

من المحرث إلى الكتاب :

في حوار إرنست غيلنر مع العرب والإسلام

عبدالله عبد الرحمن يقيم

في سياق مقالة عنيفة كتبها المفكر والناقد الفلسطيني إدوارد سعيد قبل سنوات قليلة لجريدة «الحياة» الصادرة في لندن رداً على مقالة المراجعة التي قام بها الفيلسوف والأنثروبولوجي البريطاني إرنست غيلنر Ernest Gellner لكتابه «الثقافة والإمبريالية»، والمنشورة في ملحق التايمز الأدبي⁽¹⁾؛ وصف سعيد غيلنر بالتالي: «أول نقطة في مراجعة غيلنر لكتابي: الثقافة والإمبريالية كانت مهاجمة بعين الإمبريالية. وأصحاب المنطق الجدلي مثل غيلنر يعرفون العالم الإسلامي، أساساً، من خلال النصوص المأخوذة من الإمبريالية وأتباعها الثقافيين، وكذلك من ورثتهم في الزمن الحاضر».

ويستطرد سعيد في وصفه لغيلنر قائلاً: «في عام 1981 نشر غيلنر كتاباً عنوانه «المجتمع الإسلامي»⁽²⁾ أظهر فيه إهمالاً غريباً لكل اللغات الإسلامية المعنية دون استثناء... ويعتمد ذلك الكتاب على عمل ميداني (من دون العربية أو البربرية) في جزء من المغرب، ولا يتضمن أي نقاش لأي مكان آخر في

(1) أنظر: إدوارد سعيد، أساليب الاستشراق، جريدة (الحياة) اللندنية، 12 أبريل 1993.

Gellner, «The Mightier Pen? Review of Culture and Imperialism», The Times Literary Supplement, 19 Feb. 1993; Said, Culture and Imperialism, 1993.

(2) المقصود هنا كتاب إرنست غيلنر المعروف بـ: «المجتمع الإسلامي»، وهو عبارة عن مجموعة مقالات متفرقة حول المجتمع والثقافة الإسلامية سبق أن نشرها غيلنر في مصادر متفرقة ولكنه عاد وأصدرها مرة أخرى في هذا الكتاب، راجع:

Gellner, Muslim Society, 1981.

العالم الإسلامي». ثم يذهب سعيد لينهي هجومه على غيلنر بالعبارات التالية: «إن أي صفحة في أعمال هودجكين عن أفريقيا وعن الإمبريالية لهي أكثر قيمة بكثير مما كتبه غيلنر عن الإسلام... (إن معظم مراجعة غيلنر (لكتابي) على هذا الطراز: أداء بال. ولكن هذه هي أساليب الاستشراق⁽¹⁾!»

بعد مضي أسابيع قليلة من نشر سعيد لمقالته تلك ألمح أحد الأصدقاء في حديثه معي إلى مصيبة العلم الذي أنتمي إليه «أي الأنثروبولوجيا»، نظراً لوجود ما وصفه صديقي بـ «نماذج إرنست غيلنر». وفي أسابيع قليلة تلقيت أيضاً رسالة من صديق بريطاني يظهر هو الآخر تعاطفه مع إدوارد سعيد ومقالته المشار إليها قبل قليل وخصوصاً ما كان يراه صديقي من «تصدي سعيد الشرس لعدوان فلاسفة ما بعد الحداثة»!

بعدها بأيام حاولت أن أبدي تعاطفاً مع سعيد ومع صديقي البريطاني، بيني وبين نفسي على الأقل، فوجدت أن هذا التعاطف لا يملك من الدعائم المنطقية سوى أنني وسعيد من الناحية العصبية عريان، وأما الصديق البريطاني فهو عزيز على نفسي بحكم الصداقة والعشرة. أما من الناحية الموضوعية المجردة فكنت أتساءل: كيف تحول غيلنر الفيلسوف والأنثروبولوجي البريطاني المعاصر أمام القارئ العربي وعبر مقالة سعيد اللاذعة، إلى فزاعة إمبريالية ومستشرق بال، هذا القارئ الذي لم تتح له الفرصة كافية للتعرف عليه أو حتى قراءة أعماله⁽²⁾. ووجدت أنه من أنسب السبل لإنصاف إرنست غيلنر محاولة التعريف به من خلال إطلاع القارئ على إنجازاته وأعماله العلمية، وكذلك توفير بعض النصوص التي تكشف عن سيرته الذاتية⁽³⁾.

(1) راجع: إدوارد سعيد، أساليب الاستشراق، 1993.

(2) راجع مواقف مشابهة لموقف الكاتب لدى أستاذ الأنثروبولوجيا في جامعة كمبرج (أكبر سيد أحمد): Ahmed, «Gellner: Complete Teacher in a Divided World», The Time Higher Education Supplement, 1995.

(3) راجع ترجمة الكاتب لبعض من أجزاء الحوار الذي أجراه الأنثروبولوجي البريطاني جون ديفيز مع إرنست غيلنر: إرنست غيلنر متحدثاً عن تجربته، ترجمة عبد الله عبد الرحمن =

المفارقة العجيبة

إن ذلك برأبي يحتوي على مفارقة عجيبة إذ إن قائمة ما نشره غيلنر في مجال الأنثروبولوجيا والفلسفة طويلة جداً، وقد كان لهذا الإسهام مردوده ليس الإيجابي فقط، وإنما البالغ الأهمية في تطوير النظرية الأنثروبولوجية وخصوصاً نظريات القرابة والبناء الاجتماعي والدولة والقومية والسلطة وموضوعات أخرى عديدة. أما في مجال الفلسفة فعدا عن إسهامه الحيوي في مجال الفلسفة السياسية وفلسفة اللغة، كان لغيلنر دور بارز خلال الثلاثين سنة الماضية في تجديد النظر لقضايا فلسفية هامة مثل: العقلانية، والعقل، والمفهوم، وكذلك مساهماته الفلسفية في نقد مفاهيم مثل النسبية والتأويلية في العلوم الاجتماعية⁽¹⁾. وقد انعكست هذه الاهتمامات الفلسفية والأنثروبولوجية على مجال آخر في الدراسات الأنثروبولوجية وهو ذلك الذي تمثّل في أعماله الإثنوغرافية. فقد كان لاهتمامات غيلنر الأنثروبولوجية بشمال أفريقيا منذ منتصف الخمسينيات تأثير بالغ في مجال استيعاب وفهم النظرية الأنثروبولوجية لتفاعل عناصر مثل الإسلام والقبلية والإيكولوجيا في هذا المكان من العالم. وقد توجّ عمل غيلنر الإثنوغرافي في شمال أفريقيا كتابه المعروف بـ «أولياء جبال الأطلس»⁽²⁾ وكذلك سلسلة أخرى من المقالات والمراجعات التي عالجت جميعها جدلية العلاقة بين نسقي القرابة والسياسة (الممثلين في القبيلة) وبين نسق المعتقدات (الممثل في الإسلام) وبين النسق الإيكولوجي (المجسّد في الهضاب والصحاري العربية هذه المرة). وكان أن رأى في نظام البدنة الانقسامي (segmentary lineage system) نموذجاً فرض نفسه على طبيعة

= (رؤى): ملحق الأيام الثقافي، جريدة الأيام البحرينية، العدد 2323، 2337. 2344، 30 - 16 يوليو و6 أغسطس 1995. من أجل مراجعة نقدية للرؤية السوسولوجية لإرنست غيلنر حول الإسلام، راجع ما نشره سامي زبيدة في هذا الخصوص: سامي زبيدة، أنثروبولوجيا الإسلام: مناقشة ونقد لأفكار إرنست غيلنر، 1997.

(1) نحيل القارئ إلى الأعمال التالية لإرنست غيلنر: Gellner, Words and Things, 1959.

Gellner, Relativism and the Social Sciences, 1985.

(2) راجع: Gellner, Saints of the Atlas, 1969

العلاقة القائمة بين تلك الأنساق الثلاثة المشار إليها، وبالتالي على طبيعة البنى الاجتماعية العائدة لتلك البيئات العربية.

ثم انتقل غيلنر وبجسارة أكثر صلابة بعد سنوات لتتبع دور المعتقدات كنسق في مجتمعات وثقافات أخرى، فإذا كان هذا النسق مجسداً في الإسلام والمعتقدات السياسية الخاصة بالتنظيم القبلي عند العرب والبربر، فإن غيلنر أراد هذه المرة ملاحظة تجليات هذه المعتقدات باعتبارها أيديولوجيا في بيئات ثقافية مغايرة. وعلى هذا الأساس انتقل غيلنر، محملاً بعدته الأنثروبولوجية وتساؤلاته الفلسفية، إلى النيبال في السبعينيات ثم إلى مجتمع الأكاديمية العلمية السوفياتية في موسكو في الثمانينات. في الحالة الأولى أراد غيلنر ملاحظة دور البوذية، في نسختها الهندوسية، في صياغة الحياة اليومية للنيباليين. أما في الحالة الثانية فكان غيلنر يريد أن يرى دور الأيديولوجيا الهام - حتى في لحظة غيابها كمعتقد ديني كما في حالة الأكاديمية العلمية السوفياتية - في توجيه وتحديد سلوك ومواقف الأفراد والمؤسسات. وقد نشر غيلنر عدداً من الدراسات والمقالات عن الحالة الثانية ولعل أبرزها «السوفيات والأنثروبولوجيا الغربية». وكان أن أراد من خلال هذه الأعمال معالجة علاقة العلماء والمؤسسات السوفياتية (خلال فترة الحكم الشيوعي) مع الأنثروبولوجيا بوصفها علماً وأيديولوجيا، كما كان ينظر إليها العلماء والمؤسسة الأكاديمية السوفياتية⁽¹⁾.

الأعمال بالنيات

ومع ذلك لندع مساهمة إرنست غيلنر هذه في جهة وننظر إلى مساهمته فيما تمّ تسميته «القضايا الكبرى» في مجال الأنثروبولوجيا والعلوم الاجتماعية والفلسفة المعاصرة وذلك من خلال استعراض سريع لأهم أعماله المنشورة في السنين العشر الأخيرة، وسنختار أبرزها بطبيعة الحال:

(1) راجع: Gellner, (ed.), Soviets and Western Anthropology, 1985; Gellner, State and Society in Soviet Thought 1988.

«الأمة والقوميات» يقوم جدل غيلنر في هذا المؤلف أساساً على رؤيته للظاهرة القومية باعتبارها خاصة تعود في جذورها أصلاً إلى المجتمع الصناعي⁽¹⁾. وهذا بحد ذاته كما يرى غيلنر لا يعود حصراً إلى الاقتصاد كسبب فقط، ولكن أيضاً إلى التفاعل القائم بين التعليم والسلطة والثقافة. وهو يرى أن هذه العوامل قد غُيبت تماماً عند مناقشة نشأة الدولة القومية في الغرب. يعود غيلنر بعد ذلك، أي بعد مرور أربعة أعوام على صدور «الأمة والقوميات» ليعالج من خلال مؤلف آخر أسماه «الثقافة والهوية والسياسة»⁽²⁾ علاقة الثقافة والسياسة في العالم المعاصر. وتستند الأطروحة العامة لغيلنر في هذا العمل على التعامل مع الدولة القومية المعاصرة باعتبارها ظاهرة سياسية واجتماعية حلت مكان البنى التقليدية كمرجعية للهوية الثقافية والشخصية. وفي سبيل تأكيده لهذه الأطروحة انطلق غيلنر للتصدي لمعالجة هذه الظاهرة عبر فترة زمنية تمتد منذ القرن التاسع عشر، وعبر تناوله كذلك لأوضاع عملية في بلدان متعددة مثل: إيران والجزائر وشرق أوروبا وأمريكا. ويظهر غيلنر، في معالجته لتلك الأطروحة في خلال هذين القرنين والأماكن المتعددة من العالم، انشغاله بمحاولة التعرف على طبيعة النظام الاجتماعي الجديد الذي بدأ يأخذ طريقه إلى الوجود منذ القرن التاسع عشر كما يرى غيلنر، وكذلك اهتمامه بالشرعية الأخلاقية والسياسية التي يحتاج إليها هذا النظام وتلك التي يوفرها.

كتاب غيلنر الثالث يحمل اسم «المحراث والسيوف والكتاب»⁽³⁾، وهو مؤلف وضعه ليعكس من خلاله تصوره الخاص لفلسفة التاريخ، ثم يتولى غيلنر عرض هذه الفلسفة ابتداءً من العصر البرونزي وحتى العصر الراهن. ونحن هنا إزاء سعي غيلنر في هذا العمل إلى التعامل مع النشاط الإنساني وذلك من خلال تصنيفه إلى ثلاثة أنشطة رئيسة هي: الإنتاج، والإكراه، والمعرفة. ويرمز غيلنر لهذه الأنشطة في عنوان كتابه بالمحراث والسيوف والكتاب. ويرى غيلنر أن هذه

(1) راجع: Gellner, Nations and Nationalism, 1983

(2) راجع: Gellner, Culture, Identity, and Politics, 1987

(3) راجع: Gellner, Plough, Sword and Book, 1989

الأنشطة قد تمّ التحوّل إليها عبر انتقالين مهمين تم إنجازهما في مسيرة التاريخ البشري، وهما: الثورة الزراعية والثورة الصناعية.

ثم يعود غيلنر في بداية هذا العقد ومن خلال مؤلفين آخرين ليواصل طريقته في مزج الفلسفي بالأنثروبولوجي وذلك عبر تعاطيه لموضوعات هذين الميدانيين من المعرفة. ففي مؤلفه الأول «العقل والثقافة» يحاول غيلنر معالجة التشعبات الناتجة عن مقابلة العقلانية مع المفاهيم التقليدية للثقافة⁽¹⁾. يبدأ غيلنر «العقل والثقافة» من خلال تناول محاولات ديكارت لتحرير نفسه من انحيازات الثقافة ثم ينطلق إلى مقارنة المشروع الديكارتي مع مشروع إميل دوركايم الذي ينظر إلى الثقافة باعتبارها أرضية للعقلانية؛ وبنفس الطريقة يذهب غيلنر إلى معالجة ماكس فيبر. ثم ينتقل غيلنر ثانياً إلى تتبع الإرث الفلسفي لفلاسفة مثل: كانط، وهيوم، وهيغل في مقابل آخرين أمثال: شوبنهاور، ونيتشه، وفرويد. وأخيراً يعرج غيلنر على معالجة أطروحات عدد من فلاسفة العقلانية المعاصرين من بينهم: فيتجنشتاين، وتوماس كون، وكارل بوبر، ودانيال بيل. أما في كتابه الثاني «العقل والدين وما بعد الحداثة»، وهو عبارة عن سلسلة من المقالات التي سبق أن قام بنشرها في دوريات مختلفة⁽²⁾، فهو يعالج من خلالها وفي أماكن متفرقة منها موضوعات مثل: الأصولية الدينية، وخصوصاً الإسلامية منها، وكذلك الاتجاهات الفكرية لما بعد الحداثة وخاصة ما كان يراه غيلنر من أثر سلبي قد يترتب على سيادة الاتجاهات النسبية والتأويلية في فلسفة العلوم الاجتماعية. في «العقل والدين وما بعد الحداثة» أراد غيلنر التصدي لأصحاب هذه الاتجاهات في مجال الأنثروبولوجيا الاجتماعية والثقافية وخاصة الأنثروبولوجيين الأمريكيين مثل: كليفورد غيرتز، وبول رابينو، وجورج ماركوس، وجيمس كليفورد.

تصويرات إثنوغرافية

لنتقل الآن ونلقي نظرة على واحدة من التصويرات الإثنوغرافية التي قام

(1) راجع: Gellner, Reason and Culture, 1992

(2) راجع: Gellner, Postmodernism, Reason and Religion, 1992

بها غيلنر للإسلام والقبلية في المغرب العربي وسنحاول أن ننطلق في هذه المحاولة التصويرية نحو معالجة الدلالات السياقية لتجربة غيلنر الأنثروبولوجية. يقول غيلنر:

«اعتاد الفقهاء وكذا عامة الناس على إدراج كل من الصوفيين الحقيقيين وصلحاء القبائل في صنف واحد، وتشير المصطلحات المستعملة إلى هذا التعميم الذي قد نلمس فيه نوعاً من الخلط. والواقع أنه ليس هناك تجانس بين الصنفين المذكورين يسمح بدمجهما سواء في مستوى المدلول الاجتماعي أو من زاوية الفينومينولوجيا الدينية. وبصفة عامة يمكن القول إن التصوف في الحواضر يشكل بديلاً «لإسلام الفقهاء» الذي يُنعت بالتشدد والجفاف بينما التصوف في البوادي يقوم مقامه. ففي الحالة الأولى، يُبحث عند الصوفية عما لا يوجد عند الفقهاء من الإشباع الروحي الكامل. وفي الحالة الثانية، يُتبع الصلحاء لأن التصور الحرفي الذي يحمله فقهاء المدن غير قابل للتطبيق»⁽¹⁾.

هكذا يعرض لنا إرنست غيلنر واحدة من تصويراته (representations) الإثنوغرافية عن الإسلام والقبلية بين بربر جبال الأطلس في المغرب. وغيلنر في عمله هذا إنما شأنه في ذلك شأن كل أنثروبولوجي - وربما كل مؤرخ ورخالة وروائي أيضاً - أي أن عمله في محصلته الأخيرة ما هو إلا إنتاج لنصوص يتم من خلالها تصوير ثقافة أو مجتمع آخر. أي أن الأنثروبولوجي، إذا ما استخدمنا لغة أنثروبولوجي ما بعد الحداثة، ما هو إلا كاتب يقوم بإنتاج نص، هذا النص الذي يراد له ترجمة وإيصال تصوير ما عن ثقافة أو مجتمع معين⁽²⁾. ووفق مفهوم هذا الاتجاه، أي أنثروبولوجيا ما بعد الحداثة، يكاد

(1) راجع: إرنست غيلنر، السلطة السياسية والوظيفة الدينية في البوادي المغربية، 1988، ص 50.

(2) أعني هنا مجموعة الكتابات الأنثروبولوجية التي تواصل صدورها منذ بداية الثمانينيات والتي بلورت حول نفسها ما تم التعارف على تسميته الآن بتيار ما بعد الحداثة، أنظر مثلاً الكتابات التالية لهذا التيار:

Marcus & Fischer, *Anthropology as Cultural Critique*, 1986; Clifford & Marcus, *Writing Culture*, 1986; Marcus & Gushman, «*Ethnographies as Texts*», 1982.

الفرق أن يكونَ معدوماً بين الأنثروبولوجي، الذي يقوم عمله أساساً على تجربة العمل الميداني الإثنوغرافي، وبين المؤرخ الذي تركز تجربته على قراءة شواهد الماضي من وثائق ومخطوطات وأقوال شفاهية، وكذلك أيضاً الروائي الذي تتأسس تجربته على تأسيس الاتصال بواقع - أو مجتمع مهما صغر أو كبر - ليقوم بعد ذلك بتكييفها مع ما هو خيالي. ففي كل حالة من هذه الحالات الثلاث، وكذلك في حالة الرحالة، فإن ما يتم إنتاجه هنا هو: تصوير معين لمجتمع أو ثقافة معينة.

إن البحث في جانب مهم في الفكر الأنثروبولوجي كموضوع كيفية قيام الأنثروبولوجي ببناء تصويراته عن الثقافات الأخرى، والتي تترتب عادة على علاقته الحقلية الإثنوغرافية بهذه الثقافات (كالتصوير الخاص بإرنست غيلنر عن الإسلام والقبيلة في جبال الأطلس والمشار إلى شيء منه وبصورة حرفية أعلاه)، يعد أمراً هاماً في تقييم بعض مصادر نظرية المعرفة بصفة عامة وتلك المتعلقة بعلم الأنثروبولوجيا بصفة خاصة⁽¹⁾. إن التوقف قليلاً عند التصويرات التي تمّ تشييدها مثلاً عن الثقافة والمجتمع العربي في الفكر الأنثروبولوجي، وخصوصاً تلك التصويرات الناتجة عن علاقة الأنثروبولوجي بالمجتمعات العربية لهو أمر على غاية من الأهمية⁽²⁾. إن التصويرات الأنثروبولوجية الغربية

(1) Clifford Geertz, *The Predicament of Culture*, 1988. أنظر على سبيل المثال للمراجعة النقدية التي قام بها كاتب هذه الدراسة لمختلف الاتجاهات الأنثروبولوجية التي تناولت موضوع الضبط الاجتماعي في المجتمعات الإسلامية القبلية، بما فيها تجربة إرنست غيلنر وإيفانز بريتشارد وعدد آخر من الأنثروبولوجيين، راجع: Yateem, «Anthropological Approaches to Social Control in Islamic Tribal Societies: A Critical Review», 1993-94.

(2) راجع المعالجة النقدية التي قام بها الأنثروبولوجي البريطاني طلال أسد لمفهوم إرنست غيلنر عن الأنثروبولوجي باعتباره مترجماً ثقافياً، وكذلك لمفهوم الأخير حول الإسلام الرفيع والإسلام الشعبي: Asad, «The Concept of Cultural Translation in British Social Anthropology», 1986; Asad, *The Idea of an Anthropology of Islam*, 1986.

(والمقالة الأخيرة مترجمة في هذا العدد من مجلة الاجتهاد).

تستمد أهميتها، على سبيل المثال، من العلاقة التاريخية بين الشرق والغرب، وكذلك من الدلالات السياقية لهذه العلاقة.

لذلك فإننا إذا أردنا القيام بمحاولة تأريخ لعلاقة الفكر الأنثروبولوجي الغربي بالمجتمع والثقافة في العالم العربي، فإن إيفانز بريتشارد وإرنست غيلنر سيتصدران ليس فقط، قائمة عدد من الأنثروبولوجيين الذين تعاملوا مع ثقافات ومجتمعات العالم العربي والإسلامي، وإنما أيضاً لأن تجربة الاثنين معاً تعبر عن إحدى أشكال تجليات هذه العلاقة في جانبها الأوروبي على الأقل⁽¹⁾. فإيفانز بريتشارد من جهة، وغيلنر من جهة أخرى، قد حاولا من واقع انتمائهما للثقافة الأوروبية المعاصرة، أي باعتبارهما مثقفين قبل أن يكونا أكاديميين، فهم هذا الواقع الاجتماعي والثقافي ذي الخصائص العربية الإسلامية، أي هذا الواقع الذي يقع في مقابل الغرب الثقافي والاجتماعي. إن الهاجس الأهم الذي كان، ولا يزال يشكل صلب اهتمام غيلنر في هذا الجانب مثلاً، ليس هو التفاصيل الإثنوغرافية المميزة للثقافة وللمجتمع العربي الإسلامي، وإنما البحث في الآليات والقوانين المنطقية التي يعمل وفقها النظام الاجتماعي في هذه البقعة من العالم. إن أعمال إرنست غيلنر الهادفة

(1) لعب إدوارد إيفانز بريتشارد (1873 - 1962) دوراً بارزاً في تطوير النظرية والفكر الأنثروبولوجي في أوساط المدرسة البريطانية للأنثروبولوجيا الاجتماعية. فقد اشتهر إيفانز بريتشارد بنظريته الانقسامية في مجال دراسة النظم القروية والسياسية وكذلك بأعماله الحقلية الإثنوغرافية في مجتمع قبائل النوير والأزاندي في جنوب السودان وقبائل برقة في الصحراء الليبية. وكان إيفانز بريتشارد من بين أوائل الأنثروبولوجيين الذين اهتموا بدراسة المجتمعات العربية وبدور القبلية والإسلام فيها، ويعد إيفانز بريتشارد كذلك من بين الأنثروبولوجيين الغربيين القلائل الذين قاموا بأعباء التدريس في الجامعات العربية، فقد عمل إيفانز بريتشارد أستاذاً في جامعة القاهرة في النصف الأول من هذا القرن، راجع بعضاً من أهم أعماله في هذا الخصوص:

Evans-Pritchard, The Nuer: A Description of the Modes of Livelihood and Political Institutions of a Nilotic People, 1940; Evans-Pritchard, The Sanusi of Cyrenaica, 1949; Evans-Pritchard, Nuer Religion, 1956; Evans-Pritchard, Witchcraft, Oracles and Magic among the Azande, 1976.

إلى محاولة فهم هذا النظام وثنائياته المتعددة (كثنائية البداوة/الحضر، الانقسام/الوحدة، الشعبي/الرسمي وغيرها من الثنائيات) قد تكون واضحة وجلية في أعماله العديدة التي أخذته إلى ضفاف مشكلات عربية وإسلامية معاصرة⁽¹⁾.

إيكولوجيا الانقسام

ها نحن إزاء هذا الأنثروبولوجي والفيلسوف «إرنست غيلنر» الذي قام عبر دراساته الإثنوغرافية أولاً والأنثروبولوجية ثانياً، بتحليل جانبيين على غاية من الأهمية، إن لم يكونا إحدى الثوابت الرئيسة البارزة في البنى الاجتماعية العربية، ألا وهما: الإسلام والقبلية. فإنرنست غيلنر قد غادر مقاعد دراسة الفلسفة والاقتصاد والسياسة في أكسفورد ولندن في خمسينيات هذا القرن ليذهب إلى جبال الأطلس في المغرب محاولاً الاستقراء، أي كما يقول هو: «أريد رؤية واقعية لكيفية عمل النظم العقلية والأيديولوجية في الواقع»⁽²⁾. وهكذا قادته محاولته الاستقرائية، أي عمله الحقلية الإثنوغرافي، إلى اختبار ثاب من جانبه لمفهوم «الانقسامية»، وذلك على اعتبار أن الانقسامية هي السمة البنيوية البارزة للنظم القرابية والسياسية في المجتمعات العربية القبلية. وقد رأى غيلنر في هذه الانقسامية باعتبارها إحدى نتائج تفاعل البداوة العربية (أي البداوة حسب المفهوم الخلدوني والذي استهوى غيلنر كثيراً بحيث أشاد به دائماً في أعماله) مع النظام الإيكولوجي في الصحاري والجبال والوديان العربية. فبذهاب غيلنر إلى جبال الأطلس إنما كان يريد أن يجعل أطروحة معلمه «إيفانز بريتشارد» بارزة للعيان، وعلى أنه مثلما قام المعلم باختبارها

(1) من بين أعمال غيلنر العديدة في هذا الجانب، أنظر إلى التالي منها:

Gellner, Saints of the Atlas, 1969; Gellner, Muslim Society, 1981;

Gellner, Culture, Identity and Politics, 1987; Gellner, Plough, Sword and Book, 1988.

(2) أنظر: Davis, «An Interview with Ernest Gellner», Current Anthropology, Vol. 32, No. 4, 1991, p. 66.

بين قبائل برقة في الصحراء الليبية، فإنه يأتي بنفسه إلى قبائل البربر ليعاين الانقسامية باعتبارها تجربة إبداعية في تكيف الإنسان إيكولوجياً في هذه البقاع من العالم.

ومثلما ذهب المعلم «إيفانز بريشارد» إلى البحث في العوامل المحلية المساعدة على إعادة التوازن في الانقسامية القبلية، أي فيما رآه المعلم من دور للإسلام باعتباره نظاماً أيديولوجياً تجسد في التنظيم الاجتماعي لأبناء برقة وفي الحركة الصوفية السنوسية، هكذا أيضاً سعى غيلنر. ففي كتابه «أولياء جبال الأطلس» حاول غيلنر إيضاح كيف كان يؤدي التصوف الإسلامي، عبر نظام الزوايا والأولياء، أدواراً تعتبر مفصلية في إعادة التوازن إلى بنى اجتماعية يدفع بها نظامها الإيكولوجي نحو الانقسام المتتالي.

هكذا دخل إرنست غيلنر بصحبة المعلم «إيفانز بريشارد» إلى معترك النظرية الأنثروبولوجية، أي إلى حيث كان السجال قائماً على أشده منذ الخمسينيات حول نسق القرابة. فالسجال الأنثروبولوجي الذي امتد حتى نهاية السبعينيات - والذي دخل غيلنر فيه مسلحاً بإثنوغرافياته المستمدة من مجتمع وثقافة تنتمي حسب المفهوم الأنثروبولوجي إلى المجتمعات المعقدة - قد قطعت الصلة بالنظريات الأنثروبولوجية الأولى التي كانت تبحث في الجانب التطوري للقرابة كنسق، وكذلك بمحاولة إعادة الإنتاج التي قامت بها الماركسية لأطروحات لويس مورغان ويوهان باخوفن والتي تجلت في كتاب فريدريك أنجلز «أصل العائلة والملكية الخاصة والدولة». فالنظرية الأنثروبولوجية، سواء تلك المتمثلة في البنائية الوظيفية البريطانية أو البنيوية الفرنسية، لم يكن يعنيهما ما كانت تتحاور فيه الماركسية حول أولوية للبنى التحتية في عمليات صياغة التشكيلات الاجتماعية. الشيء الأهم بالنسبة للنظرية الأنثروبولوجية هو: كيف يمكن لنسق القرابة أن يحتل هذه الأولوية في البنى الاجتماعية للمجتمعات غير الصناعية، ليصبح النسق الأكثر أهمية وبالتالي الأعظم هيمنة بين جميع الأنساق الاجتماعية (كالنسق الديني، والسياسي، والاقتصادي... إلخ)؟

لقد أظهر غيلنر في كل هذه السجلات مقدرة تنظيرية في مجال «الفلسفة السياسية»، هذا المجال الذي سيظل غيلنر يتردد عليه رغم انشغاله بعد «أولياء جبال الأطلس» بالبحث في مجالات فلسفية أخرى، أخذته مثلاً إلى نقد فلسفة اللغة عند فيتجنشتاين وكذلك إلى نقد مدرسة التحليل النفسي، ولكن مع ذلك ظل غيلنر أنثروبولوجياً في الصميم. فهو رغم اعتلائه الأكاديمي مثلاً لكرسي الفلسفة إلا أن اهتماماته الأنثروبولوجية ظلت ظاهرة، لتشكل كذلك الرافد الرئيس لمواصلة انشغاله بالفلسفة⁽¹⁾. هكذا تقوده اهتماماته الأنثروبولوجية مثلاً إلى مواصلة أعمال عقلية إثنوغرافية أخرى، فتأخذه اهتماماته هذه المرة إلى الهملايا ثم إلى موسكو في الثمانينات. كان غيلنر يريد من الهملايا، حيث البوذية في شكلها الهندوسي، ومن موسكو، حيث الأكاديمية السوفيتية للعلوم المشيدة على نظام من المعتقدات غير الدينية، أن يرى مرة أخرى، ومن مواقع زوايا مختلفة عن جبال الأطلس: كيف يمكن لنسق المعتقدات، باعتباره أيديولوجيا، أن يؤدي دوراً في صياغة الحياة الاجتماعية.

(الأيديولوجيا الجمعية)، (التصورات الجمعية)، (الروح الجمعية)، هذه هي بعض من أحجار الزاوية لما كان ينشغل به السوسيولوجي الفرنسي: إميل دوركايم. ولقد دفعت تلك المفاهيم بالمعلم أولاً، أي بإيفانز بريتشارد، إلى البحث عنها، ثم ليأتي بعده إرنست غيلنر، المرید. إن مريديّة غيلنر لم تبق عليه معزولاً في حضرة علم الأستاذ المفضل: أي الأنثروبولوجيا، وإنما أخذته، وبخلاف شيخه، إلى الفلسفة. أي أن المرید إذا صحّ القول قد تجاوز شيخه. وربما كانت هذه العلاقة المريديّة بين إرنست غيلنر وإيفانز بريتشارد من بين أهم الجوانب غير المضاءة في الحوار الذي أجراه جون ديفيز مع

(1) ظل غيلنر يعمل وحتى تقاعده عن رئاسة قسم الأنثروبولوجيا في جامعة كمبردج أستاذاً لكرسي الفلسفة، وكان قد شغل أيضاً نفس المنصب عندما كان يعمل في معهد لندن للعلوم الاقتصادية. ثم انتقل منذ عام 1994 وحتى وفاته للعمل أستاذاً في الجامعة الأوروبية المركزية في براغ ورئيساً كذلك لمركزها الخاص بالدراسات القومية.

غيلنر عندما بحث معه جوانب من سيرته الذاتية⁽¹⁾. ذلك لكون الاثنين معاً، أي غيلنر وجون ديفيز، قد ذهب كل منهما في زاوية معينة بحثاً عما تحدث عنه الشيخ. فإذا كانت تعاليم الشيخ، إيفانز بريشارد، قد أخذت إرنست غيلنر إلى بربر جبال الأطلس، فإن تعاليم الشيخ قد ذهبت بجون ديفيز أيضاً إلى فلاحى إيطاليا أولاً ثم إلى القبائل العربية في ليبيا⁽²⁾. وكان سفره هذا محاولة لتتبع ما قد بدأ يتضح لإيفانز بريشارد من معالم مميزة لثقافة البحر المتوسط، جديرة بالبحث الأنثروبولوجي⁽³⁾.

(1) راجع نص الحوار الذي أجراه الأنثروبولوجي البريطاني جون ديفيز مع غيلنر: Davis, «An Interview with Ernest Gellner», Current Anthropology, Vol. 32, No. 4, 1991.

(2) يعتبر جون ديفيز حالياً من الأنثروبولوجيين البارزين في بريطانيا، وهو يعد أيضاً من أبرز المختصين في ثقافة ومجتمعات البحر المتوسط. يعمل ديفيز أستاذاً للأنثروبولوجيا الاجتماعية في جامعة أكسفورد، وقبل إلتحاقه بأكسفورد كان ديفيز أستاذاً للأنثروبولوجيا في جامعة كنت في إنجلترا. وكان قبل كل هذا وذاك طالباً في معهد الأنثروبولوجيا الاجتماعية التابع لجامعة أكسفورد، حيث تلقى تدريبه العلمي على أيدي العالم الأنثروبولوجي إيفانز بريشارد. وقد امتازت سنوات حياته الطلابية في أكسفورد بتوجه مدرسة الأنثروبولوجيا الاجتماعية البريطانية إلى دراسة مجتمع وثقافة البحر المتوسط، وهو المجال الذي أسهم فيه ديفيز أنثروبولوجياً بشكل بارز. فقد قام بدراسات حقلية إثنوغرافية في المجتمعات الفلاحية الإيطالية ثم انتقل بعد ذلك إلى الضفة الجنوبية للبحر المتوسط، أي إلى المجتمع الليبي حيث قام بدراسة عدد من الأبعاد التي تتعلق بالتنظيم الاجتماعي القبلي والثورة. ولدى جون ديفيز عدد من المؤلفات حول هذه الجوانب الأنثروبولوجية الهامة لمجتمع وثقافة البحر المتوسط، ولجوانب أنثروبولوجية أخرى، ومن بين هذه المؤلفات التالي:

Davis, Land and Family in Psitici, 1973; Davis, Mediterranean People, 1977; Davis, Libyan Politics: Tribe and Revolution; Davis (ed.), Religious Organization and Religious Experience, 1983.

(3) ذهب عدد من طلاب إيفانز بريشارد، أو من الذين تأثروا به واتبعوا طريقته ونظرياته في الأنثروبولوجيا الاجتماعية، إلى إجراء دراسات حقلية في مجتمعات عربية وأوروبية متفرقة من البحر المتوسط، فهناك إميلي بيترز الذي درس مرة أخرى قبائل برقة في ليبيا وكذلك مجتمع محلي عربي آخر في لبنان، راجع الأعمال التالية له في هذا =

ولنا أن نقول إنه إذا كان غيلنر لا يؤمن اليوم بالتأويلية، بل يحاربها، فهذا شأنه. ولكنه إذا قال إن التصويرات الإثنوغرافية ما هي إلا وقائع اجتماعية قائمة ومستقلة موضوعياً عن ذاتنا، ففي هذا يكون غير موضوعي. حيث إن عملية تصويره لهذه الوقائع لها شروطها التاريخية التي تمّ بموجبها التصوير، والذي يعد غيلنر طرفاً فيه، إن لم يكن نتاجاً لهذه الشروط. فشروط تلك المرحلة قد أدّت فيها البنائية - الوظيفية البريطانية ونظيرتها الانقسامية دوراً في فهم واقع البنى الاجتماعية للمجتمعات العربية الإسلامية. وكان للأنثروبولوجي البريطاني، إيفانز بريتشارد، دور أساسي لا يستهان به في محاولة فهم هذا الواقع وربما حتى التنظير له.

إننا نرى أنه في ضوء شروط هذه العلاقة التي كانت قائمة بين غيلنر والبنائية - الوظيفية وإيفانز بريتشارد خاصة، يتحتم علينا الاقتراب من تجربة غيلنر مع المجتمع العربي الإسلامي⁽¹⁾. هذا لا يعني طبعاً أنه في ضوء نفس تلك الشروط يجب النظر إلى بقية التصويرات الإثنوغرافية والتنظيرات

= الخصوص: Peters, «Some Structural Aspects of the Feud among the Camel-Herding Bedouin of Cyrenaica», 1976; Peters, «The Proliferation of Segments in the Lineage of the Bedouin of Cyrenaica», 1960; Peters, «Aspects of Rank and Status among Muslims in a Lebanese Village», 1963.

أما إرنست غيلنر فقد توجه إلى قبائل البربر في جبال أطلس، Gellner, Saints of the Atlas, 1969، في حين توجه كمبل لدراسة المجتمعات الرعوية في جبال جزيرة قبرص Campbell, Honour, Family, and Patronage, 1964، وذهب بيت ريفيرز إلى البحث في جوانب من المجتمع الفلاحي في إسبانيا Pitt-Rivers, The People of the Sierra, 1955، وجون ديفيز إلى فلاحي جنوب إيطاليا Davis, Land and Family in Psitici, 1973، وهناك كوهين الذي ذهب إلى فلسطين Cohen, Arab Border Villages in Israel, 1972، وكذلك براون إلى تونس Brown, People of Sale, 1977.

(1) أنظر إلى تجليات علاقة غيلنر بإيفانز بريتشارد وذلك من خلال المقدمة النظرية الطويلة التي تولى كتابتها عندما تمّ نشر كتابه الأخير المعروف بـ «تاريخ الفكر الأنثروبولوجي»، وكان هذا الكتاب قد نشر بعد وفاة إيفانز بريتشارد:

Evans-Pritchard, A History of Anthropological Thought, 1981.

الأنثروبولوجية التي قام بها غيلنر لمجتمعات وثقافات وربما حتى مجالات نظرية أخرى. فلكل تجربة من تجاربه شروطها التاريخية الخاصة بها والتي يجب إمعان النظر فيها حتى يتسنى لنا القيام بعد ذلك بعملية النقد الشاملة لمساهمة غيلنر الأنثروبولوجية والفلسفية.

رجم الاستشراق

تلك جردة سريعة وضعت بشكل متعمد في مقابل رؤية إدوارد سعيد الخاصة بإرنست غيلنر. وهو أمر لا أعتقد معه أن أعمال مثل «الاستشراق» و«الثقافة والإمبريالية» تشكل وحدها مصدراً كافياً للشرعية والسلطة في مجال المعرفة لإزاحة وتهميش ما أسهم به غيلنر⁽¹⁾. إنني أرى أن إرنست غيلنر قد وقع ضحية لأسلوب من النقد الكاسح والعنيف، والذي عادة ما يميل سعيد إلى التسلح به في تصديه لخصومه وخصوصاً النقاد منهم. وفي هذا النوع من المعارك عادة ما يلجأ سعيد إلى وضع أسلوبه النقدي في إطار سياق سياسي. إنه السلاح الذي لجأ إليه سعيد في معالجه مثلاً لموضوع الاستشراق في كتابه «الاستشراق»، وهو الأسلوب الذي كثيراً ما يلجأ إليه أيضاً كتاب ما بعد الحداثة في مجال العلوم الإنسانية والاجتماعية تأثراً بطريقة تناول المفكر الفرنسي ميشيل فوكو لعدد من المواضيع من بينها: المعرفة، والجنس، والمؤسسات العقابية، والكتابة. ولذلك من يقرأ كتاب «الاستشراق» يعاين على الفور البراعة والحماسة الشديدة التي تناول من خلالها سعيد مفهوم نسق علاقات السلطة بين الغرب والشرق التي في ضوءها تمّ للمستشرقين، كما يرى سعيد، إنتاج نصوصهم حول الشرق. وهكذا تعامل سعيد مع الاستشراق باعتباره مؤسسة قد تمّ إنتاج أعرافها وتقاليدها عبر سياق علاقات السلطة، سواء السلطة السياسية الفعلية أو المعرفية، بين الغرب والشرق.

برأيي أن هذه هي واحدة من إشكاليات سعيد التي ما زال يتعامل عبرها مع شؤون الأدب والثقافة والفن عامة، وهي إشكالية ما زالت ترافقه حتى في

Said, Orientalism, 1978; Said, Culture and Imperialism, 1993

(1) أنظر:

كتاباتة الأخيرة، وربما يكون كتابه الأخير «الثقافة والإمبريالية» هو من أظهر تجلياتها. أما الإشكالية الثانية برأينا، والتي على النقاد المعنيين بكتابات سعيد أن يسعوا إلى إدراكها وأخذها بعين الاعتبار: فهي تلك المتمثلة في موقع سعيد السياقي وتجربته في التعامل مع الثقافة والمجتمع في الغرب، أي من حيث كونه عربياً من فلسطين قد ألحق الويل بوطنه على أيدي المستعمرين البريطانيين ثم الصهاينة، وهذا أمر لا ينبغي التقليل من أهميته عند قراءة تعامل سعيد مع الشأن الأوروبي أو الغربي عامةً. فكان من نتيجة هذا النوع من التعامل أن تخلى سعيد عن المستشرقين باعتبارهم أفراداً وعوضاً عن ذلك ذهب ليتعامل معهم كما لو كانوا نتاج مؤسسة، وبالتالي فإن ما ينطبق على المؤسسة (باعتبارها نسقاً) ينطبق على الأفراد كذلك، هذا رغم ما يوجد بين الأفراد من تمايز. وهكذا وقع سعيد نتيجة استنباطيته، من جهة، واختزاليته للأمور من جهة أخرى في مغبة التعامل مع الاستشراق كمؤسسة، وهو أسلوب يعود إلى المعلم فوكو (أي ميشيل فوكو) حيث استخدمه سعيد وبنجاح باهر في معالجة ظواهر كثيرة باعتبارها مؤسسات وأنساقاً، وهكذا تعامل سعيد من جهته مع المستشرقين باعتبارهم مساهمين في مشاريع هيمنة الغرب على الشرق وذلك فيما كان يراه من ضلوع مباشر لهم في هذه المشاريع، وكذلك بشكل غير مباشر عبر ما كانت تكرسه كتاباتهم عن الشرق وذلك من خلال التصويرات التي كانوا يقومون بإنتاجها⁽¹⁾. وضمن هذا الإطار النقدي المحمل بمسؤولية الدور الرسالوي تعامل سعيد بهذا الشكل غير المنصف مع عدد كبير من المستشرقين أولاً، ثم ذهب ليتناول وينفس الأدوات كل من حاول من

(1) نُحِيل القارئ إلى عدد من المعالجات العربية التي تناولت بالنقد أعمال إدوارد سعيد حول الاستشراق، لعل أبرزها: صادق جلال العظم، «الاستشراق والاستشراق معكوساً»، فصل في كتاب المؤلف: ذهنية التحريم: سلمان رشدي وحقيقة الأدب، لندن: دار رياض الريس للكتب والنشر، 1992. حازم صاغية: ثقافات الخمينية: موقف من الاستشراق أم حرب على طيف؟ بيروت: دار الجديد، 1995. فؤاد زكريا، نقد الاستشراق وأزمة الثقافة العربية المعاصرة: دراسة في المنهج، مجلة فكر للدراسات والأبحاث، 1986.

الغربيين الاقتراب والتعامل أو إقامة علاقة مع ثقافات أخرى غير غربية، ومن مثل هذا المنطلق تعامل سعيد مع الأنثروبولوجيا وكتابات الرحالة والأعمال الأدبية كالمقصص والروايات⁽¹⁾.

برأينا إن ما قام، وما يزال يقوم به سعيد في الدوائر والساحات الثقافية في الغرب قد يتوفر فيه نوع من الشروط الموضوعية للأطراف التي يدخل سعيد في سجال ومعارك معها إما للمحاورة أو التباحن، ولكن في العالم العربي أو الشرق الذي ينتمي إليه سعيد لا تتوفر لهؤلاء تلك الشروط المتعادلة. وهكذا ترتب على غياب تلك الشروط، أن يقوم أبناء الشرق والعالم العربي بالإمساك بمقولات سعيد النقدية وخصوصاً تلك ذات النكهة السياسية العالية. وما يقع نتيجة كل ذلك هو قيام بعض النقاد والقراء بالتعصب لتلك المقولات والمواقف التي يبيدها سعيد من المستشرق أو المفكر الغربي الفلاني، دون أدنى عناء من قبلهم للعودة إلى تلك النصوص الأصلية التي كتبها هؤلاء المستشرقون أو المفكرون الغربيون. إن إدوارد سعيد قد قام، ومن واقع عمله كمفكر وناقد وأستاذ جامعي، بمهمة قراءة تلك النصوص وبالتالي التوصل إلى تلك الاستنتاجات التي توصل إليها. وعلى الآخرين برأينا، وخصوصاً النقاد العرب، أن يُعملوا أيضاً قراءاتهم قبل أن يصدروا أحكامهم.

الأحكام المسبقة

نخلص من كل ذلك إلى القول إن الخبرة التاريخية للاستعمار قد تركت عند طرفيها (أي الشعوب المستعمرة والمُستعمرة) آثاراً متعددة على الصعيد السياسي والاقتصادي والاجتماعي والثقافي وحتى النفسي، لدرجة أن هذه الخبرة التاريخية ما زالت تؤثر إلى حد بعيد في طبيعة العلاقات اليومية القائمة بين طرفي التجربة. ولقد تأثرت العديد من المؤسسات الاجتماعية والأفراد

(1) أنظر مثلاً الطريقة التي يطالب فيها سعيد الأنثروبولوجيين التعامل مع موضوعهم: Said,

«Representing the Colonized: Anthropology's Interlocutors», 1989.

وجوانب هامة من الحياة الثقافية بنتائج هذه الخبرة، وكان للعلوم الطبيعية والإنسانية والمعارف والمؤسسات الأكاديمية العائدة لها نصيب من هذه الخبرة التاريخية. فقد نتج عن هذه الخبرة في مجال المؤسسات الأكاديمية في الغرب أن برزت علوم ومعارف ساعدت الخبرة الاستعمارية في تطورها وربما حتى دعم مشاريعها البحثية، فكان لعلوم إنسانية مثل الجغرافيا والأنثروبولوجيا والاستشراق نصيب الأسد في هذا المجال. فقد ارتبطت الجغرافيا مثلاً بمشاريع علمية كانت تهدف إلى تحقيق كشوفات جديدة تتعلق بتحديد طبيعة الكرة الأرضية، أي التخوم اليابسة منها وأقاليمها وبيئاتها الجغرافية وكذلك توزيع البحار والمحيطات. كما ارتبطت الأنثروبولوجيا واهتماماتها (البيولوجية والثقافية - الاجتماعية) بمشاريع استكمال معارفها حول الإنسان وبيئاته الاجتماعية وثقافته، أي بتلك المشاريع الأنثروبولوجية التي بدأت في الغرب والتي آن الأوان لاستكمالها خارج أوروبا. وها قد أتت ظروف الاستعمار في القرن التاسع عشر لتمهد الطريق لتلك المشاريع العلمية. ومثلما أدت الخبرة الاستعمارية في حالة الجغرافيا والأنثروبولوجيا فإن الخبرة الاستعمارية قد أدت دورها في حالة الاستشراق. فإذا كان تاريخ الفكر الجغرافي والأنثروبولوجي الغربي قد ارتبط في مرحلة من مراحلها بأقاليم ومجتمعات وثقافات غير غربية، فإن الاستشراق كحالة ثالثة، قد تأسس منذ البداية في الأكاديميات الغربية على بروز الاهتمام العلمي بالشرق كموضوع. فإذا كان الشرق أو العالم غير الغربي قد شكل ولا يزال يشكل جزءاً من موضوع الجغرافيا والأنثروبولوجيا، فإن الشرق ما يزال يشكل في الاستشراق والدراسات الشرقية الموضوع الأول والأخير.

لا شك أن البحث في طبيعة العلاقة التي قامت بين هذه العلوم في أوروبا وبين العالم غير الأوروبي باعتباره موضوعاً للبحث (كما في حالة الجغرافيا والأنثروبولوجيا في فترة تاريخية معينة، والاستشراق الذي لا يزال يشكل الشرق بالنسبة له موضوع دراسة) قد تمّ بحثها والكتابة في موضوعها وحتى عقد الندوات والمؤتمرات العلمية حولها بصور متتالية في العقود الثلاثة الماضية. وقد كان لأبناء الغرب ومؤسساته الأكاديمية نصيب الأسد في هذا

النشاط وذلك مقارنة بنصيب الدول التي كانت يوماً ما مُستعمرة من قبل الغرب⁽¹⁾.

إن موضوع هذه المقالة ليس البحث في العلاقات التاريخية بين الغرب والشرق أو الخبرة الناتجة عن الاستعمار كما ورد في السطور السابقة. فكتاب هذه المقالة يعتقد أن الاستغراق في دراسة الخبرة التاريخية لهذه العلاقات قد ترتب عليه حالة من جلد الذات ونقدها بصورة مبالغ فيها بين عدد من المفكرين واختصاصيي العلوم الإنسانية والاجتماعية في الغرب، لدرجة أن الغرب (ونائج تجربته الاستعمارية) أصبح ليس فقط هو المسؤول عن حاضر مشكلات التخلف في العالم النامي وإنما حتى عن مستقبل هذا العالم. وظهر بين أبناء العالم النامي من وجد في أطروحات هذا الفريق من المفكرين والاختصاصيين التبرير الكافي لنسبة كل مشكلات التخلف التي تعاني منها أوطانهم إلى الغرب المستعمر، أي أن معوقات التنمية ذات الطابع البنيوي في التشكيلات الاجتماعية الاقتصادية لمجتمعات العالم النامي إنما تعود أساساً لما أصبح متعارفاً عليه بـ «العوامل الخارجية» أي إلى الاختراق الرأسمالي الكولونيالي للبنى الاقتصادية والاجتماعية لهذه التشكيلات.

إن هذه الأطروحة، في رأينا المتواضع، وإن كانت تحمل جانباً من الصحة إلا أن العامل الخارجي هذا لا يمكن تحميله وحده مسؤولية الإعاقة التي تعاني منها هذه التشكيلات. فالمبالغة في هذا الأمر قد ترتب عليه إلغاء

(1) في مجال الأنثروبولوجيا نذكر، على سبيل المثال فقط لا الحصر الدراسات التي صدرت في المجلد الذي أعده طلال أسد *Asad, Anthropology and the Colonial Encounter*, 1973، وكذلك في المجلد الذي أصدره جورج ستوكنج *Stocking (ed.)*، من المقالات التي قام بإعدادها بعض الأنثروبولوجيين في هذا الصدد: *Colonial Situations*, 1991. أما في مجال الجغرافيا فهناك معالجات كثيرة، نحيل القارئ إلى أحدثها *Godlewska and Smith (eds.), Geography and Empire*, 1994 وكذلك إلى دراسة الكاتب الفرنسي إيف لاکوست، الجغرافيا، والتي صدرت في مجلد «فلسفة العلوم الاجتماعية»، 1994.

كاملاً لدور العوامل الداخلية أو المحلية الخاصة بهذه المجتمعات ذاتها، وبالتالي آلت الأمور إلى تهميش دور شعوب هذه المجتمعات في صناعة تاريخها ومستقبلها. وكان أن أدت هذه العقلية المتحاملة إلى سيادة نهج من التفكير السطحي والاختزالي الطابع. فبالقاء مسؤولية الأوضاع التي يعاني منها حاضر المجتمعات النامية على الاستعمار استطاعت قوى سياسية نشطة من الأحزاب السياسية في العالم العربي (ذات هويات قومية وشيوعية ودينية الطابع) أن تجد في الغرب الجهة التي تجمع عليها منذ استقلال دولها باعتبارها المسؤول الأول والأخير عن نكباتها.

وكان أن أدت هذه العقلية الاختزالية والروح المتحاملة إلى سيادة ميل هائل نحو تسييس المعارف والعلوم وكذلك المؤسسات والعلاقات الناتجة عنها. وكان من أبرز ضحايا تلك العلوم: الأنثروبولوجيا والجغرافيا والاستشراق. وإذا كانت الجغرافيا قد نفذت بجلدها لأسباب تعود مثلاً إلى ترسخ هذا العلم في الأكاديميات العربية منذ أربعينيات هذا القرن، وإلى إسهام الجغرافيين المسلمين البارز في هذا العلم منذ القدم، الأمر الذي جعل العرب أكثر ألفة مع هذا العلم مقارنة بالأنثروبولوجيا، حيث نصيب العرب والمسلمين الأوائل في الأنثروبولوجيا أقل بكثير إن لم يكن معدوماً عند مجاراتهم بالأوروبيين. وهكذا تمّ التعاطي مع أي اهتمام أوروبي أو غربي بالمجتمعات والثقافة العربية أو الإسلامية على أنه يقع في دائرة الأطماع الاستعمارية أو التآمر على العرب أو الإسلام. وأصبح كل إنسان غربي (يُبدى شيئاً من الاهتمام بهذه الموضوعات) موضع شبهة وريبة في العالم العربي⁽¹⁾.

إن هذا الأمر لا يحتاج إلى مستوى متفوق من العلم والدراية لكي يصنف هذا النوع من العلاقات الإنسانية بين المجتمعات أو الثقافات على أنها

(1) من الممكن رصد وتلمس هذه المواقف، وبوضوح كبير، لدى طلاب الجامعات العربية وخصوصاً خلال المحاضرات التمهيدية لمقررات الأنثروبولوجيا، فالكاتب صادف مثل هذه المواقف في تجربة تدريسه للأنثروبولوجيا في جامعة البحرين، وهناك تجارب مماثلة لزملاء آخرين يقومون بتدريس هذا العلم في جامعات عربية أخرى.

علاقات مريضة، وإن في استمرار هذه العلاقات أمراً لا يجلب التقدم للبشرية جمعاء. إن استمرار الجهل بأهمية هذه العلوم والمعارف، وخاصة الأنثروبولوجيا، لا زال يكرس بين العرب غياب الفضول لمعرفة الثقافات غير العربية أو الإسلامية وإلى انعدام النظرة الموضوعية لطبيعة إسهام الثقافات الإنسانية الأخرى المؤدية إلى فهم واقعي لطبيعة وحجم المساهمة العربية والإسلامية في الثقافة الإنسانية. وبرأينا أن من بين السبل الموصلة إلى هذه الغاية المساهمة في نقد طبيعة هذه العلاقة، ومن زوايا مختلفة، ولهذا يجب أن يوجه النقد بنظرنا من هذا الإطار إلى الأحكام المسبقة والقيمية الطابع، والتي ما زالت تهيمن على أوساط المتعاطين مع الثقافات غير العربية أو الإسلامية. كما يجب أن تصب المساهمة (في جانبها العربي) على نقل الفكر الأنثروبولوجي وترجمته ونقله من مصادره الغربية إلى العربية، وكذلك التعريف النقدي بأصحاب هذا العلم من المسهمين البارزين في نظريات الأنثروبولوجيا والأعمال الإثنوغرافية.

