

المغرب مرآة للإنسان*

أرنست غيلنر

ترجمة أبو بكر باقادر

قدم المغرب للعالم واحداً من أعظم علماء العلوم الاجتماعية - بل ربما الأعظم - فمن الصعب تناول موضوع إسهام شمال أفريقيا في فهمنا للمجتمع الإنساني دون البدء بابن خلدون. إذ إننا نجد في هذا المفكر من القرن الرابع عشر أصداء وانعكاسات الموضوعات المسيطرة في الفكر الاجتماعي الأوروبي حتى زمن قريب. وربما كانت المقابلات أو التعارض على وجه الخصوص أكثر إشعاعاً، ومرد ذلك الطبيعة المتميزة التي للتجربة الاجتماعية لشمال أفريقيا.

وإذا كان علينا أن نفرد قضية ما، استأثرت بالاهتمام الأوروبي فيما يتعلق بأسس البناء الاجتماعي فإنها ستكون عملية التقابل بين مفهومي المجتمع المحلي الصغير التقليدي *Gemeinschaft* والمجتمع الحديث *gesellschaft*، والمقابلة هنا ليست مجرد مقابلة نظرية: فهذه التعبير والمصطلحات تولد الحنين للماضي والخوف والكراهية وعدم الاكتئاث. فمن ناحية، هناك الادعاء، أن التكتلات العضوية، الإخوانيات، التي تتدخل نشاطاتها المختلفة المتباينة بعضها مع بعض، تشكل في النهاية شبكة تعاطف وتفاهم وتبعد ثقافة متراقبة وتولد شعوراً بالتضامن. وفي المقابل هناك الارتباط الطوعي الحر لأشخاص أحرار، يرتبطون ببعضهم فقط على أساس عقود اختيارية حرة، تم التفاوض عليها في ضوء أهداف خصوصية ومعرفة بشكل جيد، وقد تم ذلك

(*) عن Ernest Gellner, «The Maghreb as a Mirror for Man», in: Muslim Society. 1981, pp. 88-99.

على أساس تقييم رشيد عقلاني. وهذه المواجهة، أو شيء شبيه لها جداً، لم تكن غائبة عن فكر ابن خلدون، بل على العكس من ذلك كانت مركبة ومحورية في رؤيته الشمولية. لكنها ربما أخذت في ظهورها شكلاً مختلفاً كلياً، وهذا الاختلاف مهم بشكل عميق.

فأولاً، وقبل كل شيء، يظهر التعارض، في أوروبا كما لو أنه تعاقب أو تتابع. فلقد انتقلنا من مكانة Status إلى عقد. في البداية كان هناك المجتمع المحلي التقليدي الصغير Community. ولقد استبدل به بشكل متاخر المجتمع Society. ولقد شغل هذا التحول الفكر الأوروبي، أخلاقياً وعاطفياً وكذلك فكريأ. فهل كان هذا التحول نفمة أم تحرراً، أم مصيبة؟ لا يزال هذا السؤال يستقطب مشاعر وأفكار الأوروبيين.

عند ابن خلدون، لا يظهر الاستقطاب الأعظم على أنه مسألة تعاقب على الإطلاق وإنما يظهر بشكل أساسي على أنه مجموعة ظواهر متزامنة. فالشكلان الاجتماعيان ليسا حاضرين فقط في نفس الوقت وإنما يجب أن يكونا حاضرين في الوقت ذاته، فهما يحتاجان أحدهما للآخر، ولا يمكن لأيٍ منهما أن يعمل بدون الآخر، فهما متكاملان. ولا يمكن على الإطلاق تخيل الحالة الاجتماعية البشرية دون وجودهما المتزامن. وكما أن كل واحد منهم ضروري لوجود الآخر، فإن ابن خلدون لا يضيع وقتاً أو جهداً في إبراز مزاياهما النسبية. بطبيعة الحال، هو يدرك تماماً نقاط القوة عند كل واحد منها ونقاط الضعف، لكن موقفه يتميز أنه موقف عيادي يميل إلى أن يكون متجرداً موضوعياً ربما حتى بشكل أفضل من الدارسين الذين جاءوا بعده. فهو يظهر كما لو كان غريباً عن الإعجاب الشديد إلى حد الوله أو الرفض المطلق لكل من المجتمع المغلق أو المفتوح.

في خطاطة ابن خلدون، يوجد هناك أولاً وقبل كل شيء المجتمع المحلي المتماسك، والريفي الساذج البسيط القادر على إدارة نفسه. حيث يتداخل ولاء أفراده القوي بعضهم البعض وانصهارهم في مجتمعهم المحلي من خلال لا أمان العالم الريفي الساذج البسيط الذي لا توجد فيه سلطة

مركزية تحافظ على الأمن. إذ يستحيل وجوده أو بقاوئه بدون تماسك. ويمكن التماسك الذي تفرضه العوامل الطبيعية، أعضاء المجتمع المحلي، أو بعبارة أخرى رجال القبائل، ليس فقط أن يحكموا أنفسهم وإنما يمكنهم أيضاً أن يحكموا غيرهم، إن سمحت الظروف. فالحياة القبلية هي مدرسة الفضيلة السياسية، وهي المدرسة الوحيدة الموجودة (هناك استثناء لهذا المبدأ كان ابن خلدون يدركه، لكنه لم يدمجه في فكرته، ألا وهو: نظام المماليك، الذي يطبق الوصفة الأفلاطونية على ما يظهر - درب حكامك بشكل قوي جداً ومنذ طفولتهم، واحرمهم الثروة أو القرابة حتى تحررهم من الإغراء). إن غياب التخصص هو النتيجة التابعة للفضيلة السياسية القبلية. رجال القبائل متخدون لأنهم يشبهون بعضهم بعضاً، ولأنهم لا يثقون بمن يختلف عنهم، ولقد أطلق دور كايم Durkheim لاحقاً على هذا النوع من التضامن أو التماسك، اعتماداً على التشابه: «التضامن الآلي». وهذا المجتمع المحلي المتماسك ولكن غير المتخصص عاجز تماماً عن إنتاج المتطلبات المادية والثقافية السابقة الضرورية لقيام حياة مكتملة وحضارية، وإن كان في الوقت نفسه يتطلع إلى امتلاكها وهو بكل تأكيد يحتاجها.

ويمكن تحقيق هذه الاحتياجات الاقتصادية والثقافية عن طريق تجمعات متخصصين ووسطاء معروفيين بالمدن. فالمدينة تولد، كما هو الحال في «جمهورية» أفلاطون، من احتياجات مبالغ فيها وكذلك بسبب تطوير رغبات والحصول وبشكل متزايد على ما هو قليل أو نادر بين البشر: لكن - وهذا فرق مهم بين المفكرين (ابن خلدون وأفلاطون) وكذلك (بين المجتمعات التي يعيشانها) - عند ابن خلدون هذه الضرورة الفائقة غير محدودة بالمدينة وسكانها وإنما تتخلل أو تشمل المجتمع برمتها. فالمجتمع برمتها، وليس المدينة فقط، يحتاج المدينة التي توفرها المدينة. وحتى أصحاب التضامن أو التماسك الريفي الساذج البسيط العاجزين عن تحقيق احتياجاتهم عن طريق مصادرهم وقدراتهم الخاصة، كذلك يشاطرون غيرهم هذه الاحتياجات.

وفي المقابل، نجد أن السكان الحضر القادرين على تحقيق هذه

المتطلبات الإضافية، سواء داخل مجتمعاتهم أو غيرها، يدفعون مع ذلك ثمناً باهظاً بسبب كفايتهم الاقتصادية والثقافية، إذ إنها حضارتهم. فبسبب تخصصهم وتنوعهم وحقيقة أنهم يعتمدون في حماية نشاطاتهم، ليس على تماسكهم (إذ لا يوجد عندهم شيء من ذلك) وإنما يعتمدون في ذلك على سلطة سياسية عليا وقوة خارجية، مما يعني خصيهم أو عجزهم الكلي سياسياً وعسكرياً. إنهم عاجزون عن القيام بفعل جماعي ويميلون إلى اللذائذ والرفاه. ولقد كتب عليهم أن يُحكموا أو يستبعدوا عن المساهمة في الحكومة. فهم في حاجة إلى الحكم، لكنهم غير قادرين أنفسهم على تحقيق تلك الضرورة.

ويحتاج المجتمع من ناحية، النظام والحكومة، يحتاج أيضاً الفنون والصناعات والمهارات الثقافية التي تجعل الحياة المتحضرة ممكناً. وكان جوهر تفسيرات ابن خلدون الرائعة لعالمه (الذي كان يظن أنه يمثل المجتمع أو العالم الإنساني عموماً) هو أن كلاً من هذين العنصرين اللذين لا يمكن الاستغناء عنهما يتم في الواقع التزود بهما، ولكن يتم ذلك عن طريق أطراف، مختلفين في المجتمع ككل.

فالحكومة هي هبة القبيلة للمدينة، والظروف الاقتصادية والثقافية المقبولة هي هدية المدينة للمجتمع ككل. ولا يمكن لأي من العنصرين أن يحقق ما يصبو إليه لوحده. وكلاهما لا غنى عنه. ومن الحسن أن تتضخّم مزاياهما، لكن لن يكون من المفيد أن نتحدث عنهما على أساس أخلاقي أو أن نستحسن أو نطري عالمية أحدهما في مقابل الآخر. ويقود الوجود المتلازم لهذين العنصرين إلى عملية سياسية دائيرية، نوع من دوران النخبة الجماعي، أو الدوران في عجلة الحظ: إذ يستبدل الحكماء الذين أضعفتهم حياة المدينة الناعمة بعملية تنظيف سياسية عن طريق غزو قبلي جديد، مدخلة بذلك خلافة جديدة تقوم على قاعدة قبلية قوية نشطة. لكن هذا مجرد دوران للقائمين على الأمر ولن يغير في البنية الكلية شيئاً.

لم يكن مقدراً لابن خلدون أن يؤثر على الفكر الأوروبي حتى القرن التاسع عشر. لكن عندئذ كان الأوروبيون مشغولين بالتغييرات التي كانت

حاصلةً بدرجة واسعة كبيرة في مجتمعهم هم، وقد أصبحوا أكثر حباً للاستطلاع أو فضولاً لمعرفة ما جرى للمجتمعات التي مرت بمثل هذه التغيرات أو حتى اتخذت مساراً مختلفاً. فلقد كان رواد الماركسية على سبيل المثال، مهتمين بالمعلومات التي بدأت تردهم من الجزائر بعد الاحتلال الفرنسي لها. وكان مرد ذلك الاهتمام جزئياً محاولة تتبع وتوثيق ما يتعلق بفكرتهم حول غياب الملكية الخاصة في المجتمعات القديمة أو الآسيوية⁽¹⁾. لكن ومع الوقت عثر إنجيلز Engels على ما يظهر على ابن خلدون، بل وتبني كل رؤيته. ففي مقالته «إسهام في دراسة تاريخ المسيحية البدائية» والذي نشره في جريدة العصر الجديد Die Neue Zeit في 1894/5 بعد وفاة ماركس بمنة، نجد أن (إنجلز) يلخص أفكار ابن خلدون، لكن دون أن يسميه. ومما لا شك فيه أن محتوى ترجمة دوسلان لمقدمة ابن خلدون قد وصلته، وربما وصلته عن طريق العالم الروسي كوفالسكي الذي استقبل ماركس في لندن. ويؤكد إنجيلز على أن الصراع بين سكان المدن الأثرياء والمترفين، وبين رجال القبائل الغيورين والمتظاهرين، يؤدي إلى ظهور ثورة تصحيحية ويعطيها الشرعية الدينية، لكن لا يغير في النهاية شيئاً أكثر من تغيير القائمين على الأمور. كم هذا مختلف عنا، حيث الغطاء الديني للصراع الاجتماعي مع ذلك قاد إلى تغيير حقيقي! وهكذا فإن إنجيلز وعن طريق استخدام أفكار ابن خلدون، يقترح بناءً على ذلك وجود فلسفة مزدوجة للتاريخ، إحدى الفلسفتين أعطت التقدم للغرب، لكنها أحالت الشرق (وبالذات العرب) إلى نوع من الجمود الدائري!

مما لا شك فيه إذن أن أفكار ابن خلدون أثرت في إنجيلز، لكن المدهش فيما يتعلق بالكسيس توكييل هو أنه على ما يظهر قد وصل إلى بعض الأفكار نفسها، لكنه فعل ذلك بشكل مستقل. فهو يصل إلى نفس النتيجة الهامة حول ضرورة وجود المدن، في سياق مناقشة الاستراتيجية

(1) انظر : Marxism et Algérie. Textes de Marx/Engels, Presentés par René Grallissit avec la collaboration de Gilbert Badia (Paris, 1976).

الفرنسية في الصراع مع الأمير عبد القادر في الجزائر.

«يحتاج العرب المدن بقدر يزيد عما قد يقدرون... إذ لا يوجد مجتمع، حتى لو كان نصف متحضر، يمكنه أن يستغني عن المدن. فالمجتمع يمكنه أن يعيش بدون القرى لكنه لا يمكن أن يعيش بدون المدن. وحتى الشعوب البدوية لا يمكنها أن تهرب من هذه الضرورة، وفي الحقيقة قد يحتاجونها أكثر من غيرهم»⁽¹⁾.

وعلى ما يظهر فإن هذه المسألة أو النقطة قد اقترحت من جراء الملاحظات التي وصلت إلى توکفیل والتي ذكرها رجال قبائل أثناء المفاوضات المتعلقة بعمليات تبادل الأسرى. فلقد تدمّر العرب بمرارة، رغم بقائهم على ولائهم للأمير عبد القادر، من الظروف التي وصلوا إليها بسبب عزلهم عن التجارة على أيدي الفرنسيين. إذ قالوا: ما فائدة قطعانا إن لم تكن هناك فرصة، للوصول إلى المدن التي بإمكاننا أن نشتري منها ما نحتاجه ولا نستطيع إنتاجه؟ فالقطعان، بالنسبة لهم، كما هو واضح، بعد كل اعتبار آخر، ذات قيمة تبادلية.

وكذلك تعامل (توکفیل) مع القضية التي أصبحت فيما بعد القضية المحورية للأبحاث والدراسات حول المغرب، ونقصد بذلك قضية الآليات الداخلية لعملية الضبط الاجتماعي والتماسك داخل الوحدة الريفية القادرة على حكم نفسها، وهي التي شكلت اللبنات الأساسية لابن خلدون، والتي لم يفحص دينامياتها الداخلية بشكل تفصيلي. وتارجح (توکفیل) من ناحية، بين رؤية أوجه تشابه بين عملية المركزية التي حاول القيام بها الأمير عبد القادر في الجزائر وبين تلك التي تم تحقيقها في فرنسا في القرن الخامس عشر على يد الملك شارل السابع. ومن ناحية أخرى، الفرق العظيم بين محاولة مثل هذه المركزية في مجتمع قبلي وإقطاعي. فالمركزية في مجتمع انقسامي

(1) اقتبست في:

Alexis de Tocqueville, *De la Colonie en Algérie. Presentations de Tzvetan Todorov* (Editions Complexe, Brussels, 1988), p. 81.

أصعب منها في حالة المجتمع الذي عرف في أوروبا⁽¹⁾.

ولقد أصبحت هذه الفكرة مع الوقت سائدة. ومن المقاطع الهامة وذات التأثير تلك التي نراها في كتاب إميل دوركايم الكلاسيكي: تقسيم العمل الاجتماعي. ولكن خلف إميل دوركايم كان يقف العالم الفرنسي العظيم المنسي جزئياً وبشكل غير عادل ونقصد إميل ماسكراي Masqueray وكتابه: أشكال المدن عند السكان الحضر في الجزائر⁽²⁾. ولقد كان ماسكراي، في دراسته للثلاث مجموعات البربرية الجزائرية الأساسية، (مع لمسة جانبية لوسط المغرب) هو الذي جمع المادة العلمية التي قادت إلى ظهور النظرية «الانقسامية». ولقد ذكره دوركايم في أحد حواشيه⁽³⁾، وكان عليه إضافة إلى ذلك أن يقترب في ذلك الهاشم مع كل من هانتو ولوطرونو، وهم اللذان قاما بجمع مواد القانون العرفي أو القبائلي (البربري). لكن، ورغم ذلك، يدين دوركايم لماسكراي بالكثير. فلقد صاغ دوركايم فكرة التنظيم الاجتماعي الانقسامي، والذي لا تكون فيه المجموعات مكونة من مجرد مجموعات ثانوية متشابهة فقط، أي أنَّ كلاً منها تشبه المجموعات المجاورة لها، وإنما تشبه أيضاً المجموعات الأكبر التي هي جزء منها. وتوضيح هذا النموذج، استخدم دوركايم «القبائل» كمثال له. ويعلق دوركايم على مسألة السيطرة الجماعية على الملكية، والتي يبالغ فيها، والتي هي بالنسبة له عبارة عن مجرد نتيجة ثانوية لافتقاد الفردية في هذا النوع من المجتمعات، وهي المجتمعات التي لم تحظ باهتمامه كما حظيت باهتمام الماركسيين.

ويوجد خطانا يقودان من ماسكراي ودوركايم إلى الوقت الحاضر. يقود أشهرهما، على الأقل في العالم الناطق بالإنجليزية، من دوركايم إلى السير إيفانز بريتشارد الذي أصبحت «الانقسامية» عن طريقه واحدةً من المصطلحات

Tocqueville, pp. 65ff.

(1)

Funny Colonna (Edisud, Aix en Provence, 1993).
Funny Colonna (Edisud, Aix en Provence, 1886) (2)

De la division du travail social, 10th edn (PUF, Paris, 1978), p. 152. (3)

الأكثر استخداماً ورواجاً في مفردات المختصين بالأنثروبولوجيا الاجتماعية. ولقد طبق إيفانز بريتشارد هذه الفكرة في دراسته لقبيلة النوير النيلية وفي دراسته لبدو ليبيا، وهي أقرب مجموعة عمل عليها من المغرب. وعلى يديه، أصبحت النظرية الانقسامية واسعة الانتشار بوصفها نظرية تعالج كيف يمكن للنظام الاجتماعي أن يصان في ظل غياب وجود الدولة. إذ يمكن لمجموعات اجتماعية تميل إلى المساواة فيما بينها ذات قدر عالٍ من المشاركة (كما هو الحال على أي حال بالنسبة للذكر الرئيسي في داخل الوحدة العائلية) أن تصون أو تحافظ على قوام نظام حياتها عن طريق التقابل والتوازن مع مجموعات أخرى تشبهها والتي تكون مسؤولة جماعياً أمامها لأي سوء فعل محتمل قام به أحد أعضائها. وداخلياً، يتم الحفاظ على النظام عن طريق الجماعات الثانوية المتقابلة. وبعد الثار والقسم المشترك ودفع الديبة الجماعي واستلام وتوزيع الديبة جماعياً أشكالاً طبيعية لعلاقات قانونية في مثل هذا المجتمع. وفعل التوازن بين المجموعات يتكرّر في عدد من مستويات الجسم (عدد أفراد المجموعة)، لدرجة أنه يوازي نقاط الصراع أو الخلاف المحتملة، ويتيح هذا تأثير خاصية «التجمع» حيث المجموعات هي أجزاء من مجموعات أكبر، تتشابه معها من الناحية التنظيمية والوظيفية والمفاهيمية. لذلك لا يوجد مستوى واحد أو وحدة واحدة مسيطرة. إذ يوجد «التوازن التقابلية» في كل مستوى. فلدى المجموعات فقط قيادات ضعيفة، هي في الحقيقة وأحياناً في القانون، اختيارية وتعتمد على سند ودعم من تقودهم، وتنشط المجموعات أو تستشار فقط للعمل التعاوني الفعال على أساس الصراع، وإن كانوا يذكرون وبشكل دوري بوجودهم عن طريق الطقوس والمراسيم. ويصبح توازن القوة وتنشيط التماسك عن طريق وجود خطر خارجي، وهو فقط مجرد مبدأ للحفاظ على النظام في المجتمعات الأخرى، هنا يصبح المبدأ الأهم بل ربما كان المبدأ الأوحد.

والخط الآخر للتأثير يقود مباشرةً من ماسكرياي إلى روبرت مونتاني، R. Montagne الذي اهتم في كتابه: البربر والمخزن (المنشور في باريس 1930) بدراسة المغرب بشكل خاص، والذي يدين لـ ماسكرياي، كما يدين

إيفانز بريتشارد لـ إميل دوركايم (وهو أمر معروف تماماً). ولقد عنى علماء الأنثروبولوجيا الاجتماعية البريطانيون بشكل أكبر بالآليات حفظ أو صيانة النظام القبلي أكثر من العلاقات القبلية بالدولة. بينما اهتم مونتاني بالإثنين معاً. وفيما يتعلق بالمشكلة الأولى، فإن نظريته حول الدور الحاسم للواسطات أو ما عرف بـ ليف (Leff-s)، فإنها تشبه نظرية كلٌّ من دوركايم وإيفانز بريتشارد، ما عدا أنها فشلت في أن تتناول تأثير «العش أو الحضن»، وهي تعمل على نفس مبدأ «التقابل المتوازن» على مستويات مختلفة من الحجم. ومن ناحية أخرى، أضاف نظرية مهمة ومثيرة تتعلق بتراجع هذه المجتمعات بين شكلين: النموذج القائم على المساواة والمساهمة الفاعلة من ناحية، ومن ناحية أخرى الظهور المستمر لمشيخات قوية. ولديه أيضاً الكثير المثير مما يقوله عن العلاقة بين كل من القبائل والشيخ أو زعماء القبائل بالدولة. ولقد كان كلٌّ من ماسكراي ومونتاني قد تأثراً وبشكل مباشر بابن خلدون ويمكن اعتبارهما امتداداً فكريًا له. ولقد أثر مونتاني في كل من عالم الأنثروبولوجيا الأمريكي كارلتون كون الذي أثر بدوره على ديفيد هارت.

فكرة أن الإنسان الأول، أو ربما ينبغي أن نقول الإنسان الذي يعيش في دولة، اجتماعي بطبيعه ومتآنس أكثر مما هو فوضوي بطبيعة الحال فكرة واسعة الانتشار، ومن غير المعقول الادعاء أن أصلها شمال أفريقي. لكن مع ذلك، فإن ابن خلدون ومن جاءوا بعده (سواء من اطلعوا على ما كتبه أو قد تأثروا بنفس المادة الميدانية من شمال أفريقيا) يقدمون واحداً من أكثر هذه التوضيحات الملمسة والواقعية لهذه المسألة. وهم يوضحون أن توماس هوبيز كان على خطأ: لم تكن حياة إنسان ما قبل الدولة انفرادية وفقيرة وسيئة وتميل إلى العنف وقصيرة. وإنما يؤكدون على العكس أنها كانت تميل إلى الاجتماع، وتميل إلى التضامن ونوعاً ما غنية وإنسانية وتقوم على المشاركة، وعندما فرصة البقاء لفترة طويلة كالفرصة المتاحة لمعاصريه من كانوا يُحكمون من خلال سلطة مركبة. والدولة نفسها نتاج تماسك المجتمع المحلي الذي بلا دولة، والتشتت أو التشرذم هو نتاج النظام السياسي وليس نتيجة غيابه.

ولقد انتقل مع الوقت مفهوم الانقسامية، بمحتواه المعدل نوعاً ما، من الأنثروبولوجيا الاجتماعية إلى العلوم السياسية، واستخدم هذا المفهوم ليصف بل ويرجى أن يفسر ذلك النوع من النظام السياسي الذي تسعى فيه شبكات الوصاية المتنافسة إلى السيطرة، بغض النظر عن الطبقة أو الشريحة الاجتماعية، ومع استخدام الأنثروبولوجيا بالمعنى الاسمي والوظيفي الأولي فقط. ويظهر هذا الاتجاه بشكل واضح، على سبيل المثال، في دراسة (جون واتربيري) Waterbury الشهيرة عن النظام السياسي المغربي: «أمير المؤمنين».

ولقد تعرض كل هذا التقليد أو مجموع التقاليد مع نهاية الاستعمار لنقدٍ قاسٍ. ولقد شكل (روبرت مونتاني) دون شك قمة الإثنوغرافيا الفرنسية الاستعمارية وعلم الاجتماع في المغرب، ولقد عانت أفكاره لذلك من علاقتها بموقف مؤلفها السياسي. وكتابه الأخير الذي كتبه قبيل وفاته: الثورة في المغرب Revolution au Maroc توقع فيه سقوط النزعة القومية المغربية، وقد كذبته تقريراً الأحداث التالية المباشرة. ولكن رغم أن توقعاته المحددة كانت خاطئة، فإنه لا يمكننا أن نقول ذلك عن تحليله الذي قدمه. فلقد استخدم الأسباب الصحيحة ليصل إلى نتيجة خاطئة. لقد جادل موضحاً أنه لم يكن بإمكان القوميين المؤذجين أن ينجحوا لأنهم تجاهلوا الواقع الاجتماعي للريف المغربي. وإذا ما تمكنا من إعادة صياغة سؤاله وسألنا لماذا كان مركز السلطة التقليدية قادراً على أن يسيطر على الراديكاليين اليساريين؟! فإن باستطاعتنا أن نحصل على توضيحات كثيرة من كتابه ذاك.

لكن كل ذلك يمثل نوعاً من جدل محدد نسبياً ويعد أمراً من الماضي. فخلال العقود المتأخرة، من علماء الأنثروبولوجيا الاجتماعية الناطقين بالإنجليزية بتحولات عميقة جديدة وغريبة، برز فيها اهتمامان يمكن الإشارة إليهما. أحدهما الإيمان بأن موضوع الدراسة ينبغي أن لا يكون البني الاجتماعية وإنما أنساق المعنى («الثقافات»). والاهتمام الثاني هو الرغبة العاطفية في التخلص من ذنوب الاستعمار. وبين الاهتمامين علاقة طريفة.

فمن المعروف أن دراسة البنى الاجتماعية تشمل رؤية التنظيم الاجتماعي عند الشعوب الأخرى، انطلاقاً من المصطلحات الشائعة عند الدارس، ولقد استخدمت في الحقيقة تلك المصطلحات كوسيلة للسيطرة ولتأكيد تلك السيطرة معاً. وكان الوضوح والموضوعية اللذان تطبع إليهما هذا النوع من الأنثروبولوجيا ليس بذي أهمية. وفي المقابل إذا ما بدأنا من مساواة أساسية لكل أنساق المعنى، وحاولنا فقط أن نشرح نسقاً ما لأفراد نسق آخر، فإننا سنتوقف معاً عن الادعاء باللامساواة أو المصادقة عليها وسنحصل على منهجيتنا الصحيحة. ويضمن المنهج «التفسيري» مساواةً بين الثقافات وتنطلب المساواة بين الثقافات - منهجاً تفسيرياً.

فهل هو أمر عرضي أن العديد من الممارسين المشهورين جداً لهذه التأويلية - النسبية سواء في شكلها المبكر والمعتدل (كليفورد غيرتز) أو في أكثر أشكالها تطرفاً (بول رابينو وفينسنت كرابنزانو) قد عملوا في المغرب؟ وإذا كان الأمر كذلك، فإن النتيجة العجيبة هي أن قضايا معينة، تتعلق بطبيعة الحفاظ على النظام في الريف المغربي، قد تمت مناقشتها في سياق قضية مجردة كلياً وغير محددة بشكل عام، تتعلق بطبيعة المجتمع وإمكانية فهمه. فهل كان تفسير القدرة على الحفاظ على النظام بتوافق الربع القائم بين أبناء العمومة، كافياً؟ وهذا سؤال محدد جيد - تمت مناقشته في سياق ما إذا كانت توجد طريقة موضوعية لوصف المجتمعات، أو ما إذا كانت تلك الأقنعة الموضوعية هذه مسيطرة، وما إذا كان الإجراء الصحيح قادراً على بث معاني أجنبية عن طريق وسائل أدبية فردية النزعة وغامضة. وينبغي علينا أن نضيف أنه ليس كل نقاد نظرية الانقسامية مدفوعين باهتمامات أوسع أو اهتمامات مجردة: من أمثال عبد الله حمودي أو هنري منسون أو ديل أيكلمان والذين نقدوها لأسباب محددة ملموسة.

وهذا ليس المقام لحل القضية الأوسع أو الأضيق، إن كان المطلوب بالتأكيد حلها على الإطلاق. فكل ما حاولت القيام به، وبشكل مختصر موضوعي، (وإن كان علي أن أؤكد أن لي مواقف ووجهات نظر مختلفة

حول هذه الأسئلة والقضايا) هو أنّ الشخص القضايا وأرسم تاريخ الجدل القائم. ولقد حذفت الحديث عن بعض العلماء من ليس لأبحاثهم علاقة مباشرة بهذا الجدل (من أمثال فاطمة المرنيسي، وجاك بيرك، وأندريه آدم، ولورنس روز وهـ. غيرتز، وري蒙د جاموس، وكين براون، ود. سيدون، وألين كومب - شيلينغ، وفانيسا ماهر... وغيرها العديد).

وقد يلفت اهتمام المغاربة والأفارقة عموماً أن يروا أنّ مجتمعاتهم قد استخدمت كمشروع اختبار (سياسي وفلسفي) من طرف بعض العلماء والمفكرين. وقد يكون علينا أن ننتظر حكمهم على ذلك بصبر وتفهم.