . ولمدة زمن طويلة كانت هذه الحركة مكبوتة بالخوف من الآلية ولكن يبدو جيداً أن الوضع الحاضر ملائم لهذا النوع من النمو ، وفي اقتصاد يأخذ الإنتاج في السيطرة عليه أكثر فأكثر ، يبدو جيداً أن التناقضات المحركة ، إذ تفلت من ميدان التوزيع والعلاقات بين الفئات الاجتماعية ، تحتوي بالإنتاج نفسه . وفي هذه الشروط من الطبيعي تماماً كذلك أن يصار إلى قطع ماركس عن تاريخه الخاص أكثر من أن يراد إلى إعادة تحديد مفاهيمه الأساسية ، وبصورة جوهرية مفاهيم التاريخ والثورة والديالكتيك (٨) . ولكن أياً كانت فائدة هذه الأبحاث وتوسيعها في المستقبل ، فإن ماركس ذلك المقطوع بأكله عما قبل تاريخه ليس أكثر صحة من ماركس الذي يعيد تشكيله بالطبع مفكر العالم الثالث والذي يبدو غائصاً في الايديولوجية الالمانية .

(٧) ليست المشكلات المطروحة إذن من قبل علاقات الماركسية والقومية تاريخية - جغرافية فحسب : ماركسية اوسترالية وقومية سلافية ، لينين وجمهوريات اوكرانيا وتركستان ، مركسة كوبا ، من اندونيسيا إلى عام ١٩٦٥ ، الخ .. تبدو نظرية وأنها تتأتى عن الدور الذي يلعب مفهوم الجملة الجزئية في مذهب ماركس ؛ وبحسب ما نطابقه على طبقة أو على ثقافة فائنا ننتهي إلى نظرتين مختلفتين لماركس ، إحداهما ليبرالية والأخرى ذات نزعة تاريخانية . فالمشكلة هي في أن نحدد كيف يكون ممكناً الانتقال من الواحدة إلى الأخرى أحياناً دون حتى أن نتأكد من ذلك تمام التأكيد .

(٨) تأتي أهمية أبحاث ل. ألتوسر (L. Althusser) من كونها تستخلص بمشقة جميع نتائجها من الموقف الأولي الذي يتخذه (قطيعة ايستيمولوجية لدى ماركس) ؛ لكن مضادته المبدئية للتاريخانية تتبع له الإجابة على السؤال التالي : ما هو التحديد التاريخي لمضادته الخاصة للتاريخانية ؟ وإذا كان ليس للسؤال أي معنى داخل مسلكه ، كيف يستطيع النقاش مع الغير ؟

سوف يكون من العبث ، بالارتكاز إلى النصوص ، الدفاع عن ماركس ضد الآخر ، النقطة الوحيدة المثيرة للاهتمام هي أن الاختلاف موجود وأنه على نحو ما ضروري : إن ماركس الذي يستطيع أن يلعب دوراً في حياة العالم الثالث هو ماركس المخلص لمسألة الايديولوجية الالمانية . ويمكن القول : إذاً ، لماذا ماركس وليس بكل بساطة هيجل أو فيخته ؟ السبب الأول هو مجرد سبب تربوي إذ أن الايديولوجية الالمانية ليست مقروءة عملياً إلا من خلال ماركس نفسه ؛ والسبب الآخر وهو الأعمق هو أنه يتعد هذه الايديولوجية من التخصيصية . فبالنسبة للفلاسفة الألمان لم يكن في الوسع أن يكشف الديالكتيك إلا الماني والتاريخ الشامل لا يمكن أن يكون إلا تاريخ الروح الجرمانية (معتقدات سوف يستأنف الأخذ بها السلافيون فيما بعد باستبدال الجرمانية بالسلافية قبل أن يشفيهم ماركس من تلك السذاجات) (٩) داخل هذه المسألة يجلب ماركس توضيحاً على جانب رئيسي من الأهمية ؛ المستوى الأعلى الذي يقاس التخلف به هو نظام إنتاج ، لا يختلط ، أيأ كان مصدره وتكوته ، بأمة أو بعرق ؛ ومشكلة الاستدراك لا تتعلق بمجرد الوعي ، إنها مشكلة سلطة عملية ، وعامل هذا الاستدراك ليس عنصراً خارجاً عن نظام الإنتاج ، وإنما ينتج هذا النظام نفسه . مرة واحدة يصبح الرفض الشامل سخرياً ، إذ يمكننا أن نعارض جيشاً ولكن لا نعارض نظاماً للإنتاج إذا كنا نريد الاستمرار في أن تكون لنا علاقات مع العالم الخارجي والخضوع الشامل أعني اختيار ترك المسؤولية الآخرين وعدم المبالاة بعالم يتغير ضد هوانا ، هو مساو للموت التاريخي . ولا جرم أن الوعي ضروري كذلك لكنه لم يعد كافياً . وعليه أقيمت جملة مسألة العالم الثالث من حيث هي معطى أول بالنسبة لكل مفكر يعيش فيه ، مع إفضائها في نفس الوقت إلى قضية محددة : هي قضية العمل ، ونرى جيداً لماذا سوف تتجلى للعيان إيضاحات هذه المسألة نفسها في اتجاه واحد نفسه : اتجاه تعريف ذرائعي أكثر فأكثر لهذا العامل من التطور .

سوف يمكن القول مع ذلك : ماذا تفعلون بالتطور ، الذي هو حادث متدخل في فكر ماركس ؟ فإذا كان حقاً قد بدأ بطرح مشاكلك في الإطار الذي أجملت خطوطه الآن ، سرعان ما تقدم بصورة خاصة كمحلل للمجتمع الرأسمالي :

(٩) د. كوهن (H. Kohn) : « قوية » ، المصدر السابق ، المقدمة .

ولم تعد المشكلات القومية ، أيّاً كان مستواها ، اقتصادياً ، ثقافياً ، سياسياً ، تشكل بالنسبة له مشكلات مستقلة ، بالأحرى مركزية . وبدلاً من أن يرى في الثقافات أو الأمم أو العروق الخاضعة للسيطرة ، المستغلّة أو بكل بساطة متخلفة ، محركات للتاريخ ، فإنه نحاها إلى مرتبة موضوعات تاريخ كانت نقطته المحرقة توجد دائماً حيث كانت الرأسمالية أكثر تقدماً . فالرجوع إلى مسأليته الأولى ، تلك المتضمنة في أعماله التحضيرية ، التي كان يحاول بها على وجه الدقة ، الإفلات منها ؛ هو مجرد عودة إلى الوراء ، هو نكوص العلم إلى الايديولوجية . لقد استخدم هذا الاعتراض دائماً بأشكال مختلفة ضد الماركسية غير الأوروبية ؛ منذ ذلك الحين كانت الحجة الرئيسية ضد البلاشفية التي اعتبرت كاتنصار للرؤية يؤسف له . هذا الاعتراض ، الذي واجه صعوبات ويوجد سببه العميق في البنية الاجتماعية للغرب نفسه ، يبدو جيداً أنه يتولد من خطأ في الرؤية نادراً ما يمرّ دون أن يرى عندما يكون الأمر متعلقاً بمنظر آخر غير ماركس : خطأ قراءة الآثار فقط بحسب ترتيب العرض التربوي ناسياً أنه يجب أن نقرأ بالفعل ، بالعكس ، صعوداً من النتائج إلى المقدمات . فالمادية التاريخية كما تعرض عادة (١٠) ، هي نتيجة لهذا الخطأ ، ذلك أن تحليل النظام الرأسمالي ، المعبر كنظام إنتاج أكثر تطوراً ، ليس سوى مرحلة ، المرحلة التالية التي تتناول القضية الأولى هي على وجه الدقة : كيف تستطيع البلدان ، التي ليست فيها بعد ، الوصول إليها ؟ مباشرة قلبت العلاقات بين البنية الاقتصادية والعمل السياسي ومن أجل ذلك لم يشأ لينين الحكم على ماركس على أساس ما كتب في العرض النظري للمجتمع الرأسمالي ، وإنما كذلك وبصورة خاصة وفقاً للاختيارات السياسية التي لم يكفّ ماركس عن إجرائها ، قبل كل شيء على المسرح الألماني . وتدل النصوص التي سيستخدمها لينين للدفاع عن موقفه والتي رأى وحده أهميتها ، على أن ماركس ، حتى وإن لم يعد صراحة إلى مسأليته الأولى ، لأنه كان تجاوزها قد تم فعلياً فيما يتعلق بألمانيا

(١٠) ج. بلاميناتز (J. Plamenatz) : ماركسية جرمانية وشيوعية روسية ، نيويورك ، هاربر ١٩٦٥ ، ص ٣١٧ - ٣٨٩ . « يادف » المؤلف لما لا يتناسق مع تفسيره المحافظ للمادية التاريخية . ليس هناك من شك في أن هذه المادية التاريخية تناقض بصفة أساسية العمل الثوري في العالم الثالث ، وما هنا هو على الأرجح الضعف الرئيسي للأحزاب الشيوعية الاورثوذكسية التي لا ترى بأن لينين تبذلها في لحظة معينة . هذه القطيعة ، المسلم بها فعلاً بما أننا نتكلم عن الماركسية - الليينيسية ، ليست متكونة في مفاهيم بما أننا لا نرفض مؤلفات لينين ما قبل لينين .

المعاصرة له ، لم يتخل عنها تمام التخلي . ففي هذا المعنى ، رغمًا عما أمكن أن يقال بأن تلك هي سياسة ماركس على النحو الذي مارسها هو نفسه ، هي التي تتيح وضع دراساته الاقتصادية والتاريخية في منظورها الحقيقي ، وليست السياسة النظرية التي تقتبس عادة من كتاباته الاقتصادية . إن تطور ماركس من الايديولوجية إلى العلم لم ينكر حتى من أجل ذلك ؛ وما ينكر هو إعادة بناء ماركس مثالي باسترجاع الماضي على ضوء ماركس الأخير محلل رأس المال . يجب أن يحافظ على المفكر من العالم الثالث بفضل حالته التي تضطر إلى إعادة خلق ماركس الأول القريب من التاريخانية الألمانية .

ألا يخشى من هذا الانغماس الشامل لماركس في الوسط الذي أتاح له ميلاده ، أن يحول منطقياً ، مع ذلك ، ماركس إلى نسبي ، الذي سيصبح فحسب المنظر للتأخر التاريخي ، وأن يضعف بذلك التاريخ نفسه الذي يكون هكذا خاضعاً لإعادة خلق نفس الحالة التاريخية الوحيدة ؟ ويمكن التذليل ، وقد حصل ذلك ، على أن ماركس ، إذ يصبح طليقاً من التاريخانية وينظر إليه فحسب كحلل لتناقضات النظام الرأسمالي ، يعني ليس فحسب تحرير البحث في جميع الميادين وإنما يؤمن كذلك للتاريخ اليومي إمكانية الاغتناء والتجدد . أيضاً مرة أخرى ان الاعتراض المقام من جانب « العلم » على الـ « ايديولوجية » ، من جانب الاقتصاديين والمؤرخين الاجتماعيين وحتى من بعض الفلاسفة ، لا سيما في الغرب ، على الايديولوجيين في معظمهم في العالم الثالث ، على الرغم من الغموض الذي أدخلته تعددية التعريف هؤلاء وأولئك لا يمكننا التخلص من الشعور بأن الفارق الأساسي يتأتى من تعارض عالمين : عالم الرأسمالية المتقدم وعالم غير مصنع . فإذا عارض ماركس التاريخاني هذا الذي يرجع إليه دائماً مفكر العالم الثالث ، ماركس آخر ، الذي يكون ، تحت أوجه مختلفة هو الذي يطابق مع ذلك ، دائماً للعالم المتقدم ، فماذا تكون عندئذ العلاقات بين الاثنين ، ما هو معنى اختلافهما وأي تأثير يكون لهذا الاختلاف في النهاية على دور الماركسية نفسه في العالم ؟

هذه الأسئلة نفسها تصبح أكثر وضوحاً عندما ينظر إليها على مستوى

الدينامية الاجتماعية في اللحظة التي تبدأ فيها التاريخية الناشئة عن وضع معين بتغييرها .

- ٢ -

إن مشكلات الحياة الاجتماعية اليومية هي التي تتراخى مباشرة ، في ذهن المفكر العائش في مجتمع متخلف ، تحت شكل التعارضات بين ثقافتين ، ولما كانت كل ثقافة تتضح في مستويات مختلفة فإن التعارض بين جوانب مختلفة لكل من الثقافتين يكون بادیء ذي بدء عمل تجربة . فثمة كثرة من التجارب والانطباعات والبيئات ترى النور ، حيث تواجه جزئيات ثقافية جزئيات ثقافة أخرى ، فتكون هذه التجارب دائماً برآقة ، دائماً صحيحة ، وغير مقنعة أبداً ، وعندما تتضح هذه الطريقة لإدراك الواقع في عمل ، عندما يكون المقصود هو «إصلاح» المجتمع المتخلف ، فإن عيب هذا المنهج يكترسه فشل جميع تلك الإصلاحات الجزئية الذي يكاد أن يكون ضرورياً . ولمدة حقبة طويلة تبقى مشكلة التحديث ، الـ «تمدن» أو التنمية ، مطروحة ولأنها تبقى كذلك طيلة عصر كامل ، فإن الثقافة المقصود تمثيلها ، اقتباسها ، تظهر على التوالي في جميع أوجهها : فردانية ، علمانية ، إنسانية ، ديمقراطية ، عقلانية ، علمية ، مادية ، تقنية ، صناعية ، رأسمالية ، الخ .. إلى أن تظهر أخيراً مرتبطة بطبقة اجتماعية وقد نشأت البورجوازية ونمت في شروط محددة . فالمفكر من العالم الثالث الذي يكون الأول والوحيد قبل كل شيء في مجتمعه المؤهل لطرح مثل هذه الأسئلة على نفسه ، لا يقضى عليه البتة بالعثور على ماركس في طريقه ، بل يجد أفكاره مبسطة ، مختصرة أو مقنعة في جميع كتب التاريخ ، علم الاجتماع أو السياسة التي تهتم على وجه العموم . بشيء من القرض المواتية والروح الناقدة ، وقد بلغ عتبة معينة من الوعي ، يتأكد جيداً من أن شطراً كبيراً من العلوم الاجتماعية الحديثة هو مجرد تعميم أو إشهار لأفكار ماركس (١١) الأساسية . بل وبدقة أكثر كذلك ، فإن علم الاجتماع الحديث هذا هو الذي يقذف به نحو ماركس

(١١) نجد المثل لدى ج. ألمان (G. Almond) وب. بويل (B. Powell) في : Comparative Politics A Developmental Approach, Boston, Little Brown, 1966 ص ٥٠ - ٧٢ و ص ٣٢٢ - ٣١٤ على التوالي . حيث نجد مقاميم عديدة مستخدمة لهما غامضة غموضاً شديداً إذا لم نرجعها إلى أصلها الماركسي .

لأنه يرفض بعناد أن يطرح المشكلة الوحيدة التي تبدو له جوهرية . إن تعريفات هذه الثقافة البورجوازية ، وأوصافها وتحليلاتها ، ومشكلات درجة منهجتها وعلاقتها مع الماضي ، الخ .. هي ثانوية بالنسبة لمسألة قابليتها للانتقال الأصلية ، فيما وراء ذلك أن الميدان يكون في الحال ميدان الاستجلاب . ففي حين يتجنب علم الاجتماع الثقافي اتخاذ موقف يميز ماركس على الفور الثقافة ودعامتها الاجتماعية ، بل وعلى نحو أعمق يفصل الثقافة البورجوازية من حيث هي قيمة شاملة ونزاعه إلى التشميل ، عما تحت - الثقافة في الطبقة البورجوازية التي هي بقية رصيدها من الماضي الوسيط والتي هي شاذة فريدة كبقايا الطبقات الأخرى على حد سواء . هذا التمييز لم يتم فحسب ولكنه أكد بوضوح كذلك تحت شكل مقتضى تاريخي ، الضرورة بأن آخرين ينهضون بهذه الثقافة البورجوازية الشاملة من أجل إنقاذها من الثقافة التحتية (Sub-Culture) . بالنسبة لهذه الآونة فإن قابلية الفصل هذه هي الهامة وليس التحديد الدقيق للطبقة أو للجماعة التي يجب أن تحمل أعباءها ؛ لأن المسألة الأساسية التي تواجه مفكر العالم الثالث هي بالضبط : كيف البرجزة (١٢) دون اللجوء بادیء ذي بدء إلى البورجوازية ؟ إن مذهب ماركس يجعل المسألة ممكنة على الأقل .

في مواجهة ماركس نجد جميع فوارق ، جميع تجسيدات الليبرالية المتتالية : الأول والأصح هو فارق فلسفة الأنوار والليبرالية الجديدة التي بتعريفها بالنسبة إلى ماركس ، أصبحت واعية بافتراضاته الخاصة . والرد العام لجميع هذه التيارات هو التأكيد على أنه ليست هناك ثقافة بورجوازية دون بورجوازية (١٣) . وتعميم

(١٢) استخدم كلمة «برجزة» لتسمية واقع تبني والعمل على أن يبني مجتمع ما العناصر الأساسية للثقافة البورجوازية الشاملة . فاصطلاحات «هذب» ، «نما» ، «غرب» أي اتسم بالسمات الغربية » ، «اتسم بالسمات الأوروبية» .. لا تبدو أنها تلائم هنا بسبب مضامينها خارج الثقافة التي تنطوي عليها وبصورة خاصة لأنها تفيد أحياناً في تبرير تبني جوانب من تلك الثقافة التحتية البورجوازية التي يرفضها كثيرون في العالم الثالث في حقيقة الأمر .

(١٣) انظر : ب. كروشه (B. Croce) في كتابه : Essays on Marx and Russia, New York, F. Ungar, 1966 ولا سيما : « في مفهوم تاريخي غير قاطع ، مبهم ، البورجوازية » حيث يوجد حيشما كان غموض بين ثقافة بورجوازية شاملة ، ثقافة خاصة البورجوازية وطبقة بورجوازية . وفي النهاية لا يرى أي فارق بين المفهومين : بورجوازية وأزمة حديثة . الأمر الذي يكون من جهة أخرى موقفاً جذلياً ضد التفصيليين .

الثقافة البورجوازية ليس ممكناً إلا بتعميم نموذج البورجوازي (١٤) ، ولما كانت الحياة تكذب هذا التأكيد فإن نوعاً من التخصيصية الأخلاقية ينتج عن ذلك : من الآن فصاعداً يريد الليبرالي الجديد أن ينجو وحده ، إذ لم يعد العالم يهيم به وهذا هو بالتأكيد معنى المراجعة الديمقراطية - الاجتماعية التي هي تحرير للماركسية ، تفسير محافظ للماركس . وهذا التفسير يكون ممكناً في النطاق الصحيح الذي تكون فيه الليبرالية التاريخية على نحو ما يفهمها الليبرالي ، مجرد مرحلة في الواقع في مسعى ماركس الفكري ، المسعى الذي يمنهج فيه افتراضات فلسفة الأنوار المنهجية وهذا هو ما يسمح للبعض بالعثور على ماركس في مونتسكيو وبالكلام عن الواحد كما قد يمكن أن نتكلم عن الآخر (١٥) . فإن جميع الليبراليين والليبراليين الجدد ، إذ هم يبترون ماركس عن شروطه التاريخية ، يربطون على الدوام البورجوازية بالبروليتاريا . فالبروليتاريا هي حقيقة الوريثة المسماة للثقافة البورجوازية ، لكن تدريبها تحت وصاية البورجوازية لا ينتهي في الواقع أبداً لأن البورجوازية لا تموت إلا إذا كان في موتها ضماناً بأن بحثاً من جديد في البروليتاريا . وعليه أن قابلية انتقال الثقافة البورجوازية من مجتمع إلى آخر يكون إذناً مجرداً من المعنى لأن العالم بأكمله يكون منقسماً بين عالم الثقافة وعالم اللاثقافة ، عالم الأمية ، بين عالم بورجوازي وعالم بروليتاري . ونرى أن هذا التفسير يتطلب إما تاريخاً واحداً وإما أن تتابع المجتمعات الواحد بعد الآخر على طول الطريق نفسه وفقاً للإيقاع نفسه ، ولما كانت الأحداث قد كذبت هذه الرؤية فإننا نحرف إلى أنانية وكبرياء مطلقين . ولكي يكون هذا التفسير مقبولاً ألا يكون من الضروري والحالة هذه أن ننسى أن المشكلة الأولى لماركس كانت : كيف استبدال الایدولوجية الـ «ألمانية» بالعلم الـ «بورجوازي» ؟ ألا ينبغي أن ننسى بأن ماركس عاش ما يكفي من الزمن لكي يرى أن ألمانيا قد تبرجت في ظل قيادة طبقة غير طبقة البورجوازية لأن هذه البورجوازية لم تكن تملك لا الشجاعة ولا الإرادة لأن تكون حقيقة بورجوازية ، وهو حل لم يقبله ، بخلاف اشتراكيين آخرين ؟ إن التفسير

(١٤) هناك اتفاق بين الليبرالية الجديدة ومعاداة النزعة الغربية (anti-occidentalisme) للبلدان غير البورجوازية حول لا - انتقالية (man-transmissibilité) الثقافة البورجوازية كما ندرك جيداً أن ثمة تمازجاً بين الاثنين . من جانب آخر إن نموها متزامن .

(١٥) إن ماركس المفسر وفقاً لليبرالية مقبول على نطاق واسع ومستخدَم في الدراسات المتعلقة بالعالم الثالث . ويمكن التساؤل عما إذا كان لا يستأنف الدور الذي لعبته الماركسية الشرعية في روسيا .

الليبرالي للمادية التاريخية الذي هو نتيجة التشبیه الغربية لم يكن تفسير ماركس نفسه حتى وإن بدا مستساغاً . ذلك أن حالة ألمانيا كفتت بعد عام ١٨٤٨ عن أن تكون نموذجية لأن جميع الوحدات الاجتماعية تبرجت في نفس الفترة تحت راية الصناعة والعلم التطبيقي . وسيثبت نصف قرن من التطور أن مركز التناقضات قد انتقل بكل بساطة . إذا كان لا يزال في وسع الماركسيين الألمان الاعتقاد بإمكانية التبرج بوساطة البورجوازية (غاضبين الطرف عن كثير من الحوادث المكروهة) فإن الثوريين الروس لم يعودوا يستطيعون ذلك وأقل منهم أيضاً الآسيويون .

ستظهر الدراسات المتعلقة بالبورجوازية الغربية في الماضي بالتأكيد تكاملاً شاملاً أكثر فأكثر بين جميع عناصر الثقافة البورجوازية وارتباطاً متبادلاً وثيقاً أكثر فأكثر بين ثقافة وطبقة بورجوازية ، لكن تحليل الحاضر سيدل بصورة خاصة على تخلخل هذه الثقافة . إذا كانت البرجزة بالنسبة للماضي ، وهي تعني عقلنة الحياة الاجتماعية ، ستجد دلائلها في جميع مستويات العلاقات الاجتماعية إذا كان التنظيم الصناعي ، الأخلاق الفردية ، الديمقراطية ، العلمانية سببرز أكثر فأكثر في تاريخ البورجوازية الغربية الماضي كجوانب لذات النظرة الوحيدة للعالم فإنا سوف نشهد في الحياة بجميع أحوالها ظهور بورجوازيات ، تكون ، ثقافياً ، أقل فأقل برجزة ، سوف تنفصل بالنسبة لها العقلانية الاقتصادية عن الأخلاقي الخاصة ، والديموقراطية عن العلمانية ، والعلم عن الإيمان . فكلما تحلقت بلد من البلدان ، كلما انحرفت بورجوازيته إلى ثقافة تحتية ، تخصيصية أكثر فأكثر .

ولسوف يكون الفرع الثاني والتقسيم من سماتها المميزة ؛ يمثل البورجوازي العقل في المصنع ، لكنه يكون عبد الاحكام المسبقة والخرافات في أسرته وفي الدولة ، وعندما سيأتي عصر التخصص ، سوف لن تبقى لديه القدرة حتى على الإحساس بأنه على صلة وثيقة بالعالم اللاعقلاني الذي يحيط به . وسوف تخلف لديه رؤية مستهلكة للحياة الرؤية المنتجة وفي بلدان معينة ذات التقليد الأوسطي (نسبة إلى البحر الأبيض المتوسط) سوف تستثمر هذه البورجوازية الجديدة بكل بساطة في أن تقوم بلور البورجوازية القديمة الوسيطة في العصور الوسطى . وكلما مرّ الزمن كلما تفاقم هذا الرجوع ؛ عندئذ لن يبقى لليبرالية من حيث هي برنامج ، من مركز في المجتمع ، ومن حيث هي منهج ستصبح أقل فأقل وفاء بالغرض .

بل أسوأ ، سوف لا ترى المشكلة بوضوح ، من فرط التخصصية (١٦) .
وتعلقها بمسلماتها : لا تبرجز من دون بورجوازية سوف تبرر الاستعمار في النطاق
الذي لا تعني فيه الامبريالية شيئاً آخر سوى منح طبقة بورجوازية إلى مجتمع
لم يستجها ولن ترى الاشتراكية الديمقراطية التي تمثل التفسير الليبرالي لماركس
أي مانع في أن « تمدن » العالم وهي تستعمره ، غير مدركة البتة أن ظاهرة الانفصال
نفسها بين ثقافة بورجوازية وما تحت ثقافة الطبقة البورجوازية قد حدثت في الغرب
وأن البورجوازية الغربية سوف تكون عاجزة عن عقلنة العالم الذي تستعمره ، وأنها
على العكس سوف تعمق فيه تأثير اللامعقول (١٧) . ولسوف يصبح اللامعقول
المستخدم منها وضدها في آن واحد ، قيمة متعارضة مع العقل الذي يوحد العالم
بلون واحد ؛ لكن الليبرالي حرر نفسه من قدر الآخرين .

اللجوء إلى ماركس هو إذن أمر لا مفر منه ؛ ولكن ليس إلى ماركس
كما يفهمه الليبراليون ، حتى وإن انتسبوا إلى أورثوكسية خادعة . لم يكن ماركس
حينئذ يولي أية ثقة للبورجوازية الألمانية من أجل أن تعقلن حياة ألمانيا الاجتماعية
فطلت « الاستنارة Philistinisme » مزدهرة دائماً حتى عندما أصبحت
الامبراطورية الألمانية القوة الصناعية الأولى في أوروبا ، حتى عندما فرضت الثقافة
الألمانية والعلم الألماني نفسيهما على سائر العالم (١٨) . فقد وضع ثقته كلها في
البروليتاريا وريثة الفلسفة الألمانية وكان يبدو هكذا أنه يقطع كل رابطة مع
اولئك الذين يعتقدون أن عامل العقلنة في وسعه أن يكون هو المفكر - الناقد .
هل يمكن الاعتقاد مع ذلك أنه لم يكن يرى ، مع ما كان هناك من خصوص ، حداً في
علاقاته اليومية بالعمال الألمان ؟ بالموافقة على أن ماركس لم يكن يتصور أن ثورة

(١٦) إذا كانت المشكلة مدركة ، رغمًا عن كل شيء فإن الليبرالية قد انفجرت كما هو واضح
الليمان في كتابات ك. رايت ميلز (C. Wright Mills) في كتابه : نخبة السلطة ، ماسيرو
١٩٦٩ ؛ الماركسيون ١٩٦٢ ، بيليكان بوكس ١٩٦٣ .

(١٧) إن تحليلاً موضوعياً للقوية يكون هنا وفي هذا الإطار على وجه الدقة ممكناً لا سيما للقويات
الكبرى السياسية - الثقافية في الهند وفي البلدان العربية .

(١٨) تدوين الثقافة الألمانية بمخطوطها طيلة الحقبة من ١٨٧٠ - ١٩١٤ ، على الأرجح لعناصرها
اللامعقولة التي أتاحت لها أن تكون مقبولة في آن واحد من بلدان أوروبا المتطورة ومن البلدان المتخلفة .
ألم يكن يرى فيها توماس مان ، من جهة أخرى ، ما يشبه التعبير عن الكفاح بين العقلانية الإيطالية
والعقلانية السلافية ؟

كان هدفها أن تعقلن الحياة الاجتماعية ، أمكنها أن تكون من فعل المفكرين
وحدهم ، فإننا لا يمكن أن يفوتنا التأكد من الدور البارز الذي كان يعترف لهم به
في بقطة الطبقة العاملة لأن المفكر وحده يستطيع حقيقة تمييز العام من الخاص في
الثقافة البورجوازية ، متيحاً للبروليتاريين الاضطلاع بالأول ونقد ورفض الثاني .
إن الانشقاق في وسط الثورة بين المفكر والبروليتاري كان حينئذ قد طرح كأمر
ممكن . لن يفعل لينين شيئاً آخر ، إن لم يكن التأكيد على أن الإمكانية قد أصبحت
حقيقة واقعة في الشروط الخاصة بروسيا ؛ وهي شروط كانت تقتضي تكوين جماعة
منفصلة عن المجتمع ومنظمة تنظيمياً جدياً ، بهدف التماثل بجميع أوجهها مع
العقلانية البورجوازية . وفيما بعد ، في البلدان الأكثر تخلفاً أيضاً سوف لن تبقى
هذه الجماعة من الثوريين حزباً فحسب وإنما مفرزة مسلحة ؛ وسوف يكون
انفصال المجتمع المحيط الآخذة عقلانيته بالتناقض ، أكثر تفاقماً أيضاً ؛
وللافتات من الثقافة البورجوازية التحتية التي تنقص ، حيثما كان ، من قيمة العقل ،
سيكون أحياناً من الضروري مغادرة المدينة نفسها التي كانت دائماً مع ذلك موئل
هذه العقلانية (١٩) . إذ كلما ضاق ميدان العام في مجتمع ما كلما وجب استئناف
الأخذ بهذا العام الذي لم يعد في وسعه أن يعمم بمجرد التأثير المتبادل ، من قبل
جماعة تتزايد عزلتها ؛ حيث تعيد هذه الجماعة بادئ الأمر بناء الموئل العقلاني
داخلها الذي سوف يمتد فيما بعد إلى كافة المجتمع المقصود بثورته (٢٠) .

لكننا عندئذ نجد أنفسنا أمام عقد اجتماعي جديد ، سياسة جديدة من الفهم ،
يعقوبية جديدة احتجت عليها ، على وجه الدقة ، الأيديولوجية الألمانية والتاريخانية
التي انطلقنا منها . عملياً ، انطلاقاً من هنا ، تكون جميع الأدوار معكوسة وجميع

(١٩) هذه النقطة الأساسية ، المشتركة بين جميع الثوريين في العالم الثالث وصفها فرانز فانون
باعتصاب ونظر لها روجيه ديبريه (R. Debray) الذي لا يريد الماركسيين الليبراليين أو العقائديين
اتخاذهم على محمل الجد ...

(٢٠) كلما أمن مجتمع في التخلف كلما تعمقت وتعمت الثورة المطلوب إنجازها . بالنسبة للمجتمع
العربي يأخذ هذا التعمق شكل « تسنين » متواصل ، يحافظ على الفكر السلبي ، يضعف الثقافة الليبرالية
ويسارع التخلف الثقافي في جميع المستويات ؛ هذا ما يفقر بالتالي الماركسية التي تلعب هذه اللعبة ،
التي تنتظر تغييراً أوتوماتيكياً في البنى بإيلائها الثقة للأثر التحضيري الحاسم للسوق العالمي ، وبذلك
يصبح موقف المفكر - الناقد أكثر صعوبة ، أكثر طوباوية . كل هذا وقد بات معروفاً بالفعل ،
ينظر أن يوضح نظرياً .

الانقباضات تنأى من هذا العكس في الأدوار . ومع ذلك لا بد من التوقف لأن مفكر العالم الثالث يجد نفسه هنا أمام مجرد وجود بالقوة ، إمكانيات . ولا شك في انه يجب عليه اتخاذ موقف حتى بلزاء هذه الإمكانيات : إلا أنه ليس من الضروري الدخول في تفاصيل حالة لم تتحقق بعد .

- ٣ -

إذا كان ماركس التاريخي موضع اهتمام دائماً ، إلا أنه ليس ثابتاً : فما أن تحل الثورة وتبدأ في التحقق حتى يغير معناه وخاصيته ، يصبح «عقائدياً» ؛ هذا الماركس كثيراً ما وصف من الخارج ، من وجهة نظر ليبرالية من جانب آخر (٢١) ، وغالباً ما ينظر إليه خطأ على أنه من فعل إنسان أو ظروف عابرة . كانت الظروف عابرة بالتأكيد ولكنها لم تكن عرضية ذلك أنها ، اما وقد ظهرت في مجتمعات مختلفة ، واقعية بقدر تلك الراجحة في الغرب وتستحق أن تدرس مثلها على حد سواء . فالنقطة الأساسية التي يجب التذكير بها هي ، بمجرد أن تبدأ الثورة بتوطيد نفسها أي بمجرد أن تبدأ حركة التبرجز بقيادة جماعة محصورة تأخذ على عاتقها في المجتمع تثوير العقلانية ، ان مشكلة التأخر التاريخي لم تعد موضع اهتمام وبالتالي فإن التاريخانية التي كانت تطوقها تتلاشى ؛ دفعة واحدة ، إن رؤية التاريخ - تقدم ، رؤية فلسفية الأنوار على وجه الدقة هي التي تغلب ؛ وهذا يعني أن الديالكتيك من حيث هو تجربة معاشة ، يختفي في النطاق نفسه الذي يعود فيه التاريخ ليصبح جريان الزمن ، المتواصل وبدون عمق ، بيد أن هذه الماركسية العقائدية ، حتى مع اختفاء الديالكتيك والتاريخانية لا تتلاقى بكل بساطة مع الماركسية الليبرالية وإن كانت تلقى عدة جوانب منها : وضعية ، مادية ، التاريخ - تقدم ، لكن كل هذا تحت علامة الماضي ، المعاش من قبل . انها تلاقى بالفعل النموذج - المثالي للثقافة البورجوازية الشاملة ؛ ولكن من أجل أن يتجسد النموذج - المثالي ؛ لا بد له من وقت ، طالما انه مفروض من الأعلى . فهذا هو اكتشاف بالمقلوب . وهذا هو ما يعطيها خاصيتها العقائدية ، لأن المقصود هو التحقق ، العثور من جديد على ما كان معروفاً من قبل . في نفس

(٢١) يغفل أفضل وصف هو وصف د. ماركوز ، لكنه خارج موضوعه وينكر عليه بالفعل كل معنى موضوعي .

الوقت تكون هذه العقيدة مبدأ منظماً ومرشداً ، ذلك ان على هديه يعيد المجتمع بأكمله بناء نفسه : عندئذ نواجه اكتشافات علمية جديدة ، في أفضل الأحوال اكتشافات موازية ، مخنزلة ، أكثر اقتصادية لكنها ليست اكتشافات حقيقية .

تكون المحصلة استقطاباً جديداً : في مواجهة هذه الماركسية العقائدية تُبنى ثانية ، ليبرالية جديدة ونزعة إنسانية جديدة تستأنفان الأخذ بالتاريخانية وبالديالكتيك اللذين تركتهما هذه الماركسية يتلفان (٢٢) ؛ وفي اللحظة نفسها ، في نهاية هذه الماركسية العقائدية ، نعر من جديد على وضعية ماركس مشرح النظام الرأسمالي . ومن الطبيعي أن توقظ هذه الاتجاهات اتجاهات أخرى ، تمت إليها بصلة ، وهي دارجة في الغرب . وكثيراً ما يفيد المزج الناتج عنها بدرجات مختلفة من المقادير ، في زيادة الغموض العام . فقد أعادت التروتسكية ، بنظريتها في البيروقراطية ، بناء الزوج المزعوم انه غير قابل للذوبان بـ «بورجوازية - بروليتاريا» وجددت نشاط التفسير الليبرالي لماركس ؛ وأعادت الانسية الديالكتيكية بتناولها من جديد النقد التاريخي للتجريد الثوري ، مركز التاريخ إلى الغرب ؛ كذلك فإن محاولة الباحث العلمويصة لتعريف ما هو سابق للتجربة (a priori) في منهجية ماركس ، محالل الرأسمالية ، إذ جعلتها ضرورية مقتضيات السياسة الاقتصادية ، قد بعثت الرغبة في وضع قواعد للاستنباط في نظريات ماركس (٢٣) . وبإعادة اكتشاف الموضوعية التاريخية التي كانت الماركسية الغربية عثرت عليها أبكر من ذلك ، سوف يبدو انه لم يعد هناك من فارق بين هذه الماركسية الغربية الماركسية العقائدية وإن ماركساً واحداً يستطيع الآن أن يتصور اجتماع الجميع . إلا أن فارقاً كبيراً ما زال قائماً : الاثنان تتكلمان باسم عقلانية معينة ، لكن هذه العقلانية تكون ، في حالة ، مفروضة من الأعلى وتضطر الدولة إلى التدخل لحمايتها من موجات اللامعقول التي ، على جميع المستويات (أسرة ، أخلاق ، مواقف إزاء العمل) توشك أن تغرقها ، في حين إن هذه العقلانية ، في الحالة الثانية تكون

(٢٢) على الرغم من ثراء الكتابات التروتسكية العظم يبدو جيداً أن النقطة الجوهرية هي رغم كل شيء تقرير استدلائي ، بمعنى ، (a posteriori) لليبرالية .

(٢٣) نجد مثلاً مثيراً للاهتمام في ج. بروفيك في : Marxism in the Mid twentieth century, New York, Doubleday, 1977. أن نقد الستالينية يفضي إلى الانسية والعلموية وإعما فحسب من حيث هما برنامجين .

مستبطنة وتسود بلا جدال في ميدان مخصص لها ، وعندما يتجاوز اللامعقول الحدود المسلّم له بها ، حتى وفي غياب التدخل من جانب الدولة ، فإن المجتمع يقاوم .
ففي حالة تبقى الماركسية ايدولوجية ، وفي الثانية ، بالنظر إلى حالة واقع معين ، تكون أكثر انفتاحاً . أكثر من الفارق بينهما ، مع ذلك ، إن ديناميكتهما هي التي تستحق استعراض الانتباه . لا يبدو مما يمكن الإنكار أنه كلما تقدمت الثورة كلما اقتربت الماركسية العقائدية من الماركسية الـ « علمية » أو الوضعية : نسمي ههنا تحويراً ، فقدان الديمقراطية ، تأنياً ، فقدان البروقراطية : الخ .. بهذا المعنى تكون العقائدية التي هي تقنين ماركسية مؤقتة ، مرحلة بين الـ « ايدولوجية » والـ « علم » . لكن كذلك هذه الماركسية المنفتحة أو الـ « علمية » للغرب ، ماركسية رأس المال غير المستكمل ، لا تتماسك في حالتها ، على الأرجح ، إلا بفضل وجود تلك الماركسية العقائدية نفسها ، إذ من ذا الذي يمكنه أن يكفل انها بانفتاحها على جميع معضيات التجربة ، لا تعدها الانتقائية المعممة التي يغذيها في كل لحظة عمل الثقافات التحتية الخاصة في الغرب ؟ هذا التطور السريع تقريباً ، الإلزامي تقريباً لا يثير اهتمام مفكر العالم الثالث في المقام الأول ، لكنه لا يملك أن تفوته مواجهته ، أنه مضطر إلى إدخاله في حسابه عندما يحدد علاقاته الخاصة بماركس .

- ٤ -

هكذا يمكننا أن نوضع من جديد المسألة المطروحة في نهاية القسم الأول في سياقها الحقيقي : ما هي العلاقات بين ماركس التاريخاني الذي يعيد خلقه مفكر العالم الثالث وماركس الليبرالي أو الـ « علمي » على نحو ما يظهر بصورة خاصة في العالم المتقدم ؟ يبدو جيداً أنه قد حدث في حياته تطور منطقي من الواحد إلى الآخر هو نفسه تطور سيرة حياة ماركس ، لكنه كذلك تلقاه في تطور المجتمعات . فالماركسية بحسب لينين هي ، من زاوية ما ، في أصلها ، إعادة اكتشاف ماركس الايدولوجي الألماني : أما الثورة الموطدة فانها تشير إلى انتصار انجاز من التقنين الموقت إلى أن يذوب هذا المذهب العقائدي نفسه ويتلاقى على أسس جديدة مع التيارات : الليبرالي والمنهجي - العلمي التي لم يكن الغرب أبداً عن حمايتها . على أن مفكر العالم الثالث لا يستطيع أن يفعل كما لو كانت

هذه التطورات لم تحدث أبداً ، فلم يعد في وسعه قراءة ماركس « بسداجة » . فلو أنه انسلخ عن وضعه وأصبح ماركسياً عالمياً (Cosmopolite) لاستطاع بالتأكيد الدخول في جميع المجالات واختيار الدفاع عن ماركس الذي يروق له ، لكن انتقائيته الاعتباطية ، المنفتحة ، البراقة كانتقائية آخرين كثيرين سوف لا توضح شيئاً في نهاية الأمر وستكون ذاتية صرفة . وعلى العكس ، إذا بقي مشدوداً إلى وضعه ، والمسؤولية السياسية وحدها هي التي يمكنها أن تقتضي منه هذا الوفاء ، فإنه سوف يجد نفسه مفتقراً إلى إعادة خلق ذلك الماركسي التاريخاني ، المرتبط بالايديولوجية الألمانية ارتباطاً لا ينقسم ، إنه سوف يعرض التاريخ متقهقراً إلى الوراء ، الأمر الذي سيجعله مباشرة مألوفاً مع دياكتيك الزمن المعاش من جديد ، مقولة المستقبل السابق . إلا أنه في نفس الفترة لا يمكن أن يفوته التأكد من أن يكون الثالث أو الرابع الذي يسير ثانية في هذا الطريق المعكوس الذي بات يعرف وجهته وغايته . ويمكن أن يبدو حوله ، حتى لنفسه ، محدداً عملياً ، فهو يدافع عن ماركس معين ، هو بحاجة إليه ويظهر له أنه احادي الجانب كماركس الأخيرين إن لم يكن أكثر . هكذا يجري كل شيء تماماً في عالم اليوم .

ماذا في ذلك من مشترك بين ماركس الاقتصاديين والمؤرخين الاجتماعيين الليبرالي وماركس الأنوس المنهجي أو العلمي وماركس المطبوعات الصينية الايدولوجي العقائدي وماركس الانساني الذي كان ماركس غرامسي (Gramsci) والذي يعيد اكتشافه على منوال معين اليوم كثير من الفلاسفة الغربيين : باستثناء ماركس المنقبين ، والباحثين والانتقائيين ؟ فإذا لم نشأ أن نحسب حساباً للنظامية الذاتية للتاريخ لدى ماركس ولتحيين النظريات الماركسية الذي سبق أن حدث في التاريخ ، إذا لم نشأ أن نرى أي منطق في تعاقب هذه الماركسيات المختلفة ، فإننا نبقى في مستوى فوارق التفسير وسوف يمكننا بحق أن نتكلم عن انحلال مذهب ماركس . ولسوف يكون هناك ماركس والماركسية كما كان هناك ديكرات والديكراتية مع إمكانية لا محدودة من إعادة التفسيرات .

إلا أنه يمكننا ، من وجهة نظر العالم الثالث أن نكشف عن منطق في هذا التعاقب ويمكن أن نرى في كل مذهب الانتصار الموقت للتخصيصية . فكل قراءة لماركس تمضي بكل تأكيد من الايدولوجية إلى العلم ، كما يؤكد ذلك غالباً .

ولكن يمكننا أن نتساءل : أي علم ؟ حتى الآن كان المقصود دائماً اما علم الماضي (تاريخ التطورات الاجتماعية) (٢٤) ، وأما تحليل شروط علم ما يزال يطلب وضعه (مبحث العلوم الماركسية) ، ولكن ليس علماً استنباطياً أبداً ، وبانتظار ذلك فإن الـ « علم » الوحيد الذي ينفق على موضوعه الناس جميعاً ، علم الطبيعة ، يستمر في أن يعد لنا على جميع مستويات الحياة مستقبلاً كابوساً . وإذا كان هذا الـ « علم » التطبيقي على المجتمع والذي دافع عنه الماركسيون الليبراليون في الغرب يغنينا ويزيد في فرص بقائنا ويعمل من أجل تعميم حقيقي ، لسوف يمكننا الموافقة على أن ماركس العالم لا بد من أن يحل منذ هذه اللحظة محل ماركس الأيديولوجي وإن تناولنا الجميع في الحال . ولكن ما من شرط واحد من تلك الشروط قد تحقق .

يجب إذاً أن نقاد لرؤية الدور الذي تلعبه الماركسية الأيديولوجية ، الأخلاقية والانسية كما تبرز من التاريخية في العالم الثالث . وقد قدم لها ايضاً نظرياً ذات مرة ولحقة قصيرة ، ج. لوكاش (G. Lukash) الذي أصر على أن الثقافة الشاملة الوحيدة كانت من صنع البورجوازية الغربية (٢٥) ، وإن جميع الثقافات الأخرى هي بالنسبة لها ثقافات تحتية ، وأنها تنسب إلى جماعات اجتماعية أو إلى هيئات قومية ، ولكن هذه الثقافة تكون كذلك منفصلة إلى الأبد عن الطبقة التي كانت دعائمها لأنها لم تمنهجها أبداً وأنها لم تنغمر فيها أبداً تماماً ، وأنه يرجع إلى آخرين أن يتحملوا أعباءها لإنقاذها . وبالتفكير دائماً استناداً إلى النموذج الألماني ، يصف كيف جرى هذا الانفصال بإخضاع العقلانية لـ « علم » الذي أفاد بذاته كأيديولوجية توفيق ، تعادل لجميع الطبقات في الدين الذي رُد إلى المجرى العام للعلم ، حيث تعمل كل طبقة مع ذلك على إنقاذ ثقافتها الخاصة . ولم تكن محصلة ذلك هي فحسب النسوية ، التخصصية ، وإنما كذلك الانانية ، وعدم الاستنارة والحرب على نحو لم تكف التجربة عن البرهان عليه . وقد قام لوكاش

(٢٤) إن كثيراً من النتائج التي يقدمها مؤرخون معينون كتحقيق لنظريات ماركس تبدو وكأنها مجرد أمثال موضحة ويسهل انتقادها من جانب أعداء الـ « حس التاريخي » الذين لا تلاميذهم صعوبة في إظهار دائريتها .

(٢٥) لا يعطي لوكاش في أي مكان من كتاباته تعاملاً تاريخياً دقيقاً للثقافة البورجوازية التي تخدّمه كرجع في دراساته النقدية . لذلك تتخذ هذه الدراسات غالباً صفة الـ « تجارب » .

بتعميق علمه الاجتماعي عن الثقافة ، لكنه سرعان ما كفت عن تدعيم وجهة نظره التشاؤمية ، الكوارثية ، كما قيل ، ليس فحسب بسبب الشروط الخارجية وإنما لأن مرحلة التطور اللوكاشية هي مرحلة خاصة في الحركة الثورية بين المرحلة الليبرالية من الاشتراكية الديمقراطية والعقائدية . واعترف المؤلف بأنه جرى تجاوزه وقد حصل ذلك حقيقة لأنه وضع نظرية اللينينية قبل استلام السلطة وأنه لم يكن في وسع هذه النظرية فعلاً أن تتأقلم لا في الشرق ولا في الغرب . لكن هذه المرحلة تستطيع العودة وسوف تعود أكثر من مرة ، حتى وإن لم تتضح نظرياً وأفضل تقديم لماركسية العالم الثالث التاريخية وإبداء الرأي فيها هو على ضوء هذه المرحلة . ويمكن أن تبدو هذه الماركسية رؤية إقليمية لماركس . ولكنها في أساسها هي التعبير السلبي عن خطر الموت الذي يخفيه انحلال مذهب ماركس باسم الـ « علم » .

هناك ماركس يكاد أن يكون من المستحيل على مفكر العالم الثالث التصالح معه منذ الآن : ذلك هو ماركس وفقاً للفهم ، ماركس الذي يظهر له بمظهر الليبرالية في ميدان التطور الاجتماعي أو بمظهر الـ « علم » في الميدان النظري . إنه ماركس منتصف الطريق قبل أن يعبر على قضيته الأولى . في أساس ماركس هذا توجد المصادرة على المطالب وهي أن تجديد التاريخ يكون هناك حيث كان يبحث عنه مؤلف رأس المال غير المستكمل ، وكل ما يجري في مكان آخر ليس إلا تحلفاً مستدركاً ، أي زمن ضائع لن يحسب في الحساب الختامي للانسانية . وسوف يكون رد فعل العالم الثالث دائماً بإزاء ماركس هذا كرد فعل أوروبا إزاء نابليون ، رد الفعل على التعميم بالسلاح ، لأن هذا التعميم المجرى من قبل الامبريالية هو قتل مقنع . لكن هناك ماركس آخر وفقاً للعقل الذي يكون التاريخ بالنسبة له هو على وجه الدقة تاريخ الانسانية المتخلفة ولكن عندما تقبل اقتفاء الأثر حيث يقود التقدم . فما من أحد يمكنه التنبؤ بالنتيجة النهائية لهذا القبول ؛ ومع ذلك ففيه وحده يستقر الأمل في تعميم حقيقي .

إذن لكل ماركسه ! ليس هذا تماماً ، إذ أن هناك حركة من هذا الماركس الأيديولوجي إلى ماركس العالم . هذه الحركة تنهياً دائماً في جهة ما في العالم ، وهذه القطة والانبعاث هما اللذان يبقيان الماركسية موضع الاهتمام والعناية . فإذا كانت الماركسية الـ « علمية » تستطيع أن تفرض نفسها اليوم على العالم لسوف يعني هذا أن ماركس قد صار الآن مفكراً من الماضي . إن تعدد المراكز الماركسية

حقيقة واقعة لا يفيد إنكاره في شيء ، ولكن العالم الثالث هو الذي يمثل نقطة التكامل التي سوف يكون تعدد المراكز بدونها نسبية ليبرالية صرفة .

يتجنب مفكر العالم الثالث رفض الماركسيات الأخرى ؛ انه يعبر عن ماركسيته ، تلك التي تنشأ من وضع العالم الذي يعيش فيه وبالنسبة لهذه الماركسية تتموضع الماركسيات الأخرى في ترتيب يجعله التطور التاريخي قريب العهد معقولاً الآن ومفهوماً ؛ هو يعلم أن الماركسية العقائدية أو الماركسية الليبرالية أو الماركسية العلمية . سوف تعنيه ذات يوم ، لكنه يعلم أيضاً أنه إذا اضطلع اليوم بهذه أو تلك فإنه سوف يفصل بكل بساطة عن وضعه وفي النهاية يكون قد ساعد النسبوية على الانتصار (٢٦) .

خاتمة

أزمة المثقفين وأزمة المجتمع

وصفنا في الصفحات السابقة علاقات المثقف العربي بالماضي ، باللغة ، بالثقافة ، وباختصار بكل ما يصنع التقليد في مجتمع . ووصفنا الحالة الحاضرة لهذه العلاقات وما كانت عليه منذ عشرات السنين وما سوف يجب أن تكون إذا شاء المثقف أن يكون لكلمته وزن ولعمله قوة .

هذا الكتاب لا يبحث في الثقافة بذاتها ولكنه يعالج من خلال الثقافة مشكلات المجتمع العربي ، فقد حدد لنفسه هدف كشف النقاب عن أهم العقبات التي تعيق تطور هذا المجتمع . ولا مفر الآن من وصف روابط المثقف بالسياسة بالمعنى العام لهذه العبارة . وأياً ما كانت الأهمية التي نعطيها لأزمة الانتليجنسيا العربية فلن تستحق ما أوليته من اهتمام إذا لم تكن ترمز إلى أزمة المجتمع في جملته وتميط اللثام عنها .

لماذا وكيف تسجل وتبدل مواضعها سلبية المثقف العربي في سياسات الدول التي تصل في ذلك إلى تعريض مستقبل الأمة نفسه للخطر؟ كيف تتركب في أزمة الانتليجنسيا جميع تناقضات المجتمع؟ كيف تشهد بليلة المثقفين على لا فعالية المجتمع وركوده؟

١ - الوضع الثقافي :

يفكر المثقفون العرب وفقاً لمنطقتين : الغالبية العظمى منهم بحسب المنطق



(٢٦) تقبل النسبوية المنهجية بل وتدافع بحماسة مشبوهة عن تعدد طرق المستقبل ونماذج الحضارة ، لكنها من حيث هي سياسة لا تهم بمشكلات العالم الثالث وتعتمد بصورة خاصة على توازن الرعب للدفاع عن مكتسبات ونمط حياة العالم المصنع .

التقليدي (السلفي) والباقي بحسب منطق انتقائي ؛ إلا أن الاتجاهين يعملان على إلغاء البعد التاريخي . ولكن إذا ما المثقف التاريخ من فكره فهل يحويه من الحقيقة الواقعة ؟ بكل تأكيد لا ؛ إن التاريخ من حيث هو بنية ماضية - حاضرة بشكل الشرط الحالي للعرب تماماً بمقدار ما يشكل شرط خصوصهم . ذلك أن الفكر اللاتاريخي لا يؤول إلا إلى نتيجة واحدة : عدم رؤية الواقع وإذا ترجمنا هذا بعبارة سياسية لقلنا أنه يوطد في جميع المستويات التبعية . وهذا أمر طبيعي بالنسبة للفكر الانتقائي الذي يفتح بأكمله على جميع المؤثرات الخارجية ؛ لكن الفكر التقليدي (التسني) ليس أقل تبعية على الرغم من مزاعمه . فعلاً ، كيف يستطيع أن يقاوم التكنولوجيا الحديثة بأنظمتها الاقتصادية والاجتماعية ومدارسها الفكرية المعاصرة في حين أنه لا يفهمها وليست لديه أية إمكانية لاختراع أنظمة منافسة ! فالتبعية ، ظاهرة كانت أم خفية لا تعني فحسب فقدان الحرية والاستقلال وهي لا تتعدى فحسب على كرامة الأمة ومصالحها المادية ، وإنما تعني كذلك وبصورة خاصة استمرار التأخر التاريخي وعميقة .

إنها نهاية أفرها كثير من مؤرخي الاستعمار وعززوا بها الدراسات الاقتصادية حول البلدان التي أرادت الخروج من التخلف في إطار الاستعمار الجديد : فأرقام الانتاج قد زادت فعلاً وجزت توظيفات عديدة ولكن التخلف من حيث هو ظاهرة إنسانية واجتماعية وفكرية لم ينتقص في شيء .

مع ذلك وعلى الرغم من هذه الحقيقة المرة ، تستمر الغالبية العظمى من المثقفين العرب في ميلهم إلى السلفية والانتقائية وما هو أغرب من ذلك أيضاً اعتقاد هؤلاء المثقفين في أنهم يتمتعون بحرية كاملة تسمح لهم بحيازة أفضل منتجات الآخرين الثقافية . فبها من حرية أشبه بحرية العبد الرواقى ! إن الوسيلة الوحيدة للتغلب على هذين النمطين من الفكر نجدها في الاقتصاد الدقيق لنظام الفكر التاريخي ، مع تقبل جميع افتراضاته . وقد سبق لنا أن عرفنا أهمها . فبعضها يحدد التاريخية : الحقيقة من حيث هي سيروية وموضوعية الحديث ، والتحديد المتبادل للوقائع ومسؤولية الفاعلين . ويحدد التاريخانية آخرون : وجود قوانين التطور التاريخي ، وحدانية اتجاه التاريخ ، قابلية نقل المكتسبات ، فعالية دور المثقف والسياسي . وقد حلت هذه النقاط المختلفة باقتضاب تقريباً في الصفحات السابقة وانتهينا في

الفكر التقليدي
نفسه
- تسني
- انتقائي
(تبعية)

الاستعمار
الحرية

ذلك إلى أن أفضل مدرسة للفكر التاريخي يجدها العرب اليوم هي في الماركسية معروضة بطريقة معينة . إلا أن هذه الخلاصة لا تقبل بسهولة ؛ إذ أن المثقفين العرب ، في معظمهم ، يحسون في الاقتصاد لانتظام التاريخ كفقْدان للحرية والمسؤولية في النطاق الذي يكونون قد عرفوا فيه أن الهدف الذي تسعى إليه فعاليتهم هو فيما وراء مطامحهم الخاصة . كذلك يرون فيه الحكم بإشغال دور التلميذ إلى الأبد ، من دون أن يستطيع عملهم أبداً أن يكون ميدعاً ظالماً أن المقصود ، في جميع الافتراضات ، ليس إلا تأخراً مستدرجاً .

لننبه دون سخريه ان هذه الملاحظات تصدر من جانب السلفي ، الذي يعتقد ، هو ، بالعبادة الالهية ويدوب في كل لحظة في بيسكولوجية أبطال الماضي ، ومن الانتقائي الذي يسعى دائماً في ركاب جميع الأمور الدارجة . فهل يجب التذكير بأن الفكر التاريخي وحده هو الذي يسبغ على العمل منطقاً وكثافة وأنه يحرر السياسة من تكتيك بلا أفق ويتيح للفرد تصور مخططات طويلة الأجل والتخلص من أشد الأوهام تشبهاً ؟ لا جرم اننا لا نستطيع أن ننكر وجود مقدار من التبعية كذلك في هذه الطريقة للنظر للأمور ، لكنها تبعية عابرة ، وفضلاً عن ذلك تُدرك بأنها تبعية ، في حين اننا في الايديولوجيات الاخرى نفرق فيها حتى ولو كنا نعتقد اننا نبذلها .

٢ - اغتراب في المكان ، اغتراب في الزمان :

إذا كانت الأشياء على هذا القدر من الوضوح الذي سردناه فما سبب هذا التردد ، فيما وراء علم النفس ، لدى المثقف العربي ، الذي طال عقوداً من السنين ؟

يتكوّن المثقف من ثقافة ؛ وهذه الثقافة تنشأ من وعي ومن سياسة . ولنقل هنا كلمة في نموذجين من الاغتراب (alienation) : أحدهما ظاهر للعيان وينتقد صراحة ، أما الآخر فيقدر ما هو خادع يتكرر من حيث المبدأ . فالتغريب أو النزعة إلى الغرب تعني بالتأكيد اغتراباً ، استلاباً ، أي نوعاً من أن المرء يصير غريباً ، ان يزدوج ويقعد وحدته النفسية (ولو أن الحكم الصادر على هذا التحول يمكن أن يكون إيجابياً أو سلبياً وفقاً للايديولوجية المتبناة) ؛ لكن هناك شكلاً آخر

التمسك
بالتقاليد
التي
تربينا
عليها

التمسك
بالتقاليد
التي
تربينا
عليها

التمسك
بالتقاليد
التي
تربينا
عليها

من الاغتراب ، دارجاً وإن كان مقنعاً ، في الثقافة العربية المعاصرة : ذلك هو التعميم الضاربي للعصور الوسطى الذي نحصل عليه بما يشبه المماثلة السحرية بعصر الثقافة العربية الكلاسيكية (١) العظيم . في الواقع أن السياسة الثقافية لجميع الدول العربية تحارب الاغتراب النزاع إلى الغرب بوسيلتين : تقديس اللغة العربية في شكلها الجاهلي وتعميم آثار الماضي يجعلها في متناول الجميع (بعث إرث الماضي) . والحال ، من ذا الذي لا يرى أن تحجر اللغة وانتفاء الثقافة التقليدية التقليدية كعلامة فارقة للقومية هما أقوى وسيلة قاطعة للإبقاء على فكر العصر الوسيط حياً ، كحيلة فعالة من أجل أن تمحو من الوعي تجربة موضوعية التاريخ نفسها ؟ فالسلفي يحسب انه متحلل من أفكاره ، وهو في حقيقة الأمر لا يفكر باللغة في إطار تقليد ما فإن التقليد هو الذي باللغة ينبعث و «ينعكس» فيه . وسوف لا يعترف أبداً بهذا الأمر المغاير لتجربته المباشرة ولكن أي عالم لغوي وأي عالم اتروبولوجي لا يؤيدان ذلك ؟ أما الانتقائي فإنه يفكر بكل بساطة في ثقافته المستعارة وأحياناً في لغة الأصل ، انه في مكان غير ملائم لإدراك المشكلات التي يطرحها استخدام اللغة ذات القواعد الاستنباطية الموضوعية والثقافة الكلاسيكية ، وبالتالي يترك هذا الميدان الرئيسي لاستبعادات السلفي وحدها .

إن الاغتراب الحقيقي ، في نظر كل ملاحظ هو ذلك الفقد للذات في المطلقات ألا وهي : اللغة ، الثقافة ، أساطير الماضي . التي يندفع فيها المثقف العربي بكل بساطة ، ظاناً انه هكذا يقيم الدليل في أعلى مستوى على حريته ويفصح عن شخصيته العميقة . بيد ها هنا توجد القيود الداخلية التي تشده إلى حاضر يدعي مع ذلك رفضه ، فالروح التاريخية وحدها هي التي سوف تتيح له التخلص منها . وسوف يستطيع أن يرى عندئذ ، ربما لأول مرة الحقيقة الواقعة : ان تلك المطلقات التي يعبدها هي غريبة عنه . وانه لا يستبطنها ، أبداً كان تفكيره فيها ، إلاً بالتحليل وبالتركيب الفكريين ، أي بجهد إرادي وليس بالفهم الخاص والحدس أبداً .

الحاصل اننا قد نعجب من أن هذا المفهوم للاغتراب ، الذي يرمي إلى تحرير

(١) نجد هنا نوعاً من الجناس أو التلاعب بالألفاظ بين التعبيرين ، اغتراب ، أي النزعة إلى الغريبة ، غربة ، واعتراب ، أي التعرب والتعريب .

الإنسان من أوهامه وإلى قيادته نحو طرق الواقع ، يمكن أن يفسر بصورة يظهر فيها انه يبرر أعمق شكل من الخارجانية . وهذا برهان جديد على أن الماركسية لوئت بالضرورة من قبل المجتمع الذي تعمل فيه على الأقل في بداية انتشارها .

يركب مفهوم الاغتراب ، كما هو معروف ، أربعة مضامين مختلفة قبل كل شيء ، التوضع الذي يتيح للمثاليين الموضوعيين كشيلاينغ وهيجل الانتقال من المنطق إلى فلسفة الطبيعة ويعين الفعل الذي يتجسد فيه الروح المطلق في الطبيعة . وقد لفت النظر ماركس في مناسبات عديدة إلى أن المقصود هنا ، بالفعل ، هي نظرية دينية معلمة . وينتسب المضمون الثاني ذو الدلالة ، وهو مضمون هيجل وفيورباخ ، إلى فلسفة التاريخ : انه ينتج عن تحول الفلسفة الحديثة التي شهدت علم تطور الأجناس وهو يأخذ شيئاً فشيئاً محل علم اللاهوت ويضع حداً نهائياً لعصر الأنظمة الدينية - الميتافيزيقية ، الغيبية . عندئذ يرجع الإنسان نحو العلم الوضعي أو نحو العدم : وهي قطبية جديدة سوف تتيح للفلسفة التالية لهيجل أن تحافظ على مفهوم الاغتراب ، بما ان كلا من الاتجاهين (الوضعي والعدمي) سوف ينتقد الالهة الباطلة التي يعبدها الآخر . غير أن علم الأجناس الفلسفي ، في منتصف القرن التاسع عشر ، قبل هذا الاستقطاب سوف يرد إلى الإنسان حريته ، وبهذا المعنى سوف يعني الاغتراب على وجه الدقة انخزال قدرة الخلق اللامحدودة من جانب الإنسان المعاصر ، لصالح الأجيال الماضية ، ذوبان الإنسانية العائشة في الإنسانية الميتة . وقد اعتبر ماركس هذا الاكتشاف كفتح رئيسي في اتجاه واحد ، لا ينعكس ، كان ينبغي كشف القناع عن قواعده المادية قبل إعادة صياغته بلا كلل .

أما المضمون الثالث الدلالي ، مضمون التشيؤ ، فهو ، على وجه الدقة ، التوضيح العلمي لشكل خاص من الاغتراب في نظام إنتاج خاص . فـرأس المال يحلل شكلاً من ظهور الاغتراب في إطار اجتماعي محدد : تفهقر مذل ومع ذلك ضروري بما أنه يجعل ممكناً فهم ودراسة وتجاوز هذا الشكل وربما جميع الأشكال الاخرى من الاغتراب . إن الشغل البشري يتشياً في رأس المال التجاري أو الصناعي وهذا الرأس مال يفرض قانونه كألوهية مفارقة للمجتمع بأكمله ، كما يرى هذا بصورة مأساوية في الأزمات الدورية . بل وعلى نحو أعمق فإن العلاقات بين الناس

والعواطف نفسها تشبهاً وجميع أوجه المجتمع حتى التعبير الجمالي تتخذ قوام الأشياء الجامدة . إلا أن هذا الشكل من الاغتراب يكون خاصاً تماماً بالمجتمع الرأسمالي الذي يشمل فيه الشكل السلفي جميع المنتجات المادية والفكرية للإنسان حيث تغلب قيمته التبادل على قيمة الاستعمال ، على أن سرور التشبيء ، على نحو ما وصفها ماركس ليست ملازمة لكل مجتمع ، سواء أكانت مؤسسة على الاقتصاد التجاري أم لا ، وبصورة خاصة لا يجعل أشكالاً أخرى وأكثر عمومية وأكثر عمقاً لاغية ، وغير حالية . كذلك ليس التشبيء الرأسمالي جوهر الاغتراب ، بمعنى أنه حيثما ينعدم يخفي كذلك كل اغتراب ؛ أنه في ذلك فحسب شكل محدد تاريخياً .

إن مضمون الدلالة الرابع هو مضمون الايديولوجية أو الوعي الخاطيء الذي ينتج من السابق بما أنه يفترض انقسام المجتمع إلى طبقات ، حيث ينظر إلى رأس المال ويحلل ويدرس كقوة إبداع ذاتية . فالقصد العلمي نفسه ، إذ يجد نفسه ضالاً منذ انطلاقه ، فإن الحرب إلى خارج الوعي الخاطيء لا يكون ممكناً ، لدى ماركس ، إلا بوسيلة النقد الايديولوجي للتشبيء ، ولا يمكن أن تتم هذه التعرية للفعالية الساترة للإنسان الرأسمالي إلا بالصعود إلى أساس الرأسمالية أي على الشكل السلفي وباستخدام المنطق المؤثر وحده ، المنطق الذي يطرح الإنسان من حيث هو كائن تاريخي . ذلك أن رأس المال يستمد قوته في الإقناع من واقع أنه ليس سوى إخضاع الاقتصاد السياسي البورجوازي لنظامية التاريخ وللدينامية الكاملة . وقد اتخذ ماركس احتياطاته لئلا يدع أية فكرة من الأفكار الموهمة التي كشف القناع عنها فيورباخ تدخل خلسة في نظامه في الوقت الذي كان يفسد فيه على الوعي البورجوازي حباله .

وعليه نستطيع أن نرى كيف يعكس المثقف العربي سلفياً كان أم انتقائياً حدود المشكلة . فهو يلج على شكل من الاغتراب يقل تمسه فيه في حياته العامة ويضرب صفحاً عن الأشكال التي ينغمس فيها على الدوام (٢) . ويشرح بروح

(٢) نرى هنا حالة محددة للتأثير الايديولوجي السلفي للفلسفة من حيث هي مذهب صوري للتعليم لأن هذا الغموض قد يسر له كون الفكر الساتري قد كان ذا أثر بعيد في الحلقات الجامعية العربية . وقد فسر الاغتراب الماركسي دوماً من خلال المعطيات الوجودية .

التأييد تحليلات ماركس ثم ينقلب منها مباشرة إلى التذلل بماضٍ سحيق . ينتقد المثقف الغربي المستلب برأس المال وبايديولوجية الطبقة المسيطرة ويقبل هو في أن ينحل في حقائق العالم الوسيط المطلقة : لغة الجاحظ ، مدرسية الأشعري ، صوفية الغزالي ... إذا استمرينا في ربط مستقبل الأمة العربية والإخلاص لمطلقاتها ، كما نفعل دائماً تقريباً فلا يسعنا إلا أن نستخلص بأن : الاستلاب المستعرب (عصور وسطوية) هو أسوأها جميعاً وإن الحملة التي اديرت ولا بد من الاعتراف بنجاحها ، ضد الاستلاب المستعرب لا تفيد إلا في التموه على تأخر ثقافي لا يكف عن التضخم . فمن يستطيع الإنكار بأن ثمن هذه الحملة كان دواً باهظاً أكثر من اللازم : وقت ضائع ، تأخر متراكم ، إخفاقات متتالية وأخيراً انحراف إلى اللاتاريخ .

٣ - دور البورجوازية الصغيرة :

إن تعميم فكر العصور الوسطى هو حصيلة سياسة ثقافية . سياسة من ؟ وهكذا نصل إلى الأصل الاجتماعي لحالة ثقافية تتأبد على الرغم من جوانبها الهدامة .

وها نحن نقدم بعض الملاحظات المقتضبة دون ادعاء المضي إلى أعماق المسألة . فالأحوال في ميدان العروبة الواسع هي متنوعة ولسوف تستطيع وحدها دراسات دقيقة موضوعية (ليس بالضرورة في إطار الدول) الإفضاء إلى نتائج ذات دلالة . المقصود فحسب تعليقات مستقاة من تجربة مغربية يمكن للقارئ تعميمها على الحالة التي قد يراها قابلة لذلك .

لقد وصفت في مكان آخر أهم سمات الدولة القومية الخاضعة للبورجوازية الصغيرة التي تكون ايدولوجيتها هي التقنية ، وأهم قوة استناد لها هي البيروقراطية المغلقة ، مراقبة بإحكام من قبل الجيش ، الذي هو نفسه وسيلة تركيز ومعمل دفاعي للقوى البورجوازية الصغيرة (٣) . وقد أفادت مصر الناصرية وجزائر بن بيللا نموذجاً لهذا الوصف . ومنذئذ وصلت دول عربية أخرى كثيرة إلى هذه المرحلة ، وبخاصة سوريا والعراق . وثمة دول أخرى مثل ليبيا والسودان واليمن الجنوبية التي كانت تطمح بالارتفاع إلى هذه الأهلية لا تستحق ذلك تماماً بسبب ضعف

(٣) انظر : الايديولوجية العربية المعاصرة ، المصدر السابق ، ص ٥١ وما يليها .

نفس الدولة القومية
التي هي البورجوازية
الصغيرة
التي هي البورجوازية
الصغيرة

بيرقراطيتها وبالتالي الدولة أو أيضاً لضعف اقتصادها وقلة عدد سكانها ، إذ ليست السياسة الأجنبية والأيديولوجية الواضحة معيارين لتعريف الدولة القومية . ومن جهة أخرى يمكن القول بأن العراق أخذ في التميز عن النموذج الموصوف : وليس مع ذلك إلا في بداية تجربته وليس من الممكن الحكم مسبقاً منذ الآن على نوع التنظيم السياسي الذي ينتهي إلى تتييه في الحالة التي سوف تنجح فيها التجربة الحالية بلجهة القوى التقدمية . يمكننا القول إذن على الرغم من بعض التجارب الجسورة ولكنها هامشية في شبه الجزيرة العربية ، ان الدولة القومية كما وصفناها تستمر في أن تكون شكل التنظيم السياسي الأكثر تقدماً في البلاد العربية .

لنبادر إلى توضيح هذه النقطة : ان البورجوازية الصغيرة التي تسيطر سياسياً على الدولة القومية ، تحتل المكان الأول في جميع الكيانات السياسية العربية ، حتى عندما لا تملك فيها لا السلطة ولا الرجحان الاقتصادي ولا القوة العسكرية . ففي بلدان مثل مراكش ، السعودية ، الأردن ، امارات الخليج ، ان الإدارة العامة ، الخدمات الفنية للأجهزة العامة والخاصة ، التعليم ، الثقافة ، هي جميعها في أيدي البورجوازية الصغيرة ، بحيث انها سواء أكانت في السلطة أم لا ، هي التي تحدد لفق المثقفين وتعرف السياسة الثقافية .

نجد هكذا علاقة وثيقة بين البورجوازية الصغيرة والوضع الثقافي . على النحو الذي سبق أن وصفناه . إذا فلنطرح سؤالاً مريباً : ما هي البورجوازية الصغيرة ؟ وهذا السؤال هو من جهة أخرى في مركز تساؤلات التقدميين العرب منذ عشرين سنة وبالأخص منذ أن تضاعفت إخفاقات الناصرية .

إن البورجوازية الصغيرة في التحليل الماركسي الكلاسيكي لا تستحق اسم طبقة ؛ بل يمكننا القول ان الموضوعية الماركسية (بالتعارض مع طوباوية الاشتراكيات الأخرى) تكون مبنية على وجه الدقة على إنكار البورجوازية الصغيرة من حيث هي طبقة ؛ فهي ينظر إليها كبقايا خليطة من طبقات منحلطة ، أو أنها تعرف سلباً كذلك الذي يبقى غير محدد في المجتمع عندما نعرف إيجابياً الثلاثية الكلاسيكية (البروليتارية ، البورجوازية ، البروليتارية) والمقصود هنا بكل تأكيد مقولات منطقية أكثر كثيراً منها طبقات في وسعها أن تتنوع وتقسم تحت المقولة الاقتصادية نفسها ؛ لكن البورجوازية الصغيرة من حيث هي جماعة

محددة تاريخياً واجتماعياً ليست لها حتى مقولة يمكننا أن نعلقها بها . صحيح انها إذا كانت غائبة من رأس المال ، ولم يرد ذكرها ، فإنها قد شرحت كثيراً وبوفرة في كتب ماركس التاريخية والسياسية . هنا ، انها تتميز بصفة جوهرية بموقع وسيطي : ليست بروليتاريا ، بما انها ما زالت تملك وسائلها الانتاجية ، وليست بورجوازية بما انه ليس لديها رأس مال نقدي كاف لاستخدام يد عاملة مأجورة بانتظام . انها تتكون بصفة أساسية من الحرفيين وصغار الفلاحين ذوي الاستثمار الاسري (٤) ، ومن أصحاب الدكاكين ومن فقراء المثقفين . والسمة المشتركة بين هذه الجماعات هي الاستقلال الذي يتضح بصفة أساسية بامتلاك وسائل الانتاج ؛ لكننا إذا قبلنا هذه السمة كميز للشرط البورجوازي الصغير ، فسيكون لدينا معيار شكلي يجمع تحت المفهوم نفسه حقائق واقعة مختلفة جداً كاختلاف قطعة من الأرض ، وأدوات وقطيع ورأس مال نقدي وتربية . فمن أجل ذلك اعتبر الماركسيون البورجوازية الصغيرة كجملة متغيرة من الجماعات والفرق الصغيرة ، وأشاروا على الدوام إلى ميلها نحو الطوباوية ، والمغامرة : فليس لها ، طالما هي غريبة عن الإنتاج ، أية وسيلة للتآلف مع العقلانية العلمية الصناعية ؛ ولما كان النظام الرأسمالي الذي تدركه من الخارج كقدر ، قد سحقها فإنها تريد تدميره بدورها من الخارج بالعنف الطوعي ؛ وإذا لا تملك أي مستقبل في النظام السائد (٥) فإنها تلتفت إلى ماض مزخرف حيث ترى نفسها سيدة نفسها ؛ حتى إذا كانت اشتراكية فإنها تكون كذلك على أساس نزعتها الطاغية إلى الماضي كما لوحظ هذا من قبل الاشتراكية الأوروبية في بداياتها . على أن ماركس يربط الاشتراكية الحديثة بنمو البروليتاريا لأن هذه البروليتاريا تكون موضوعاً موحدة ، منظمة ، مبتورة عن الماضي وعندما تظهر اتجاهات فردانية التهازية فإن ماركس يرى في ذلك تأثير البورجوازية الصغيرة الذي يجب محاربته بدون تحفظ .

ها هنا هي تحليلات معروفة جيداً ، لكنها لا تجيب تماماً على سؤالنا . هل

(٤) ثمة غسوس يندر توضيحه في الفكر السياسي العربي المعاصر هو ذلك الذي يدفن دائماً إلى الكلام على طبقة فلاحين . فالنتائج يمكن تخيلها بسهولة .

(٥) عل الأول في بداية النمو الرأسماني . بعد ذلك فإن طرقاً بارعة العودة إلى الأوضاع السابقة والتكيف معها تجعل النظام محتملاً بالنسبة لها وهذا هو تطور الاشتراكية الديمقراطية كله نحو ليبرالية صريحة أكثر فأكثر .

نستطيع في الواقع اتخاذها وتطبيقها على المجتمع العربي ؟ كلا لأنها تنطبق في الواقع على مجتمعات ضعفتها الرأسمالية إلى حد معين . إذا لم تكن البورجوازية الصغيرة طبقة ذات حدود بيّنة في المجتمعات الرأسمالية المتقدمة فإنها تكون دون ذلك كذلك في مجتمع مجزأ ومتناثر . من الضروري إذن وصف كل بورجوازية صغيرة في إطارها التاريخي والاقتصادي الخاص . ففي المجتمع العربي ان الطبقات الثلاث ذات الحدود البيّنة هي ضعيفة عددياً واجتماعياً ؛ والبورجوازية الصغيرة ليست من البقايا ، انها أغلبية في قطاعات استراتيجية معينة وأمامها مستقبل قابل للتمييز موضوعياً : في التجارة على اثر اتساع المدن وتكاثر عددها المتسارع ، في الأرياف على اثر التوسع في الملكية الخاصة ، سواء بواسطة الاستعمار والري أم توزيع الأراضي في إطار إصلاح زراعي .

ففي البلدان العربية في العصر الحديث يمكن أن تتميز البورجوازية الصغيرة على النحو التالي :

— انها تمثل معظم سكان المدن بصورة ان الحياة المدنية فيها تكون مرادفة لحياة البورجوازية الصغيرة ، لا سيما عندما تكون الطبقة العليا (اقتصادياً أو سياسياً) أجنبية .

— انها تمثل بالتأكيد أقلية بالنسبة لكتلة الفلاحين ، غير ان هؤلاء الفلاحين كلما خرجوا من إطار الحياة المشتركة للدخول في اقتصاد سلعي ، يتحولون إلى مالكين صغار مستقلين قبل أن يعزّز التفريق الاجتماعي الملكية الكبرى والوسطى ، ويزيد عدد العمال الزراعيين والفلاحين الذين لا يملكون أرضاً . فهم يوطدون سلطة البورجوازية الصغيرة المدنية بما انهم يشتركون معها بنفس التعلق بالاستقلال وبالملكية الخاصة ؛

— تملك بصورة عامة الاستخدام القاصر عليها وحدها للثقافة ، التقليدية أو الحديثة . صحيح أن هناك فارقاً يفصل أصحاب هذه أو تلك ولكنهم جميعاً يستفيدون من نفس الموقع في المجتمع .

تفسر هذه الخاصيات وأخرى غيرها تسير في نفس الاتجاه وإن كانت أقل وضوحاً للعيان ، لماذا تصل البورجوازية الصغيرة بالضرورة إلى السلطة ولماذا تؤبد

بمارستها للسلطة ثنائية عامة : اقتصادية ، اجتماعية ، ثقافية ولغوية . وهي تصل بسهولة إلى السلطة بما ان الطبقات الثلاث — الارستقراطية ، البورجوازية ، البروليتارية — تكون إما أجنبية أو قليلة العدد ، ولأن أغلبية الفلاحين تنقسم إلى زمرتين : إحداهما تشاركها قيمها الأخلاقية قليلة التهينة للمشاركة في الحياة السياسية . أما الثانية فإنها تجعل منه مبدأ عمل ، أو على نحو أكثر دقة ، لا تكون إلا الافصاح الايديولوجي والسياسي عن وضعها الاجتماعي . وهي تفيد حقيقة من الثقافة الحديثة التي تشبه بها في لغتها الأصلية لتدعم سلطتها اقتصادياً وعسكرياً وتفيد من تعلقها بالثقافة التقليدية لإسباغ الشرعية على انفرادها بالنفوذ . ويجب ألا ننسى مع ذلك ان البورجوازية الصغيرة ليست مقولة منطقية — اقتصادية وإنما مقولة تاريخية ؛ ليست طبقة وإنما ركام خليط من جماعات موحدة بجملة من القيم المشتركة ؛ من هنا لا استقرارية تنجم عن صراعات داخلية ولكن تبقى في إطار نفس البنية من السلطة (٦) .

لم يكن هذا التحليل المقتضب يرمي إلى تفسير القفزات في الحياة السياسية العربية وإنما مجرد إلقاء بعض الضوء على العلاقات بين الحالة الاجتماعية والحالة الثقافية بأمل العثور على عناصر للإجابة على السؤال المطروح منذ بداية هذا البحث : لماذا يواصل الفكر التقليدي البقاء على حاله منذ ذلك الزمن الطويل وفي أي إطار سوف يمكن أن يكون تجاوزه ؟ لقد قابلنا ، بل أحياناً ماثلنا ، في فصل سابق ، الوعي التاريخي ، عقلنة الحياة الاجتماعية ، كفاية سياسية . لنطرح الآن السؤال على شكل مختلف : كيف يمكن أن ينتشر الوعي التاريخي ، وكيف يمكن أن تتغلغل الحياة الاجتماعية في إطار سيطرة البورجوازية الصغيرة السياسية ؟ لنبادر إلى الإشارة بأن الأمر الجوهرى هنا هو الثنائية ، في الميدان الثقافي على الأخص ، وإذا نحن وضعنا وجهاً لوجه المثقف التقليدي والمثقف الانتقائي ، فإن فيهما كليهما تتضح وتستند ثنائية تكون في آن واحد واقعاً وملاحظاً وسياسة .

يتشبث جميع عملاء التحديث في الصناعة ، الإدارة ، الجيش ، التعليم ، بجزء من البورجوازية الصغيرة ويكونون متأثرين بمدارس الفكر الأجنبية بل وغالباً

(٦) بهذا المعنى يبدو تحليل تناقضات النظام الناصري بعبارات الصراع الطبقي القابل للتمييز مباشرة ، قليل الإقناع . كان سينبغي إيجاد نظرية كاملة في الوساطة تجعل من الجماعة الحاكمة مرآة التناقضات في المجتمع بأكمله ؛ الأمر الذي لم يتم بما يكفي من الدقة .

السلطة
البرجوازية الصغيرة
الثقافة
السياسية
الاجتماعية

البرجوازية الصغيرة
في العصر الحديث

صعودها
اقتصادياً
تكريس صلاحياتها

ما تكون لغتهم الثقافية أجنبية ، إلا أنهم يمثلون أقلية بالنسبة للبورجوازية الصغيرة وأقلية بالنسبة لعدد السكان الإجمالي . لذلك لا يؤثرون فيهم في شيء وفادراً ما يحاولون التأثير فيهم ، يعيشون منعزلين عيشة مستهلكين راضين .

يتبع الجزء من البورجوازية الصغيرة ، وهو في السلطة سياسة تعليمية ترمي بصورة واعية إلى تعميق هذه الثنائية (المعاهد العلمية ، التكنولوجيا ، التجارية ، الخ ... التي تعد تلامذتها للخدمة في القطاع الحديث تطبيق أحدث الترميم والمناهج ، مستخدمة في الغالب الأعم لغة أجنبية للتعليم وهكذا تتكون على غرار نموذج مختلف عن النموذج القومي نخبة بيروقراطية مبتورة عن السكان ، في خدمة الدولة ، كيما مجرد يخفي سلطة جزء من البورجوازية الصغيرة التي تنبثق عنها هذه النخبة نفسها . أما فيما يتعلق بالمؤسسات التعليمية الأخرى (آداب ، حقوق ، علم اللاهوت ، الخ ..) فإذا أن تظل مخصصة للمناهج التقليدية وإما أن تدافع عن القيم نفسها بصورة حديثة بعض الشيء ؛ فحينما كان يسود إذن الفكر التقليدي سواء بخاخصة دينية غالبية أو بخاخصة ثقافية غالبية . ومن هذه المعاهد تخرج النخبة المثقفة (أساتذة . كتاب ، صحفيون ، دعاة مبشرون ، الخ ..) وكذلك الغالبية العظمى من النخبة السياسية (أعضاء البرلمانات والحزب ، والمجالس العديدة ، الخ ..) . وهذه الثنائية المعقدة تكفل بوجوده وحده ، دوام الفكر التقليدي لأنها تحافظ بتبصر على رجحان القطاع التقليدي وتتيح للبورجوازية الصغيرة الاستمرار في القيام بدور القيادة في الميدان السياسي والثقافي .

والآن لنلخص الوضع في النقاط التالية :

- تتميز البورجوازية الصغيرة العربية بفكر متمم ، طوباوي ، انتقائي ككل بورجوازية صغيرة ؛
- وإذا تملك النفوذ السياسي وعلى أقل تقدير الأرجحية الثقافية ، فإنها تفرض مميزاتها من حيث هي قيم على المجتمع في جملته ؛
- ولما كانت أقلية ، يحكم جزء منها لأنه يملك الثقافة الحديثة ، فإنها تؤيد هذا الوضع بالواقع الوحيد وهو أنها تحافظ على نفسها في السلطة ، مانحة هذه الثقافة لأقلية ضئيلة سرعان ما تصبح مبتورة عن سائر السكان . فالثقافة الحديثة

محرران
البرجوازية
الصغيرة
للمعونة
التي

تكون على هذا النحو وسيلة ، أداة ، أيديولوجية تابعة للثقافة التقليدية التي تطرح ، هي كقيمة لا يمكن المساس بها .

هذه النقاط الثلاث تتيح لنا الآن أن نشين أسباب دوام الفكر التقليدي . وعليه يمكن التساؤل : هل من الممكن الخروج من هذه الحلقة المسحورة ؟ هل يستطيع المثقف العربي الذي يكون مضطراً أو الذي اختار أن يبقى مرتبطاً بمجتمعه ، أن يتجاوز مع ذلك الحدود التي تفرضها السياسة عليه ؟ إذا كان هذا التجاوز ممكناً فكيف ومن قبل من يمكن أن يتم ؟

٤ - فرص العقلانية :

ما من جماعة من تلك الجماعات التي ترتبط جميعها بالبورجوازية الصغيرة ، النخبة السياسية التي تدير الدولة القومية ، النخبة المثقفة التقليدية أو الحديثة ، البيروقراطية المدنية أو العسكرية ، الشريحة التكنوقراطية ، الخ ... لا تريد ، لا تسعى ، لا تتخيل جدياً إمكانية انتصار الفكر الحديث على الفكر التقليدي . وما من أحد لا يود أن يرى العقلانية الحديثة تتجاوز حدود المصنع ، المكتب ، أو الإدارة لتصل إلى الميدان الاجتماعي - السياسي (٧) . فلكل واحدة من هذه الجماعات أسبابها الخاصة للاستمرار في موقفها العدائي ، لكن السبب العميق يوجد في موقف البورجوازية الصغيرة العام من حيث هي ككل .

هذه الملاحظات التي تساق هنا هي ملاحظات مجردة لن تكون لها القوة التوضيحية إلا إذا تجسدت في دراسات تفصيلية . لكننا إذا اتفقنا مؤقتاً على أنها تكاد تصف بأمانة الوضع الغالب في جميع البلدان العربية . فإننا نضطر إلى الاعتراف بأن فرص العقلنة العامة للمجتمع العربي قد أنقصت للغاية ، تكاد أن تكون غير محتملة ، بما أن النظام يحمل في طياته السبب الفعال لتأيينه .

وعليه فلا بد من العثور على إجابات سريعة على الأسئلة التالية :

(٧) أبرزنا في الأيديولوجية العربية المعاصرة دور البورجوازية الصغيرة في العقلنة بالنسبة لجماعات التي سبقها في السلطة . أما هنا فالأحكام أقسى لأننا نأخذ بعين الاعتبار متطلبات الوضع العالمي .

عظماء المرداء العرب - هل الجيش ، وهو القوة الضاربة للبورجوازية الصغيرة المدنية والريفية ، يكون قادراً على عقلنة المجتمع بدقة وبروح المباشرة ؟

٢ - هل الحزب المسيطر الذي ينظم ويقود فعاليات جماعات البورجوازية الصغيرة يكون قادراً على عقلنة الحياة العامة بعمق ؟

٣ - هل يستطيع الجزء البيروقراطي الذي يعيش كالبورجوازية ولكنه يحتفظ بعقلية البورجوازية الصغيرة ، أن يعقلن المجتمع ؟

٤ - هل الطبقة العاملة التي تكبر وتنمو في ظل البورجوازية الصغيرة المسيطرة سياسياً ، تستطيع أن تعقلن هي نفسها لكي تعقلن فيما بعد المجتمع بالارتشاح ؟

٥ - هل تستطيع النخبة المثقفة التي تكونها دولة البورجوازية الصغيرة ، أن تتجاوز أفق مصالحها المباشرة الضيقة ومصالح النخبة في السلطة لتريد مجتمعاً أفضل مهياً لتطور سريع ؟

في الساعة الحاضرة ، لا نستطيع الإجابة على أي سؤال من هذه الأسئلة بالإيجاب التام دون فارق أو دون إنقاص ، والسؤال الرابع بالطبع هو السؤال الذي يطرح أكثر المشكلات بما أن التقدميين في جميع البلدان ، عادة يضعون أملهم في الحركة العمالية ، لكن الحقيقة الواقعة أقوى دائماً من الرومنطيقية الثورية . فلا بد من أن نأخذ بعين الاعتبار جديداً الشروط التي تنشأ فيها وتنمو الطبقة العاملة الصناعية في كل بلد من البلدان العربية والانطلاق من المسألة القائلة أن البروليتاريا التي تنشأ في دولة قومية تسيطر عليها بورجوازية قومية حديثة لا يمكن أن تكون شبيهة ببروليتاريا تكبر في مجتمع تابع تقوده بورجوازية أجنبية أو في دولة تسيطر عليها بورجوازية صغيرة محلية . ويجب حول موضوع كل طبقة عمالية طرح أسئلة محددة : في أي حد تكون مستقلة عن البورجوازية الصغيرة ولا سيما الحرفية منها ؛ إلى أي حد تكون واعية بنوعيتها من حيث هي طبقة ؛ ففي أي نطاق تملك اتجاهها مستقلاً ؛ ما هي علاقاتها بالشريحة التكنوقراطية ؛ ما هي بنية المصنع ، اللغة التي تستخدم فيه ، طرائق التكوين المهني التي تمارس فيه ، الخ ... ولا يمكننا البت لمصالح قدرة أو عدم قدرة هذه الطبقة في استبطان العقلانية بادية الأمر ثم في

فرضها على المجتمع المحيط بها إلا بعد أن نكون قد أجبنا على هذه الأسئلة وعلى أسئلة كثيرة غيرها بأكثر ما يمكن من الموضوعية . إذا كنا لا نحسب حساباً إلا للملاحظة الخارجية ، فلسوف يسأل لنا أن نجيب بالسلب على الأسئلة السابقة فيما يتعلق بالطبقة العمالية في بلدان الغرب . فهي هامة من حيث العدد ، منظمة بصورة عامة في إطار نقابات قوية إلا أنها بحاجة هي نفسها لأن تكون مدربة في الطرق العقلانية في النطاق الذي ما زال ينتظر المصنع فيه أن يكون ديمقراطياً ، عربياً ، مستقلاً استقلالاً ذاتياً وهذا يفترض ثورة سياسية بدلاً من التحكم بها .

ماذا نقول إذاً في الانتلجنسيا بمعناها الدقيق ؟ إنها تُعرّف اجتماعياً على النحو التالي : بورجوازية صغيرة - بيروقراطية مع مختلف الجماعات التي تكونها - مثقفون - مثقفون ثوريون . فالمثقف الثوري وهو بالضرورة من أصل بورجوازي صغير ، يشكل جزءاً من أقلية صغيرة بين النخبة المثقفة غير الملتزمة التي تكثف بتوضيح الوضع الذي تعيشه ، دون أن تحاول تجاوزه حتى في الفكر . فإلى هذا المثقف الثوري يؤول الدور . وهذا الدور الذي يعرفه التاريخ على نحو ما هو محدد بممارسة الآخرين ، هو إمكانية وليس واجباً صورياً (transcendental) أو قادراً ؛ يمكن أن يقام بتأديته كما يمكن أن لا يقام ، تماماً كما يمكن للمجتمع العربي أن يتعصر ذات يوم أو يتباطأ في احتضاره في عصر وسيط معتدل . وهذا الدور يركز على تقديم البرنامج العام لتحديث الفكر والمجتمع العربيين .

في الحال يهيجس الذهن بأسئلة سابقة : هل يمكن أن يظهر هذا النموذج للمثقف فعلاً ؟ لماذا سوف يستشعر بضرورة تجاوز الوضع الحاضر ؟ كيف سوف يؤدي الدور المشار إليه ؟

الحق يمكن الظن بأن الاستطرادات السابقة تجعل غير محتمل بروز مثقف خليق بنشر فكر موضوعي وتاريخي . وفي واقع الأمر ان هذا النموذج لا يمكن أن يظهر بفضل الوضع المهيمن الذي يميز عالم اليوم . لو كان في وسع الدولة القومية أن تقطع كل صلة بالأجنبي لصار بالفعل مستحيلاً على هذا المثقف أن يرى النور . فقط ، المنافسة الدولية ، وأكثر منها أيضاً ، اخطر الخارجي يضطرون الدولة القومية للمحافظة على علاقات معينة . ولو ان هذه العلاقات تكون خاضعة للمراقبة الدقيقة ومحصورة بخدمات محددة (جيش ، صناعة ، بحث علمي) ،

فإن أفكاراً معينة ، ومعلومات معينة ومعارف معينة تتسرّب رغماً عن كل شيء ؛ بالمقارنة مع ما يوجد في مكان آخر من العالم ، يستطيع مثقفون معينون أن يتجاوزوا الفكر الرومنطقي نحو فكر وضعي .

فيما يتعلق بالمصلحة التي سوف يمكن أن تدفعهم نحو هذا التجاوز فإننا نجد في الشعور القومي الذي هو الأساس نفسه للايديولوجية الرسمية للدولة القومية : فالمثقف يصبح ثورياً عندما يحل لديه شعور قومي واع بحقيقة العالم الخارجي محل شعور لا شعوري أو غير متبصر طوعية . والمقصود هنا إمكانية طبيعية إلى حد لا يمكن إنكارها قليلاً (a priori) من دون براهين كافية .

كيف يستطيع تأدية دوره ؟ بإنكار النزعة الرومنطيقية نهائياً ، والطوباوية وتشبث البورجوازية الصغيرة . باتخاذ مواقع واضحة وقاطعة بإزاء اللغة والتاريخ والتقليد . بالاضطلاع بالفكر التاريخي كما أشير إلى ذلك في مناسبات عديدة في الصفحات السابقة ، المكرسة في المقام الأول للمثقفين العرب الذين ساعدتهم شروط معينة على الخروج من حلقة الوعي المسحورة للبورجوازية الصغيرة . مثل هؤلاء المثقفين سوف يكونون بالضرورة قليلي العدد ولن يستطيعوا بداهة وحدهم تحديث المجتمع العربي . لكن البورجوازية الصغيرة هي كما قلنا في نهاية المطاف أقلية . وإلى جانبها توجد جماعات من فلاحين غير ملاكين ، وعمال وحتى أقليات فيها عرقية أو ثقافية ليست لها أية مصلحة في أن ترى تأبد الوضع الحاضر ولا سيما عندما تتراكم الاختفاقات في الداخل والخارج . هذه الجماعات في مكنتها أن تتجاوز موضوعاً حدود الدولة القومية ، ولكنها كانت دائماً تفتقر إلى التنظيم والإرادة والتكوين الفكري لتصور نظام آخر غير هذا الذي تعيش فيه . وثمة عدد معين من أعضائها هم مستعدون على الأرجح لقبول كل برنامج سوف يظهر لهم صورة مقنعة لنظام مختلف ومنفتحاً أكثر على المستقبل . ولو أن التعليم والاعلام يكونان مراقبين والثقافة موجهة فإن النظام لا يكون مغلقاً تماماً ولا يمكن أن يكون كذلك ؛ فالأمر يعود إذن للمثقفين الثوريين مهما كانوا قليلي العدد أن يبقوا مع هذا البرنامج القادر على قيادة العقول نحو طرق المستقبل .

لنقل ذلك صراحة ان هذا البرنامج لا يوجد اليوم . فليس يعني الأمر بداهة البرنامج الاقتصادي الذي يقدمه التقدميون « المحليون » في كل بلد من البلدان

العربية ، ولا البرنامج الطامح بالبلادة ، برنامج أولئك الذين يعتقدون ان الوحدة العربية هي واقع ثابت الآن وليست احتمالاً متوقفاً أو فرصة مواتية . الأول ينقصه العمق التاريخي ، والثاني العقلانية . أما نحن فنودّ الكلام على برنامج شامل يتخذ موقعه بصورة واضحة ومطابقة بإزاء مطلقات الفكر التقابلي ، ومشكلات الأقليات والديموقراطية بصفة عامة على مستوى الدولة والطوائف الاجتماعية المحلية ، والوحدة في إطارها التاريخي الواقعي ... باختصار : برنامج يقدم تحليلاً عقلانياً لماضي وحاضر ومستقبل العرب المتوقع . وهكذا أخيراً يمكن حقيقة أن يتم قهر وتجاوز التقليدية والانتقائية .

٥ - العقبات الخارجية في وجه العقلانية :

إن الخروج من السلفية ، تجاوز حدود القومية المبرّرة هو بالنسبة للمثقف العربي مهمة ، يجد ذاتها شائكة جداً . بل تصبح أكثر صعوبة بسبب عقبة خارجية تخلق مركباً كاتباً حقيقياً يمنعه من أن يسلس قياده للروح التاريخي أو أن تحضه على الرجوع إلى الخلف على خط القومية التقليدية ، حتى ولو كان يحدث له أن يتجاوزها . هذه العقبة ترتبط ، وقد يكون ذلك موضع شك بالمشكلة العربية الأولى ألا وهي مشكلة فلسطين .

كثير من المراقبين الأجانب قد أكدوا على أن المسألة الفلسطينية كانت المفجر الذي أيقظ العالم العربي من سباته ويذكرون تعزيزاً لهذا التأكيد ، الانقلابات العسكرية في سورية وفي مصر التي تلت النهاية التعيسة لحرب عام ١٩٤٨ ، وسقوط الملكية العراقية وقيام الجمهورية العربية المتحدة بعد أزمة السويس ، وسقوط الملكية الليبية ، وكذلك موجة التأميمات الناجمة عن حرب حزيران ١٩٦٧ .

إنها وقائع لا يمكن إنكارها ولكنها لا تقدم إلا وجهاً من الحقيقة الواقعة ؛ فالأعمال المذكورة كانت كلها ردود فعل على إخفاقات سياسية أو عسكرية ، مرتجلة إلى حد معين (ليس من حيث هي حركات تكتيكية ، ولكن لأنها لم تكن تترك توقع استراتيجية جملة) . ولما كانت أفعال قمع دون أساس ايديولوجي فإنه لم يكن لها على المدى الطويل إلا أثر هزيل في التربية السياسية .

في حقيقة الأمر يمكن المضي إلى أبعد من ذلك والدفاع عن أن المسألة الفلسطينية قد عززت الاتجاه التقليدي ، بادىء ذي بدء أيديولوجياً ، ثم سياسياً . ذلك ان الإصلاحات المنوّه عنها بحق لم يجر تصورها وتقدمها في إطار معارض للفكر التقليدي ؛ بل تماماً على العكس غالباً ما استمدت منه أشد تبريرها إقناعاً . وهذا مكسب أيديولوجي لصالح أشرس الدول محافظة (٨) .

كيف حدث بوضوح هذا التعزيز للتقليد ؟

بداءة الأمر في الاستخدام السياسي لوجود الدولة الصهيونية نفسه من حيث هو برهان محسوس على إمكانية العمل معايشة علم حديث وقومية دينية . فالفكر التسنني قد تمكن من استخدام فشل العرب نفسه لصالحه . وعلى من يصر كما فعلنا في هذه الصفحات ، على أن العلم الحديث مرتبط ارتباطاً وثيقاً بالديمقراطية ، بالعلمانية ، بالفكر التاريخي ، إلخ ... كان يجاب : « ولكن انظروا إلى جواركم ألا ترون أن الصهاينة قد أقاموا نظاماً حيث توطد التكنولوجيا والعسكرية والقومية الدينية والثقافية بعضها بعضاً ؟ بما انكم تحتكمون دائماً في ذلك إلى الحقيقة الواقعة وتجعلونها مرجعكم ، حسناً ان هذه الحقيقة الواقعة تناضل ضدكم . » ان السلفي يخلط غالباً الظاهر والحقيقة الواقعة وهو ما يعتقد الصهيونيون انهم يكونونه وانهم كذلك ؛ لكن تدليله يكون مؤثراً على نحو مرعب بما أنه يلجأ إلى مجرد الحس السليم . فالواقع العادي ، الذي يستحيل إنكاره ، هو أن إسرائيل بوجودها وحده ، قد كتلت العرب وانها كانت أحد الأسباب الموجبة في سيرورة التسنين المتواصلة . فكل فكر ليبرالي ، ينزع إلى العلمانية ، تقدمي قد ظهر كخدعة من جانب الدعاية الصهيونية والامبريالية ؛ فلا شيء يدل أفضل على هذا التراجع الثقافي من الحملة الموجهة مؤخراً ضد مؤسسي الحركة السلفية المعتدلة نفسها : الأفغاني وعبد ، من قبل الأوساط الأكثر اندماجاً (٩) .

(٨) هنا ، يجب أن نأخذ بعين الاعتبار « حدثاً » صرفاً : اكتشاف الثروات البترولية في أقل أراضى العالم العربي سكاناً وأقلها نمواً . وهذا التوزيع غير المتساوي بين ثروات مادية وثروات فكرية ، في إطار توحيد هو الذي يلعب دوره ضد البلدان التقدمية .

(٩) مهما أمكن لذلك أن يبدو غريباً فإن هذه الحملة قد تغذت بأعمال إيلي غندوري وسيلفيان حاييم الخطرة جداً التي لخصها أثير حوراني في مؤلفه « الفكر العربي في العصر الليبرالي » المترجم مؤخراً إلى العربية .

لنلاحظ كذلك أن وجود إسرائيل قد أضعف الحركات الليبرالية والتقدمية العربية ، الأمر الذي ألقى شيئاً فشيئاً ظلاً من قلة الثقة بكل فكرة ليبرالية ديمقراطية وعمل على انكفاء المثقفين أعداء الحالة الراهنة (Status quo) نحو الأيديولوجيات الرومنطيقية والفوضوية . إنه لمنعطف مشؤوم في الفكر العربي المعاصر . فهو يشكل أقلية في الانتلجنسيا العربية ذلك المثقف التقدمي الذي ، بمصادفة سعيدة ، يتجاوز وجهة نظر البورجوازي الصغير فيحافظ على نفسه بالبقاء حيث هو بصعوبة ، بسبب الضغط المعاكس لاتجاهه الذي تمارسه عليه المسألة الفلسطينية . لماذا ؟

هنا نجدنا مضطرين إلى تسجيل تأثير خارجي واقعي . إن الأسباب التي تغلب الدفاع الصهيوني على الدفاع الفلسطيني قد سبق تبين خطوطها في فصل آنف ؛ إلا أن الأمر يبقى مع ذلك صحيحاً ، بأن الموقف العربي ، حتى عندما يعرض في إطار تاريخاني صرف ولم يعد مبنياً على حق ثابت ، مفارق ، لا يجد لدى الغير حكماً عادلاً . وصحيح كذلك أن قلة هي التي تقدم حالتها على هذا النحو ويمكن بحق اعتبارها هامشية ولكن بعد أن يقال هذا فلا بد في الحال من أن نضيف بأن العالم الخارجي الغربي والشرقي ، الرأسمالي والاشتراكي لا يحكم وفقاً للمنطق نفسه ولا يقيس بنفس القياس القديم مواقف العرب ومواقف خصومهم . فعندما يدعو المثقف العربي مواطنيه إلى العقلانية ، إلى تبني الفكر التاريخي ، فإنه يستند فحسب على كونه يتكلم باسم منطق شامل كامن بالقوة ؛ ومن ثم ما أن يصل في ذلك إلى طرح المشكلة الأهم لديه ، حتى يلاحظ في الحال أن العالم لا يبقى دائماً مخلصاً لهذا المنطق ؛ انه يبرزه عندما يناضل ضد مصالح العرب ويرفضه أو يتجاهله عندما يعمل لصالحهم . إن المثقف المعادي للعقلانية يكون محظوظاً في الرد : تاريخانية تعني واقعية والواقعية تعني خضوعاً للأمر الواقع ثم يحتمي بالرومنطيقية وبالإرادة اللاتاريخية .

لنعترف انه ليس للغرب ولا للشرق يلزاة المسألة اليهودية ، موقع قابل للاخضاع إلى منطق عقلاني . ففيما وراء التبريرات الجزئية التي نسمعها عالياً (دور اقتصادي وانتخابي لليهود في الولايات المتحدة الأمريكية ، موقع إسرائيل الإستراتيجي ، دور اليهود السوفييت في ميدان الثقافة والعلم ، شعور يهود أوروبا الشرقية القومي ...)

كل واحد يستشعر بسهولة أسباباً أعمق ، ربما مكبوتة . وحتى هذه الأسباب المعقولة تكون ، في نظر العرب ، لا عقلانية بما انه ليست لهم أية مسؤولية في تكوينها ولا يملكون أية سلطة اليوم في تغييرها . ماذا يستطيعون حقيقة إذا كان اليهود الأمريكيون قد تركزوا في المدن الكبرى وكسبوا هكذا وزناً سياسياً متفاوتاً مع عددهم ؟ وما حولهم إذا كان عدد اليهود كبيراً بين العلماء والمثقفين السوفييت ؟ على افتراض ، بالتأكيد ان هذه الوقائع تؤثر حقيقة في سياسة الدولتين العظميين . فكون الغرب العلماني والشرق الاشتراكي يستطيعان تدعيم المرامي الصهيونية المضادة لايدولوجيتهما ، يضعف هذا الانطلاق نداء المثقف العربي التقدمي (١٠)

لأنها حقيقة ينبغي استرعاء الانتباه إليها ؛ ومن ثم بعد الإشارة إليها مرات عديدة بدلاً من مرة واحدة نثبت الضرورة الملحة إلى العقلانية ، إذ أن الالتجاء إلى الرومنطقية والفوضوية ، إلى الشعر الشتائم ، إلى الثوروية اللفظية ، ليس له إلا عاقبة واحدة : تعزيز الفكر التسنيي الذي كان وسوف يكون دائماً أصل تأخر مضاعف . فعلى المثقف العربي التقدمي أن يتناول المأساة الفلسطينية كفعل ، وموقف الغير (عقلانياً كان أو لا عقلانياً) كفعل ويحدد موقعه بالنسبة لمشكلة العرب الأولى : مشكلة تأخرهم التاريخي ؛ يجب ألا يعكس الحدود ويحدد موقعه بلزاء المشكلة الأخيرة آخذاً بعين الاعتبار قبل كل شيء موقف الغير تجاه فلسطين . إنه لموقع صعب حقيقة ، بل بطولي في الظروف الحاضرة ، لكن خارجه يبقى قليل من الأمل في أن يلاقي العرب ذات يوم مكانهم في العالم المعاصر .

(١٠) لنلاحظ أن هذا الاستطراد كله ينطوي من الجهتين على تناقض بين قيمة وتاريخ .

كلمة أخيرة

لم يعرف العالم العربي إلا ثورة واحدة ، الثورة القومية ، التي تركزت فيها ثورات عديدة أخرى : فكرية (تفتح على الفردية وعلى الشخصية) ، اجتماعية (تفتح على الديمقراطية) ، اقتصادية (تفتح على التدبير الاجتماعي والاهتمام الانتاجي) ؛ ولكن بسبب هذا الغموض نفسه في الأهداف والأمانى ، فما من واحدة منها قد تحققت حقيقة ، فالمجتمع العربي اليوم مجتمع غير متجانس ؛ تتجاوز فيه عصور وزمانيات وبشریات مختلفة . يجد أنصار الثورة المستمرة في عدم التمييز هذا أسباباً لتبرير إرادتهم في ضغط الزمن ، إلا أن هذا الضغط يتضمن بالضرورة أن تكون جميع مكتسبات الثورات المتتابعة في التاريخ الحديث مستبطنة ايدولوجياً . ومفهوم الثورة المستمرة يعني في نفس الوقت حتمية المراحل على الصعيد الايدولوجي وإمكانية القفز عن أطوار معينة في التطبيق ؛ والحاصل أنها تفترض فعالية دور الأقليات الفكرية ؛ وإلا فليس لها أي معنى .

فكلما كان مجتمع ما في تخلف كلما وجب على نخبة الثورة أن تكون مثقفة ، تقدمية ، واعية لجميع القفزات النوعية الحادثة في حياة البشرية . وقد عرفت هذه البشرية في العصر الحديث إصلاحاً دينياً ، ثورة ديمقراطية ، ثورة صناعية ؛ وكل ثورة من هذه الثورات قد أفصحت في ميدان خاص ، عن تطور المجتمع من حيث هو جملة ؛ وقد نجم عنها شروخ في الفكر (سميت كذلك ثورات) : علمية ، عقلانية ، تاريخانية ، أتاح المجال لميلاد ايدولوجيات كانت أشمل التعبيرات عنها هي الليبرالية والاشتراكية والماركسية .

وكلما تأخر مجتمع ما بالنسبة للمجتمعات الاخرى كلما تنوعت أهداف الثورة وتعمقت ؛ وكلما كان المثقف واعياً لهذا التأخر كلما أصبحت مسؤولياته

أثقل وكلما تضاعفت مناسبات وفرص الهروب في الأوهام والأساطير ؛ وكلما فرضت الثورة نفسها ككل ؛ كلما ظهرت بعيدة المنال وغير محتملة الوقوع . تلك هي حقاً وضعية المثقف العربي الثوري . إنه يربط من جميع معارك الحرية : الفردية ، الجماعية ، القومية ، التي لم تصل بها البورجوازية في الدولة القومية ، في أي مكان ، إلى نهايتها المطلوبة فإذا بقيت الأمور على حالها كما هي اليوم ، فإن تأخر العرب سوف يتزايد ، لغوياً وثقافياً وايدولوجياً ، على الرغم من زيادة الإنتاج القومي الإجمالي وسوف يحسب الماركسيون الأجانب أكثر فأكثر أن الثورة العربية هي بعيدة المنال ؛ وعندما ستكون هنا سوف يرى فيها جميعهم ثمرة المغامرة .

يجب على المثقف العربي في مواجهة هذا الوضع غير المشجع أن يبدي رأيه موضوعياً بما سماه حتى الآن التزامه السياسي ، هذا الالتزام الذي غالباً ما دفعه إلى أن يلعب لعبة الاستغماية مع قناعاته بحجة الفعالية ؛ فإن دوره الوحيد الإيجابي حقيقة هو في أن يكون راديكالياً بالمعنى الدقيق للعبارة أي كان ثمن هذه الراديكالية المباشر . لقد كانت الجبهة الايدولوجية والثقافية هادئة دائماً في البلدان العربية لأنها كانت الميدان الذي تعايشت فيه جميع الشرائع الاجتماعية في تفديس مشترك للمطلقات . وإذا كان لا بد لهذا من أن يدوم فإنه من المحتمل أن يكون العرب آخر من يستيقظ على التاريخ ، ربما مشتركين في هذا المصير مع الهنود الذين ، هم أيضاً ، منذ غاندي ، قد اتخذوا ايدولوجية قوية دينهم التقليدي .

إن التغلب على الفكر التشنيني يتطلب كثيراً من الاعتدال ؛ بالأخص القبول بالألا يتميز المرء عن الغير إلا بفارق على أساس من الأفكار المشتركة فستكون ثقافتنا الحديثة مشتقة ؛ ولنتقبل ذلك إذا كان ذلك هو طريق الخلاص وبما انه يجب على أي وجه دفع ثمن المحطات طويل . فقد دفعنا من قبل ضريبة باهظة للقومية الثقافية الفارغة ، علامة محزنة لا سيما عندما تفكر بالاعتدال البالغ — قد يكون تصنعاً — لدى الصينيين عندما حققوا أخيراً أحلام أجيال عديدة من المثقفين الذين قضوا نحبتهم قبل أن يروا الفجر . ولكنهم هي غريبة تلك المناذاة المعينة حول التخصيص المزعوم في فن صناعة الـ « حضارة » (١١) .

(١١) المقصود هنا قومية حسين فوزي الفرعونية : في « السندباد المصري » . إلا أن الكتاب مثل جميل للتجربة البيولوجية للتاريخ .

لقد تردد المثقف العربي طويلاً أكثر من اللازم في نقد الثقافة واللغة والتقليد نقداً جذرياً . وتراجع كثيراً أمام نقد أهداف السياسة القومية المحلية ، التي تفضي إلى خنق الديمقراطية وإلى الثنائية المعجمة ؛ فعليه أن ينتقد النزعة الاقتصادية السطحية التي تعتقد تحديث البلاد وعقلنة المجتمع ببناء مصنع بمال الغير وتكنولوجيا الغير وإدارة الغير ، ويجب أن يكف عن المراقبة الذاتية عندما يكون المقصود مشكلات الأقلية والديموقراطية المحابة ، خشية أن يعرض للخطر وحدة قومية ظاهرة . فالمثقف العربي الثوري قد ضفّ أكثر من اللزوم لنداء الوحدة العربية ، وهو في نفس الوقت يقبل وأحياناً يبرر تجزئة الواقع .

إن وحدة مبنية على المشاعر يوقع عليها جميع الناس ؛ ووحدة قائمة على الاقتصاد تكون مدانة لأنها تكون بطيئة أكثر من اللازم . فبعضهم يفضلون التغني بالوحدة العربية بدلاً من صنعها . إنها لإغراءات يستطيع النقد التاريخي وحده التغلب عليها .

هذا النقد يجب أن يتم على مستويين : بادئ الأمر نقد الدول ، داخل المنظمات الإقليمية التي ينتمي إليها المثقف العربي ؛ بعد ذلك مستوى حركة الوحدة العربية التي يجب على وجه الدقة أن تشين ، تتحرر من كل اعتبار ، تبعية ، بإزاء المصالح المحلية ، لأن تتجاوز حدود التطبيق السياسي الجاري ، أن يكون لها دور رئيسي في النقد ، في الحكم على الحركات ، التنظيمات « سياسات » الدول من حيث أنها تؤثر على مستقبل جميع العرب ، حركة رامية إلى إنقاذ حقوق المستقبل على نحو ما يكشف عنها التحليل الموضوعي ، وداعية الجميع إلى مصالح الجماعة المشتركة عندما يمنح الفرد إلى ألا يأخذ بعين اعتباره إلا المصالح المحلية ، القطاعية والعابرة .

هذا العمل الذي سوف تكون له بالضرورة أشكاله المتعددة ، سوف يكون من جراء تأثيره على كل حال ، وأياً كانت النتيجة النهائية للحركة الوحدوية التي لا يوعده مع ذلك بانتصارها أو بإخفاقها أحد ، تحديث المجتمع العربي .

يعيش المثقف العربي الثوري اليوم حياة بائسة ، فيما وراء نجاحاته المدنية

لأن مجتمعه يعيش برتابة ما تحت التاريخ . ولن يتغلب على بؤسه إلا إذا عبّر
بوضوح عن متطلباته من التجديد الجذري وإلا إذا دافع عنها بعد ذلك بجميع
قواه لكي ينتهي أخيراً شتاء العرب الطويل .



كان الفصل الخامس قد نشر في ديوجين (Diogene) عدد خاص (٦٤) ، أكتوبر - ديسمبر
١٩٥٨) « تحين جديد للماركسية » بمساهمات من السادة : T. W. Adorno, H. Mareuse, J.
Hippolite, E. J. Hobsbaum, M. Rodinson, A. Abdel-Malek, K. Papaioannou, etc.
وكتب ملحق الفصل الرابع في الأصل كخاتمة لمقال « أوروبا » في : Encyclopaedia Universalis
واني لأشكر المسؤولين عن ذبك المؤلفين للسماح لي بنشرها ثانية في هذا الكتاب .

فهرس

١٥	أولاً - سنة وتسعين
١٧	١ - العرب والتاريخ
١٨	أ - وضع العرب الكلاسيكي
٢٣	رؤية كلاسيكية للتاريخ
٢٧	ب - الوضع الحالي
٣٧	٢ - سنة وتسعين
٣٧	أ - المشكلة
٣٨	ب - حالة المغرب
٣٨	١ - على صعيد التنظيم السياسي
٣٩	٢ - على صعيد الثقافة
٤٠	٣ - على صعيد التدريس
٤٥	ج - نتائج : أو خلاصات منهجية
٤٩	٣ - العرب وعلم الأجناس الثقافي ، ملاحظات على منهج فون غرونوبوم
٨٣	ثانياً - تاريخانية وتحديث
٨٥	٤ - الانتليجنسيا العربية والتاريخانية
٨٧	منطق النهضة الأولى
٩١	استطرادات
٩٣	نهضة ثانية
٩٦	معاودات التقليد
١٠١	مفهوم النزعة السياسية
١٠٦	ازدواجية العمل على الايديولوجية
١١٠	تاريخانية وواقعية

١١٣	ملحق : أوروبا ولا أوروبا
١١٤	١ - طرح المشكلة
١١٥	إصلاح تقليدي
١١٦	٢ - ميلاد المثقف
١١٧	انتقال إلى الليبرالية
١١٨	مأساة المثقف الليبرالي
١١٩	٣ - الاهتداء إلى الثورة
١٢٠	الماركسية الضرورية
١٢١	قومية جديدة
١٢١	٤ - إعادة تعريف أوروبا
١٢٢	مسألة روسية
١٢٢	مسألة المانية
١٢٣	أوروبا ، معنى تاريخي
١٢٣	٥ - إيضاحات
١٢٣	الأنظمة موضوع البحث
١٢٤	العقلانية في خطر
١٢٧	٥ - مثقف العالم الثالث والماركسية
١٥١	خاتمة : أزمة المثقفين وأزمة المجتمع
١٥١	١ - الوضع الثقافي
١٥٣	٢ - اغتراب في المكان واغتراب في الزمان
١٥٧	٣ - دور البورجوازية الصغيرة
١٦٣	٤ - فرص العقلانية
١٦٧	٥ - العقبات الخارجية في وجه العقلانية
١٧١	٦ - كلمة أخيرة