

# مسألة العلاقة بين الثقافة والسلطة في المجال الحضاري العربي الإسلامي

الذحرير

## I

شهدت العقود الأربعة الأخيرة من السنين مقارباتٍ متباينة في النهج والصورة التاريخية لعلائق الثقافة بالسلطة في المجال الحضاري العربي الإسلامي الكلاسيكي . وكان أسبق تلك الرؤى ما طرحه المستشرقون للمسألة منذ أواسط القرن التاسع عشر وحتى أواسط القرن العشرين . فبحكم الفكرة السائدة لديهم آنذاك عن الثقافة الكلاسيكية (اليونانية والرومانية) بحثوا عن المثقف المشابه في الحضارة الإسلامية فبرز نموذج الفيلسوف أو المتفلسف باعتباره الأكثر تمثيلاً للبيئات الثقافية التي سادت عالم الإسلام قبل الحقبة العثمانية . وهكذا صار مثقفون كالفارابي وابن سينا وابن رشد نقطة الاهتمام الرئيسية في دراساتهم وعروضهم ذات الطابع التاريخي والنظري . وتركزت الدراسات على تبيان علائقهم الوثيقة بالفكر اليوناني (أفلاطون وأرسطو بالذات) بحسبان ذلك مصدر المشروع لاعتبارهم مثقفين؛ بل وممثلين أصيلين للثقافة بمعناها الكلاسيكي . ودخل هذا المثقف النموذجي في كتابات المسلمين من الإيرانيين والأتراك والعرب، كما دخل لاحقاً في البرامج التعليمية العربية في المدارس الثانوية والجامعات - رغم بروزهم جديداً لدى الكتاب المسلمين؛ هو إثبات أصالة هؤلاء، والدفاع عنهم باعتبارهم أتوا بأشياء جديدة، ولم يكونوا مجرد مقلدين أو

ناقلين عن اليونان. وفي هذا السياق جرى الاعتراف - تبعاً لمستشرفي النصف الأول من القرن العشرين أيضاً - بالمتكلمين المسلمين باعتبارهم ذوي ثقافة أيضاً، وإن تكن أقل أصالة من ثقافة المتفلسفة بحكم نقلهم عنهم، وتقليدهم لهم.

وشكلت مدرسة الشيخ مصطفى عبد الرازق بالجامعة المصرية في الثلاثينات والأربعينات نقلة في هذا المجال؛ وإن لم تكن نوعية أو منهجية. فقد وسَّع الشيخ عبد الرازق مجال الرؤية الاستشراقية لتشمل إلى جانب الفلاسفة والمتكلمين: الأصوليين (علماء أصول الفقه) والمتصوفة. وكان الشيخ عبدالرازق قد تعرّف بباريس في العشرينات على بحوث ماسينيون في التصوف، كما عرف الأصوليين، في دراساته بالأزهر. وعندما صعّدت تيارات اليسار في الوطن العربي في الخمسينات والستينات دخلت تلوينات جديدة على النهج الاستشراقي في الرؤية فانصرف الكتاب للاهتمام بالتزعات المادية في أفكار المتفلسفين الكلاسيكيين. كما جرى الاحتكام إلى مقاييس مختلفة بعض الشيء فجرى الاعتراف بابن خلدون كمتقف كبير بسبب أفكاره الاجتماعية والاقتصادية أولاً، ثم بسبب فلسفته في قيام الدول وأنها ثانياً. لكن بحوث اليساريين التراثية لاقت (وما تزال) صعوبات جمّة في مجال الرؤية والتأريخ والتحقيب؛ لجمود نصوص المتفلسفة واستعلائها من جهة، وغربتها النسبية في البيئات التي ظهرت فيها من جهة ثانية. وبدلاً من أن يؤدي بهم ذلك إلى اكتشاف الخلل في النهج الاستشراقي الذي استعاروه وحاولوا تلوينه؛ انصبّ الجهد الأكبر في الهجوم على أصناف ثقافية كانت سائدة في مجالنا الحضاري وبخاصة الفقهاء، ثم كتاب الديوان. أما كاتب الديوان فلأنه مثقفٌ سلطاني (إداري) يمثّل أيدولوجيا الطبقة الحاكمة. وأما الفقيه فلأنه كان يعمل طوال الوقت (كما زعموا) على تبرير الأمر الواقع والاشتراخ له. ولأن «المثقفين الثوريين» الذين اكتشفوهم في تيارات الباطن والعرفان ليست لهم آثارٌ كثيرةٌ مكتوبة، والموجود منها خليطٌ وأمشاجٌ من ميراث المتفلسفة؛ فقد لجأوا لكتب التاريخ وتبعوا ما كتبه المستشرقون عن الثورات والتمردات ليكتشفوا ابن المقفع، وبابك الخرمي،

والإسماعيلية، والقرامطة، وصاحب الزنج؛ باعتبارهم النقاط المضيئة وسط الظلام السائد في تاريخنا الثقافي والسياسي كله.

## II

وتكمن المشكلة كلها في نموذج المثقف الذي بحث الباحثون العرب عنه: مدرسيوهم، ويساريوهم، وسلفيوهم؛ على حد سواء. أو بعبارة أخرى: مَنْ هو المثقف، وما الذي يعطيه مشروعيته أو تمثليته: المضامين الفكرية والثقافية لمعرفة، ومدى تأثيرها في بيئته، وتمثلاتها لها، أو مصادر تلك الأفكار؛ مرتبة في السياق الاجتماعي والسياسي للكتاب العرب اليوم. وأول نقاط النقد والمراجعة لكل الكاتيب العرب في قضايا الثقافة والسلطة في تاريخنا ذلك الكسل المتضخم والمستشري لديهم، والذي لا يترك لهم قدرة على الحركة والفهم لثقافتنا التاريخية. فجل من كتبوا منه وعنه عرفوه من خلال المستشرقين الذين ملكوا نموذجاً للمثقف الكلاسيكي؛ حاولوا رؤيته في مجالنا الحضاري أيضاً، فليس هناك كاتب محافظ أو يساري (إلا في النادر) قرأ نصوص أولئك الذين كتب ويكتب عنهم بالكامل؛ فضلاً على قراءة نصوص رجالات الأنماط الثقافية الأخرى من مثل المحدثين والفقهاء، وكتاب الديوان، والرياضيين، والفلكيين، والمؤرخين، وكتاب التراجم، ومؤرخي المدن، والمؤلفين في الجغرافية، ورجالات الأدب والسمر. وهكذا يتحوّل الأمر إلى اجترار النصوص نفسها، والكتب نفسها، والتفسيرات نفسها؛ تبعاً للمشرب الأيديولوجي، والموقع الفكري لكتاب هذه المداخل أو تلك، والمؤرخ لهذه الحركة الثقافية أو تلك، وقد سمعت من عدة مستشرقين في العقدين الأخيرين من السنين أن المشكلة لديهم لم تعد تكمن في تبعيتهم للنموذج الكلاسيكي للمثقف؛ بل في عجزهم عن فهم نصوص الأصوليين والفقهاء والشعراء بالتحديد. وهم يرون أن هذه مهمتنا نحن التي يبدو أننا عاجزون أيضاً حتى الآن على الأقل عن القيام بها.

لكن هذا السبب التقني ليس الأهم وإن أتى في المقدمة؛ شأن كل أمر تقني أو أداتي. فالنموذج الحضاري والأيديولوجي للكتاب العربي يشكل السبب

الأول لعجزه عن الفهم، وعن التتبُّع الدقيق قبل إصدار الحكم الأيديولوجي القاطع. فمجالنا الثقافي؛ شأنه في ذلك شأن مجالنا السياسي؛ تابعٌ للأغماط الثقافية والسياسية الموجودة في ساحة الغرب الأوروبي والأمريكي. وبسبب نظم التعليم السائدة لدينا اليوم؛ والتابعة بدورها للنظم التعليمية في الغرب؛ تكون النتيجة شبه الحتمية أن يقرأ مثقَّفنا التاريخين الثقافي والسياسي لأمتنا بالطريقة التي يقرأ بها أولئك تاريخهم بما في ذلك نماذج المثقفين الكبار، وحركات النهوض والتمرد، وردّات المحافظة والخضوع. فنموذج الرؤية، ومرجعها النظري هو الذي يحدّد وجوهها وتأويلاتها ونقاط التبلور فيها. ويبدو ذلك جلياً في اجترار المفاهيم / المفاتيح من مثل الجمود، والانحطاط، والتغيير، والإبداع، والثورة.

والموقع الاجتماعي والسياسي للكاتب يشارك مشاركةً أساسيةً في صنع وعيه، وفي انعكاس هذا الوعي في تجربته الكتابية. والكاتب العربي المحترف إما مدرّس في الجامعة، أو موظّف في إحدى الإدارات الثقافية بالدول القائمة، أو حزبي. وهو في الحالات كلّها على الهامش، وقلق العلاقة بالمجتمع والدولة القائمة وبخاصة في العقدين الأخيرين من السنين. أما المدرّس والموظّف الثقافي؛ فلا يملك في الغالب هماً غالباً يحدّد طرائق الرؤية التاريخية لديهم؛ لذلك غالباً ما تأتي نصوصهم تاريخيةً تسجيليةً من ضمن النماذج المستوردة. وأما الحزبي - وأكثر المُقدِّمين في العقدين الأخيرين على قراءة تجربتنا الثقافية هم من هذا النمط -، فيملك وعياً نخبياً تحاصره الدولة، ويحاصره المجتمع في الوقت نفسه. ويحدّد ذلك إلى حدّ بعيد طرائق الرؤية لديه وسط النماذج الثقافية السائدة ومفاهيمها المتغرّبة. وينعكس ذلك في رؤيته أو قراءته لتراثنا على شكل انتقاءٍ تبرز فيه الكراهية للعامة في التاريخ وللدولة في الوقت نفسه. فكلُّ ما يحسبه معارضةً في كتب التاريخ يُصبح ثورياً باعتباره ضد فكرة الدولة. وكلُّ ما يحسبه تمائزاً عن العامة والجمهور في ثقافتنا الكلاسيكية يُصبح ثورياً وحقيقاً بالاستحسان رغم أنه على المستوى الأيديولوجي يعتبر نفسه مثقفاً جماهيرياً. وهكذا تبدو العامة الإسلامية في كتابات هؤلاء جامدةً وثابتةً، وتبدو الدولة العربية الإسلامية دائماً طاغيةً ومستبدةً؛ ويبدو القرامطة والزنج والحشاشون

تقدميين وتغييريين ومُبدعين؛ رغم أن حركاتهم كانت موجّهةً ضد الجمهور في الأساس من أجل النهب والسلب والتدمير؛ بدليل أنهم لم يستطيعوا إسقاط إمارةٍ واحدةٍ أو سلطنةٍ واحدةٍ. ولا يعني هذا أن تلك الحركات لم تكن لها أسبابها المشروعة أحياناً؛ بل ما أقصدهُ هو طرائق تقييمها في سياقها التاريخي والاجتماعي والثقافي؛ ثم حجمها ودورها في الحركة العامة لثقافتنا والتجربة التاريخية لأمتنا.

وعرفت السنوات الأخيرة فئمةً جديدةً من الدارسين ركّزت على مسألتي الاستمولوجيا، والقطيعة المعرفية. وتستخدم تلك الفئة النصوص نفسها التي نشرها المستشرقون ودرسوها لتعلن أن المطلوب «تفكيكها من الداخل» من أجل فهمها؛ في ظل القطيعة المعرفية أو الانقطاع المعرفي بين الماضي والحاضر. فإذا كان الحزبيون يلتزمون لنخبوي الحاضر ثورين ونخبويين في ماضينا من أجل إعطاء أنفسهم مشروعيةً، وإدخالنا في «الأنماط العالمية للتطور والصراع»؛ فإن معرفيي الدارسين؛ يريدون «تكسير قيود الماضي المتجمّد في هياكله النصّية» من أجل الانطلاق للحدثاة بدون قيودٍ أو سلاسل.

### III

إنّ رؤيةً موضوعيةً للأنماط الثقافية التاريخية لدى أمتنا؛ في علائقتها بالمجال السياسي تتطلب أول ما تتطلب الاعتراف بأن أمتنا امتلكت مشروعاً حضارياً له جوانبه وتجلياته الثقافية والسياسية. وما نقولُهُ يبدو بديهاً؛ لكنه لا يبدو كذلك في دراسات الباحثين المُحدّثين والمعاصرين. فقد أنشأ العربُ المسلمون في الجزيرة والأقطار التي فتحوها نظاماً سياسياً ضخماً بوحي مفادُهُ أن تلك هي مهمةُ الأمة التي أوكلها الله إليها كما يظهر ذلك في القرآن؛ النصّ المؤسّس، وفي كتابات المسلمين الأولى، وتحركاتهم السياسية. ويُشعرنا القرآن، كما تُشعرنا نصوصُ السنّة، وكتابات الكُتّاب الأوائل من مثل عبد الحميد وابن المقفع، والقراء، والخوارج؛ بل والمتفلسفة أن هناك إجماعاً على المعالم الثقافية والسياسية الكبرى لمشروع الأمة التاريخي. فقد كان هناك إجماعٌ على سبيل المثال على قيام

الخلافة ومهاتها الرئيسية. والخوارج والشيعة والقراء الذين ثاروا على الأمويين لم يُلغوا الخلافة أي التجلي السياسي للمشروع الثقافي للأمة؛ عندما نجحوا في بعض النواحي في السيطرة. كانوا يرون أن الدولة القائمة لا تُحقّق متطلبات المشروع فسعوا للسلطة من أجل تحقيق ما عجز الآخرون عنه أو انحرفوا به. وانطلاقاً من هذا؛ فإنّ الأنماط الثقافية التي بدأت بالظهور مع بدايات القرن الثاني الهجري كانت تملكُ وجوهٍ وعيٍ مختلفة ضمن المشروع الثقافي والحضاري والسياسي الكبير للأمة. ومشروعيتها واستقطاباتها ونجاحها في الحصول على الدعم الاجتماعي؛ كلُّ ذلك كان مرهوناً بمدى تمثيلها لجوانب من المشروع، ومدى تأثيرها على الفئات المختلفة بداخل الأمة انطلاقاً من نمط المشروع السائد أو عناوينه الكبرى. وككل حضارةٍ مزدهرةٍ ضخمة، زخرت الحضارة العربية الإسلامية بصراعاتٍ ثقافيةٍ (أو سياسية ذات أصلٍ ثقافي) لتياراتٍ ثقافيةٍ تاريخيةٍ كبرى؛ بقيت في غالب الأحيان ضمن الطابع العام لحضارتنا، وتحوّلت تدريجياً إلى أنماطٍ ذات طابعٍ وظيفي أو تاريخي أو اجتماعي؛ أو كل ذلك معاً. وكما سبق أن قلّت فإن مدى نجاح هذه الأنماط في البقاء والنمو والحصول على الجماهيرية؛ كان مرهوناً بمدى قدرتها على إقناع الناس بالانتماء إلى المشروع الكبير، وصدق تمثيلها له، وقدرتها على تطويره وإغنائه. فقد صعد كُتاب الديوان الأوائل المزودون بثقافةٍ سياسيةٍ يونانيةٍ وفارسية، وبخبرةٍ إداريةٍ حتى كانوا مطالع القرن الثاني محطّ أنظار الشبان الطامحين للعمل في الدولة أو معها. لكن متكلمي المعتزلة؛ وهم مثقفون بقوا مستقلين عن إدارة الدولة حتى أيام المأمون، نجحوا في اجتذاب الشبان إلى نموذجهم الثقافي دون أن يعني ذلك من جانبهم ضرورة الوقوف في وجه الدولة. واصطرح المعتزلة ليس مع الكُتاب بل مع المحدثين في مطالع القرن الثالث الهجري؛ بيد أن الذي ساد في مجال الثقافة الدينية ليس المحدثين، وليس المعتزلة؛ بل الفقهاء الذين ورثوا الإثنين؛ دون أن يعني ذلك إنهاءًهما. ومع ازدياد الانفصام بين السياسة والشريعة؛ تقاسم الفقهاء مع الدولة مجالات السيطرة والتأثير دون أن تنتهي الاختلافات على حدود المجالين. ومع ازدهار الترجمات في القرن الثالث الهجري عن اليونانية والسريانية بالذات

ظهر نمط المثقف المتفلسف؛ مع أن الترجمة بدأت في الأصل لأغراضٍ عمليةٍ في الطب والفلك والهندسة والكيمياء والتنجيم. وفي حين بقي متفلسفةً كثيرون في نطاق المشروع الكبير مثل الكندي وابن رشد، رفض بعضهم مثل الفارابي وابن سينا ويحيى بن عدي وأبي سليمان المنطقي مشروع الأمة الثقافي كله أو بعض أجزائه. وحدّد ذلك مصائر فكرهم إلى حدٍّ بعيد. إذ لم يحظوا بجمهورٍ واسعٍ رفضوه هم من الأساس باعتبار أنهم خواص، وثقافتهم للحكام والخواص. وتركت الجوانب الأدائية والمنهجية لفكرهم (مثل المنطق والهندسة والرياضيات) آثاراً كبيرةً في الحضارة الإسلامية؛ دون الجوانب اللاهوتية، والقيمية الأخلاقية، والسياسية. ومن حقّ المثقف العربي المعاصر طبعاً أن يعتبر ابن سينا أهم من الغزالي؛ لكنّ ليس من حقّه الادّعاء أن ابن سينا كان كذلك في نطاق المجال الثقافي العربي الإسلامي القديم. ومن حق هذا المثقف ان يعتبر الفارابي في فكره السياسي الأوّلي بالاهتمام من الماوردي وابن خلدون. لكن اذا كان يريد فهم التجربة السياسية لأمتنا؛ فإن الاعتماد على الفارابي يتركه بمنأى عن ذلك؛ بل إنه كفيلٌ بإضلاله عن الوصول لتقويمٍ صحيحٍ لتطورات الرؤية العربية الإسلامية لمسألة السلطة والدولة والخلافة.

لقد عاشت أمتنا تجربةً حضاريةً غنيةً تميّزت خلالها بالسيادة على المستويين الثقافي والسياسي. وقد ظهرت خلال التجربة تياراتٌ (بل وأنماطٌ) كانت مراجعها المعرفية غير عربيةٍ وغير إسلاميةٍ ولم يجر قمعها بسبب السيادة السائدة، والاطمئنان السائد، وعدم الإحساس بالتبعية، أو خطرهما. لكن تلك التيارات مثلها مثل غيرها كان عليها أن تُثبت وجودها وقدرتها على التأثير والتجديد والتطوير والإغناء؛ فحُضعت بذلك لقوانين بقاء التيارات الفكرية والسياسية في كل الحضارات الكبرى. وتبقى جزءاً من تاريخنا الثقافي، لكنها ليست المقياس لعلائق الثقافة بالسلطة في تجربتنا الحضارية، كما أنها ليست المقياس لمدى تقدّم أو حركية أو جدية ثقافتنا التاريخية.

نعرضُ في هذا العدد من مجلة الاجتهاد لبعض من وجوه علائق الثقافة بالسلطة، ورؤية المثقفين للسلطة السياسية في مجالنا الحضاري القديم. على أن نهتمَّ في العدد المقبل ببعض وجوه علائق الثقافة بالسلطة في مجالنا الثقافي الحديث.