ترجمات | قسم الفلسفة والعلوم الإنسانية | 17 سبتمبر 2016

الاستشراق ومشكلة المجتمع المدني في الإسلام

براين تورنر

ترجمة: مصطفى منادي إدريسي

مؤمنون بلا حدود
Mominoun Without Borders
للدراسات والأبحاث www.mominoun.com

جميع الحقوق محفوظة © 2016

All rights reserved © 2016

الاستشراق[1] ومشكلة المجتمع المدني في الإسلام[2]

براين تورنر[3] (Br an.S. Turner)

ترجمة: **مصطفى منادي إدريسي**

1 نشرت هذه الترجمة في مجلة «ألباب»، العدد 8، شتاء 2016، منشورات مؤسسة مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث.

2 هذا عنوان الفصل الثاني من كتاب «الاستشراق وما بعد الحداثة والعولمة»

Bryan S.Turner,(1994) *Orientalism, Postmodernism and Globalism* Routledge

3 عالم اجتماع أسترالي بريطاني، يعتبر واحدا من أهم المتخصصين في سوسيولوجيا الدين، وتنصب اهتماماته على الدين والعولمة، والصراعات الدينية والدولة الحديثة، والدين وحقوق الإنسان.عمل أستاذا محاضرا في بريطانيا والولايات المتحدة وألمانيا، ويعمل حاليا في أستراليا.

لئن كانت مشكلات الفهم والمقارنة والترجمة مشكلات شائكة في الفلسفة واللغة والنقاش الأخلاقي، فإنها تظهر بشكل حاد في علم الاجتماع على الخصوص نظرا إلى أنه علم يسعى، متبعا طريقا مقارنا، إلى تحليل الثقافة والبناء الاجتماعي. فبالإضافة إلى الصعوبات المتعلقة بالانحياز والتشويه والتضليل في منهج العلوم الاجتماعية، هناك تساؤلات أعمق تهم النسبية والتمركز العرقي والإيديولوجيا، وهي تساؤلات تلقي بظلال من الشك على أساس التحليل المقارن برمته. إنه لمن الصعوبة بمكان تصور ما سيعتبر علم اجتماع صحيحا من دون المنهج المقارن، لاسيما في ظل وجود صعوبات فلسفية ومنهجية عديدة تظهر في الغالب لتبطل علم الاجتماع المقارن. ثمة خلاف كبير يهم القضية المتعلقة بما إذا كان علم الاجتماع الخالي من القيمة (value-free sociology) ممكنا أو مرغوبا، وبهذا الخصوص نحذو حذو الموقف المتبنى من قبل ماكس فيبر (Max Weber).

أصبح علماء الاجتماع في السنوات الأخيرة، وبشكل متنامي، أكثر حساسية تجاه الواقعة التي تفيد أنه بالإضافة إلى هذه المشكلات الفلسفية والتقنية، فإن بنية سياسات النفوذ تؤثر تأثيرا عميقا في تشكيل محتوى البحث العلمي الاجتماعي واتجاهه. وباختصار، كان لوجود العلاقات الكولونيالية الاستغلالية بين المجتمعات أهمية كبرى في التطور النظري للأنثربولوجيا وعلم الاجتماع. لقد كان دور السياسات الإمبريالية بالخصوص حاسما في تشكيل الصور الغربية عن الإسلام وفي تحليل «المجتمعات الشرقية». (Daniel 1960, Southern 1962).

من وجهة النظر الليبرالية التقليدية، يوجد افتراض مؤداه أن السلطة والمعرفةليستا متضادتين فحسب، وإنما المعرفة الصحيحة تتطلب إلغاء السلطة. وفي ثنايا تاريخ الأفكار الليبرالي، نجد أن انبثاق العلم من الإيديولوجيا ومعتقدات الحس المشترك، قد اقترن بتنامي الحرية الفردية، وبأفول الإرهاب السياسي الجائر. واجه هذا المنظور المتعلق بتناقض العقل والسلطة، في الآونة الأخيرة، اعتراضا من قبل ميشيل فوكو (Michel Foucault)، الذيأكد أن تنامي السيطرة البيروقراطية على الشعوب بعد القرن الثامن عشر، تطلب أشكالا من المعرفة تتسم بأنها أكثر تنظيما، وهذه الأشكال تمثلت في علم الإجرام وعلم العقاب والطب النفسي والطب. وبالتالي، يفترض وجود السلطة في المجتمع أشكالا جديدة من الخطاب العلمي يجري من خلاله تعريف المجموعات الهامشية والمنحرفة ومراقبتها. وعلى النقيض من التقليد الليبرالي، نحن مضطرون، من خلال تحليل التقليد العقلاني الغربي، إلى أن نقبل بأن تكون السلطة والمعرفة تقتضي إحداهما الأخرى بصورة مباشرة، وهذا يعني أنه لا وجود لعلاقة سلطوية دون تأسيس ملازم لحقل من حقول المعرفة، ولا وجود لأية معرفة لا تفترض ولا تؤسس علاقات سلطوية في الآن نفسه (Foucault 1977: 27).

لذلك لم يدشن ازدهار الخطاب العلمي حقبة للحريات الفردية، بل صاغ بالأحرى الأساس الذي قامت عليه نظم واسعة من السلطة المتمأسسة، وذلك عبر تحالف السجن وعلم العقاب، والمصحة العقلية والطب النفسي، والمستشفى والطب السريري، والمدرسة والبيداغوجيا. يخلق الخطاب الاختلاف من خلال التصنيف

والتبويب والمقارنة والأشخاص المتفردين لغايات بيروقراطية. وتمثل التصنيفات «مجرم» و»مجنون» و»منحرف» تعبيرات عن خطاب علمي يمارس عبره السوي والعاقل السلطة من خلال تقسيم ممنهج للتشابه والاختلاف. بناء على ذلك، لا يمكن ببساطة رد ممارسة السلطة على المرؤوسين إلى مسألة تتعلق بالمواقف والدوافع لدى الأفراد، ما دام أن السلطة منغرسة في المؤسسات وفي اللغة ذاتها التي بواسطتها نصف العالم ونفهمه ونسيطر عليه. إن المقارنات الصحيحة بين الأفراد المنحرفين ونظرائهم الأسوياء، بين المجنون والعاقل، بين المريض والمعافى، لا يمكن ببساطة تحقيقها بواسطة مواقف جرى إصلاحها، ما دام أن هذه التمييزات ذاتها تفترض خطابا تكون فيه الاختلافات المفهومية تعبيرات عن علاقات سلطوية.

إن تحليل المعرفة/السلطة في عمل ميشيل فوكو هو ما منح الأساس للدراسة المؤثرة لإدوارد سعيد عن الاستشراق (1978) باعتباره (الاستشراق) خطابا عن الاختلاف يبدو فيه بشكل واضح أن التقابل المحايد شرق/غرب تعبير عن علاقات سلطوية. الاستشراق خطاب يصور الشرق الغريب، الشهواني، العجيب، باعتباره ظاهرة قابلة لأن تفهم وتدخل عالم المعقولية ضمن شبكة من التصنيفات والجداول والمفاهيم التي بواسطتها يحدد الشرق ويخضع للسيطرة في الآن نفسه. أن تعرف هو أن تُخْضِع. نتيجة لذلك، كان الخطاب الاستشراقي على نحو لافت للنظر إطارا متواصلا للتحليل عبر من خلال الثيولوجيا والأدب والفلسفة والسوسيولوجيا ليس عن علاقة إمبريالية فحسب وإنما أسس فعلا حقلا للسلطة السياسية. لقد أحدث الاستشراق تصنيفا للخصائص انتظم حول التقابل بين الغربي العقلاني والشرقي الكسول. كانت مهمة الاستشراق تقليل التعقيد اللامتناهي للشرق إلى نظام محدد من الأنماط والخصائص والتشكيلات، ومن ثم، كان تمثيل المختارات الأدبية للشرق الغريب في جدول منظم من المعلومات المتاحة منتوجا ثقافيا نموذجيا للهيمنة الغربية.

في تحليل إدوارد سعيد للاستشراق، كانت «الواقعة» الحاسمة بشأن الخطاب الاستشراقي أننا نعرف الشرقيين ونتحدث عنهم، في حين أنهم لا يفهمون أنفسهم ولا يتحدثون عنا نحن. في لغة الاختلاف هذه، لم يكن هنالك فيما يبدو خطابات مماثلة عن الاستغراب (occidentalism).لقد حاز المجتمع الذي تأتي منه المقارنات، وعلى نحو استثنائي، مجموعة من الميزات الأساسية ـ العقلانية، التقدم، المؤسسات الديمقراطية، التنمية الاقتصادية ـ تبدو أمامها المجتمعات الأخرى قاصرة ومتخلفة. تفسر هذه الميزات الخاصية المميزة للمجتمع الغربي وتفسر عيوب التشكيلات الاجتماعية البديلة. وباعتباره نسقا مفسرا، انبرى الاستشراق لتفسير السمات المتقدمة للغرب والجمود الاجتماعي للشرق (Turner 1974 a). لذلك فإن سؤال: لم ظهرت الرأسمالية الصناعية أولا في الغرب؟ وهو سؤال مؤسس في السوسيولوجيا الكلاسيكية، اعتبر ميزة أساسية لنسق فكري مفسر يعتمد على التقابل الأساسي شرق/غرب. وداخل مدى واسع من هذا التقابل شرقي/غربي، جرى تمثيل الإسلام دوما على أنه مشكلة ثقافية وسياسية بالنسبة إلى الأنساق التفسيرية الغربية.

وعلى عكس البوذية والكنفوشيوسية، كان لدى الإسلام روابط دينية مهمة مع اليهودية والمسيحية، وقد أفرز تصنيف الإسلام على أنه»دين شرقي» مشكلات كبيرة بالنسبة إلى الخطاب الاستشراقي. فبينما تبقى مسألة الفرادة النبوية مسألة مثيرة للجدل، فإن ثمة حججا قوية تشير إلى أن الإسلام يمكن اعتباره إلى جانب اليهودية والمسيحية، تنويعا من تنويعات الديانة الإبراهيمية العامة (Hodgson 1974). علاوة على ذلك، كان الإسلام قوة ثقافية أساسية داخل أوروبا، وهو الذي قدم الثقافة المهيمنة في الكثير من المجتمعات المتوسطية. وبينما لا يعد الإسلام شرقيا إلابشكل ملتبس، فإن المسيحيةليست ديانة غريبة بأية طريقة من الطرق السهلة. فالمسيحية باعتبارها ديانة إبراهيمية سامية من حيث الأصل، يمكن أن تعد «ديانة شرقية»، والإسلام باعتباره بعدا أساسيا في ثقافة إسبانيا وصقلية وأوروبا الشرقية، يمكن أن يعد غربيا.لقد اتخذت مشكلة تحديد الإسلام دائما طابعا ملحا جدا بالنسبة إلى الخطاب الاستشراقي؛ ومن ثم، كان من الضروري تصنيف الإسلام داخل الأوساط المسيحية إما على أنه تطفل على الثقافة المسيحية وإما باعتباره تفرعا طائفيا عن الديانة المسيحية.

إن غاية تحليل فوكو للخطاب هي اقتراح أن القواعد نفسها التي تحكم توزيع الإقرارات داخل خطاب ما، يمكن أن تكون مشتركة بالنسبة إلى تشكيلة واسعة من التخصصات المنفصلة بصورة واضحة (Foucault 1972). ليست الإشكالية الاستشراقية حكرا على الثيولوجيا المسيحية، بل هي خطاب يهيمن على الاقتصاد والسياسة والسوسيولوجيا. وإذا كانت القضية الأساسية التي تقف خلف الثيولوجيا المسيحية هي تفرد الوحي المسيحي بالنسبة إلى الإسلام، فإن المشكلة الأساسية التي تقف خلف السيوسيولوجيا المقارنة كانت تفرد الغرب مقارنة بالركود المزعوم للشرق. لقد اقترحت في منشور سابق، أن السوسيولوجيا حاولت تفسير الغياب الواضح للرأسمالية في المجتمعات الإسلامية عبر صياغة مفاهيمية للإسلام تصوره على أنه سلسلة من الفجوات التاريخية والاجتماعية (Turner 1978a). فقد زعمت السيوسيولوجيا الغربية، بصورة مميزة، أن المجتمع الإسلامي يفتقر إلى مؤسسات المجتمع المدني البرجوازي المستقلة التي قوضت في النهاية القبضة الحديدية للفيودالية على الغرب. يفتقر المجتمع الإسلامي، حسب هذا المنظور، إلى مدن مستقلة وطبقة برجوازية مستقلة وبيروقراطية عقلانية ومصداقية قانونية وملكية فردية، وإلى تلك المجموعة من الحقوق التي تجسد الثقافة البرجوازية القانونية. فمن دون هذه العناصر الثقافية والمؤسساتية، لم يوجد في الحضارة الإسلامية أي شيء يتحدى جمود التقليد السابق على الرأسمالية. يمكن حصر المنظور الاستشراقي المتعلق بالمجتمع الآسيوي في الفكرة القائلة إن البناء الاجتماعي للعالم الشرقي كان متصفا بغياب المجتمع المدني، أي بغياب شبكة من المؤسسات تتوسط بين الفرد والدولة. هذا الغياب الاجتماعي هو الشيء الذي خلق الشروط الملائمة للاستبداد الشرقي الذي كان فيه الفرد عرضة بصورة دائمة للحكم الاستبدادي الممارس من قبل الطاغية. يفسر غياب المجتمع المدني في الآن نفسه فشل التنمية الاقتصادية الرأسمالية خارج أوروبا وغياب الديمقراطية السياسية.

مفهوم المجتمع المدني

توجد في الفلسفة السياسية الغربية مجموعة من التصنيفات الأساسية يمكن ردها إلى أرسطو، وهي تصنيفات تعتمد للتمييز بين الحكم من ناحية كونه ملكيا أو ديمقراطيا أو استبداديا. وبينما يمكن مقاربة هذه التصنيفات من الناحية العددية، أي واحدا واحدا أو عبر القلة أو الكثرة، فإن هناك عنصرا مركزيا واحدا بالنسبة إلى مشكلة الحكم هو العلاقة بين الدولة والفرد. ففكرة «الاستبداد» (despotism)، على سبيل المثال، تشتمل في العادة على استعارة مكانية عن نظام اجتماعي توجد فيه فجوة مؤسساتية بين الفرد الخاص والدولة العامة.في الاستبداد، يكون الفرد عرضة بالكامل لأنظار الحاكم المستبد، لأنه لا وجود لمؤسسات اجتماعية وسيطة، خاصة المؤسسات التطوعية، بين الحاكم والمحكوم. الفرد مكشوف تماما أمام هوى الطاغية ونزوته وإرادته، وليس هناك، كما كان الحال دائما، وجود لفئات أو مؤسسات اجتماعية يمكن للمحكوم أن يختبئ خلفها. يمكن أن تكون المسافة الفاصلة بين الطاغية والرعية كبيرة، غير أن الفضاء الاجتماعي حيز لا يشغله النمو الواسع للتجمعات والمؤسسات الاجتماعية التي تستطيع احتضان الفرد والتي يمكن للاهتمامات المستقلة أن تتطور داخلها بالتعارض مع الإرادة الموحدة للطاغية. يمكننا، عن طريق تعريف أول، أن نزعم أن الاستبداد يفترض مجتمعا يكون المجتمع المدني فيه إما غائبا أو متخلفا. يحدد»المجتمع المدني»بأنه شبكة غزيرة من المؤسسات كالكنيسة والعائلة والنادي والنقابة والجمعية والجماعة، وهي مؤسسات تقع بين الدولة والفرد وتربط في الآن ذاته الفرد بالسلطة وتحميه من السيطرة السياسية الشمولية. وليست فكرة «المجتمع المدني» فكرة أساسية بالنسبة إلى تعريف الحياة السياسية في المجتمعات الأوربية فحسبوإنما هي كذلك نقطة التناقض بين الشرق والغرب.

اعتبر ظهور المجتمع المدني في التقليد الأنواري الاسكتلندي مؤشرا كبيرا على تقدم اجتماعي من حالة الطبيعة إلى الحضارة. كانت نظرية المجتمع المدني جزءا من الانقسام الرئيسي الطبيعة/الحضارة، لأنه داخل المجتمع المدني حدث أن الفرد اتشح أخيرا بوشاح من الحقوق القانونية كحق الملكية وحيازة الممتلكات والأمن. في الفلسفة الاجتماعية لهيغل، يتوسط المجتمع المدني بين العائلة والدولة، إنه يتشكل من خلال العلاقات الاقتصادية بين الأفراد. كان الفهم الهيغلي»للمجتمع المدني» في حدود العلاقات الاقتصادية مصدرا للكثير من الارتباك في التحليل الماركسي اللاحق الذي أصبح فيه من الصعوبة بمكان وضع «المجتمع المدني»، بشكل لا لبس فيه، داخل استعارة الأساس الاقتصادي والبناء الفوقي. بالنسبةإلى ماركس:

يحتضن المجتمع المدني مجموع العلاقات المادية للأفراد في مرحلة معينة من تطور قوى الإنتاج.إنه يحتضن مجموع الحياة التجارية والصناعية لمرحلة معينة. وبقدر ما يتجاوز الدولة والأمة. فإنه يتعين عليه من ناحية أخرى ومن جديد تأكيد ذاته في علاقاته الخارجية باعتباره قومية. ويجب عليه داخليا أن ينظم نفسه باعتباره دولة.

(Marx and Engels 1953: 76)

بما أن ماركس كان مهتما في المقام الأول بالتحليل النظري لنمط الإنتاج الرأسمالي، فإنه نتيجة لذلك، كان من الصعب بالنسبة إلى الماركسيين تحديد العلاقة الدقيقة بين المجتمع المدني/ الدولة، من جهة أولى، وبين تحليل المفاهيم السوسيولوجية من قبيل «العائلة»أو»الكنيسة»أو»الجماعة»أو»القبيلة» من جهة ثانية. أحد الحلول، بلا ريب، هو أن نعامل هذه الناحية من الحياة الاجتماعية باعتبارها قابلة لأن تفسر في حدود اقتصادية بحت؛ فالانقسامات الأولية داخل المجتمع هي تلك التي تحدث بين الطبقات، التي تفسر بدورها بنمط الإنتاج (Poulantzas 1973).

لقد تجسدت صعوبات تحديد المجتمع المدني بالنسبة إلى الاقتصاد والدولة في بعض النقاشات الأخيرة التي كان موضوعها تحليل أنطونيغرامشي (Antonie Gramsci) لهذا المفهوم(Anderson 1974). في مقطع شهير، علق غرامشي قائلا « بين البناء الاقتصادي والدولة بمعية تشريعها وإكراهها يقف المجتمع المدني» (Gramsci 1971). في كتابات غرامشي، يعد المجتمع المدني بمثابة الحلبة التي تصمم داخلها الهيمنة الإيديولوجية والموافقة السياسية، ولذلك يتناقض مع الدولة التي هي محلللقوة والإكراه السياسيين. يزيد هذا المفهوم من تعقيد التقسيم الماركسي الأكثر تقليدية، القاعدة/البناء الفوقي، غير أن هناك الكثير من الخلاف بخصوص الموقع الذي وضع فيه غرامشي تأكيده النظري على وجه الدقة (Anderson 1977). وبينما يوجد الكثير من الخلاف بخصوص مدى قبول الهيمنة في الرأسمالية الحديثة، فإنه من الأهمية بمكان أن نلاحظ أن مفهوم غرامشي»للمجتمع المدني» كان مهما بالنسبة إلى فكرته عن أن الاستراتيجيات السياسية كانت ذات أهمية فيما يتعلق بمدى القهر والموافقة في المجتمع. لقد وضع غرامشي تمييزا أساسيا بين الغرب، حيث يوجد اتفاق واسع مستند على المجتمع المدني، والشرق، حيث تهيمن الدولة على المجتمع، وحيث القهر أكثر أهمية من الاتفاق. وبحديثه عن روسيا تحديدا، زعم غرامشي أن:

الدولة كانت كل شيء. وكان المجتمع المدني بدائيا وهلاميا. أما في الغرب. فكانت هناك علاقة ملائمة بين الدولة والمجتمع المدني. وحين اهتزت الدولة. انكشف على الفور البناء المتين للمجتمع المدني.كانت الدولة مجرد خندق خارجي. انتصب خلفه نظام قوي من القلاع والتحصينات.

(Gramsci 1971: 238)

وحيثما كان المجتمع المدني غير متطور نسبيا بالنسبة إلى الدولة، فإن الإكراه السياسي للأفراد يكون أساس الحكم الطبقي وليس التوافق الإيديولوجي الذي يسم مؤسسات الرأسمالية الغربية البرجوازية.

ومع أن النظرية السياسية الليبرالية تختلف بصورة واضحة اختلافا أساسيا في النظرة والاستنتاجات، إلا أنها في الغالب قاربت ثنائيات الشرق/الغرب، التوافق/الإكراه بالحدود ذاتها إلى حد ما، خاصة في حدود فكرة التوازنات والضوابط الدستورية. في كتابه «روح القوانين» ((The Spirit of the Laws Montesquieu 1949)) الذي كتب عام 1748، ميز مونتسكيو بين الأنظمة الجمهورية والأنظمة الملكية

والأنظمة الاستبدادية، وذلك في حدود مبادئها التوجيهية، التي هي على التوالي، الفضيلة والشرف والخوف (Montesquieu 1949). كانت الاختلافات الرئيسية بين الملكية والاستبداد هي: (1) بينما تقوم الملكية على عدم المساواة من ناحية الطبقات الاجتماعية، فإن ثمة مساواة في الاستبداد فيما يخص العبودية حيث يخضع معظم الشعب للإرادة المتعسفة للحاكم؛ (2) في الملكية، يتبع الحاكم الأعراف والقوانين، بينما يسيطر المستبد حسب ميله الخاص؛ (3) في الاستبداد، لا وجود لمؤسسات اجتماعية وسيطة تربط الفرد بالدولة. لقد اهتم مونتسكيو على وجه الخصوص في عمل مبكر «تأملات في أسباب عظمة الرومان وانحطاطهم» (Considerations on the Causes of the Greatness of the Romans and TheirDecline) بمشاكل المركزية في الإمبراطورية الرومانية إضافة إلى تحول الجمهوريات إلى ملكيات (Montesquieu 1965). اقتنع مونتسكيو، الذي كان متأثرا تأثرا عميقا بجون لوك (John Locke) وبالتاريخ الدستوري الإنجليزي، بأن تقسيم السلطات والرقابة الدستورية على السلطة المركزية تمثل الضامن الأساسي للحقوق السياسية.وقد سمح له كتابه «رسائل فارسية» (PersianLetters)(Montesquieu 1923) بأن يكتب مراجعة نقدية للمجتمع الفرنسي من خلال عيون ملاحظين شرقيين؛ لذلك لم يكن واضحا ما إذا كان تعريف مونتسكو للاستبداد الشرقي واعتراضاته عليه موجها ضد النظام السياسي الفرنسي، خاصة ضد النظام الملكي المطلق (Althusser 1972).

أما إيميل دوركهايم (Emile Durkheim) الذي نشرت رسالته باللاتينية عن مونتيسكيو وروسو عام 1892، فقد اعتقد أن مشكلة الحياة السياسية الحديثة لا تكمن في الآثار المترتبة عن تقسيم العمل حسب المشاعر المشتركة، بل في غياب مؤسسات تنظيمية بين الفرد والدولة. إن تقهقر الكنيسة، وضعف العائلة، وفقدان الروابط الجماعية، وتخلف الجمعيات المهنية والحرفية، أمور أدت إلى تفكك هذه الروابط الاجتماعية المهمة التي تحمي الفرد من الدولة. مع ذلك، وعلى عكس هربرت سبنسر (Herbert Spencer)، لم يعتقد دوركهايم أن امتداد مهام الدولة في المجتمع المعاصر أفضى بالضرورة إلى الاستبداد السياسي. لقد عرف دوركهايم، في دراسته «قانونان عن التطور الجزائي» (twolaws of penalevolution)، الاستبداد على النحو التالي:

إن ما يجعل السلطة المركزية أكثر أو أقل استبدادا هو مدى الغياب الجذري لقوى موازية. تنشأ بصورة منظمة بهدف جعلها تصير معتدلة. ولذلك يمكننا أن نتوقع أن ما يؤدي إلى نشوء سلطة من هذا النوع هو تركيز أكثر أو أقل اكتمالا لكل وظائف المجتمع السلطوية في اليد الواحدة ذاتها.

(Durkheim 1978)

وبينما لم يستعمل دوركهايم بالتحديد الحد <المجتمع المدني>في ضوء إشارته إلى أهمية «القوى الموازية»، فإنه من باب اللائق والمباح أن نقترح أن موقف دوركهايم يفيد أن ضعف المجتمع المدني، القائم بين الفرد والدولة، يعد شرطا عاما للاستبداد السياسي.

هذا التقليد الفرنسي في السوسيولوجيا السياسية المتعلقة بالاستبداد، والممتد من مونتسكيو إلى دوركهايم، لا يمكن فهمه بشكل مناسب من دون أن نأخذ بعين الاعتبار الجدال الذي ظهر في فرنسا حول طبيعة الحكم المستنير. فما ندعوه اليوم «الاستبداد المستنير» أو «الحكم المطلق المستنير»، ظهر أولا باعتباره قضية فكرية وسياسية في فرنسا في ستينات القرن الثامن عشر، وقد ظهر جزئيا نتيجة لتعاليم أنصار المذهب الطبيعي (Physiocrats) (Hartung 1957).كانت العبارات المفضلة من قبل هؤلاء هي»الاستبداد المستنير» و»الاستبداد الشرعي». على سبيل المثال، قدم رينال (T.G.Raynal) تعريفا للحكم الرشيد قائلا «الحكم الأكثر سعادة هو حكم مستبدٍ عادلٍ ومستنير»، وذلك في تاريخه للتجارة مع الشرق وجزر الهند الشرقية. لقد التزم أنصار المذهب الطبيعي، في عقائدهم الاقتصادية، بسياسات الحرية الاقتصادية بغية تحرير الاقتصاد والفرد من القيود غير الطبيعية التي تقيد الفعالية والإنتاج الاقتصادي. مع ذلك، لم يكن المجتمع خاليا من هذه القيود المصطنعة، وكانت ثمة ضرورة لتغييرات جذرية أحدثت من قبل «الاستبداد المستنير». لقد جعل الطبيعيون من باب المسلم به أن استبدادا من هذا القبيل سوف يكون في أيادي ملكية وراثية سوف تزيح بصورة عقلانية الفوضى المصطنعة للماضي بغية استعادة النظام الطبيعي للحرية الفردية. إن واجب المستبد هو إرغام الناس على أن يكونوا أحرارا عبر سياسة عقلانية للتربية والإصلاح الاجتماعي.

لم يولد النقاش حول فضائل أشكال الحكم فقط بسبب الحكم المطلق أواخر القرن الثامن عشر بل أيضا بسبب ظهور الإمبريالية في القرن التاسع عشر. فقد اضطر القيمون على الاستعمار إلى البث في مخططات الهيمنة الإمبريالية على البلدان التابعة الجديدة. فاستعمال رينال لفكرة «الاستبداد الشرعي» مثير للانتباه في سياق نقاش عن المستعمرات. كانت التعليقات النفعية على التنظيم السياسي في بريطانيا قد وضعت على نحو مماثل في سياق نقد الحكومة البريطانية من قبل الأرستقراطية الوراثية وبشأن الإدارة الكولونيالية في الهند. كان أنصار المذهب النفعي مهتمين بكل من مشكلة الطبقة العاملة والحكم البرلماني في بريطانيا وبالمشكلة المتعلقة بحكم السكان المحليين الهنود، هكذا كان كتاب «تاريخ الهند البريطانية» (The History of British India) لصاحبه جيمس مل (James Mill) قد وجه على الخصوص من قبل سؤال الاستبداد المحلي والإصلاح الحكومي. لقد لاحظ أن:

الحكم كان ملكيا ومطلقا بين الهندوس حسب النموذج الآسيوي، مع الاستثناء المعتاد المتعلق بالدين وكهنته. ولم تظهر أية فكرة عن أي نظام للحكم، تختلف عن إرادة شخص واحد لتلج عقولهم، أو عقول مشرعيهم.

(Mill 1972: 212–3)

بالنسبة إلى جيمس مل كان هناك فجوة اجتماعية بين الحياة الشاملة التقليدية للقرية الهندية والعالم العام الخارجي للممالك. تناقض التفكك المطرد للأخير مع الركود والعزلة الاجتماعية للأول. وكان الحل السياسي الأساسي لهذا الاستبداد الراكد جرعة من «الاستبداد المستنير»، أي حكم مركزي قوي، وقوانين

خيرة، وإدارة حديثة، وإعادة توزيع لحقوق ملكية الأراضي. لقد حذا جون ستيوارت مل (John Stuart Mill)حذو والده، متبعا موقفه بخصوص الإصلاح السياسي في بريطانيا وكذا الحكم الكولونيالي. كان خوف مل الأساسي مركزا على تأثيرات حكم الأغلبية في الديمقراطيات الشعبية على حياة الفرد الملموس والمتعلم وعلى ضميره. وقد تأكد هذا الخوف بشكل كبير بواسطة الجوانب الأكثر تشاؤما في تحليل ألكسيس دي توكفيل (Alexis de Tocqueville) للمؤسسات السياسية الأمريكية في كتابه «الديمقراطية في أمريكا» (Democracy in America)، الذي قرأه ميل عام 1835(de Tocqueville 1946). وفقا لدي توكفيل، فإن حكم الأغلبية على أساس حق الاقتراع العام يمكن أن يؤدي إلى إجماع عقيم يمكن أن يلحق ضررا بالفردانية والحقوق الفردية. إن الكبح الوحيد لاستبداد الأغلبية سوف يكون من خلال وجود جمعيات تطوعية قوية (أي مجتمع مدني) تحمي الفرد من سيطرة الأغلبية وتحمي تنوع الاهتمامات والثقافة. ومن دون ضمانات، ستنتج الديمقراطية في بريطانيا العقم ذاته الذي أفضى إليه التقليد في آسيا، أعني الجمود الاجتماعي. ومن ثم، لم تكن مخاوف مل من «الحرية الواسعة، بل من استعداد زائد للاستسلام، ليس منالفوضى، بل من الخنوع، ليس من التغير السريع للغاية، بل من الجمود الصيني» (Mill 1859: 56).

ومع ذلك، ففي حالة الحكم الاستعماري، كان الاختيار بين نمطين من الاستبداد: المحلي أو الاستعماري. كان الاستبداد المحلي على الدوام جائرا وغير فعال، في حين أن الاستبداد المستنير للناس»الأكثر»تحضرا على مناطق سيادتهم كان راسخا ومنتظما وفعالا في تعزيز الإصلاح الاجتماعي والتقدم السياسي.

كان جون ستيوارت مل (1806-73) وكارل ماركس (83)(1818-Karl Marx) معاصرين لبعضهما البعض. وقد تأثرا في صياغة أفكارهما عن المجتمع الآسيوي بأحداث معاصرة متشابهة وبصنف متشابه من الأدلة التوثيقية. ولذلك، ليس من المستغرب تماما أن نجد أنهما تقاسما أيضا بعض الافتراضات المتعلقة بالمجتمع الآسيوي، على الرغم من أن التقويمات والتوقعات التي همت الحكم البريطاني في الهند كانت مختلفة للغاية. فبينما كان مفهوم ماركس عن النمط الآسيوي للإنتاج قد صيغ في المقام الأول في حدود البنيات والعمليات الاقتصادية (أو غيابها)، كان النمط الآسيوي كذلك نسخة من الفكرة السياسية التقليدية عن «الاستبداد الشرقي». في الكتابات الصحفية لماركس، كان المجتمع الشرقي متميزا بالتغيرات السياسية التي لا تتوقف للسلالات الحاكمة وبالجمود الاقتصادي الشامل. لم تحدث الدورة السلالية تغييرا بنيويا نظرا لأن ملكية الأراضي ظلت في يد السيد الأرستقراطي. ومثل جيمس ميل، أكد ماركس الطبيعة الثابتة لحياة القرية القائمة على الاكتفاء الذاتي. لم يوجد المجتمع المدني بين الفرد والمستبد، بين القرية والدولة، لأن المدن المستقلة والطبقات الاجتماعية كانت غائبة عن النظام الاجتماعي.

وبينما عبر ماكس فيبر عن شكه في تحليل ماركس لحياة القرية الهندية في كتابه «دين الهند» (The Religion of India) (Weber 1958a)، فإن توضيحاته المختلفة للأنماط السياسية ـ النمط الأبوي

(patriarchalism) والنمطالوراثي (patrimonialism[1]) - ركزت على مشكلة التنظيم العسكري أكثر من تركيزها على الأساس الاقتصادي للحياة السياسية. في الواقع، يمكن أن نرى سوسيولوجيا ماكس فيبر باعتبارها تحليلا للروابط بين ملكية وسائل الإنتاج وملكية وسائل العنف. لذلك أقام استمرارية مجردة بين الوضع الذي يمتلك فيه الفرسان المستقلون أسلحتهم الخاصة ويقدمون خدمات عسكرية لسيد معين، وسياق آخر فيه تكون وسائل العنف متمركزة تحت سيطرة السيد الوارث. من الناحية التجريبية، أدرك فيبر أن هذه «الأنماط الخالصة» نادرا ما تحدث بهذه الصيغ المبسطة، لكن المقارنة كانت مهمة في تحليله للتوترات بين السيرورات المتمركزة وغير المتمركزة في الإمبراطوريات السياسية.

في النظام الفيودالي، حيث للفرسان حقوق وراثية على الأراضي، وهم من يوفرون أسلحتهم الخاصة، كانت هناك ضغوط سياسية قوية ذات نزوع محلي وتتجه صوب ظهور ممالك صغيرة مستقلة. هكذا كانت الصراعات السياسية الحاسمة في النظام الفيودالي تجري داخل الطبقة المهيمنة وليس بين النبلاء والأقنان، نظرا إلى أن الأمر الحاسم هو الإبقاء على السيطرة السياسية للملك الفيودالي على ملاك الأراضي الآخرين الذين يسعون إلى امتيازات فيودالية واسعة من سيدهم. في نظام الحكم الوراثي، كان هناك أسلوب وحيد للسيطرة على الفرسان الأرستقراطيين قام على الحقوق الفيودالية أو الوقفية على الأراضي لتجنيد جيوش المرتزقة أو الرقيق. كانت صلة هذه الجيوش بالمجتمع المدني ضئيلة أو منعدمة ـ إذا كانوا في العادة أجانب أو عزابا أومن الخصيان الذين كانوا منعزلين عن البناء الاجتماعي القبلي التقليدي. من هنا، لم يكن لدى جيوش الرقيق مصالح في المجتمع المدني، وكانوا، رسميا على الأقل، معتمدين اعتمادا كليا على السيد الباتريمونيالي. وكما أشار فيبر، يمكن لنظام الحكم الوراثي أن يستمر إذا تمتع بسيولة مالية مستقرة أو بإمكانية الوصول إلى موارد أخرى يستطيع بواسطتها أداء مستحقات جيوشه. لقد عانت الإمبراطوريات الوراثية من أزمتين دائمتين: (1) من ثورات جيوش الرقيق (2) ومن عدم استقرار الخلافة السياسية. وبينما لم يستعمل فيبر التمييز الفيودالي/الوقفي (feudal/prebendal) معيارا ضروريا لتمييز الغرب عن الشرق، إلا أنه اعتبر عدم استقرار النظام الوراثي (أو السلطاني) بمثابة مشكلة كبرى بالنسبة إلى المجتمع الشرقي، خاصة تركيا.

لقد وجد النقاش حول الإمبراطوريات الشرقية في الفكر الاجتماعي الأوروبي تعبيره خلال القرن العشرين في كتاب كارل فتفوغل (Karl Wittfogel) «الاستبداد الشرقي» ((Oriental Despotism 1957)). عنون فتفوغل دراسته بعنوان فرعي مميز «دراسة مقارنة للسلطة المطلقة»، وفيها قدم تفسيرا تقنيا للإمبراطورات الشرقية. ذلك أن جفاف مناخ الأقاليم الشرقية ولد الحاجة إلى أنظمة هيدروليكية واسعة النطاق، والتي بدورها لا يمكن أن تتأسس إلا على أساس السلطة السياسية المركزية. ولا يمكن للصعوبات

1 يقصد فيبر بهذا المصطلح نظام الحكم الذي يستند على العلاقات الشخصية – العائلية بدل العلاقات العقلانية–الشرعية، وفي هذا النظام يوزع الزعيم السلطة والقوة وفقا لرغباته، وفي هذا النظاو كذلك، يمكن المطالبة بالحكم على أساس حق الولادة أو الميراث أو التقاليد.

Cambridge University Press 2006. P434The Cambridge Dictionary of Sociology Brayan S. Turner.

المرتبطة بالإدارة الهيدروليكية أن تحل إلا على أساس التنظيم البيروقراطي والعبودية الشاملة والسلطة المركزية. كانت الدولة الهيدروليكية مضطرة إلى طمس كل المجموعات الاجتماعية الموازية داخل المجتمع والتي يمكن أن تهدد سلطتها المطلقة. وقد شملت هذه «القوى غير الحكومية» المجموعات المؤلفة من ذوي القربى، والهيئات الدينية المستقلة، والمجموعات العسكرية المستقلة، وأصحاب الأشكال البديلة من الملكية. بهذا المعنى، يمثل الاستبداد الشرقي انتصارا للدولة على المجتمع، وقد اعتبر فتفوغل غياب «المجتمع المدني» في الإمبراطوريات الهيدروليكية بمثابة الأساس الضروري للسلطة المطلقة. أما في أوروبا فقد ووجه الحكم المطلق دائما من قبل القوى الموازية في المجتمع المدني:

إن غياب الرقابة الدستورية الرسمية لا يعني بالضرورة غياب القوى المجتمعية التي يجب على الحكومة أن تحترم اهتماماتها ونواياها. ففي معظم بلدان أوروبا ما بعد الفيودالية، كانت أنظمة الحكم المطلق مقيدة بشكل محدود من قبل الدساتير الرسمية بقدر ما كانت مقيدة من القوة الفعلية للملاكين النبلاء والكنيسة والبلدات. في أوروبا الحكم المطلق، كانت كل هذه القوى غير الحكومية متمفصلة ومنظمة سياسيا. لذلك اختلفت اختلافا شديدا عن مثلي ملكية الأرض أو الدين أو المهن الحضرية في المجتمع الهيدروليكي.

(Wittfogel 1957: 103)

وبالجملة، فإن مشكلة المجتمع الشرقي السياسية كانت غياب مجتمع مدني يحمل قوة موازية لسلطة الدولة على الفرد المعزول.

وعلى الرغم من أن فكرة غياب المجتمع المدني في الاستبداد الشرقي كانت قد صيغت بالرجوع إلى آسيا ككل، فإنها لعبت على الخصوص دورا بارزا في تحليل المجتمعات الإسلامية؛ إنها سمة من السمات الأساسية للخطاب الاستشراقي. علاوة على ذلك، فإن موضوع المجتمع المدني المفقود تخلل الشعب الفكرية والسياسية في الغرب، مقدما إطارا مشتركا للماركسيين والسوسيولوجيين على حد سواء. لاحظ ماركس وإنجلز في مقالاتهما لجريدة «نيويورك دايلي تريبيون» (New York Daily Tribune) أن غياب الملكية الخاصة للأرض وتمركز سلطة الدولة حال دون ظهور طبقة برجوازية قوية. إن هيمنة البيروقراطية وعدم الاستقرار في المجتمع الحضري يعني أن «الشرط الأساسي الأول لتحقيق البرجوازية يعوزه أمن الشخص وملكية التاجر» (Marx and Engels 1953: 40).

الموقف ذاته تم تبنيه من قبل ماكس فيبر في كتابه «سوسيولوجيا الدين» (The Sociology of Religion)حيث اقترح أن أثر التمدد الإسلامي كان تحويل الإسلام إلى «دينِ محارب عربي قومي»؛ وكانت النتيجة أن الأخلاقيات المهيمنة في الإسلام «تزدري بحكم طبيعتها النزوع النفعي التجاري البرجوازي وتعتبره جشعا دنيئا كما تعتبر أن روح الحياة على وجه التحديد معادية له» (Weber 1966).

في التفسيرات السوسيولوجية الغربية للمجتمعات الإسلامية، تم التأكيد على أنه «بسبب غياب روح الرأسمالية» في الطبقة الوسطى، كانت التجارة في معظم المجتمعات الإسلامية على مر العصور حكرا على الأقليات (اليونانيون، اليهود، الأرمن، السلافيون). تواصل دراسات سوسيولوجية جديدة عن الإسلام هذا التقليد مقترحة أنه في غياب روح المبادرة والنجاح، كان الحافز مرتبطا بالطبيعة المختلفة للطبقة الوسطى في الإسلام (Bonne 1960; Lerner 1958; McClelland 1961).

إن غياب المجتمع المدني في الإسلام، وضعف الثقافة البرجوازية بالنسبة إلى جهاز الدولة، لم يرتبط في الإشكالية الاستشراقية بضعف التطور الاقتصادي فحسب وإنما بالاستبداد السياسي أيضا. ثمة وجهة نظر مشتركة بين المختصين في العلوم السياسية تزعم أنه لا وجود لتقليد قائم لمعارضة شرعية ضد الحكومات الاستبدادية في الإسلام، لأن الأفكار المتعلقة بالحقوق السياسية والعقد الاجتماعي لم تجد أي دعم مؤسساتي في طبقة وسطى مستقلة (Vatikiotis 1975).من ناحية أخرى، امتدت الفكرة الاستشراقية عن غياب المجتمع المدني بالفعل خارج نطاق الاقتصاد والسياسة. لقدتم التعامل مع الثقافة العلمية والفنية للإسلام باعتبارها حكرا على البلاط الإمبراطوري، الذي رعى داخل «المعسكر المدينة» ظهور ثقافة عقلانية معارضة لدين العامة. إن اتحاد العلم والصناعة، الذي كان سمة مميزة للطبقات الوسطى البروتستانتية الإنجليزية في القرن التاسع عشر، كان غائبا بصورة ملحوظة في الثقافة الإسلامية. في تعليق صريح حول الإسلام والعلم أشار إرنست رينان (Ernest Renan) إلى أن «لدى المسلم الازدراء الأكثر عمقا للتعليم وللعلم لكل شيء يشكل الروح الأوروبية» (Renan 1896: 85).

بالنسبة لرينان، يمكن للعلم أن يزدهر في الإسلام فقط إذا اقترن بالهرطقة. وبينما ندر أن يتم التعبير عن مواقف رينان المتحيزة بشدة على نحو صريح في الفكر الاستشراقي المعاصر، فإن المزاعم ذاتها المتعلقة بالرعاية النخبوية للفنون والعلوم في غياب طبقة متوسطة تكررت بشكل متواصل. عادة ما يقترن هذا الموقف بالفكرة التي تزعم أن العلم في الإسلام كان مجرد تطفل على الثقافة اليونانية وأن الإسلام كان بكل بساطة وسيلة لنقل الفلسفة اليونانية إلى عصر النهضة في أوروبا (O'Leary 1949). إن أوجه القصور التي تشوب المجتمع والثقافة والسياسية في الإسلام، حسب الاستشراق، مردها إلى مشكلة غياب المجتمع المدني.

بدائل الاستشراق

في الفترة التي تلت الحرب العالمية الثانية، أظهر الاستشراق العديد من أعراض الأزمة الداخلية والانهيار (Laroui 1976). غير أنه كان من الصعوبة بمكان تأمين بدائل للاستشراق، نظرا إلى أن الاستشراق حافظ على دعامات مؤسساتية قوية. الاستشراق تقليد مغلق ومثبت ذاتيا، وهو تقليد ذومقاومة عالية للنقد الداخلي والخارجي. لقد تم تقديم محاولات متعددة لإعادة البناء، على سبيل المثال، «مراجعة للدراسات الشرق-

أوسطية» (Review of Middle East Studies)، ومن قبل مشروع الدراسة والبحث الشرق أوسطي (Middle East Research and Information Project)(MERIP). ثمة مشكلة واحدة تهم تحويلا لبراديغمات القائمة، وهي أن البدائل الماركسية ذاتها وجدت صعوبة في القطع مع المنظور الاستشراقي الذي كان حاضرا في تحليلات ماركس وإنجلز.

على الرغم من أنه كانت ثمة تغييرات كبيرة في التصور الماركسي طالت تلك الأفكار الأساسية من قبيل «نمط الإنتاج»، فإن معظم الجهاز النظري للماركسية المعاصرة غير ذي جدوى في تحليل المجتمعات الإسلامية. فهؤلاء الماركسيون الذين تبنوا الموقف الإبستمولوجي لكتاب مثل لويس ألتوسير (Louis Althusser) ملتزمون، في كل الأحوال، بوجهة النظر التي تؤكد أن الدراسات التجريبية للشرق لن تكون كافية لإزاحة المنظور الاستشراقي من دون تحول جذري في الإبستمولوجيا والأطر النظرية. وبينما قدم إدوارد سعيد نقدا كبيرا للخطاب الاستشراقي، فإن الأساس المفهومي الذي تأسس عليه هذا النقد، أعني أعمال ميشيل فوكو، لا يمكن أن يصلح بشكل لا لبس فيه لمهمة إعادة صياغة الرؤى. إن قراءة متشائمة لفوكو ستوحي بأن بديلا للخطاب الاستشراقي سوف يكون ببساطة خطابا آخر سيشمل كذلك تعبيرا آخر عن السلطة. في تحليل فوكو لا وجود لبديل متحرر من الخطاب نظرا إلى أن امتدادات المعرفة تتوافق مع مجالات السلطة. وهكذا فنحن مجبرون على «البناء المتأني لخطابات حول الخطابات، وعلى مهمة الاستماع إلى ما سبق أن قيل «(Foucault 1973: xvi). لذلك، اضطر إدوارد سعيد، في المستوى الأول، لتقديم الأمل لـ «الانفصال الروحي والكرم» (Said 1978a: spiritual detachment and generosity) 259)، الذي سيكون كافيا لتوليد رؤية جديدة عن الشرق الأوسط الذي تخلص من المقدمات الإيديولوجية للاستشراق.

ومع ذلك، قد يكون هناك طريق واحد للتقدم سوف يكون متوافقا مع استعمال إدوارد سعيد لمنظور فوكو عن الخطاب، وهذا الطريق سيقدم سبيلا للخروج من الاستشراق. إذا كانت اللغة تنتظم، بحكم طبيعتها، حول الازدواجية الأساسية المتعلقة بالتشابه والاختلاف، فإن السمة الأساسية المميزة للخطاب الاستشراقي هي تأكيد الاختلاف من أجل تفسير «تفرد الغرب». ومع ذلك، كان هناك، في حالة الإسلام والمسيحية، مبرر قوي للتركيز على تلك السمات التي توحدهما أكثر من تلك التي تفرقهما، أو على الأقل، التركيز علىفحص تلك المناطق الغامضة للتداخل الثقافي بينهما. من الناحية التاريخية، ظهرت كلتا الديانتين، لكن بطريقة عدوانية، من ثقافة دينية، إبراهيمية، سامية مشتركة. وقد انخرطتا في عمليات مشتركة للانتشار والتبادل والاستعمار.

بهذا المعنى، يمكننا، كما أشرت سابقا، أن نشير إلى الإسلام باعتباره ديانة غربية في إسبانيا ومالطا والبلقان، وأن نشير إلى المسيحية باعتبارها ديانة شرقية في شمال إفريقيا ومنطقة الهلال الخصيب في آسيا. هذه النقطة الواضحة جديرة بأن تفضح الغموض الأساسي لفكرة «الشرق» في الخطاب الاستشراقي.

بالإضافة إلى هذه الروابط المشتركة في التاريخ والجغرافيا، يتقاسم الإسلام والمسيحية، لأسباب عرضية تاريخيا أطرا مشتركة في العلم والفلسفة والثقافة. وعلى الرغم من مناطق الاتصال المشتركة هذه، فإن التوجه العام للاستشراق أبرز الاختلاف والانقسام والانفصال. ثمة توضيح واحد مهم لهذه الانفصالات الخطابية يمكن العثور عليه في التواريخ التقليدية للفلسفة الغربية.

يجد كل من الإسلام والمسيحية أساسهما في الوحي النبوي ولم يكونا مهتمين في البداية بالتعبير الفلسفي للثيولوجيا الأرثوذكسية. واجهت الديانتان تحديا من وجود نسق متطور جدا لمنطق وبلاغة دنيويين كانا ميراثا خلفته الثقافة اليونانية. أصبح نسق أرسطو الفلسفي الإطار الثقافي الذي صُبت فيه الثيولوجيا المسيحية ونظيرتها الإسلامية. في النهاية، اعتمدت صياغة المعتقدات المسيحية اعتمادا كبيرا على عمل الدارسين المسلمين، خاصة ابن رشد وابن سينا والكندي والرازي. وبالتالي، نجد هنا نطاقا للتطور المشترك الذي كانت فيه المسيحية الوسطوية تطفلا على التطورات الفلسفية التي تحققت في الإسلام. ومع ذلك، كان الرد الاستشراقي على هذا الموقف هو الزعم بأن الإسلام ببساطة هلينستية وسيطة (mediated Hellenism) وجدت أخيرا «بيتها الحقيقي» في جامعات أوروبا العصر الوسيط. هكذا نجد كتابا مثل برتراند راسل (Bertrand Russell) في كتابه «تاريخ الفلسفة الغربية» (History of Western Philosophy) يتبع تقليد رينان في إنكاره الواضح أن يكون الإسلام قد ساهم بأي إسهام مهم في الفلسفة الأوروبية. إن الانجذاب إلى ربط الفلسفة الغربية بالهلينستية واضح؛ إنه يقدم الرابط الذي يربط بين الثقافة الغربية والتقاليد الديمقراطية للمجتمع اليوناني. نشأت الخطابة اليونانية من رحم النقاش العمومي في الميدان السياسي حيث كانت الأشكال المنظمة للمحاججة استثنائية. وعلى هذا الأساس، يمكن أن نقارن بين العالم المغلق للاستبداد الشرقي والعالم المفتوح للديمقراطية اليونانية والكلام الخطابي. ثمة صعوبة واحدة تواجه هذه المعادلة المثالية عن الهلينستية والديمقراطية السياسية، وهي أنها تظل صامتة إلى حد كبير بخصوص الاقتصاد العبودي لليونان الكلاسيكية. كان معظم اليونانيين مقصيين من عالم المنطق والخطابة بموجب عبوديتهم.

لقد تم تمرير الإرث العلمي والفلسفي للحضارة اليونانية إلى أوروبا من خلال موشور إسبانيا الإسلامية. لكن، هاهنا يعامل الاستشراق مرة أخرى تأثير الإسلام على المجتمع الإسباني على أنه مجرد نكوص أو تكرار في أحسن الأحوال. من وجهة نظر فتفوغل، خلق هذا المزيج الخاص من الضغط السكاني والظروف المناخية السياق الذي أنشأ فيه المستعمرون المسلمون في إسبانيا السياسة الاستبدادية للمجتمع الهيدروليكي. في ظل الإسلام:

أصبحت إسبانيا مجتمعا هيدروليكيا حقيقيا، يدار بشكل استبدادي من قبل موظفين معينين، وقد فرضت عليها الضريبة عبر الطرق الإدارية الزراعية للتحصيل. وكان الجيش المغربي، الذي تحول من الهيئة القبلية إلى جماعة من «المرتزقة»، بلا ريب، وسيلة الدولة كما كان نظيراه في الخلافتين الأموية والعباسية.

(Wittfogel 1957: 215)

قبل التأثير الإسلامي كانت إسبانيا، حسب فتفوغل، مجتمعا فيوداليا يتسم باللامركزية، لكن، مع استحداث الاقتصاد الهيدروليكي تحولت سريعا إلى دولة استبدادية مركزية. بعبارة أخرى، في محيط غربي، ظل الإسلام حاملا لميزات أساسية لثقافة استبدادية شرقية. وبالمثل مع حروب الاسترداد، رجعت إسبانيا إلى الحكم الإقطاعي بدل الحكم الاستبدادي. «لقد حول إحياء المسيحية حضارة هيدروليكية عظيمة إلى مجتمع فيوداليا متأخر» (Wittfogel 1957: 216). ثمة دراسة معاصرة عن إسبانيا الإسلامية تقدم صورة مختلفة للغاية، تؤكد استمرارية تقنيات الري والزراعة بين المسيحية والإسلام. يتطلب نظام معقد ومنظم للري استثمارا اقتصاديا كبيرا على مدى فترة طويلة. فبينما كان نظام الري الإسباني قد تحسن كثيرا تحت الإدارة الإسلامية، كان هذا على أساس نظام كان معمولا به منذ العصور الكلاسيكية. إنها استمرارية التقنية والحكم في إسبانيا وليس الاختلاف بين الحكم الإسلامي والحكم المسيحي، هذه الاستمرارية هي القضية الأهم (Glick 1970; Smith 1970). إن حوار المجتمع المدني والاقتصاد في إسبانيا في ظل الإسلام والمسيحية هو ما أبرز بالتالي الشغف الاستشراقي بالاختلاف، اختلاف تشكل عبر الخطاب لا عبر التاريخ.

خاتمة: الفرد والمجتمع المدني

يشكل مفهوم «المجتمع المدني» أساس الاقتصاد السياسي الغربي من التنوير الاسكتلندي إلى مذكرات السجن لغرامشي. وبينما نوقش هذا المفهوم كثيرا في العلوم الاجتماعية المعاصرة فإن حقيقة التي تزعم أنه كان جزءا كبيرا من التباين الاستشراقي المتعلق بالشرق والغرب، حقيقة أهملت بشكل جدي. بتعبير بسيط، استعمل هذا المفهوم باعتباره أساس الفكرة القائلة إن الشرق، إذا جاز التعبير، كله دولة بلا مجتمع. لا يمكن لفكرة «المجتمع المدني» أن تنفصل عن موضوع هام بالقدر ذاته في الفلسفة الغربية، أعني مركزية الأفراد المستقلين داخل شبكة من المؤسسات الاجتماعية. لقد جعلت الفلسفة السياسية الغربية حماية حرية الفرد من السيطرة المتعسفة للدولة أمرا يتوقف على ثقل المجتمع المدني. وقد اعتبر مذهب الفردانية مذهبا مؤسسا، إن لم يكن للثقافة الغربية، فعلى الأقل، للثقافة الصناعية المعاصرة. من الصعب أن نتصور وجود رابطة بين المفاهيم الغربية عن الضمير والحرية والاستقلال أو حق الملكية من دون مبدأ أساسي معين عن الفردانية، ومن ثم، يبدو أن الفردانية تقع عند أسس المجتمع الغربي. إن الأهمية الإضافية للفردانية هي أنها تساعد على تمييز الثقافة الغربية عن نظيرتها الشرقية، لأن هذه الأخيرة تعامل على أنها خالية من الحقوق الفردية ومن الفردانية. الفردانية هي الخيط الذهبي الذي ينسج معا المؤسسات الاقتصادية للملكية والمؤسسة الدينية لاعتراف الضمير والفكرة الخلقية المتعلقة بالاستقلال الشخصي. إنها تساعد على فصل ال»نحن» عن ال»هم». في الاستشراق، استلزم غياب المجتمع المدني في الإسلام غياب الممارسة الفردية المستقلة للضمير وغياب رفض التدخلات التعسفية من قبل الدولة.

خلف هذه النظرية الليبرالية عن الفرد، كان هناك، مع ذلك، قلق عميق بخصوص مشكلة النظام الاجتماعي في الغرب. لقد مثل الضمير الفردي تهديدا للاستقرار السياسي، على الرغم من محاولات الادعاء أن الضمير الأخلاقي سوف يكون على الدوام على وفاق مع السلطة السياسية الشرعية. وعلى الخصوص، واجهت الفردانية البرجوازية ـ في نظريات مل ولوك ـ تحديا من لدن الغوغاء والجمهور والطبقة العاملة التي جرى إقصاؤها من المواطنة عبر امتياز قائم على الملكية. لقد أخذ النقاش حول الاستبداد الشرقي مكانه في سياق اتسم بالريبة بشأن الاستبداد المستنير والملكية في أوروبا. كان الخطاب الاستشراقي عن غياب المجتمع المدني في الإسلام انعكاسا لمخاوف سياسة أساسية بشأن دولة الحرية السياسية في الغرب. وبهذا المعنى، لم يكن الشرق هو مشكلة الاستشراق بل كان الغرب. وبالتالي، انتقلت هذه المشاكل والمخاوف إلى الشرق الذي لم يعد تمثيلا للشرق، بل صورة كاريكاتورية للغرب. كان الاستبداد الشرقي ببساطة ملكية غربية رسمت بصورة كبيرة.ومن ثم، فإن أزمات الاستشراق المعاصر وتناقضاته، يجب النظر إليها باعتبارها جزءا من أزمة متواصلة تهم المجتمع الغربي وقد نقلت إلى سياق عالمي. تتطلب نهاية الاستشراق إعادة صياغة جذرية للبراديغمات ووجهات النظر، غير أن إعادة تشكيل المعرفة هذه يمكن أن تجري فقط في سياق تحولات كبرى في العلاقات السياسية بين الشرق والغرب، لأن تحول الخطاب يتطلب أيضا تحولا في السلطة.

قائمة المصادر والمراجع

- Althusser, L. (1972) *Politics and History: Montesquieu, Hegel and Marx,* London: NLB.
- Anderson, P. (1974) *Lineages of the Absolutist State,* London: New Left Books.
- ——(1977) 'The antinomies of Antonio Gramsci', *New LeftReview*100: 5–78.
- Bonne, A. (1960) *State and Economics in the Middle East,* London: Routledge & Kegan Paul.
- 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.
- Foucault, M. (1972) *The Archeology of Knowledge,* New York: Pantheon Books.
- —— (1977) *Discipline and Punish, The Birth of the Prison,* London: Tavistock.
- Glick, T.F. (1970) *Irrigation and Society in Medieval Valencia,* Cambridge: Harvard University Press.
- Gramsci, A. (1971) *Selections from the Prison Notebooks,* trans. And ed. Quintin Hoare and Geoffrey Nowell Smith, New York: International Publishers.
- Hartung, F. (1957) *Enlightened Despotism,* London: Routledge & Kegan Paul.
- Hodgson, M.G.S. (1974) *The Venture of Islam,* 3 vols, Chicago: University of Chicago Press.
- Laroui, A. (1973) 'For a methodology of Islamic studies: Islam seen by G.von Grunebaum', *Diogenes*81(4): 12–39.
- Marx, K.and Engels, F. (1953) *The Russian Menace in Europe,* London: George Allen.
- Mill, J.S. (1859) *Dissertations and Discussions,* 2 vols, London: John W.Parker and Son.
- Mill, J. (1972) *The History of British India,* London and New Delhi: Associated Publishing House.
- Montesquieu, C. (1923) *Persian Letters,* London: G.Routledge& Sons.
- —— (1949) *The Spirit of the Laws,* New York: Hafner Pub. Co.
- ——(1965) *Considerations on the Causes of the Greatness of the Romans andTheirDecline,* New York: Free Press.
- O'Leary, D.L. (1949) *How Greek Science Passed to the Arabs,* London: Routledge&Kegan Paul.
- Poulantzas, N. (1973) *Political Power and Social Classes,* London: NLB, Sheedand Ward.
- Renan, E. (ed.) (1896) 'Islamism and science', in *Poetry of the Celtic Race and Other Studies,* London: W.Scott.
- Said, E.W. (1978a) *Orientalism,* London: Routledge & Kegan Paul.
- Smith, N. (1970) *Man and Water: A History of Hydro-Technology,* Cambridge: Harvard University Press.
- Southern, R.W. (1962) *Western Views of Islam in the Middle Ages,* Cambridge: Harvard University Press.

- Tocqueville, A.de (1946) *Democracy in America,* ed. Philip Bradley, New York: A.A.Knopf.
- Turner, B.S. (1974a) 'The concepts of social stationariness: utilitarianism and Marxism', *Science and Society* 38: 3–18.
- —— (1978b) 'Orientalism, Islam and capitalism', *Social Compass*25: 371–94.
- Vatikiotis, P.J. (ed.) (1975) *Revolution in the Middle East and Other Case Studies,* London and Totowa, New Jersey: Rowman & Littlefield.
- Weber, M. (1966) *The Sociology of Religion,* London: Methuen.
- Wittfogel, K. (1957) *Oriental Despotism: A Comparative Study of Total Power,* New Haven and London: Yale University Press.

MominounWithoutBorders

Mominoun

@ Mominoun_sm

مؤمنون بلا حدود
Mominoun Without Borders
للدراسات والأبحاث www.mominoun.com

الرباط – أكدال. المملكة المغربية

ص ب : 10569

الهاتف : 54 99 77 537 212+

الفاكس : 27 88 77 537 212+

info@mominoun.com

www.mominoun.com

جميع الحقوق محفوظة © 2016

All rights reserved © 2016