الاستشراق ومشكلة المجتمع المدني في الإسلام*

براين تيرنر
ترجمة أبوبكر باقادر

رغم أن مشاكل الفهم والمقارنة والترجمة تعد من القضايا المهمة في الجدل الفلسفي واللساني والأخلاقي، إلا أنها تبرز بشكل خاص وحاد في علم الاجتماع، ويعود ذلك إلى أن علم الاجتماع يحاول أن يحلل البناء الاجتماعي والثقافي بشكل مقارن. وإضافة إلى التعقيدات التقنية الناتجة عن التحيز والتحريف وسوء التقديم أو التمثيل في منهاجية العلوم الاجتماعية، توجد أسئلة أكثر عمقاً وتجذراً، منها النسبية والتمركز على الذات والإيديولوجية، وهي جميعاً تجعلنا نتساءل عن سلامة أسس التحليل المقارن. وسيصعب علينا أن نتخيل ما قد نعدّه علم اجتماع صادق أو صحيح دون منهاج مقارن، ولكن مع ذلك توجد صعوبات منهجية وفلسفية والتي تُظهر غالباً عدم صدق نتائج علم الاجتماع المقارن. وهناك اختلاف أساسي حول قضية ما إذا كانت فكرة «علم اجتماع متحرر من القيم»، بحسب الموقف الفيبري، تعد قضية ممكنة أو مرغوبة.

في السنوات الأخيرة، أصبحت العلوم الاجتماعية وبشكل متزايد أكثر حساسية تجاه بناء القوة السياسية، إضافة إلى القضايا الفنية والفلسفية، والتي تؤثر وبشكل عميق في تشكيل محتوى واتجاه البحث العلمي الاجتماعي. فباختصار يعد وجود علاقات استعمارية استغلالية بين المجتمعات أمراً في

(*) مترجم عن: Bryan S. Turner, in: Olson: Orientalism, Postmodernism and Globalism. London and New York. 1994.

غاية الأهمية للتطور النظري في الأنثروبولوجيا وعلم الاجتماع. فلقد كان للسياسات الإمبريالية بالذات دور حاسم في تشكيل الصور الغربية عن الإسلام وفي تحليل «المجتمعات الشرقية» (دانيال 1960، سوذرن 1962).

يوجد في المنظور الليبرالي التقليدي افتراض مؤداه ليس فقط أن السلطة والمعرفة لا تلتقيان، وإنما افتراض أيضاً أن المعرفة الصادقة (الحقة) تتطلب كبت السلطة. وفي إطار التاريخ الليبرالي للأفكار، يرتبط بروز وظهور العلم من خلال ثنايا الإيديولوجيا ومعتقدات الحس السليم، بنمو الحرية الفردية وانحدار القهر السياسي العشوائي. إن فكرة تعارض العقل والسلطة هذه قد تمّ تحديها حديثاً على يد ميشيل فوكو الذي يرى أن نمو الضبط البيروقراطي على الشعوب بعد القرن الثامن عشر يتطلب أشكالاً معرفيةً أكثر انتظاماً، في علم الجريمة والعقاب والطب النفسي والطب عموماً. وهكذا فإن ممارسة السلطة في المجتمع تفترض صيغاً جديدة في الخطاب العلمي والذي عن طريقه تعرف وتضبط المجموعات المنحرفة والهامشية. وفي مقابل التقليد الليبرالي، نجبر على الاعتراف عبر تحليل للتقليد العقلاني الغربي، بأن «السلطة والمعرفة تستدعي إحداهما الأخرى مباشرة، وأنه لا توجد علاقة سلطة دون التشكل الارتباطي لحقل معرفي، وكذلك لا توجد أي معرفة لا تفترض وتشكل في الوقت نفسه علاقات سلطة» (فوكو 1977: 27).

وهكذا فإن نمو الخطاب العلمي لا يؤسس لفترة حريات فردية، وإنما يشكل بدلاً من ذلك، الأساس لأنساق شمولية لسلطة مؤسسة عن طريق تحالف السجن وعلم الجريمة، وتحالف المصحات العقلية وعلم الطب النفسي، وتحالف بين المستشفى وعلم الطب العيادي، وتحالف بين المدرسة وعلم التربية (التعليم)، فالخطاب يبدع فرقاً عن طريق التصنيف والجدولة والمقارنة، ويميز الأفراد لأسباب بيروقراطية. فتصنيفات «مجرم» و«مجنون» و«منحرف» هي تمظهرات خطاب علمي يمارس فيه العادي والعاقل قوة على أساس تقسيم منظم للتماثل والاختلاف. ومن ثم فإن ممارسة القوة على تابعين لا يمكن أن ترد ببساطة إلى مجرد سؤال عن مواقف أو دوافع من

طرف الأفراد، ذلك لأن القوة متجذرة في كل لغة، وكل المؤسسات التي عن طريقها نصف ونفهم ونسيطر بها على العالم. ولا يمكن القيام بمقارنات صحيحة بين المنحرفين والعاديين، ولا بالمقارنات بين العقلاء والمجانين، ولا بين الأصحاء والمرضى، بمجرد إصلاح المواقف والدوافع، ذلك لأن هذه الفروقات نفسها تفترض سلفاً وجود خطاب تكون فيه مفاهيم الاختلاف هي تعابير عن علاقات قوة.

ويقدم تحليل علاقة المعرفة/السلطة أو القوة في أعمال ميشيل فوكو الأساس لدراسة إدوارد سعيد المؤثرة عن الاستشراق (1978)، إذ يدرسه بوصفه خطاب فروق يظهر فيه أن التقابل الذي يبدو كما لو كان محايداً (غرب/شرق) إنما هو في الحقيقة تعبير عن علاقات قوة. فالاستشراق خطاب يقدم الشرق الغريب والجنسي والغرائبي كظاهرة قابلة للفهم والإدراك، ضمن شبكة من التصنيفات والجداول والمفاهيم، يتم عبرها وبشكل آني تعريفه والسيطرة عليه. وإذا ما عرف، أمكن جعله تابعاً. لذا كان الخطاب الاستشراقي إطاراً رائعاً ودائماً في التحليل، سواءٌ أكان ذلك في علم اللاهوت أم الأدب أم الفلسفة أم علم الاجتماع، وهو خطاب لم يشكل فقط علاقة إمبريالية، وإنما شكل أيضاً حقلاً أو مجالاً للقوة السياسية. فلقد أبدع الاستشراق تصنيفاً للخصائص تم تنظيمها حول المقابلة بين الغربي العقلاني النشِط والشرقي الجامد الكسول. وكانت مهمة الاستشراق هي رد تعقيدات الشرق الواسع إلى مجموعة معرفة من الأنواع والخصائص والدساتير. لذا كانت المقاطع المختارة من نصوص شرقية، والتي تقدم شرقاً غرائبياً في جدول منظم من معلومات يمكن التوصل إليها، هو نتاج ثقافي نموذجي لسيطرة الغربي.

ونجد في تحليل سعيد للاستشراق أن «الحقيقة» الحاسمة في الخطاب الاستشراقي هو أننا نعرف ونتحدث عن المستشرقين، بينما هم لا يفهمون أنفسهم ولا يتكلمون عنا. وفي لغة التمايزات هذه، لا يظهر أنه يوجد خطاب للاستغراب. فالمجتمع الذي تصدر عنه المقارنات، يملك مكاناً متميزاً لمجموعة من السمات الأساسية: العقلانية والتطور والمؤسسات الديمقراطية

والتنمية الاقتصادية ـ وهي سمات تعاني من عدم توفرها أو حتى تخلفها في مجتمعات أخرى. وتفسر هذه السمات الخصائص المميزة للمجتمع الغربي، وتشرح أوجه الخلل في التشكيلات الاجتماعية الأخرى. والاستشراق بوصفه نسق تفسير جردي يتقدم لشرح السمات التطورية للغرب والركود الاجتماعي للشرق (تيرنر 1974a). فأحد الأسئلة المشكلة لعلم الاجتماع الكلاسيكي ـ لماذا ظهرت الرأسمالية الصناعية أول ما ظهرت في الغرب؟ ـ هو بالتالي سمة أساسية لنسق فكري جردي يعتمد على مقابلة أساسية هي شرق/غرب. وفي سياق هذه المقابلة العريضة للغربي/شرقي؛ تم دائماً تقديم الإسلام بوصفه مشكلة سياسية وثقافية لأنساق الجرد والتصنيف الغربية.

فعلى خلاف الهندوسية أو الكونفوشية، للإسلام روابط دينية أساسية باليهودية والمسيحية، ومن ثم فإن تصنيف الإسلام «كدين شرقي» يثير مشكلات رئيسية للخطاب الاستشراقي. بينما تثير قصة الفرادة الرسولية مشكلة عويصة، إلا أن هناك مقولات قوية ترى أن الإسلام يمكن، بالإضافة لليهودية والمسيحية، أن يعتبر وجهاً من أوجه العقيدة الإبراهيمية العامة (هودجسون 1974). إضافة إلى ذلك، فإن الإسلام قد كان قوة ثقافية رئيسية داخل أوروبا، وقدم ثقافة سائدة لعدد من مجتمعات البحر المتوسط. وفي حين أن الإسلام ليس شرقياً بشكل غامض فإن المسيحية ليست بأي شكل بسيط ديناً غربياً، فالمسيحية كعقيدة سامية وإبراهيمية في أصلها يمكن اعتبارها «ديناً شرقياً»، والإسلام بوصفه بعداً أساسياً لثقافة إسبانيا وصقلية وشرق أوروبا يمكن اعتباره غربياً. إن مشكلة تعريف الإسلام تمتلك دائماً نوعاً من الإلحاح في الخطاب الاستشراقي، لذا فإنه في الدوائر المسيحية كان من الضروري تصنيف الإسلام إما بوصفه طفيلياً على الثقافة المسيحية أو بوصفه فرقةً خارجة على العقيدة المسيحية. والنقطة الجوهرية في تحليل فوكو للخطاب، هي الاقتراح بأن نفس القواعد التي تتحكم في توزيع الأحكام داخل خطاب ما قد تكون منتشرة في حقول علمية تبدو ظاهرياً كما لو كانت منفصلة تماماً (فوكو 1972). فالإشكالية الاستشراقية ليست خاصةً باللاهوت المسيحي، وإنما هي خطاب يحمل في طياته الاقتصاد والسياسية والاجتماع. وإذا كانت القضية

الرئيسية خلف اللاهوت المسيحي هي فرادة الوحي المسيحي بالنسبة للإسلام، فإن السؤال المحوري خلف علم الاجتماع المقارن هي فرادة الغرب في علاقته بالجمود المزعوم للشرق. ولقد اقترحت في كتابات سابقة لي أن علم الاجتماع حاول أن يسرد أو يقدم جرداً للغياب الظاهري للرأسمالية في المجتمعات الإسلامية، من خلال التنظير للإسلام على أساس أنه سلسلة من الفجوات الاجتماعية والتاريخية (تيرنر 1978). ويرى علم الاجتماع الغربي وبشكل متميز، أن المجتمعات الإسلامية افتقدت وجود مؤسسات مستقلة لمجتمع برجوازي أهلي أدى في النهاية إلى تحطيم تسلط الإقطاع على الغرب. وبحسب هذا الرأي، افتقد المجتمع المسلم وجود مدن مستقلة ووجود طبقة برجوازية مستقلة وبيروقراطية رشيدة أو عقلانية واستقلالية قانونية وملكية خاصة ومجموعة الحقوق التي جسدت الثقافة والحقوق البرجوازية. وبدون هذه المؤسسات والعناصر الثقافية لم يكن لدى الحضارة الإسلامية شيءٌ يمكنها به أن تتحدى يد الموت لتقاليد ما قبل الرأسمالية. ويمكن تحديد وجهة النظر الاستشراقية عن المجتمع الآسيوي، في فكرة أن البناء الاجتماعي للعالم الشرقي تميز بغياب وجود مجتمع مدني، أي بغياب وجود شبكة من المؤسسات التي تتوسط بين الفرد والدولة. ولقد كان هذا الغياب الاجتماعي هو الذي أبدع أو هيأ الظروف للاستبداد الشرقي، الذي كان الفرد في ظله يجد نفسه وبشكل دائم معرضاً لحكم المستبد الطغياني أو الاعتباطي. ويشرح غياب وجود المجتمع المدني في الوقت نفسه، فشل التطور الاقتصادي الرأسمالي خارج أوروبا وكذلك غياب الديمقراطية السياسية.

مفهوم المجتمع المدني

توجد في الفلسفة السياسية الغربية مجموعة من التصنيفات الرئيسة، يمكن تتبعها إلى أرسطو، للتفريق بين الحكومة على أساس ما إذا كانت ملكية أو ديمقراطية أو استبدادية. ورغم أنه من الممكن أن ندرس هذه التصنيفات عددياً، أي من حيث حكومة الواحد أو القلة أو الكثرة إلا أن العنصر المحوري لمشكلة الحكومة يبقى العلاقة بين الدولة والفرد. فمثلاً فكرة

«الاستبداد» تشمل في العادة تشبيهاً مكانياً للنظام الاجتماعي الذي توجد فيه فجوة مؤسسية بين الفرد الخاص والجمهور/الدولة. ففي ظل الاستبداد يكون الفرد معرضاً كلياً لنظر الحاكم المستبد لأنه لا توجد مؤسسة اجتماعية في الوسط، وبالذات الروابط الطوعية أو الاختيارية التي تقوم بين الحاكم والمحكوم. وبذلك يكون الفرد مكشوفاً كلياً أمام عواطف وأحقاد ورغبات المستبد ولا توجد أي مجموعات اجتماعية أو مؤسسات يمكن للمحكوم أن يختبئ خلفها. والمسافة بين المستبد والرعية قد تكون كبيرة، لكن المسافة الاجتماعية لا تُملأ تماماً بنموٍّ غنيٍّ من المجموعات الاجتماعية والمؤسسات التي يمكن أن تحيط بالفرد، والتي يمكن أن تتطور في داخلها مصالح منفصلة أو مختلفة إلى معارضة ضد رغبة المستبد الموحدة. وعلى شكل تعريف أولي، يمكننا أن نقول إن الاستبداد يفترض مسبقاً مجتمعاً يكون فيه المجتمع المدني غائباً أو غير متطور بعد. فتعريف المجتمع هو عبارة عن شبكة خصبة من المؤسسات ـ كالكنيسة والأسرة والنادي والنقابة الحرفية والرابطة والمجتمع المحلي ـ التي تقوم بين الدولة والفرد والتي تربط في الوقت ذاته الفرد بالسلطة وتحمي الفرد من السيطرة السياسية الكلية. إن فكرة المجتمع المدني ليست فقط أساسية لتعريف الحياة السياسية في المجتمعات الأوروبية، ولكنها أيضاً هي نقطة التقابل أو التضاد بين المجتمع الشرقي والمجتمع الغربي.

ففي التقليد الأنواري الاسكتلندي، كان ظهور المجتمع المدني مؤشراً رئيسياً للتطور الاجتماعي من حالة الطبيعة إلى حالة الحضارة. وكانت نظرية المجتمع المدني جزءًا من ثنائية رئيسة حول الطبيعة/الحضارة، طالما أنه داخل المجتمع المدني كان الفرد يكتسب حقوقاً قانونية للملكية والممتلكات والأمن. ويتوسط المجتمع المدني في فلسفة هيغل الاجتماعية بين الأسرة والدولة، وهو يتشكل من خلال التبادل الاقتصادي بين الأفراد. والمفهوم الهيغلي «للمجتمع المدني» القائم على أساس علاقات اقتصادية كان هو مصدر معظم الارتباك بعد ذلك في التحليل الماركسي إذ أصبح من الصعب تحديد موضع المجتمع المدني بشكل غير غامض في تشبيه أو استعارة القاعدة الاقتصادية والبنى الفوقية. فبالنسبة لماركس:

«يتضمن المجتمع المدني كافة التبادلات المادية بين الأفراد ضمن مرحلة معينة من تطور القوى المنتجة. وهو يشمل كافة جوانب الحياة التجارية والصناعية في مرحلة ما، طالما أنه يتسامى على الدولة والأمة، على أنه في المقابل أيضاً، يجب أن يؤكد على نفسه في إطار العلاقات الخارجية بوصفه قومية، وداخلياً يجب أن ينظم نفسه كدولة (ماركس وإنجلز 1953: 76) وحيث إن ماركس مهتم بشكل أساسي بالتحليل النظري لأسلوب الإنتاج الرأسمالي، لذلك كان من الصعب على الماركسيين أن يقرروا العلاقة المحددة أو الدقيقة بين المجتمع المدني/ الدولة من ناحية وأن يحللوا مفاهيم اجتماعية كالأسرة أو الكنيسة أو المجتمع المحلي أو القبيلة من ناحية أخرى. وأحد الحلول، بطبيعة الحال، هو أن نعامل هذه المساحة من الحياة الاجتماعية على أساس أنها قابلة للشرح في ضوء مفاهيم اقتصادية بحتة. إن التقسيمات الرئيسية داخل المجتمع هي تلك التي بين الطبقات، والتي بالتالي تفسر بأسلوب الإنتاج (بولنتزاس 1973).

وتظهر الصعوبات في تحديد موقع المجتمع المدني بالنسبة للاقتصاد والدولة من خلال بعض الجدل الحديث حول تحليل أنطونيو غرامشي للمفهوم (أندرسون 1974). ففي فقرة مشهورة، علق غرامشي موضحاً أن «المجتمع المدني يقف بين البناء الاقتصادي والدولة بقوانينها وجبروتها» (غرامشي 1971). وفي كتابات غرامشي، المجتمع المدني هو المجال الذي ضمنه تتم هندسة الهيمنة الإيديولوجية والقبول السياسي، وعليه فإنه (المجتمع المدني) يقابل الدولة التي هي مجال القوة والإكراه السياسي. إن مثل هذا المفهوم يعقد بشكل إضافي الثنائية الماركسية المتعارف عليها القاعدة/ البنية الفوقية، لكن هناك اختلاف كبير حول مغزى تأكيدات غرامشي النظرية ومراميها الدقيقة (أندرسون 1977). وبينما يوجد اختلاف كبير حول مدى هيمنة القبول في الرأسمالية الحديثة، فإن من المفيد أن نلاحظ أن مفهوم غرامشي، حول المجتمع المدني كان لافتاً لوجهة نظره القائلة بأن الاستراتيجيات السياسية كانت مهمةً لمدى الإكراه والقبول في المجتمع. فلقد حدّد غرامشي تفريقاً

سياسياً بين الغرب الذي به إجماع واسع اعتمد على المجتمع المدني، وبين الشرق حيث تسيطر الدولة على المجتمع وحيث الإكراه أو الإرغام أكثر أهميةً من الإجماع. يقول غرامشي مثلاً عن روسيا:

> «كانت الدولة فيها كل شيء، وكان المجتمع المحلي عتيقاً وهلامياً. أما في الغرب، فقد قامت علاقة ملائمة بين الدولة والمجتمع المدني، وحينما تهتز الدولة فإنّ بنية المجتمع المدني القوية تظهر في الحال. لقد كانت الدولة في الغرب مجرد خندق خارجي، يقف خلفه نسق قوي من القلاع والمتاريس» (غرامشي 1971: 238).

وحيثما يكون المجتمع المدني أقل تطوراً نسبياً بالنسبة للدولة، يكون الإكراه السياسي للأفراد هو أساس حكم الطبقة بدلاً من التوافق والتلاؤم الإيديولوجي المميز للمؤسسات البرجوازية في الرأسمالية الغربية.

والنظرية السياسية الليبرالية، في حين أنها تختلف بشكل واضح وأساسي في تصورها وفي نتائجها، إلا أنها درست ثنائيات الشرق/الغرب، والإكراه/القبول مستخدمة تقريباً نفس المصطلحات، وبالذات مصطلحات اعتمدت على فكرة المراقبة والتوازنات الدستورية. فيميز مونتيسكيو في كتابه «روح القوانين» (مونتيسكيو 1949) والذي كتبه عام 1748، بين الجمهوريات والملكيات والاستبداديات على أساس المبادىء الموجهة والتي هي بالترتيب الفضيلة والشرف والخوف (مونتيسكيو 1949). فالاختلافات الأساسية بين الملكية والاستبداد هي أنه: (1) بينما تعتمد الملكية على اللامساواة بين الطبقات الاجتماعية، فإنه في الاستبداد توجد مساواة في الخضوع حيث يخضع جمهور السكان لرغبات الحاكم الاعتباطية، (2) وفي الملكية، يتبع الحاكم التقاليد والقوانين، بينما يسيطر المستبد بحسب نزعاته الفردية، (3) وفي الاستبداد، لا توجد مؤسسات اجتماعية بينية تربط الأفراد بالدولة. ولقد اهتم مونتيسكيو في كتاب سابق بعنوان «ملاحظات حول أسباب عظمة الرومان وتدهورهم» بشكل خاص بمشاكل مركزية الإمبراطورية الرومانية، واهتم كذلك بتحول

الجمهوريات إلى ملكيات (مونتيسكيو 1965). ولقد رأى مونتيسكيو وهو من تأثر بشكل عميق بآراء لوك وبالتاريخ الدستوري الإنجليزي، أن توازن القوى والمراقبة الدستورية على السلطة المركزية ضمان رئيسي للحقوق السياسية. وسمحت له «رسائله الفارسية» (مونتيسكيو 1923) أن يكتب مراجعة نقدية للمجتمع الفرنسي من خلال عيون مراقب شرقي، وبالتالي لم يعد واضحاً ما إذا كانت تعريضات مونتيسكيو واعتراضاته على استبداد الشرق، موجهةً في الحقيقة ضد السياسة الفرنسية وضد الملكية المطلقة بالذات،أم لا (التوسير 1972).

وكان إميل دوركايم ـ الذي كانت أطروحته باللاتينية حول مونتيسكيو وروسو ونشرت عام 1892 ـ يرى أن مشكلة الحياة السياسية الحديثة ليست في تأثيرات تقسيم العمل على المشاعر العامة، وإنما في غياب مؤسسات منظمة بين الفرد والدولة. فلقد أدى تدهور الكنيسة وضعف الأسرة وافتقاد أو ضياع الروابط الاجتماعية وعدم تطور الروابط المهنية والاحترافية إلى ذوبان تلك العلاقات الاجتماعية الهامة التي حمت الفرد من الدولة. وعلى غير غرار هربرت سبنسر، لم يكن دوركايم، مع ذلك، يؤمن بأن توسع وظائف الدولة في المجتمع المعاصر قد أدى بالضرورة إلى الطغيان السياسي. فلقد عرّف دوركايم في كتابه: «قانونان لتطور العقاب» الشمولية بالشكل التالي:

> «إن ما يجعل القوة المركزية قوة مطلقة بشكل أكبر أو أقل أو بشكل أكثر راديكالية أو أقل راديكالية إنما هو غياب أي قوى موازية، تنظم بشكل منتظم وعلى أساس أنها تعمل على تلطيفها. وعليه بإمكاننا التنبؤ بأن ما يولد قوة من هذا النوع إنما هو التركز الكامل لدرجةٍ ما لكافة وظائف المجتمع الضبطية بطريقة أو أخرى» (دوركايم 1978).

وبينما لا يستخدم دوركايم المصطلح بشكل محدد، في ضوء إشارته للقوى الموازية المهمة، إلا أنه ليس من غير الشرعي ولا المناسب الاقتراح بأن مقولة دوركايم تقول بأن ضعف المجتمع المدني، القائم بين الفرد والدولة، هو الشرط العام للتوتاليتارية السياسية.

فلا يمكن أن نفهم التقليد الفرنسي في علم الاجتماع السياسي للشمولية من مونتيسكيو إلى دوركايم دون الأخذ في الاعتبار الجدل الذي ثار في فرنسا حول طبيعة الحكومة المتنورة. وما نشير إليه الآن باسم «الاستبداد المتنور» أو «الشمولية المتنورة» برز أول مرة كقضية فكرية وسياسية في فرنسا في ستينات القرن الثامن عشر، وذلك جزئياً كنتيجة لمبدأ الفيزيوقراطيين (مذهب في الاقتصاد السياسي) (هرتونغ 1957). والتعابير التي كان يفضلها أنصار المذهب الفيزيوقراطي كانت «الاستبداد المتنور» و«الاستبداد القانوني». ولقد قدم على سبيل المثال تي. جي. رينال في **تاريخه** للتجارة مع الهند الغربية والشرقية تعريفاً للحكومة الجيدة على الشكل التالي: «الحكومة الجيدة هي الحكومة التي يكون على رأسها مستبد عادل ومستنير» (eclaire). وقد التزم أنصار المذهب الفيزيوقراطي في مبادئهم الاقتصادية بسياسات «دعه يعمل» فيما يتعلق بتحرير الاقتصاد والفرد من الموانع غير الطبيعية التي تعوق دون الفاعلية أو الإنتاج الاقتصادي. لكن مع ذلك، فإن المجتمع لم يكن حراً من مثل تلك العوائق المصطنعة، وكان من الضروري إحداث تغيرات راديكالية يقوم بها مستبد مستنير. ولقد اعتبر الفيزيوقراطيون أنه من البديهي أن مثل هذا الاستبداد سيكون في يد ملكية وراثية وأنها ستزيل بشكل عقلاني بقايا الماضي المصطنعة للعودة للنظام الطبيعي لحرية الفرد. فعلى المستبد مسؤولية إجبار الناس أن يكونوا أحراراً، من خلال سياسة تعليمية عقلانية ومن خلال إصلاحات اجتماعية.

لم يكن الجدل حول الأشكال الأفضل للحكومات قد اشتعل فقط بسبب الأنظمة الشمولية في نهاية القرن الثامن عشر، وإنما كان أيضاً بسبب ارتفاع موجة الاستعمار في القرن التاسع عشر. فقد أجبر الإداريون الاستعماريون على اتخاذ قرارات خطط بشأن خطط السيطرة الإمبريالية على المناطق التابعة الجديدة. إن استخراج رينال لفكرة «الاستبداد القانوني» ممتع في سياق مناقشة مسألة المستعمرات. فقد كانت تعليقات النفعيين حول التنظيم السياسي في بريطانيا قد ظهرت بشكل مشابه في سياق انتقادات موجهة للحكومة البريطانية من طرف الأرستقراطية الوراثية وعلى أساس الإدارة الاستعمارية في الهند. فقد

كان النفعيون يهتمون معاً بمشكلة الطبقة العاملة، وبمشكلة الحكومة البرلمانية في بريطانيا، ويهتمون أيضاً بمسألة حكّام سكان البلاد الأصليين في الهند. ولذا كان كتاب جيمس ميل «التاريخ البريطاني في الهند» موجهاً بشكل خاص إلى السؤال حول الاستبداد المحلي (الأهلي) والإصلاح الحكومي. فقد لاحظ ما يلي:

> «فيما بين الهندوس، وبحسب النموذج الآسيوي، كانت الحكومة ملكية، وباستثناء الدين ورجالاته؛ فقد كان النظام ملكياً وراثياً. ولم تظهر أية فكرة عن نسقٍ للحكم، يضع السلطة خارج إرادة شخص واحد. ويظهر أن هذه الفكرة خالطت عقولهم، أو على الأقل عقول مشرعيهم» (ميل 1972: 212 ـ 3).

بالنسبة لـ (ميل) كانت هناك هوة اجتماعية بين الحياة التقليدية الشاملة للقرية الهندية والعالم الخارجي للممالك. فهناك التصدع المستمر للممالك، تقابله العزلة الاجتماعية والجمود الذي تميزت به القرية. وكان الحل السياسي الرئيسي لهذا الاستبداد الجامد جرعة من «الاستبداد المستنير»، أي وجود حكومة مركزية قوية وقوانين خيرة وإدارة حديثة وإعادة توزيع حقوق ملكية الأرض. وقد تبع جون ستيوارت ميل منطق والده حول الإصلاح السياسي في بريطانيا والحكومة الاستعمارية، في عدة جوانب. ركز جون ستيوارت ميل خوفه على آثار حكم الأغلبية في الديمقراطيات الشعبية على حياة وضمير الفرد المتعلم والحساس. وتأكد هذا الخوف بشكل كبير بالجوانب اليائسة في تحليل أليكسس دو توكفيل للمؤسسات السياسية الأمريكية في كتابه «الديمقراطية في أمريكا» والذي قرأه ميل عام 1835 (دو توكفيل 1946). فحسب وجهة نظر توكفيل، إن حكم الأغلبية القائم على أساس حق الاقتراع العام يمكن أن يؤدي إلى إجماع عقيم عظيم الخطر على الفردية وحقوق الأفراد. والرقابة الوحيدة على استبداد الأغلبية سيكون وجود روابط طوعية قوية (أي مجتمع مدني) تحمي الفرد من سيطرة الأغلبية وتحمي تنوع المصالح والثقافة. فبدون وجود ضوابط، ستنتج الديمقراطية في بريطانيا نفس العقم الذي أحدثه التقليد في آسيا، أي الجمود الاجتماعي. وبالتالي كانت

مخاوف (ميل) «ليست من ليبرالية عظيمة وإنما من خنوع جاهز، وليست من الفوضوية وإنما من الذل، وليست من التغير السريع وإنما من جمود صيني» (ميل 1859: 56).

وفي حالة الحكم الاستعماري، كان الاختيار مع ذلك بين نوعين من الاستبداد: محلي أو إمبريالي. أما الاستبداد الأهلي فقد كان دائماً عشوائياً وغير فعال، بينما الاستبداد المتنور الذي مارسه شعب «أكثر» تحضراً في مناطق سيطرتهم، كان صارماً ومنظماً وفعالاً في الإعداد للإصلاح الاجتماعي والتقدم السياسي.

لقد كان كل من جون ستيوارت ميل (1806 ـ 73) وكارل ماركس (1818 ـ 83) معاصرين لبعضهما. ولذا فإن صياغتهما لأفكارهما حول المجتمع الآسيوي تأثرت بأحداث معاصرة مشابهة وبمنطوق أدلة وثائقية مشابهة. لذلك فإنه ليس مستغرباً على الإطلاق أن نجد أنهما يتقاسمان بعض الافتراضات المشتركة العامة حول المجتمع الآسيوي، رغم اختلاف تقييماتهما وتوقعاتهما بشأن الحكم البريطاني في الهند. فبينما تمت صياغة مفهوم ماركس حول أسلوب الإنتاج الآسيوي بشكل أساسي على أساس وجود بنى وعمليات اقتصادية أو غياب تلك العمليات، كذلك فإن النمو الآسيوي أيضاً نسخة من الفكرة السياسية المتعارف عليها بـ «الاستبداد الشرقي». ولقد صور المجتمع الشرقي في كتابات ماركس الصحفية بأنه يتميز بتغيرات سياسية مستمرة في الأسر الحاكمة، وبانعدام الحركة الاقتصادية الكلية. وقد أدى دوران الأسر الحاكمة إلى عدم وجود تغيرات بنيوية، لأن ملكية الأرض بقيت في يد كبار الملاك الأرستقراطيين. وأكد ماركس ـ كما أكد جيمس ميل ـ على الطبيعة الجامدة للحياة القروية المعتمدة على الاكتفاء الذاتي. ولم يقم مجتمع مدني بين الفرد والمستبد، ولا بين القرية والدولة، لغياب المدن المستقلة والطبقات الاجتماعية في النظام الاجتماعي.

وبينما اعترف ماكس ڤيبر بالدَين لتحليل ماركس لحياة القرية الهندية في كتابه «دين الهند» (فيبر 1958a). فإن تفاصيل فيبر المختلفة عن الأشكال

السياسية البطركية والبترمونيالية ـ تؤكد بشكل أكبر على قضايا التنظيم العسكري للطبقة الحاكمة أكثر من عنايتها بالقاعدة الاقتصادية للحياة السياسية. وفي الحقيقة، من الممكن رؤية علم اجتماع فيبر بوصفه تحليلاً للتداخلات بين ملكية وسائل الإنتاج وملكية وسائل العنف. وهو بذلك قد أسس لمفارقة تجريدية بين حالتين؛ في **الأولى** يملك الفرسان المستقلون أسلحتهم ويقدمون خدمات عسكرية لنبيل ما. وفي **الثانية** تكون وسائل العنف مركزيةً في ظل سيطرة نبيل بترمونيالي. واعترف فيبر إمبريقياً بأن هذه «النماذج الصافية» نادراً ما تقع في مثل هذه الأشكال التبسيطية، لكن المقابلة كانت مهمةً في تحليله للتوترات بين المركز والأطراف في الإمبراطوريات.

ففي الإقطاع، حيث للفرسان حقوق وراثية في الأراضي، ويقدمون أسلحتهم الخاصة، توجد ضغوط سياسية قوية نحو النزعة المحلية ونحو ظهور ممالك صغيرة مستقلة، وهكذا تحدث الصراعات السياسية الحاسمة ضمن الطبقة المسيطرة، وليس بين النبلاء والخدم، لأن المسألة الهامة هي الحفاظ على السلطة السياسية للملك الإقطاعي على الملاك الآخرين الذين يطالبون باستقلاليةٍ إقطاعية أوسع من زعيمهم. أما في الباتريمونيالية فإنّ إحدى وسائل السيطرة على الفرسان الارستقراطيين المستندين على الامتيازات الإقطاعية أو وضع اليد على الأرض، الاستعانة بجيوش من العبيد والمرتزقة. ولمثل هذه الجيوش ارتباطات ضئيلة أو لا ارتباطات بالمجتمع المدني ـ فهم في الغالب أجانب وعزاب أو مخصيون ولا ينتمون إلى قبائل. وهكذا فإنه ليس لجيوش العبيد أي اهتمامات أو مصالح بالمجتمع المدني، ويعتمدون على الأقل بشكل رسمي كلياً على النبيل البطرموني. وكما يوضح فيبر لا يمكن للبطرمونية البقاء سوى في حالة تمتع النبيل البطرموني باستقرار في السيولة المالية، أو أن يكون له ارتباط بموارد أخرى يمكنه عن طريقها أن يدفع لجيوشه. وتعاني الإمبراطوريات البطرمونية من أزمتين أزليتين:

(1) تمردات من طرف جيوش العبيد أو المرتزقة (2) وعدم وجود استقرار في التعاقب السياسي (مسألة ولاية العهد). على أن فيبر لم يستخدم

التمييز بين الفيودالية والإقطاع الإسلامي معياراً للتفريق بين الغرب والشرق، إلا أنه اعتبر اللااستقرارية البطرمونية (أو السلطانية) مشكلة رئيسية في المجتمع الشرقي وبالذات في تركيا.

ولقد وجد الجدل حول الإمبراطوريات الشرقية في الفكر الأوروبي الاجتماعي التعبير الكلاسيكي له في كتاب كارل ڤيتفوغل K. Wittfogel «الاستبداد الشرقي» (1957)، والذي يحمل العنوان الفرعي «دراسة مقارنة للسلطة المطلقة». قدم ڤيتفوغل سرداً تقنياً للإمبراطوريات الشرقية. فقد تسبب جفاف مناخ النواحي الشرقية في ظهور الحاجة لتنظيمات مائية واسعة والتي بالتالي لا يمكن أن تقوم بها غير قوة سياسية منظمة. ولا يمكن حل صعوبات إدارة المصادر المائية إلا عن طريق عمليات بيروقراطية مثل عبودية عامة وسلطة مركزية. ولقد أجبرت الدولة الهيدروليكية (المائية) على أن تستأصل شأفة كافة المجموعات الاجتماعية المخالفة ضمن مجتمعها والتي قد تهدد سلطتها الكلية الشاملة. وشملت تلك «القوى غير الحكومية» المجموعات القرابية والتنظيمات الدينية المستقلة والمجموعات العسكرية المستقلة ومالكي أشكال بديلة من الثروة. وعليه فالاستبداد الشرقي مثَّل انتصار الدولة على المجتمع. ورأى ڤيتفوغل أن غياب «المجتمع المدني» في الإمبراطوريات المعتمدة على مصادر مائية، أساس ضروري للسلطة الكلية الشاملة. أما في أوروبا، فإنّ الشمولية كانت تواجهها دائماً قوى المجتمع المدني المخالفة:

> «لا يعني غياب الضوابط المؤسسية الرسمية بالضرورة غياب قوى المجتمع التي يجب على الحكومة احترام مصالحها وأهدافها. ففي معظم أقطار أوروبا ما بعد الإقطاع ما كانت الأنظمة المطلقة مقيدة بالدساتير الرسمية بقدر ما كانت مقيدة بالقوة الفعلية التي للنبلاء من ملاك الأراضي والكنيسة والمدن. وفي حكومات أوروبا المطلقة، كانت كل هذه القوى غير الحكومية منظمة وواعية سياسياً. لذا فهي مختلفة بعمق عن ممثلي ملاك الأراضي والدين وحرفيي الحواضر في المجتمع المعتمد على مصادر مائية» (ڤيتفوغل 1957: 103).

واختصاراً، كانت المشكلة السياسية للمجتمع الشرقي، هي غياب المجتمع المدني الذي عمل على مواجهة قوة الدولة على الفرد المعزول.

ورغم أن فكرة غياب «المجتمع المدني» في «الاستبداد الشرقي» قد تمت صياغتها بالإشارة إلى آسيا ككل، فإنها قد لعبت دوراً بارزاً على وجه الخصوص في تحليل المجتمعات الإسلامية، فهي سمة أساسية في الخطاب الاستشراقي. إضافة إلى ذلك فإن فكرة غياب المجتمع المدني متجذرة في التقسيمات السياسية والفكرية الغربية، وتقدم إطاراً عاماً مشتركاً للماركسيين ولعلماء الاجتماع على حد سواء. فماركس وإنجلز في مقالاتهما في جريدة «نيويورك دايلي تريبيون» لاحظا، أن غياب الملكية الخاصة في الأراضي، ومركزية قوة الدولة حالتا دون ظهور طبقة برجوازية قوية. ذلك أنّ هيمنة البيروقراطية وعدم استقرار المجتمع الحضري تعنيان أنّ «الشرط الأول والأساسي للكسب والتراكم البرجوازي مفقود: أمن الفرد، وملكية التاجر» (ماركس وإنجلز 1953: 40).

ولقد اتخذ ڤيبر موقفاً مماثلاً في كتابه «علم اجتماع الدين»، حيث اقترح أن تأثير التوسع الإسلامي أدى إلى تحويل الإسلام إلى «دين قومي للمحارب العربي»، وكانت النتيجة أن تصبح روح الإسلام الجماعية المسيطرة، روحاً «محتقرةً جوهرياً للنفعية البرجوازية ـ التجارية إذ تعتبرها جشعاً خبيثاً أو لئيماً، وبوصفها قوة الحياة فهي معادية لها على وجه الخصوص» (ڤيبر 1966).

وفي العروض الاجتماعية الغربية عن المجتمعات الإسلامية، قيل إنه بسبب غياب «روح الرأسمالية» في الطبقة الوسطى، كانت تسيطر تاريخياً الأقليات على التجارة في معظم المجتمعات الإسلامية (مثل اليونانيين واليهود والأرمن والسلافيين). ولقد استمرت دراسات اجتماعية حديثة عن الإسلام في هذا التقليد، عن طريق الافتراض أنه في غياب روح المغامرة التجارية والإنجاز وارتباطات الدوافع بالطبيعة غير المتطورة في الطبقة الوسطى في الإسلام (بونه Bonne 1960، ليرنر 1958، وماكليلاند 1961).

رُبط غيابُ المجتمع المدني في الإسلام، وضعف الثقافة البرجوازية بالنسبة لجهاز الدولة في الإشكالية الاستشراقية، ليس فقط بتخلف التنمية الاقتصادية وإنما أيضاً بالاستبداد السياسي. وهناك رأي عام بين علماء السياسة يقول بعدم وجود تقليد راسخ لمعارضة شرعية ضد اعتباطية الحكومات في الإسلام، لأن أفكار الحقوق السياسية والعقد الاجتماعي ليس لها مؤسسات تدعمها في طبقة وسطى مستقلة (فاتكيوتس 1975). لكن مع ذلك فإن الأطروحة الاستشراقية حول غياب المجتمع المدني تمتد كثيراً لأبعد من دائرة الاقتصاد والسياسة. إذ تعامل الثقافة العلمية والفنية في الإسلام بوصفها حكراً للبلاط الذي يرعى ضمن «إطار المدينة»، بروز ثقافة عقلانية في مقابل دين الجماهير أو الدهماء. أما وحدة العلم والتقنية التي تميزت بها الطبقات الوسطى البروتستانتية الإنجليزية في القرن التاسع عشر فقد كانت غائبةً بشكل ملحوظ في الثقافة الإسلامية. ولقد ذكر أرنست رينان، في تعليق ذي دلالة عن الإسلام والعلم، أن «المسلم يملك احتقاراً عميقاً لتعلم العلوم، ولكل مكوّنات الروح الأوروبية» (رينان 1896: 85).

فبالنسبة لرينان، لا يمكن للعلم أن يزدهر في الإسلام إلا في ظل الهرطقة. ورغم أن مواقف رينان المتحيزة جداً، نادراً ما ظهرت بشكل واضح جلي في الدراسات الاستشراقية المعاصرة، إلا أن فكرة الرعاية النخبوية للفنون والعلوم في غياب طبقة وسطى تتكرر بشكل مستمر. وترتبط وجهة النظر هذه بشكل عام مع فكرة أن العلم في الإسلام كان مجرد تطفل على الثقافة اليونانية، وأن الإسلام ببساطة كان أداة لنقل الفلسفة اليونانية لعصر النهضة في أوروبا (أوليري 1949). إن نقاط ضعف المجتمع والسياسة والاقتصاد والثقافة الإسلامية، في نظر الاستشراق، إنما تكمن في مشكلة غياب المجتمع المدني.

بدائل الاستشراق

في الفترة التي تلت الحرب العالمية الثانية، أظهر الاستشراق عدداً من أعراض أزمة داخلية وتدهور (العروي 1976). لكن البدائل للاستشراق كان من

الصعب الحصول عليها، طالما أنه لا يزال يحتفظ بتشجيع جوهري ومؤسسي ـ فالاستشراق تقليد مصدق لذاته وتقليد مغلق يقاوم بضراوة النقد الداخلي والخارجي. ولقد قدمت محاولات مختلفة في إعادة البناء مثلاً في مجلة «مراجعات دراسات الشرق الأوسط» Review of Middle East Studies ومن طرف مشروع أبحاث ومعلومات الشرق الأوسط (MERIP). وأكبر عوائق تغير الثوابت القائمة تكمن في أن المبادرات الماركسية نفسها وجدت أنه من الصعب أن تنفصل عن المنظور الاستشراقي الذي كان حاضراً في تحليل ماركس وإنجلز.

وعلى رغم من وقع تغيرات رئيسية في الصياغات الفكرية الماركسية لبعض المفاهيم الأساسية مثل «أسلوب الإنتاج»، إلا أن معظم الجهاز النظري للماركسية المعاصرة ليس له علاقة بتحليل المجتمعات الإسلامية ـ وأولئك الماركسيون الذين تبنوا الموقف الإبستمولوجي لكتاب من أمثال لويس التوسير هم، على أي حال، ملتزمون بوجهة النظر القائلة بأن الدراسات الإمبيريقية للشرق لن تكون كافيةً لاقتلاع المنظور الاستشراقي دون تحول راديكالي في الأطر الإبستمولوجية النظرية. وبينما قدم إدوارد سعيد نقداً رئيسياً للخطاب الاستشراقي، فإن الأساس الذي قام عليه ذلك النقد، أي كتابات ميشيل فوكو، لا يعد نفسه بشكل واضح لمهمة إعادة صياغة منظورات. فالقراءة المتشائمة لـ فوكو تقترح أن البديل للخطاب الاستشراقي سيكون ببساطة خطاباً آخر سيتضمن داخله مرة أخرى تعبيراً عن القوة والسلطة. ففي تحليل فوكو لا يوجد بديل خال من خطاب طالما أن امتدادات المعرفة تتطابق مع حقول السلطة. وهكذا فإننا مقيدون «بالبنية المريضة لخطابات عن خطابات، ومهمة سماع ما قيل من قبل» (فوكو 1973: xvi). لذا فإنه على مستوى الخطاب ما بقي أمام سعيد غير أمل «التحرر الروحي والسخاء» (سعيد 1978: 259)، وهو ما سيكون كافياً لتوليد رؤية جديدة للشرق الأوسط الذي نبذ الافتراضات الايديولوجية للاستشراق.

لكن مع ذلك قد يوجد مسار للتنمية يتماشى مع استخدام إدوارد سعيد

لمنظور فوكو حول الخطاب، ويقدم في الوقت نفسه طريقاً بعيداً عن الاستشراق. فاللغة بطبيعتها تنتظم حول الثنائية الأساسية للتشابه والاختلاف، وكانت السمة الرئيسة للخطاب الاستشراقي هو تأكيده على الفروق حتى يقوم بسرد ما يميز فرادة الغرب. لكن مع ذلك في حالة الإسلام والمسيحية، هناك مسوغ قوي للتركيز على تلك السمات التي توحد بينها بدلاً من أن تفرق، أو على الأقل لفحص تلك المناطق الغامضة للتداخل الثقافي بينهما. فتاريخياً ظهر الدينان، رغم عداوتهما أو اختلافهما، من حضن ثقافة دينية سامية إبراهيمية مشتركة. ولقد انخرطا في عمليات متبادلة من الانتشار والتبادل والاستعمار.

وبهذا المعنى كما قد اقترحت فعلاً، فإنه من المسموح الإشارة إلى الإسلام كدين غربي في إسبانيا ومالطا والبلقان والإشارة للمسيحية كدين شرقي في شمال أفريقيا والهلال الخصيب في آسيا. وتُسهم هذه النقطة الواضحة في كشف الغموض الأساسي لفكرة «الشرق» داخل الخطاب الاستشراقي. إضافةً إلى هذه الاحتكاكات المتبادلة في التاريخ والجغرافيا، فإن الإسلام والمسيحية، لأسباب تاريخية عارضة، اشتركا في أطر متشابهة في العلم والفلسفة والثقافة. وعلى الرغم من مساحات الاحتكاك المتبادلة هذه، فإن التوجه العام للاستشراق كان تفصيل الفروق والتقسيمات والاختلافات. ومن الأمثلة المهمة على تلك الاستطرادات المؤكدة على الاختلافات والافتراقات ما نجده في الكتابات المتعارَف عليها للتاريخ والافتراضات في الفلسفة الغربية.

فالإسلام والمسيحية كلاهما متجذر في الوحي الرسولي وليسا مهتمين أساساً بالحذلقة الفلسفية للاهوت المتشدّد. ولقد واجه الدينان وجود نسق منطقي وبلاغي علماني عالي متطور من حيث إرث الثقافة اليونانية. فلقد أصبح نسق أرسطو الفلسفي، الإطار المنطقي الذي صبت فيه لاهوتيات الإسلام والمسيحية. وفي النهاية أصبحت الصياغة المسيحية للمعتقدات تعتمد بشكل كبير على جهود علماء مسلمين وبالذات على جهود ابن رشد وابن

سينا والكندي والرازي. ونجد هنا مساحة للتأثير المتبادل كانت فيه المسيحية الوسيطة متطفلةً على التطورات الفلسفية التي تمّ الوصول إليها في الإسلام. لكن مع ذلك، كانت الاستجابة الاستشراقية لهذه الحالة، الادعاء بأن الإسلام ببساطة توسط في حمل الهيلينية، التي وجدت في النهاية «وضعها الحقيقي» في جامعات أوروبا الوسيطة. وهكذا فإننا نجد مفكّراً مثل برتراند راسل في كتابه «تاريخ الفلسفة الغربية»، وعلى هدي تقليد رينان، يرفض ببساطة أن الإسلام قد قدم أي إسهام مهم للفلسفة الغربية. فإغراء ربط الفلسفة الغربية بالهيلينية واضح، إذ يثبّت ذلك الصلة بين الثقافة الغربية والتقاليد الديمقراطية للمجتمع الإغريقي. ولقد نمت البلاغة الإغريقية من الجدل العام في المجال السياسي حيث كانت الأشكال المنظمة من الآراء تطرح بشكل أساسي. وعلى هذا الأساس، فإنه من الممكن مقابلة العالم المغلق للاستبداد الشرقي بالعالم المفتوح للديمقراطية الإغريقية والبلاغة الإغريقية. على أن المشكلة في هذه المعادلة المثالية للهيلينية والديمقراطية السياسية، هو أنها تبقى صامتة بشكل كبير عن الاقتصاد المعتمد على العبيد في يونان العصور الكلاسيكية. فغالبية الشعب الإغريقي كانوا يُلفَظون أو يُطردون من عالم المنطق والبلاغة بسبب وضعهم العبودي.

انتقل التراث الفلسفي والعلمي للحضارة الإغريقية إلى أوروبا عبر طيف إسبانيا الإسلامية، وهنا مرة أخرى يعالج الاستشراق تأثير الإسلام على المجتمع الإسباني كما لو كان مجرد تراجع، أو في أفضل الحالات، تكرار. ففي رأي ڤيتفوغل، أبدع كل من ضغط السكان والظروف المناخية، السياق الذي في ظله أبدع المستعمرون المسلمون لإسبانيا سياسة مستبدة لمجتمع هيدروليكي. ففي ظل الإسلام:

> «أصبحت إسبانيا مجتمعاً هيدروليكياً حقاً، تحكم بشكل استبدادي من طرف موظفين ويتم جمع ضرائبها باستخدام وسائل التحصيل الإدارية الزراعية. وكان الجيش الإسلامي، الذي تحول حالاً من جسد قبلي إلى جسد «مرتزقة»، بكل تأكيد أداة الدولة كما كان حال مثيله لدى الخلفاء الأمويين والعباسيين» (ڤيتفوغل 1957: 215).

وبحسب رأي ڤيتفوغل، قبل التأثير الإسلامي كانت إسبانيا عبارة عن مجتمع إقطاعي لامركزي، لكن، مع دخول الاقتصاد الهيدروليكي، تحولت بسرعة إلى دولة مركزية استبدادية. بعبارة أخرى، حتى في داخل الوضعية الغربية، فإن الإسلام لا يزال يحمل معه سماته الأساسية لثقافة شرقية استبدادية. وكذلك فإنه مع حروب الاستعادة، تحولت إسبانيا إلى سياسة إقطاعية بدلاً من السياسة الاستبدادية. فإعادة تأسيس «المسيحية» حولت حضارة هيدروليكية عظيمة إلى شكل من أشكال المجتمع الإقطاعي المتأخر» (ڤيتفوغل 1957: 216). لكن الأبحاث المعاصرة حول إسبانيا الإسلامية تقدم صورة مختلفة تماماً عما ذكر، فهي تؤكد على استمرارية أساليب الزراعة والري في المسيحية والإسلام. فوجود نظام ري معقد ومنظم يتطلب استثماراً اقتصادياً كبيراً على فترة طويلة. ورغم أن نظام الري الإسباني قد تطور بشكل كبير في ظل الإدارة المسلمة، فإن هذا كان تطويراً لنظام قائم منذ الأزمنة الكلاسيكية. أي أن الاستمرارية التقنية والسياسية في إسبانيا وليس الاختلاف بين الإدارة الإسلامية والمسيحية هي القضية المهمة (غليك 1970، سميث 1970). إذاً فالحديث عن المجتمع المدني والاقتصاد في إسبانيا في ظل الإسلام والمسيحية يحدد أو يجلّي الولع الاستشراقي بالفروق، وهي فروق يصطنعها الخطاب وليس التاريخ.

الخاتمة: الفرد والمجتمع المدني

يشكل مفهوم «المجتمع المدني» أساس الاقتصاد الرمزي الغربي من عصر الأنوار الأسكتلندي إلى مذكرات السجن لغرامشي. وقد نوقش المفهوم بشكل متكرر في العلوم الاجتماعية المعاصرة. وشكّل حقيقةً جزءًا رئيسياً من المقابلة الأيديولوجية الاستشراقية بين الشرق والغرب، وهذا أمرٌ جرى إهماله بشكلٍ جدي. وببساطة، فقد استخدم المفهوم كأساس لفكرة أن الشرق بمعنى ما، كان عبارة عن دولة وليس مجتمعاً. ولا يمكن عزل مفهوم «المجتمع المدني» عن موضوع في نفس الأهمية في الفلسفة الغربية، ونقصد مركزية استغلالية الأفراد في سياق شبكة المؤسسات الاجتماعية. فقد اعتمدت الفلسفة

السياسية الغربية على أهمية المجتمع المدني في الحفاظ على حرية الفرد من السيطرة العشوائية للدولة. وقد اعتبر مفهوم الفردية مفهوماً أساسياً، إن لم يكن في الثقافة الغربية برمتها، فإنه على الأقل المفهوم الأساسي في الثقافة الصناعية المعاصرة. فمن الصعب تصور كوكبة المفاهيم الغربية حول الضمير أو الحرية أو الليبرالية أو الملكية دون المبدأ الأساسي للنزعة الفردية. وعليه فإنه يظهر أن النزعة الفردية تكمن في أسس المجتمع الغربي. والأهمية الإضافية للنزعة الفردية هي أنها تساعد على التفريق بين الثقافة الغربية والشرقية، طالما أن الثقافة الشرقية تعامل بوصفها تفتقد حقوق الفرد وفكرة الفردية. والنزعة الفردية هي الخيط الذهبي الذي ينسج مع المؤسسات الاقتصادية للملكية، والمؤسسات الدينية للاعتراف، وتساعد على التفريق بين «النحن» و«الهم». وفي الاستشراق، اقتضى غياب المجتمع المدني في الإسلام غياب الفرد المستقل الذي يمارس ضميراً ويرفض التدخلات الاعتباطية من طرف الدولة.

وفي طيات هذه النظرية الليبرالية للفرد كان هناك، مع ذلك، تأثر عميق بمشكلة النظام الاجتماعي في الغرب. فلقد كان ضمير الفرد يمثل تهديداً للاستقرار السياسي، رغم المحاولات القائلة بأن الضمير الأخلاقي سوف يتطابق دائماً مع السلطة السياسية الشرعية. وبالذات تهدّدت النزعة الفردية البرجوازية ـ في نظريات كل من لوك وميل ـ من طرف الغوغاء والجماهير والطبقة العاملة، التي استبعدت عن المواطنة على أساس امتياز اعتمد على الثروة. ولقد قام الجدل حول الاستبداد الشرقي في سياق عدم اليقين حول الاستبداد المستنير والملكية المستنيرة في أوروبا. وكان الخطاب الاستشراقي القائل بغياب المجتمع المدني في الإسلام إنما يعكس توترات سياسية أساسية حول دولة الحرية السياسية في الغرب. وبهذا المعنى، لم تكن مشكلة الاستشراق في الشرق وإنما في الغرب. وهكذا فإنّ هذه المشاكل والتوترات انتقلت إلى الشرق، الذي صار شرقاً لا يمثل الشرق فعلاً وإنما هو مسخ عن الغرب. كان الاستبداد الشرقي إذن تصويراً للاستبدادية الملكية الغربية مع بعض المبالغات. وعليه فإن أزمات وتناقضات الاستشراق المعاصر يجب أن

ترى كجزء من أزمة مستمرة في المجتمع الغربي تم نقلها إلى سياق كوني.

وتتطلب نهاية الاستشراق عملية إصلاح جذرية للمنظورات والنماذج. لكن إعادة التشكيل المعرفي لا يمكن أن تتم إلاّ في سياق تحولات رئيسية في العلاقات السياسية بين الشرق والغرب، لأن تحول الخطاب يتطلب تحولات في القوة.

المراجع

1. Altusser, L. (1972) Politics and History: Montesquieu, Hegel and Marx: NLB.
2. Anderson, P. (1977) «The antinomies of Antonio Gramsci» New left Review 23: 26-533.
3. Bonne, A. (1960) State and Economics in the Middle East, London: Routlege & Kegan Paul.
4. Daniel, N. (1960) Islam and the West; the Making of an Image, Edinburgh: Edinburgh University Press.
5. Durkheim, E. (1978) «Two Laws of penal evolution», pp. 153-80 in M. Trangott (ed.) Emile Durkheim on Institutional Analysis, Chicago: University of Chicago Press.
6. Foucault, M. (1972) The Archeology of Knowledge, New York: Pantheon Books.
7. Foucault, M. (1977) The Birth of Clinic, trans, A.M. Sheridan Smith, New York: Pantheon Books, Discipline and Punish.
8. Foucault, M. (1973) Discipline and punish, The Birth of The Prison, London: Tavistock.
9. Glick, T.F. (1970) Irrigation and Society in Medieval Valencia, Cambridge; Harvard University Press.
10. Gramsci, A. (1971) Selections from the Prison Notebooks, trans. and ed. by Quirtin Hoare and Geoffrey Nowell Smith, New York: International Publishers.
11. Hartung, F. (1957) Enlightened Despotism, London: Routledge & Kegan Paul.
12. Hodgson, M.G.S. (1974) The Venture of Islam, 3 vols Chicago: University of Chicago Press.
13. Laroui, A. (1973) «For a Methodology of Islamic Studies: Islam seen by G. Von Grunebaum», Diogenes. 81 (4): 12-339.
14. Lerner, D. (1958) The Passing of Traditional society, Glencoe, Illinois; The Free Press.
15. Meclelland, D. (1961) The Achieving Society, New York: Van Nostrand.
16. Marx and Engels, F. (1953) The Russian Menace in Europe, London:

George Allen & Unwin.
17. J. Mill (1972) The History of British India, London and New Delhi: Associated Publishing House.
18. J.S. Mill (1859) Dissertations and Discussions, 2 vols London: John W., Parker and Son.
19. Montesquieu, C. (1923) Persian Letters, London: G. Routledge & Sons.
20. Montesquieu, C. (1949) The Spirit of the Laws, New York; Hafner Pub. Co.
21. Montesquieu, C. (1965) Considerations on the Couses of the Greatness of the Romans and Their Decline, New York: Free Press.
22. O'Leary, K.L. (1949) How Greck Science Passed to the Arabs, London: Routledge & Kegan Paul.
23. Poulantzas, N. (1973) Political Power and Social Classes, London: NLB, Shed and Ward.
24. Renan, E. (ed.) (1896) «Islamism and Science in Poetry of the Celtic Race and Other Studies London: W, Scott.
25. Said E.W. (1978a) Orientalism, London; Routledge & Kegan Paul.
26. Smith, N. (1970) Man and Water; A History of Hydro-Technology, Cambridge: Harvard University Press.
27. Southern, R.W. (1962) Western Views of Islam in the Middle Ages, Cambridge: Harvard University Press.
28. Tocqueville, A. De (1946) Democracy in America, ed. Philip Bradley, New York; A.A. knopf.
29. Turner, B.S. (1974) «The concepts of social stationariness; utilitarianism and Marxism», Science and Society 38: 3-78.
30. Turner B.S. (1978) Marx and the End of Orientalism London: Allen & Unwin.
31. Vatikiotis, P.J (ed.) (1975) Revolution in the Middle East and Other Case Studies, London and Totowa, New Jersey: Rowman & Littlefield.
32. Weber, M. (1958a) The Religion of India, Glencoe, Illinois Free Press.
33. Weber, M. (1966) The sociology of Religion, London: Methuen.
34. Wittfogel K. (1957) Oriental Despotism; A Comparative Study of Total Power, New Haven & London; Yale University Press.