



العرب و تاريخ الحضارة

پديدآورنده (ها) : المسيرى، عبدالوهاب محمد

ميان رشته اى :: نشریه المستقبل العربى :: مايو ۱۹۸۶ - العدد ۸۷ (ISC)

صفحات : از ۲۸ تا ۴۱

آدرس ثابت : <https://www.noormags.ir/view/fa/articlepage/384458>

تاريخ دائلود : ۱۴۰۲/۰۱/۳۰

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی (نور) جهت ارائه مجلات عرضه شده در پایگاه، مجوز لازم را از صاحبان مجلات، دریافت نموده است، بر این اساس همه حقوق مادی برآمده از ورود اطلاعات مقالات، مجلات و تألیفات موجود در پایگاه، متعلق به "مرکز نور" می باشد. بنابر این، هرگونه نشر و عرضه مقالات در قالب نوشتار و تصویر به صورت کاغذی و مانند آن، یا به صورت دیجیتالی که حاصل و بر گرفته از این پایگاه باشد، نیازمند کسب مجوز لازم، از صاحبان مجلات و مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی (نور) می باشد و تخلف از آن موجب پیگرد قانونی است. به منظور کسب اطلاعات بیشتر به صفحه [قوانین و مقررات](#) استفاده از پایگاه مجلات تخصصی نور مراجعه فرمائید.



- تاريخ: من أمجاد الحضارة العربية: العرب و الزهر و الثمر و أوروبا (٢)
- الحضارة و العلوم: حول تاريخ: طب العيون عند العرب
- تاريخ: من أمجاد الحضارة العربية: العرب و الموسيقى
- فى تاريخ العرب القومى: الجزائر و القومية العربية
- ملف الترجمة | أثر العرب فى الغرب قديماً؛ ترجمة المعارف العربية و أثرها فى الحضارة الغربية
- العرب و الحضارة
- نظرة على تاريخ الكتب و المكتبات عند العرب
- تاريخ الحضارة الإسلامية و الفكر الإسلامى تأليف: أبوزيد شلبى، الناشر: مكتبة وهبه ٣٨٧ صفحة ١٧ × ٢٤ سم
- نهاية الأندلس و تاريخ العرب المنتصرين
- الإسلام و الحضارة العالمية: أديان العرب قبل الإسلام

العرب وتاريخ الحضارة

د. عبد الوهاب محمد المسيري

استاذ الادب الانكليزي والمقارن في كلية
البنات - جامعة عين شمس - القاهرة.

مقدمة

يمكن للانسان ان ينظر للتاريخ باعتباره مجموعة من الاحداث غير المترابطة التي تمت بمحض الصدفة، وفي هذه الحالة يتحول التاريخ المكتوب الى مجرد سرد للوقائع يشبه من بعض الوجوه الشرائط التي تدفع بها آلات التيكرون التابعة لوكالات الانباء. ومثل هذه الرؤية للتاريخ لم تعد تحظى بتأييد احد اللهم الا بعض العبثيين والمتطرفين، ولم يعد يتبناها اي مؤرخ جاد مهما كان انتماءه الفلسفي او الفكري. ولذا فالايمان بالصدفة، في مجال دراسة التاريخ، لا يتهدد العقل العربي في الوقت الحالي - نقول «لا يتهدد» - لأن الصدفة هي انكار الحرية، فهي تحول العالم الى شيء مغلق على نفسه تقع فيه الاحداث دون سبب واضح، ولهذا فهي «تحدث لنا» ولا نشارك نحن في صنعها، لأن المشاركة والتحكم يتطلبان قدراً معقولاً من المعرفة بقوانين الواقع الذي يتعامل معه الانسان. إن الصدفة تحول العالم الى شيء حتمي، لا دخل للارادة الانسانية فيه.

ولكن ما يتههدنا جميعاً هو نوع آخر من الحتمية - وهي الحتمية التاريخية الضيقة، التي تطرح تصورات آلية بسيطة عن علاقة المادة بالفكر، وعن علاقة ادوات الانتاج بالافكار (عند الاشتراكيين الماديين)، وعن الاشكال العالمية والحتمية للتطور التاريخي (عند الليبراليين العلمانيين). وقد حولت هذه التصورات مسار التاريخ الغربي الحديث (سواء في شرقه الاشتراكي ام غربه الرأسمالي) الى ما يشبه السيناريو العالمي الحتمي المطلق، الذي يتمتع بشرعية علمية موضوعية، وكأن قوانين التطور في المجتمع الغربي قوانين طبيعية تشبه من بعض الوجوه قانون الجاذبية او قانون الطفو، ولذا لا يزال الكثيرون بيننا يتحدثون في الاذاعات وفي المؤلفات المختلفة عن ضرورة «الالحاق بهم» ومحاکاتهم والحدو حذوهم والسير في ركابهم، وكأن تركيا لا تكفي عبرة وعظة.

وقد انتهيت لتوي، بالاشتراك مع صديق لي، من ترجمة كتاب تاريخ للحضارة: الغرب والعالم: تاريخ الحضارة من خلال موضوعات^(١) (The Westland the World: A Topical History of Civilization)

(١) كافين رايلي، الغرب والعالم: تاريخ الحضارة من خلال موضوعات، ترجمة عبد الوهاب محمد المسيري وهدى =

وقد حاولت ان اقرأ الكتاب لا في حد ذاته كتاريخ مهم للحضارة، وانما ايضاً كدراسة في شتى الظواهر الحضارية والاحداث التاريخية التي قد يكون لها دلالة بالنسبة لنا، اي انني وقد قرأت الكتاب كعربي يواجه العصر الحديث وي طرح على نفسه العديد من الاسئلة بخصوص السببية والحرية والخصوصية وعلاقتنا بحضارة الغرب وبعض مفاهيمه وقيمه المحورية. والهدف من قراءتي هو محاولة تعريف هذه القيمة والمفاهيم حتى نتحرر مما سماه احد الكتاب الغربيين «امبريالية المقولات» - بمعنى ان يفكر المثقفون في العالم الثالث، وان نفكر نحن في الوطن العربي، بمقولات جاهزة مستوردة من الغرب تحمل قيمه وافكاره وثمرته تجربته التاريخية، نحكم بها على واقعنا وتاريخنا وعلى تاريخ الجنس البشري بأسره.

اولاً: السببية والحرية

والكتاب الذي بين ايدينا يتسم بالجدة والعمق، فهو لم يقدم تاريخاً تقليدياً للحضارة تتعاقب فيه الاحداث تعاقباً زمنياً وإنما حاول ان يستخدم بعض مقولات علم اجتماع المعرفة وان ينظر الى التاريخ باعتباره انماط وتشكيلات متكاملة. ولذا ففي هذا الكتاب لا تظهر المدن ثم تختفي، ولا تنمو الحضارات ثم تذبل وتموت، ولا تسير الجيوش ثم تعود او لا تعود، وإنما نجد تاريخاً يتجاوز العلاقة الزمنية التقليدية. فالمؤلف قد تناول مادته - اي تاريخ الحضارة - من خلال موضوعات وقضايا مثل نشأة المدن في الشرق والغرب، وظهور الفردية (او التفرد) في العالم الغربي وغيابها النسبي في سائر انحاء العالم، وما شابه من قضايا كلها على علاقة مباشرة بالانسان الحديث في الشرق والغرب.

ويمكن القول ان التركيز على موضوعات وقضايا محددة دون غيرها، نظراً لأهميتها، وإغفال عنصر التعاقب قد ينجح في تزويدنا برؤية بانورامية متداخلة مركبة، وقد يجعلنا نعيش التاريخ كتجربة، لا ان نتأمله وندرسه كشيء خارج عنا، ولكنه مع هذا سيضيفي عنصراً لا زمنياً على التاريخ، باعتبار ان الاحداث داخل البانوراما الواحدة ستتجاوز ولا تتعاقب، وباعتبار ان تناول تاريخ الحضارة من خلال موضوعات يفترض وجود وحدة بين الاحداث تتجاوز مجرد التعاقب وترتبط بينها، بغض النظر عن الحقبة التاريخية التي وقعت فيها.

وقد يكون في هذا شيء من الصحة، ولكن يبدو ان الكاتب قد تنبه الى ذلك القصور المنهجي من البداية. ولذا فعلى الرغم من انه قد صنف مادته داخل انساق «موضوعية» (نسبة الى موضوع Topic) إلا انه حاول ايضاً ان يرتب الانساق ذاتها داخل انساق تاريخية واخضعها لقدر من التعاقب الزمني، ولذا فالكتاب مقسم الى خمسة ابواب يغطي كل منها حقبة تاريخية (العالم القديم، والعالم الكلاسيكي، والعالم التقليدي، والعالم الحديث المبكر، والعالم الحديث) ويضم عدة فصول تستمد معظم مادتها من الحقبة التاريخية التي تشكل اطوارها الزمني (فالفصل الذي يتناول المدينة / الدولة والعاصمة والذي يقع في الباب الثاني - العلم الكلاسيكي - يركز اساساً على اثينا وروما. اما الفصل الذي يتناول الاقتصاد والمدينة الفاضلة او اصول الاشتراكية فيقع في الباب الخامس - العالم الحديث - ويركز على ظاهرة الفكر الاشتراكي في العصر الحديث). كما ان الكاتب لا يني يذكرنا في

كل فصل بأن الظاهرة التي يتناولها موجودة في مكان وزمان محددين وانها مرتبطة بهما ارتباطاً كاملاً، لا فكاك لها منهما.

ويمكن القول ان المنهج الذي يتبعه المؤلف والفلسفة التي يصدر عنها تؤكد هذا الجانب من الظواهر والاحداث. فالنزعة التاريخية (Historicist) التي ينتمي اليها مؤلفنا ترى ان كل حقبة تاريخية لها فرادتها، وان كل الامور تتغير، وان الظواهر ما هي الا إمكانات في حالة حركة مستمرة من نقطة زمنية الى اخرى. ويبين المؤلف، في الفصل الاخير، انه كان يحاول عبر الكتاب ككل ان ينبه القارئ الى ان ثقافات الشعوب وطرق حياتها المختلفة تنتج عن اجتماع عدة عناصر حضارية وتاريخية ومادية، وان هذه العناصر مرتبط بالواحد منها بالآخر، كما هو الحال في التشكيلات الحضارية الاجتماعية التالية: الزراعة والاواني والقرى ورموز الخصب والربات؛ المدن والملكية والاسرة الابوية والجيش والافكار المجردة؛ الطباع والخصوصية والتفرد؛ المسيحية وتسخير الطبيعة؛ العبودية والعنصرية المهيمنة.

فالزمان اذن بُعد اساسي في كل ما هو انساني، فنحن، على حد قوله، في اقصى تفرّدنا لا نملك ان نعبر عن انفسنا بغير الفاظ تاريخنا الثقافي وعلاماته، ولنلاحظ ان النسق التاريخي - حسب هذه الرؤية - لا يتكون من بناء تحتي (او ادوات انتاج) كما يدعي البعض، ولا هو «تجل» لمجموعة من الافكار الاساسية او الجوهرية، كما يحلو للبعض القول، وانما هو بناء كامل يحوي داخله ادوات انتاج مثل المحراث والادوات الحجرية، وادوات تفكير وتأمل (إن صح التعبير) مثل اللغة والرموز الدينية، وادوات حرب وقتال مثل السيف والرمح والدرع. وبالتالي فإن تفسير سلوك الانسان وافكاره يصبح امراً صعباً يتطلب اعمال الفكر وتمحيص عدد لا نهاية له من التفاصيل التي تنتمي للبناء التحتي والفوقي والوسطي (وقد اقترحت في مقدمة موسوعة المفاهيم والمصطلحات الصهيونية^(٢) ان نستخدم اصطلاحين آخرين: البناء «فوق الفوقي» و«تحت التحتي» لنشير الى تلك العناصر الثابتة غير الاجتماعية التي تؤثر في سلوك الانسان الاجتماعي مثل العناصر الجغرافية وربة الموت).

ولعل انجاز الكتاب الاساسي انه لم يقدم منهجاً في علم اجتماع المعرفة او في دراسة التاريخ وحسب، وإنما قدم دراسات تطبيقية لهذا المنهج، بل انه في الواقع لم يفصح عن منهجه الا في نهاية الكتاب حتى لا يقابل القارئ المادة التاريخية مسلحاً بقواعد مجددة صارمة، وانما ليقابلها برجاجة وانفتاح، قادر على الاستجابة لما امامه من وقائع وشواهد دون التقيّد بقواعد سابقة، تماماً كما فعل المؤلف نفسه حينما ألف كتابه. ولعل القارئ يمكنه ان يعود للفصل الثامن حيث يتحدث المؤلف عن علاقة الافكار بالمجتمع في الصين في مرحلة من تاريخها (٥٠٠ ق. م. - ٢٠٠ ق. م.) ليرى كيف تتشابه الامور، وكيف تظهر الافكار وكيف توظف، وكيف تكتسب اشكالية فكرية محضة في مظهرها - مثل المفاضلة بين الطقوس والكلمات - بعداً اجتماعياً وتصبح ارضاً للمعركة بين فلسفات مختلفة في الحكم. ويمكن تلخيص ما جاء في هذا الفصل على النحو التالي:

١ - ظهر كونفوشيوس بعد ان بدأ عالمه، الذي كان يتسم باللامركزية، في التآكل؛ ولم يكثر كونفوشيوس كثيراً بتعاليم الدين التقليدي، اذ اصر على اهمية الوازع الداخلي في ضبط السلوك. فالكونفوشيوسية في اساسها ليست ديناً، وانما دليل للسلوك الانساني المتناسق والمتسق مع نفسه،

(٢) عبد الوهاب محمد المسيري وسوسن حسين، موسوعة المفاهيم والمصطلحات الصهيونية: رؤية نقدية (القاهرة: مركز الدراسات السياسية والاستراتيجية، [د. ت.]).

ومن هنا أصبحت بعض الصفات مثل التقوى والاستقامة معياراً للحكم على الاخلاق الخاصة والعامة. وحتى حينما كان يبدي كونفوشيوس احترامه للطقوس الدينية، بما في ذلك عبادة الاسلاف، فإنه كان يصورها على انها احدى صور تهذيب الاخلاق وحسب.

٢ - على الرغم من تجاهل كونفوشيوس للدين الا انه كان يجلّ الطقوس باعتبارها جزءاً من عالمه القديم الذي ولى والذي كان يحن اليه، مفضلاً اياها على الكلمات، فالمجتمع الطقوسي مجتمع يعرف فيه كل شخص مكانه. كما ان الطقوس توحد الناس وتطمس معالم الاختلافات، اما الكلمات، لأنها خاضعة للتفسير، فتؤكددها وتزيدها.

٣ - ظهور موتسو (ولد في العام نفسه الذي مات فيه كونفوشيوس: ٤٧٩ ق. م.) الذي بيّن ان الطقوس لا تسمّن ولا تغني من جوع، وان اللغة الشفهية لا يعول عليها لأنها تتغير دائماً. وأكد اهمية الكلمات المكتوبة لثباتها، كما أكد ضرورة سن القوانين وكتابتها لتحل محل الطقوس غير المجدية التي تساند المجتمع التقليدي الهرمي، فالناس حينما يعرفون القانون لا يرهبون من هم اعلى منهم.

٤ - اقترح كونفوشيوس ان يحسم التناقض بين الكلمات (القانون) والطقوس من طريق تقسيم المجتمع الى قسمين: النبلاء الذين يعيشون بالطقوس دون التزام بالقانون (فهم ليسوا في حاجة اليه)، وعامة الشعب الذين قد يمارسون الطقوس ويشاركون فيها، ولكنهم مع هذا لا بد من ان تطبق عليهم القوانين، إذ ان الطقوس وحدها غير كافية بالنسبة لهم.

٥ - باختفاء العالم الذي عرفه كونفوشيوس (بين القرنين الخامس والثاني قبل الميلاد) ظهر اقتصاد مبني على النقود، كما ظهرت طبقات جديدة من النبلاء استفادوا من نظام الري ومن نظام الصرف الجديد في السهول حيث يتعذر الصرف. وقد أسسوا دولتهم البيروقراطية الاقطاعية الضخمة وأداروها على اساس مركزي، وساندتهم في ذلك مجموعة من المفكرين سميت «بالقانونيين» (او دعاة القانون) تبنا دعوة موتسو لسن القوانين وتوحيدها (واستخدامها) لتحل محل الطقوس. وقد ذهب القانونيون الى ان القانون المكتوب اكثر اهمية من الوزير الفاضل. وفي هذه الفترة احرقت الكونفوشيوسية، بل وحرق العلماء الكونفوشيوسيون احياء. ولكن القانونيين مع هذا سنوا القوانين لا لخدمة الناس وانما لخدمة الدولة.

٦ - تحولت هذه الدولة البيروقراطية المركزية (في عهد اسرة تشين) الى اداة قمع هائلة، ولذا اخذ الاحتجاج ضدها شكل فلسفة صوفية تدعو الى خلاص صوفي لا يتطلب طقوساً ولا كلمات، تدعي بالفلسفة الطاوية (نسبة الى «طاو» او «الطريق»). ولكن القائمين على السلطة تمكنوا من استخدام الطاوية ذاتها في خدمة مصالحهم. اذ ادركوا ان عدم المواجهة لها فوائدها الجمة، واصبح الصمت هو وسيلة الحاكم الصيني في ارباب من حوله.

٧ - سقطت اسرة تشين بعد ان أرسى دعائم الدولة البيروقراطية الاقطاعية، ثم حلت اسرة هان محلها. وقد وجدت هذه الاخيرة ان فلسفة كونفوشيوس مناسبة لها وتخدم مصالحها فتبنتها وجعلت منها فلسفة رسمية للدولة، وبالتالي سيطرت طبقة جديدة من الموظفين / العلماء على الحكومة وعلى قراراتها اليومية - اي ان الكونفوشيوسية حققت لنفسها النصر في نهاية الامر. ولكن هذا النصر الذي حققته لم يكن له اي علاقة بكفاح كونفوشيوس من اجل الابقاء على الطقوس القديمة او بحنينه الى عالمه اللامركزي. وهكذا نجد ان اسرة - بل وأسراً حكمت مدى آلاف السنين - جعلت من هذه الكتب وهؤلاء الدارسين مصدراً

للحكم ومناطه. حلت محل اسرة احرق الكتب الكونفوشيوسية، ودفنت الدارسين الكونفوشيوسيين احياء، وكلا العاملين كان يخدم مصالح الحكومة» (الفصل ٨، ص ٢٦٧).

ان تغير الاوضاع الاجتماعية ادى الى ظهور نمط من التفكير (الكونفوشيوسية او الطاوية) انفصل عن اصوله الاجتماعية / الطبقية وعن سياقه التاريخي. ثم وظف هذا الفكر لصالح طبقات ونظم حكم لا علاقة لها به او بأصوله، بل ان مثل هذه الطبقات والنظم كانت تمثل في بعض الاحيان «العدو» بالنسبة لصاحب الفكرة. وهكذا يبين هذا العرض السريع لإشكالية علاقة الطقوس بالكلمات العلاقة التفاعلية المركبة بين الشكل والمضمون وبين الفكر والواقع.

ويدرس الكاتب في الفصل الخامس عشر، «العنصرية واللون» كظاهرة تاريخية اخرى ليبين العلاقة المركبة بين الافكار والواقع الاجتماعي. وهو هنا، مرة اخرى، لا يعطينا منهجاً في علم اجتماع المعرفة ولا في طريقة دراسة التاريخ كأنماط، وانما يقدم دراسة تطبيقية يمكننا التعميم منها. يبدأ الفصل بالتمييز بين العنصرية (فكرة) والرق (نظام اجتماعي / اقتصادي)، ويبين انهما - على عكس ما هو شائع - غير مرتبطين، بل ان هذا الانفصال بينهما هو مفتاح لفهم كثير من الظواهر. ثم يعطينا بعد ذلك البانوراما التاريخية.

- توصل الاوروبيون، بعد عام ١٤٥٠، الى تكنولوجيا بحرية وعسكرية اكثر تقدماً من سواها في العالم، واستطاعوا الحاق الهزيمة بالافارقة واسترقاقهم (اساس مادي). ولكن العنصر المادي وحده لا يكفي، فلو ان الافارقة امتلكوا تكنولوجيا عسكرية متفوقة لما قاموا باسترقاق الاوروبيين، او على الاقل لا يوجد دليل على انهم كانوا سيفعلون ذلك.

- ما الفارق اذن بين الاوروبيين والافارقة؟ يكمن الجواب في الثقافة الاوروبية ذاتها. ولتوضيح اجابته يتناول المؤلف ما يسميه بقضية البياض فيشير الى الرمزية الغربية المسيحية عن البياض والسود والتي ساوت بين الخطيئة والسود والفضيلة والبياض، وهذا نمط رمزي يعود الى العصر الحجري الحديث حين كان الانسان يخاف الليل ويرحب بالنهار، وذلك على الرغم من عبادته ربات الخصوبة السوداء. وقد انتشر هذا النمط الرمزي في المسيحية حتى ان عيسى (ع)، الفلسطيني داكن اللون، كان يظهر ابيض في اللوحات. وقد تعمق هذا الاتجاه المسيحي في الثقافات البروتستانتية (في الشمال) لأن الشماليين كانوا اكثر بياضاً وشقرة من سكان البحر الابيض من الكاثوليك. ولأن الجنس هو اس الخطايا في المسيحية، ارتبطت الخطيئة بالسود تماماً مثلما ارتبطت العفة بالبياض.

ويتناول الكاتب بعد ذلك مسرحية عطيل ومشكلة البياض، ويبين ان هذه المسرحية قد كتبت قبل انخراط الانكليز في مشروعات استرقاق الافريقيين الضخمة، وقبل وصول اول دفعة من الرقيق الافريقي الى امريكا الشمالية بخمسة عشر عاماً، ولكن الكاتب يشير الى ان معاداة السود ثم معاداة الجنس بهذا الشكل المتطرف هي معاداة للخصوبة وللحياة، ولعله لهذا السبب قام بتحليل رواية الكاتب الامريكي ملفيل المعنونة موبي ديك ليستكشف المضامين الانتحارية فيها، فإهاب، قبطان السفينة المجنون، هو الطبقة البيضاء السائدة، ولكن سطوة البياض على السود معناها فناء سائر الالوان - اي فناء الحياة برمتها.

- يتناول المؤلف بعد ذلك الجذور المؤسسية للعنصرية الاوروبية، فيبين ان الرق البروتستانتي قد دعم العنصرية البروتستانتية وعمّقها على عكس الرق الكاثوليكي، فهذا الضرب الاخير من الرق كانت له جذور اقطاعية / ابوية، ولذا لم يكن العبد مصدراً لفائض القيمة وحسب، وانما كان يعتبر عضواً

في عائلة (ويشبه المؤلف الرق الكاثوليكي بالرق الاسلامي من هذه الناحية). فالكاثوليك (مثل المسلمين) كانوا يعاملون عبيدهم كأعضاء في اسرة كبيرة، وبالتالي كان ثمة التزام خلقي واجتماعي تجاه العبد. كما لم يكن هناك خط لوني واضح بين السيد والعبد، اذ كان يتم احياناً استرقاق البيض. ولذا تشابكت الامور واختلطت الالوان في حالة الرق الكاثوليكي الى درجة اصبح من الصعب معها التفريق بينه وبين النظام الاقطاعي.

اما الرق البروتستانتي فقد تم في اطار رأسمالي (بهدف الربح) وفي اطار تفريق صارم بين الالوان، فكل العبيد كانوا سوداً وجسب. كما ان مزارع الرقيق في مستعمرات جزر الكاريبي كانت بعيدة عن انظار اي مؤسسات اجتماعية او دينية تهذب من قسوة نظام الرق وتشجع على عتق الرقيق وتنظر الى هذا الفعل الاجتماعي نظرة اكبار باعتباره تعبيراً عن المكانة الاجتماعية الرفيعة او عملاً من اعمال الورع والتقوى. وهذا هو الدور الذي لعبته الكنيسة الكاثوليكية في امريكا اللاتينية حين قامت بحماية العبيد وبفرض قيم اخلاقية على اصحاب الرقيق وبإدخال بعض الجوانب الانسانية على نظام الرق.

لهذا كله نشأ نظامان مختلفان للرق، الاول غير عنصري يمنح العبد الفرصة لشراء حريته إذا اراد ولا يفرق بين العبد وصاحبه من الناحية الثقافية، ولا يفصل بينهما في الحياة اليومية، ولذا انتهى الامر بتزاوج السادة والعبيد. اما الثاني فكان نظاماً عنصرياً، بكل ما في الكلمة من معانٍ، اذ كان يفرق بين السادة والعبيد تفريقاً صارماً في الحياة اليومية والمجالات الثقافية. ويؤكد المؤلف أن النظام الاول كان اقل عنصرية ولكن ليس بالضرورة اقل قسوة، بل انه يأتي بأدلة ليبرهن على ان قسوة الرق غير العنصري قد تزيد في بعض الاحيان عن قسوة الرق العنصري.

ولكن بغض النظر عن مدى قسوة نظام الرق أورشتمته في الاطار الكاثوليكي / الاقطاعي فإنه أدى في نهاية الامر الى تمازج الاجناس والى ظهور شعوب امريكا اللاتينية (الكاثوليكية) ذات اللون البرونزي والتي تفخر بلونها الداكن، على عكس شعوب امريكا الشمالية (البروتستانتية) التي تفرق بين الاجناس والتي لا تزال مقسمة وبشكل حاد الى بيض وغير بيض، والتي لا تزال تنخر في عظامها العنصرية، آفة الحضارة الغربية.

ولا يكفي المؤلف بالإشارة الى الاسباب العامة والاساسية التي ادت الى تمازج الاجناس في امريكا اللاتينية والى انفصالها في شمالها، بل يأتي بالعديد من الاسباب الفرعية. فيذكر - على سبيل المثال - ان الفاتحين الاسبان والبرتغاليين ذهبوا الى العالم الجديد دون زوجاتهم، فاتخذوا زوجات وخليلات من السود والهنود. اما المستوطنون الانكليز فقد جاؤوا بزوجاتهم وعائلاتهم. وحتى حينما كانت نساء الاسبان يذهبن مع ازواجهن الى العالم الجديد، فكن يذهبن الى هناك في اطار من القيم الاقطاعية التي لا تساوي بين الذكر والانثى، وانما تعطي من مكانة الذكر وتؤكد فحولته، وبالتالي تصبح غزواته الجنسية واتخاذ خليلات (من السود والهنود) امراً مقبولاً اجتماعياً، وما على الزوجة الا الرضوخ والاذعان. هذا على عكس الزوجة الانكليزية البروتستانتية البيضاء التي كانت لها حقوق اكثر وضوحاً وكان موقفها اكثر تصلباً. ويضاف الى ذلك ايضاً ان الفاتحين الكاثوليك من شبه جزيرة ايبيريا اتوا - كما بينا من قبل - من حضارة لا يتسم اعضاؤها بالبياض الشديد. ولكن الاهم من هذا انهم اختلطوا بشعوب ملونة (مثل المسلمين في الاندلس وفي افريقيا بعد ذلك) عن طريق الحرب والتجارة ولذلك لم ينقسم العالم في وجدانهم الى ابيض واسود وانما كانت هناك ظلال كثيرة. وحتى الآن لا يوجد في امريكا الشمالية سوى لوان اثنان: ابيض وملون (اي ابيض يشوبه لون آخر). وكلمة «ملون» تغطي

كل الألوان ابتداء من قليل البياض الى الاسود الداكن. اما في امريكا اللاتينية فيوجد عشرات الكلمات لوصف كل الدرجات دون ان تحمل اي منها معنى قديماً.

وقد اسهبننا في تلخيص طريقة تناول مؤلفنا لظاهرة ما حتى نبين الفكرة الكامنة التي يحاول الوصول اليها. انه لا يوجد علاقة سببية بسيطة بين بناء تحتي (مادي واقعي) وآخر فوقي (فكري وهمي)، وانما توجد علاقات مركبة لأقصى حد بين عناصر فكرية واخرى مادية (إن قبلنا بمثل هذه الثنائية البسيطة كتكتيك او تكتيك تحليلي). ويبدو ان المؤلف يرى ان هذه العلاقة ليست مركبة وحسب وانما احتمالية ايضاً، ولذا لا يمكننا القول ان أ ادى الى ب، وانما يوجد احتمالات عديدة داخل اي نسق (وجود بالقوة) فتتحقق بعض هذه الاحتمالات ولا يتحقق البعض الآخر، بل ان بعض الاحتمالات ونقيضها قد يتحقق داخل النسق نفسه في الوقت نفسه.

ويدلّل المؤلف على مقولته هذه فيشير (في الفصل الثاني عشر) الى بعض الديانات الآسيوية مثل الهندوكية والبوذية والطاوية التي هي في جوهرها «ديانات طبيعية» اي ديانات تقدر الطبيعة، او عنصراً من عناصرها، ولذا فهي تحاول ان تخلق وثاماً واتزاناً بين الانسان والطبيعة. وهو يذهب الى ان افكار الناس عن قصة الخلق امر مهم للغاية بالنسبة لهم وتساهم في تحديد سلوكهم. وبعد ان يشير المؤلف الى ان اساطير الخلق في الديانات الآسيوية تؤكد فكرة التوازن، بل والتوحد بين الانسان والطبيعة يبيّن كيف ان الحضارة الصينية، في كثير من جوانبها، تعبر عن هذا التوازن والتصالح بين الانسان والطبيعة (مثل الاتجاه نحو شق الطرق بحيث تتبع انحناءات الجبال والتلال بدلاً من حفر انفاق في داخلها، ومثل ذلك الامبراطور الذي انطلق في فصل الربيع «ليبهج الزهور بالموسيقى الهادئة»).

هذا هو التوجه (الفكري) العام لهذه الحضارات الآسيوية، وهو كما نرى يؤثر في السلوك العام للأفراد الذين ينتمون لهذا التشكيل الحضاري. ولكنه - كما يبين المؤلف - لا يتحكم في هذا السلوك، إذ يذكر المؤلف وقائع في التاريخ الصيني تدل على ان تسخير الطبيعة وتبديدها ليس امراً مستحيلاً على الصينيين، فهم في فترة من تاريخهم قاموا باقتلاع الغابات وتعرية التربة واغراق الاراضي الى درجة ان الدولة اضطرت «للتدخل للحفاظ على الطبيعة». ويفسر المؤلف هذا التناقض الظاهر بأن النسق الفكري او الفلسفي السائد يحوي داخله توجهات سلوكية متناقضة. فالنسق الفكري الذي كان سائداً في الصين (في معظم تاريخها) يحوي عنصرين: الين (القابل والطبيعي والمؤنث) واليانغ (الفاعل والاصطناعي والذكر). وبالتالي فالبوذية والطاوية هما تراث ديني من طابع الين، اما المدن فهي تعبير عن اليانغ، وكذا عبادة الامبراطور والاسلاف. ولكن على الرغم من ان التراث الفكري الصيني يحوي هذه التناقضات (فما من تراث ثقافي يمكنه ان يكون طبيعياً خالصاً او معادياً تماماً للطبيعة) الا ان الصينيين في نهاية المطاف كانوا على وفاق مع العالم الطبيعي في الفكر والسلوك اكثر من معاصريهم الاوروبيين (الفصل الثاني عشر، ص ٤٢٠).

إن اكتشافاً او اختراعاً ما قد يؤدي الى نتيجة ما وعكسها في الوقت نفسه. فاستخدام الحديد، على سبيل المثال، قد ادى الى دعم التشكيلات الجماعية العسكرية وبالتالي الى دعم الاتجاه نحو الجماعية في المجتمعات الانسانية (فصل ١٧، ص ٢١٦)، ولكنه في مرحلة لاحقة ادى الى ظهور الفردية البطولية المتمثلة في ابطال مثل اخيل وهكتور (ولا ندري هل ينطبق الامر على ابطال السير والملاحم العربية ام لا؟). وقد ادت الثورة الصناعية في الغرب الى ظهور التفرد في بداية الامر والى

سيطرة الانسان على الطبيعة وعلى جانب اكبر من مصيره، ولكن الثورة الصناعية ذاتها قد ادت الى ظهور الشمولية وترويض المجتمعات والافراد وتدمير الطبيعة في مرحلة لاحقة - اي الى فقدان سيطرة الانسان على مصيره تماماً. ويبين ان المجتمع الصناعي في البداية - حينما لم يكن قد اكتمل تطوره بعد - كان يسمح بمجال اكبر للتعبير الفردي - اي ان الاقتصاد المختلط الصناعي / الزراعي (والذي يشبه في بعض الوجوه الانماط الاقتصادية السائدة في الوطن العربي) اكثر انسانية من الاقتصاد الصناعي المكتمل النمو. فالمصنع الحديث - على عكس الورشة «المختلطة» - يتطلب من العامل سلوكاً ميكانيكياً منضبطاً تتحكم فيه الآلات تحكماً كاملاً وهذا ما يسمونه بعملية الترشيد (Rationalization) او العقلنة - ان تدرس كل الحركات الانسانية دراسة كاملة وتقسم تقسيماً دقيقاً حتى يمكن توزيعها بطريقة كفوءة لخدمة الآلة - اي ان يصبح الانسان والآلة مثل العاشق والمعشوق - والعياذ بالله «إن حياة العامل الذهنية، في اطار العملية الآلية، تزداد احكاماً وثباتاً كلما زاد شمول وكمال العملية الصناعية التي يلعب فيها دوراً». واخذ الامتثال يحل محل الحرية والمبادرة وتحولت الآلة الى النموذج الكامن في المجتمع واصبح خط التجميع هو الرمز الاساسي لحضارة صناعية «متطورة» كما اصبح الصورة الاساسية في نظم الادارة «العلمية» الحديثة! من الفرد الى الفرد ومن الفرد الى الآلة.

إن ظاهرة ضخمة تلقي بظلالها الرهيبة علينا جميعاً، وهي ظاهرة التصنيع الرأسمالي في الغرب، ليست بظاهرة حتمية، واسبابها ليست بسيطة او واضحة او عالمية. والثورة الصناعية - اهم حدث في تاريخ الانسان ربما منذ الثورة الزراعية، حين توصل الانسان لفنون الزراعة في عصور ما قبل التاريخ - لم تحدث في انكلترا ثم في بقية العالم الغربي بسبب تفوق الانكليز الاخلاقي او الحضاري، ولا بسبب تخليهم عن الاخلاقيات المسيحية وتبنيهم لفلسفات نفعية مادية، كما يدعي بعض دعاة التحديث على الطريقة الغربية، ولا بسبب التنظيم الاجتماعي المتفوق لمجتمعهم، ولا بسبب قوانين عامة تخضع لها جميع المجتمعات في كل زمان ومكان، فإن تكررت الاسباب حدثت الظاهرة، وانما بسبب مركب من الظروف والاسباب المتداخلة.

والدراسات الحديثة لظاهرة الثورة الصناعية، مثل المؤلف الذي بين ايدينا ومثل الموسوعة البريطانية، تبين ان ثمة اسباباً مادية (جغرافية واقتصادية) واخرى معنوية (تاريخية واجتماعية وحضارية) بعضها خاص بانكلترا قاصر عليها، وبعضها قد تزامن مع البعض الآخر ربما بمحض الصدفة، هي التي ادت الى حدوث هذه الثورة في ذلك الزمان وذلك المكان دون غيرهما، وانه لذلك لا يمكن ان تتكرر هذه الظاهرة على هذا النحو في مكان وزمان آخرين، وبالتالي لا مجال لتقليدها.

فإذا نظرنا الى موقع انكلترا الجغرافي بين اوروبا وآسيا - والموقع شيء لم يبتدعه الانكليز ولا يمكنهم ادعاء ذلك - لوجدناه مسؤولاً الى حد كبير عن تهيئتها لأن تكون مركزاً لأول ثورة صناعية. وانكلترا - علاوة على ذلك - جزيرة تكاد تكون ملتصقة بأوروبا منفصلة عنها في الوقت نفسه، مما يسر نقل البضائع من الجزيرة واليها، وان شواطئ انكلترا الطويلة تضم مرافئ عديدة صالحة للملاحة ولرسي السفن فيها. ونظراً لصغر حجم الجزيرة البريطانية نجد ان المسافة بين اي نقطة فيها واقرب ميناء قصيرة نوعاً، مما ساعد على سرعة نقل البضائع من الداخل الى ميناء التصدير، على عكس بلد مثل الصين، على سبيل المثال.

ومن العوامل المادية الاخرى التي اتاحت لانكلترا ان تنطلق تلك الانطلاقة التي غيرت وجهها ثم وجه العالم بأسره توفر بعض المواد الخام فيها. ومن اهم هذه المواد الماء الذي يدخل في كثير من العمليات الكيميائية وعمليات تشطيب المنسوجات. والماء على شكل رطوبة عالية عنصر مهم مساعد

في عملية تصنيع خيوط الغزل. اما الملح، الذي وجد هو الآخر بوفرة في انكلترا، فيدخل في تركيب الاحماض والقلويات، كما توفرت كذلك كميات كبيرة من الحديد، واكتشفت مناجم الفحم الكبيرة على مسافة غير بعيدة عنها.

وعلى الرغم من ان انكلترا، في نهاية القرن الثامن عشر، كانت امة صغيرة لا يزيد عدد سكانها عن ستة ملايين (اي ثلث سكان فرنسا في ذلك الوقت) إلا انها كانت تعد اكبر سوق في العالم. وقد ذكرنا من قبل ان صغر حجم الجزيرة ادى الى سهولة نقل البضائع داخلها والى الخارج، ويمكننا ان نضيف هنا ان صغر حجمها ساهم ايضاً في توحيد السوق. كما ان تضاريس انكلترا قد لعبت هي الاخرى دوراً مماثلاً، فهي مكونة من جزيرتين او في الواقع جزيرة واحدة (حيث ان ايرلندا ظلت خارج نطاق الثورة الصناعية في القرن التاسع عشر) لا تقسمها سلسلة من الجبال الشاهقة او منطقة صحراوية قاحلة، مما زاد من تماسكها وتوحيدها كسوق للبضائع تنطلق فيه البضائع من مكان لآخر في سهولة ويسر وفي فترة وجيزة.

وبالاضافة الى فضل العنصر الجغرافي، ثمة عناصر اخرى اجتماعية/ تاريخية ساعدت على توحيد السوق الانكليزي، فعلى سبيل المثال لم تكن انكلترا مقسمة الى مناطق اقطاعية مختلفة، وانما كانت تشكل وحدة سياسية متكاملة توجد فيها حكومة متعاطفة مع مصالح اصحاب رؤوس الاموال ومع فكرة التنمية الصناعية. هذا على عكس فرنسا التي كانت مقسمة الى ثلاث مناطق جمركية اساسية، تطبق في كل منها العديد من القوانين التي تقيد تصدير بعض السلع المهمة مثل القمح. اما وسط اوروبا فكان اكثر تعنتاً. كما كانت الضرائب الاقطاعية فيه اثقل وطأة. ومن الطريف ان الانهار في وسط اوروبا اكثر صلاحية للملاحة من انهار انكلترا او فرنسا، ومع هذا كان التجار يتحاشونها مفضلين الطرق البرية عليها باعتبارها اقل تكلفة واكثر عقلانية او لأنها كانت تقع خارج قبضة الاقطاع الاوروبي. واتسمت النظم الاقطاعية المطلقة التي سادت في وسط اوروبا بعدم التعاطف مع المصالح التجارية و المالية، بل ومعاداتها.

ولم يكن السوق الانكليزي اكبر الاسواق طراً وحسب وإنما كانت قوة الانكليز الشرائية مرتفعة. ومع ان دخل الفرد كان يعادل ٣٠٠ دولار بالمقاييس الحالية (وهو نصف دخل الفرد في فرنسا آنذاك) إلا ان استهلاكه كان يفوق استهلاك نظيره الفرنسي. فبينما كان يأكل الانكليزي خبزاً ابيض ولحماً كان الفرنسي يأكل خبزاً اسود وحساء. كما ان استهلاك المواطن الانكليزي للسلع الصناعية (احذية جلدية بدل الاحذية الخشبية «القباقيب») اكثر من نظيره الفرنسي، وكان استهلاكه للحديد هو ١٣ كغم للفرد مقابل ٢,٧ في فرنسا. لكل هذا لم تستطع الصناعات المنزلية ان تفي بحاجة الانكليزي مما اضطر انكلترا لاستيراد ما تحتاجه من روسيا والسويد والبلاد الاخرى.

ويمكن تفسير ارتفاع معدل الاستهلاك عند الانكليز بالعودة لبناء المجتمع الطبقي، فلم يكن المجتمع الانكليزي مقسماً بشكل بسيط الى طبقة ثرية فاحشة الثراء تستهلك وحدها السلع الترفية التي تعتمد على قدر من الثراء يمكنها من الاستهلاك الترفي، وطبقة من الفلاحين المعدمين الذين يعيشون على حد الكفاف. وانما نجد ان الفلاحين كانوا يقومون هم ايضاً بالاستهلاك، ولذا فقد كانوا جزءاً لا يتجزأ من السوق القومي. ولعل هذا يفسر لم تتم ادارة الزراعة على اساس تجاري في وقت مبكر نوعاً ما، ولم تخصصت بعض المناطق في محاصيل بعينها.

والتخصص يعني الاعتماد على الخارج، ولذا ليس من الغريب ان نجد ان من سمات الريف

الانكليزي في القرن الثامن عشر ارتباطه بالعالم الخارجي وعدم اكتفائه بمصادره الطبيعية المحلية او بسلع المنتج محلياً. وليس من الغريب ايضاً ان نجد فيه العديد من المحلات وعدداً كبيراً من الباعة المتجولين الذين كانوا يتاجرون في البضائع الترفية المستوردة (مثل الحلوى والمنسوجات الحريرية) مما يدل على حاجة الريف الانكليزي لحركة تجارية دائمة تأتيه بالسلع المستوردة وتصدر السلع المحلية. وقد أدت الحركة التجارية النشطة الى مزيد من التجانس بين مناطق انكلترا المختلفة والى زيادة رقعة السوق. ويمكن ان نذكر ايضاً ان الزراعة الانكليزية كانت من الكفاءة بحيث كانت تكفي لتقيم اود طبقة كبيرة من العمال المحتمل اشتغالهم في الصناعة، وكانت زيادة السكان من الضخامة وحركة تسوير الارض المشاع من القسوة بحيث انها وفرت الايدي العاملة اللازمة للصناعة الانكليزية عن طريق طرد آلاف الفلاحين من ارضهم. وكان لخروج بريطانيا عام ١٧٦٣ ظافرة بعد قرنين من الصراع العسكري والبحري (مع الاسبان والهولنديين في بادئ الامر، ثم مع الفرنسيين) اكبر الاثر في تمكينها من معظم اسواق العالم وموارده من الهند الى الامريكيتين.

ولكن من اهم الاسباب التي ادت الى تفجير الثورة الصناعية في انكلترا التقدم النسبي لصناعة القطن في انكلترا وتحويلها الى قطاع اساسي في الاقتصاد الانكليزي. وتتميز صناعة القطن بأنها كان من الممكن تحويلها الى صناعة رأسمالية (او حديثة) بمعنى الكلمة: اي انتاج غير مرتبط بالضرورة بالاستهلاك. فجميع الناس، بغض النظر عن انتماءاتهم الدينية او القومية، يمكنهم ارتداء قميص قطني. وبالتالي تم انتاج المنسوجات القطنية لا لاستهلاكها وحسب وانما اساساً لتصديرها (على عكس اي صناعة اخرى مثل صناعة الاثاث مثلاً او حتى صناعة الاحذية). وقد ساهمت مزارع العبيد في جزر الكاريبي وغيرها في توفير المادة الخام المطلوبة بأقل التكاليف، كما كانت اجور الغزالين والنساجين زهيدة نظراً لكثرة عددهم الامر الذي ادى الى سرعة تراكم الارباح ورأس المال. وكان تحويل النول اليدوي الى مغزل يدار بالطاقة امراً لا يكلف الكثير اذ كانت تدخل عليه تعديلات طفيفة وجسب.

ولكن كل هذه العوامل، وهي إمكانات ضخمة، لم تتحول الى حقيقة تاريخية تسمى بالثورة الصناعية الا بسبب سيطرة الانكليز على تلك الامبراطورية او الاسواق التي لا تغرب عنها الشمس. وقصة تدمير صناعات النسيج اليدوية المتطورة في الهند معروفة لدى دارس التاريخ، وهي قصة تحويل الهنود من منتجين للمنسوجات القطنية التي تسد حاجتهم الى مستهلكين للصادرات الانكليزية.

ويمكننا ان نضيف هنا ان التوسع الاستعماري الغربي، وهو كما بينا العنصر الحاسم في تحويل الامكانية الى حقيقة وفي سرعة تراكم رأس المال وتمويل عملية تشييد البنية الاساسية للمجتمع الغربي الحديث، ما كان ليتم لو ان دولة المماليك في مصر كانت قوية راسخة، فهي دولة كانت تسيطر على طرق التجارة مع الهند والصين وافريقيا والعالم الاسلامي بأسره بطبيعة الحال، وكان عندها الكثير من الصناعات البدائية، وكان المهيمنون عليها متفهمين للاوضاع الاقتصادية في العالم. ولكن دولة المماليك كانت ضعيفة من الداخل نتيجة عوامل كثيرة من بينها فساد النظام الملوكي وطريقة ضم اعضاء جدد للنخبة الحاكمة وفشل سلاطين المماليك في جعل الخلافة عن طريق الوراثة. نضيف الى هذا الهجمات الصليبية والتتربة التي لم تتوقف الا مع القرن الخامس عشر بعد ان تركت العالم الاسلامي بأسره منهكاً، كل همه هو البقاء وحسب، مما ترك طرق التجارة مفتوحة امام اساطيل الغرب العسكرية التجارية (فأفريقيا عبر تاريخها تتسم بالتشكيلات السياسية الصغيرة التي لم يكن في مقدورها قط ان تقوم بمشاريع تجارية / اقتصادية ضخمة، اما الصين فهي منغلقة على نفسها تقبع

داخل حدودها ولا تكثرث «بالبرابرة». إن قوة العالم الغربي الذاتية لم تكن كافية بآية حال لتحقيق الثورة الصناعية، وإنما كان لا بد من أن يتزامن معها ضعف العالم الإسلامي ودولة المماليك.

ثمة عوامل كثيرة، اذن، تضافرت على تفجير الثورة الصناعية في انكلترا على هذا الشكل المحدد بعضها مقصور على انكلترا (جزيرة صغيرة قريبة من أوروبا) وبعضها لا يمكن أن يتجاوز في مكان آخر (توفر الفحم والحديد) وبعضها لا يمكن أن يتزامن مرة أخرى (نهضة تجارية صناعية في أوروبا وانكماش في معظم العالم). فالثورة الصناعية بالشكل الذي تمت عليه في انكلترا ليست أمراً حتمياً ولا عالمياً. هذا لا يعني بطبيعة الحال أن الأمور تتم بالصدفة المحضة وأن التاريخ لا منطلق له، أو أن خصوصية كل نسق تاريخي تجعل من المستحيل أن نعمم منه بضعة قوانين أو أطر تفيدنا في تجربتنا التاريخية وإنما يعني أن للتاريخ منطقة وقوانينه دون شك، ولكن قبل أن نستخلص هذه القوانين يجب أن ندرك خصوصية أي ظاهرة تاريخية ومدى تركيبها وتعقدها، والعوامل الزمانية والمكانية التي دخلت في تكوينها. وبهذه الطريقة إننا لن نجابه ظاهرة تاريخية ما، حدثت في مكان وزمان ما، على أنها ظاهرة حتمية في شكلها ومضمونها يجب أن تحدث في الزمان والمكان العربيين الأمر الذي سيحد من حريتنا ويفقدنا الاتجاه، بل وقد يفرض علينا تحديات غير حقيقية، ويطرح علينا أسئلة غير ذات موضوع لا يمكن الإجابة عنها. بينما حينما ندرك خصوصية ظاهرة مثل الحضارة الغربية فإننا سنجاوبها كشيء نسبي، ليس علينا قبوله أو رفضه. وإنما علينا فهمه واستيعابه في أطار تجربتنا التاريخية ومسار تاريخنا الخاص بحيث نعمم ما هو عام، ونستبعد ما هو خاص، ونستخلص ما يصلح للتطبيق على كل البشر ونسقط ما هو مرتبط بالآخرين وبظروفهم التاريخية الفريدة. ونحن بذلك لا نرفض الغرب كما يصّر بعض المتعصبين الجامدين، ولا نبتأه بخيره وشره، كما يصّر بعض الذين قرروا التفرنج، وإنما نخلع عليه النسبية التي تتسم بها أي ظاهرة إنسانية (فالاطلاق لله وحده) ومن السخرية بمكان أننا لو فعلنا ذلك نكون قد تبيننا معياراً علمياً موضوعياً تخلق عنه دعاة العلم والتغريب.

ثانياً: دلالات المنهج بالنسبة للعرب

اسهنا في الحديث عن هذه الجوانب من منهج الكاتب نظراً لأن دلالاتها الفلسفية بالنسبة لنا كعرب عديدة وعميقة، ولذا سنقوم باستخلاصها للقارئ.

يبين المنهج أن ما يمكن تسميته بالحقيقة أو ما يقربنا منها ليس القوانين العامة المجردة التي نستوردها أو نركن إليها ونجا به بها الواقع، وإنما هي شيء نستخلصه بعد جهد جهيد من خلال دراسة التفاصيل العديدة التي تبين مدى تعرجات الواقع ونتوءه. وقد شرحت في مكان آخر^(٢) مفهوم «المنحنى الخاص للظاهرة». فالتفاصيل ليست مسألة فرعية أو ثانوية في الظواهر الإنسانية، فهي تعدل من القانون الكلي لأن العلاقة بين الواحد والآخر علاقة حلزونية. إننا لن نصل إلى «حقيقة أمورنا» عن طريق التأمل والتعميم وتبني القوانين الجاهزة والمصطلحات المستوردة وإنما بالغوص في التفاصيل – وليراجع القارئ عناوين الرسائل الجامعية عن قضايا مثل التعليم الإسلامي وسيجد أن معظمها يبقى على مستوى عالٍ من التعميم، إذ يندر أن تجد رسالة جامعية عن النظام التعليمي في العصر العباسي

(٢) انظر: عبد الوهاب محمد المسيري، الأيديولوجية الصهيونية: دراسة حالة في علم اجتماع المعرفة، ٢ ج،

سلسلة عالم المعرفة، ٦٠ و ٦١ (الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، ١٩٨٢).

الاول او اثر مؤسسة الاوقاف على التعليم في العالم الاسلامي.

وبدلاً المنهج كذلك على ان اسلم طريقة لدراسة الظواهر التاريخية هي الابتعاد عن رؤيتها في اطار اي ثنائيات ميكانيكية بسيطة ورؤيتها في كليتها الدينامية. فالحديث عن ادوات انتاج تحدد اشكال الفكر والسياسة، او الحديث عن النظم والافكار السياسية التي تحدد مسار الاقتصاد هو امر مبتسر يقصر عن الاحاطة بالظواهر الانسانية، ولعلّ الوسيلة الوحيدة هي دراسة الكليات الدينامية التي تحتوي داخلها على عناصر عدة - ليست بالضرورة مرتبة ترتيباً هرمياً - تكتسب بعضها اهمية خاصة في ظروف تاريخية محددة. فقد نجح المغول في دخول بغداد وفي القضاء على الخلافة العباسية فيها لا بسبب «تقدمهم»، او لأن مجتمعهم كان اكثر تنظيماً او تحضراً، او لأن علاقات الانتاج السائدة فيه كانت اكثر تطوراً، وإنما لأسباب مغايرة لذلك تماماً. ففي واقع الامر لم يكن المغول يملكون اي ادوات انتاج وإنما كانوا يملكون ادوات حرب بالدرجة الاولى. والمجتمع الذي قضوا عليه، على الرغم من ضعفه الداخلي، كان من ارقى المجتمعات التي عرفها الانسان ومن اكثرها تحضراً، وبـلـ ولعل علاقات الانتاج فيه كانت اكثر تركيباً منها في اي مجتمع آخر على وجه الارض آنذاك باحتوائه على صناعة وتجارة دولية ومحلية وزراعة ورقيق. ولا يمكن تفسير اكتساح المغول للخلافة العباسية الا في اطار واسع يدرس الظروف البيئية المحيطة بوطن المغول الاصلي وفشلهم في الاستقرار بل وتدنيم الحضاري الذي سهل عليهم التحرك كتجمع عسكري / إنساني هائل، كما ينبغي دراسة الظروف السياسية والدينية المحيطة بضعف المجتمع الاسلامي في العصر العباسي الثاني وظهور المرتزقة، وبعد هذا قد يكون من الممكن فهم الظاهرة.

واذا كانت الظواهر التاريخية مركباً تدخل في تركيبه العناصر الثقافية وتحدد مساره، فإن هذا يعني ان كل نسق تاريخي له خصوصيته التي يكتسبها من خصوصية العناصر الثقافية التي يتضمنها، كما يعني ان مسار هذا النسق وحركته لا يخضع بالضرورة لقوانين صارمة عامة، وإنما يولد قوانين الحركة الخاصة به. فالتصنيع الغربي ما كان يمكن ان يظهر الا مع ظهور الفردية والبروتستانتية والدولة القومية ومع تفكك عالم العصور الوسطى المتماسك وذلك نظراً لهيمنة الكنيسة الكاثوليكية وارتباطها الشديد بالنظام الاقطاعي الاوروبي بما يتضمن ذلك من احتقار عميق للتجار والتجارة.

ولكن لعل تأخر الصناعة في النظام العربي / الاسلامي يرجع الى العوامل نفسها التي ادت الى تقدمها في الغرب اي تفكك عالم العصور الوسطى الاسلامية المتماسك والى تآكل الدولة الاسلامية المركزية، لأنه لو قدر لها الاستمرار ولو احتفظت بقوتها لربما امكنا توفير الرساميل اللازمة والخبرة المطلوبة لعملية التصنيع والتحديث. وقد قامت الدولة الاقطاعية المركزية في اليابان بدور شبيه، ولعبت طبقة الساموراي، وهي طبقة عسكرية تشبه الممالك من بعض الوجوه، دوراً خلاقاً في عملية الانتقال. إن النهضة في الشرق الاوسط كانت تتم دائماً تحت اشراف الدولة القوية وبسبب وجودها، على عكس النهضة الاوروبية التي صاحبت تفكك النظام الاقطاعي وتساقط الامبراطورية الرومانية المقدسة. بل ان تحديث اليابان لم يتم الا بعد القضاء على نظام الشوغن (Shogun) والدويلات الاقطاعية المتناحرة، وبعد توحيد البلاد تحت حكم الامبراطور القوي والدولة المركزية القوية.

ونحن لا ننكر وجود تاريخ انساني عام، فاستخدامنا للمصطلحات مثل «التحديث» و«التصنيع» هو اعتراف ضمني بهذا المستوى التاريخي العام، وهو اعتراف صريح بوحدة الحضارة الانسانية وان ما نسميه بالحضارة هو مجموعة ما انتجته يد الانسان على هذا الكوكب. ولكن ما نحاول ان نبينه هو ان هذا المستوى العام من التاريخ لا يمكن ان يزودنا بقوانين لمعرفة حركة الانسان المختلفة ولا يفسر

لنا كثيراً من الظواهر اذ لا يمكن فهم اي ظاهرة، ولم حدث هذا ولم حدث ذاك، الا في نطاق خصوصيتها. ان حاجة الانسان للطعام وللشبع الحسي وحاجته للاحلام والحب هي احتياجات انسانية عامة اصيلة تفسر جوانب كثيرة في السلوك الانساني، بل وتشكل الاطار العام للسلوك الانساني ولا يمكن تفسيرها الا بالعودة لفكرة الانسانية المشتركة. ولكن يكمن الخطأ في محاولة تفسير كل الظواهر، على جميع مستوياتها وبكل نتوئها، باللجوء للقانون العام دون تطوير او تحوير.

ويبين منهج الكتاب كذلك انه لا يوجد سيناريو وحيد للتطور والتغير التاريخي، وانما يوجد عدة سيناريوهات. فتطور المدينة في الشرق يختلف عنه في الغرب، بل ويوجد سيناريوهات عديدة داخل كل نسق حضاري: فثمة مدن بلاط ومدن / دول ومدن اباطرة ومدن الكوميونات وهكذا. والحب، هذه الرغبة الانسانية العامة، يتم الافصاح عنها بطرق مختلفة تختلف باختلاف الحضارات.

وحديث المؤلف عن الين واليانغ يبين ان ثمة سيناريوهات عديدة كامنة داخل كل نسق وان بعضها يتحقق احياناً ويتحقق البعض الآخر احياناً اخرى، والبعض الثالث قد يظل كامناً الى ان يكتشفه الوعي الانساني ويحققه. وفكرة تعدد السيناريوهات الظاهرة والكامنة هي فكرة مهمة للغاية بالنسبة لنا كعرب، فهي تعني امكانات فائقة للحرية لأننا سنواجه عملية التحديث لا باعتبارها امراً نهائياً محدداً وانما باعتبارها سيناريوهات بديلة. كما اننا سندرس تراثنا وواقعنا لا في اطار الثنائية الميكانيكية، ثنائية القبول الكامل او الرفض التام، وانما في اطار من الحرية النسبية. ولعل تحديث اليابان ترجمة عملية لهذا المفهوم، فقد دخلت اليابان العصر الحديث عن طريق رفع لواء التقاليد اليابانية. ولكنها اختارت منها ما يتلاءم مع العصر الحديث. فأعيدت الى الامبراطور سلطاته واعتلى الامبراطور موتسو هيثو العرش (عام ١٨٦٧) واتخذ اسم مييجي ثم دخلت اليابان العصر الحديث ولذا تسمى ثورة التحديث في اليابان «باستعادة المييجي».

وقد يساعدنا هذا التصور لسيناريوهات التحديث العديدة والبديلة على التخلص من بعض المفاهيم الميتافيزيقية التي ترتدي مسوح العلمية والموضوعية مثل مفهوم الشخصية القومية باعتبارها مسؤولة عن هذا الانتصار او ذاك الانكسار. وقد زاد الحديث في الآونة الاخيرة، خاصة بعد نكسة ١٩٦٧، عن «العقلية العربية» بجماعيتها وفرديتها او بحماسها وصبرها (وكتالوج الصفات السلبية يحوي دائماً صفات متناقضة) باعتبارها هي المسؤولة عن كل المصائب. ولعل فكرة السيناريوهات الظاهرة والكامنة والانساق الفكرية التي تحتوي على توجيهات سلوكية عديدة يؤدي بنا الى الايمان بأن هذه «العقلية العربية» (ان نجحنا فعلاً في تعريفها والتعرف عليها) هي مجموعة من الصفات الخاصة، وانها في حد ذاتها لا تؤدي الى شيء محدد على الاطلاق فهي امكانية حيادية (او فلنقل سمات بنيوية اي لصيقة ببناء الشخصية) ليس بها بالضرورة ابعاد اخلاقية: يمكن توظيفها للخير او للشر، للانتاج او للتبديد، للتشبيد او التخريب.

ولننظر ماذا فعل اليابانيون بالانتحار، تلك الفكرة المطروحة دائماً داخل الوجدان الياباني كإمكانية قائمة على استعداد دائم للتحقق. فالانتحار هو الطريقة التي يمكن للساموراي ان يكفر بها عن ذنوبه، وحينما يحكم عليه بالاعدام فهو لا يقتل وانما ينتحر. وفي قصص العشاق نجد ان الانتحار هو الطريقة الوحيدة التي يمكن للحب ان يكتمل بها. ولا توجد تحفظات دينية شنتوية او بوذية او كونفوشيوسية ضده، (ويقف هذا على طرف النقيض من الحضارة الغربية والتراث المسيحي والحضارة العربية والتراث الاسلامي). وفكرة الانتحار وتقبلها ما هي الا تعبير عن الجماعة اليابانية العميقة المتأصلة، الناجمة عن العقيدة الحولية التي توجد بين الشعب والارض والله والتي تترجم نفسها على

عبادة الامبراطور. ومن الواضح ان هذه الجماعية، وهذه القدرة على الانتحار، لم تعق اليابانيين عن التحديث، بل وظف الانتحار اثناء الحرب العالمية الثانية بشكل خلاق منتج. ولم تعق الجماعية اليابانية اليابانيين عن تأسيس نظام رأسمالي مستقر يستمد استقراره من هذه الجماعية (على عكس الرأسمالية الغربية التي تستند الى الفردية الليبرالية والصراع بين الافراد والاحرار)، ولذا يطلق بعض دارسي المجتمع الياباني اصطلاح «الرأسمالية الاقطاعية» او «الاقطاع الرأسمالي» على النظام الاقتصادي السائد الآن في اليابان.

ولننظر ماذا فعلت الصهيونية بوحدة من اكثر السمات سلبية في تكوين يهود اوربا الحضاري، اعني الانغلاق الغيتوي (نسبة الى الغيتو، اي حارة اليهود في شرق اوربا)، وكيف وظفت هذه السمة في تأسيس الكيان الصهيوني الغيتوي المنغلق، والذي يستمد كل هويته وشيئاً من قوته من هذا الانغلاق. ولعل الحماس العربي والانفعال السريع وحبنا للغة والخطابة (إن كانت حقاً هذه هي بعض صفاتنا الثابتة المستقرة) هي صفات حيادية، وسمات بنوية يمكن توظيفها بشكل خلاق. فحبنا للغة - على سبيل المثال - لم يؤدِ حتى الآن الى محو الامية او الى احلال الفصحى محل العاميات المختلفة حتى يمكن لجماهير شعبنا العربي ان تتصل مرة اخرى بذاتها وتاريخها. كل هذا يقودنا الى استنتاج ان هذا الحديث عن الشخصية العربية ما هو إلا تكرار لما يقوله العنصريون في الغرب دون نقد او تمحيص، اولعله كسل من جانب المفكرين العرب حتى لا يستكشفوا ابعاد هذه الشخصية وامكاناتها، وحتى لا ينحتوا السيناريوهات الخاصة التي تحول هذه الامكانات المحايدة الى طاقة خلاقية مبدعة.

والآن لنلخص النتائج التي انتهينا اليها من قراءتنا لهذه الدراسة بمصطلحنا نحن. ثمة «مسافة» ما تفصل بين العلة والمعلول، وبين الظاهرة والعناصر المكونة لها، وبين النموذج الفكري او الحضاري والواقع الامبريقي (التجريبي) اليومي. وان هذه المسافة تؤدي بالتالي الى تفرد الظواهر وتمايزها والى ان قانون حركتها محكوم بمنطقها الداخلي، وان الاسباب قد تؤدي الى نتائج عكس المتوقع منها ان يختلف السياق، وان الظواهر مكونة من عناصر موجودة بالقوة واخرى موجودة بالفعل، وان تلك الموجودة بالقوة قابلة للتحقق ان وجدت الظروف الملائمة. هذه النتائج كلها يمكن ان نلخصها في عبارة واحدة: امكانية الحرية وتأکید الذات العربية. وهوليس بالضرورة تأكيد فاوستي مطلق (على الطريقة الغربية) يتم على حساب الآخرين، وإنما تأكيد ينبع من منطق النسق الحضاري العربي ومرتبطة بالانسانية المشتركة. وهو تأكيد للذات لن يؤدي حتماً الى النجاح، على الرغم من كل الامجاد العربية التليدة، وإنما سيكتب له النجاح ان جهدنا ونصبنا من اجله - اي ان تأكيد الذات منوط بالارادة العربية، يحدها تاريخها وتراثها، وتستند هي اليه □