



Democratic Arab Center
for Strategic, Political and Economic Studies

فلسفة الحضارة عند جاك بيرك



تأليف: محمد اليعقابي

2024



فلسفة الحضارة عند جاك بيرك

المركز الديمقراطي العربي



Democratic Arab Center
for Strategic, Political and Economic Studies

LA PHILOSOPHIE DE LA CULTURE

CHEZ JACQUES BERQUE

Mohamed EL YAKABI

DEMOCRATIC ARABIC CENTER

Germany: Berlin 10315 Gensinger-Str. 112

<http://democraticac.de>

TEL: 0049-CODE

030-89005468/030-898999419/030-57348845

MOBILETELEFON: 0049174274278717



DEMOCRATICAC.DE



ISBN 978-3-68929-025-2

الناشر:

المركز الديمقراطي العربي

للدراستات الاستراتيجية والسياسية والاقتصادية

ألمانيا/برلين

Democratic Arab Center

For Strategic, Political & Economic Studies

Berlin / Germany

لا يسمح بإعادة إصدار هذا الكتاب أو أي جزء منه أو تخزينه

في نطاق استعادة المعلومات أو نقله بأي شكل من الأشكال، دون إذن مسبق خطي من الناشر.

جميع حقوق الطبع محفوظة

All rights reserved

No part of this book may be reproduced, stored in a retrieval system, or transmitted in any form or by any means, without the prior written permission of the publisher.

المركز الديمقراطي العربي للدراسات الاستراتيجية والسياسية والاقتصادية ألمانيا/برلين

البريد الإلكتروني book@democraticac.d





المركز الديمقراطي العربي

للدراستات الاستراتيجية، الاقتصادية والسياسية

Democratic Arab Center
for Strategic, Political & Economic Studies

كتاب : فلسفة الحضارة عند جاك بريك
تأليف: محمد اليعقابي

رئيس المركز الديمقراطي العربي: أ. عمار شرعان

مدير النشر: د. أحمد بوهكو المركز العربي الديمقراطي برلين ألمانيا

رئيسة اللجنة العلمية: الدكتورة ربيعة تمار المركز الديمقراطي العربي

رقم تسجيل الكتاب: ISBN 978-3-68929-025-2

الطبعة الأولى 2024 م

الآراء الواردة أدناه تعبر عن رأي الكاتب ولا تعكس بالضرورة وجهة نظر المركز الديمقراطي العربي



فلسفة الحضارة عند جاك بيرك

تأليف

محمد اليعقابي

LA PHILOSOPHIE DE LA CULTURE CHEZ JACQUES BERQUE

MOHAMED EL YAABABI

أشكر الأستاذ غريغوار مارشو الذي راجع هذا النص، والأستاذ ألان ماهي الذي ناقشت معه بعض المواضيع الواردة فيه، والصديق المبدع محمد احساين الذي أشرف على توبيبه.

تمهيد

فكرت في القيام بهذا البحث¹ حول جاك بيرك² نظرا لحضوره المرموق في مجال الأنثروبولوجيا الثقافية، والذي يمتد من البحث الميداني إلى شتى مجالات الثقافة العربية الإسلامية، بما فيها ترجمة الشعر الجاهلي والقرآن. أما الحافز المباشر فقد كانت قراءتي لكتابه "علماء، مؤسسو وثوار المغرب"³؛ وهو كتاب يعطي ترجمة ميدانية لمقولته الشهيرة: "لا توجد بلدان متخلفة بل بلدان ينقصها التحليل فحسب"⁴. فمن خلاله أعاد الحياة والكثافة التاريخية لشخصيات لم تكن إلا أسماء تتناقلها روايات التاريخ الدوري لنشأة الدول وانهارها في المغرب. وأثناء البحث اكتشفت أن بيرك من أبرز الباحثين في التاريخ الثقافي المغربي (خاصة تاريخ المغرب الأقصى) للقرون الخمسة الأخيرة.

لقد كان بيرك إداريا وباحثا ومفكرا عايش ودرس الحياة والتاريخ العربيين طوال ما يناهز الستين سنة؛ ومن موقع فريد: موقع الإداري والباحث (في الجزائر والمغرب)⁵، والخبير (في المشرق العربي)، والأستاذ في الكوليج دو فرانس... وعلاقاته الكثيفة مع العديد من المثقفين والسياسيين العرب. وسيرته الذاتية تشبه من حيث العراقيل التي واجهته في وظيفته الإدارية سيرة ابن خلدون⁶ أو خير الدين التونسي⁷. وكان هذا الموقع أيضا نقطة اتصال واصطدام حضارتين، وقد وفرت له الظروف شروط التعمق في كلتاها. وتم ذلك في فترة حاسمة من التاريخ المعاصر. وهي أيضا من أكثف المراحل التي عرفها تاريخ البشرية، إن لم تكن أكثفها على الإطلاق، ليس لأننا عاصرناها فحسب بل نظرا للتطورات التقنية والعلمية والاجتماعية والاقتصادية والمواصلاتية والبيئية... التي شهدتها⁸.

وهذه الفترة أظهرت أسمى الأوجه وأقبحها في كل حضارة. ففيها وصل عصر الانحطاط العربي إلى أسفل درجاته، وما الانهزام أمام الغرب إلا نتيجته الحتمية. وفي المقابل ظهرت قدرة على المقاومة

¹ هذا البحث أطروحة لنيل شهادة الماجستير نوقشت في معهد الفلسفة بجامعة الجزائر سنة 1988، تحت إشراف الأستاذ المرحوم الشيخ أبو عمران. وهذا النص مراجعة منقحة ومزينة للنص الأصلي ولهذا تحيل بعض الهوامش إلى مراجع نشرت بعد 1987، بما فيها ترجمة بيرك للقرآن الصادرة سنة 1990. وقد خصصت لها فصلا تحت عنوان "في صحبة القرآن" غير موجود في النص الأصلي. وأثناء إنجاز هذا البحث قرأت كل أعمال بيرك المتوفرة في المكتبات العامة وفي المكتبتين الجامعية والوطنية بالجزائر، إلا أنني لم أستطع الاطلاع على كثير من المقالات الموثقة في كثير من الدوريات المختصة، والتي مهدت لكتابه **البنى الاجتماعية في الأطلس الكبير** (الذي ترجمته إلى العربية). ورغم أن بيرك كرر في كتاباته اللاهقة الخلاصات التي توصل إليها في أبحاثه الميدانية، إلا أنه غاب عني كثير مما كتب طوال عقدين من البحث الميداني، ولم أعط للبعد الأنثروبولوجي الميداني - منبع هذه الخلاصات - حقه (لأنني رجعت أساسا لـ **"البنى الاجتماعية للأطلس الكبير"** ولم أقرأ إلا القليل مما نشر قبله)، وهو ما لاحظته علي، ولهذا حاولت استدراك الأمر بزيادة فقرات وهوامش في مختلف الفصول، كما زدت فصلا تحت عنوان **"النسق المغربي"**، وقد سهل ذلك صدور المجلدات الثلاثة التي شملت **"الأعمال الصغرى"** لبيرك سنة **Opera Minora 2001**. وقد ساعدني هذا على تدقيق آراء بيرك، وإعادة قراءة مقالات سبق لي الاطلاع عليها.

² ولد بفردنا بالجزائر سنة 1910 وتوفي بسان جوليان إن بورن بفرنسا سنة 1995.

³ Jacques Berque, *Ulémas, fondateurs, insurgés du Maghreb*, Sindbad, Paris 1982

⁴ هذه المقولة يشوبها بعض اللبس، إذ أن بيرك لا ينفي وجود تخلف، خاصة التقني منه؛ وما يريد قوله بالضبط هو أن التخلف والعنافة الظاهرتان يخفيان نظاما اجتماعيا وثقافيا غنيا ومعقدا ما زال حيا وفاعلا في التاريخ؛ وأن تجاهله - من قبل الملاحظين الأجانب أو المحليين - يعد عائقا أمام التشخيص السليم للأحداث، وهو مصدر كثير من الأخطاء السياسية للمستعمر وللنخبة المحلية التي حكمت بعد الاستقلال.

⁵ بعد دراساته الأدبية في الجزائر التحق بباريس لتحضير مسابقة التبريز *agrégation*، لكنه لم يلتزم مع الجو الباريسي فعاد إلى الجزائر وعمره 22 سنة. وتدخل له والده ليعين في "المكتب العربي" لسبيدي عيسى بمنطقة الحضنة بالجزائر. بعدها انتقل إلى المغرب حيث عين مراقبا مدنيا للمحاكم الأهلية في البروج (1934-1937) ثم نائبا بلديا في فاس مكلفا بالصناعة التقليدية (1937-1940) ثم رئيس ملحقة في حد كورت بمنطقة الغرب (1940-1943)، بعدها التحق بالقسم السياسي لإدارة الحماية في الرباط (1943-1945)، وأخيرا أبعاد بسبب نزعه الإصلاحية إلى منطقة ثمينتانوت في الأطلس الكبير حيث اشتغل كمراقب مدني إلى سنة 1953.

Jacques Berque, *Mémoire des deux rives*, Seuil, Paris 1989.

صدر هذا الكتاب بعد انتهائي من تحرير النص الأصلي سنة 1987، وفيه تطرق لمساره الشخصي والمهني والعلمي.

⁶ وتشاء المصادفة أن بيرك ولد في فرنده غير بعيد عن المكان الذي ألف فيه ابن خلدون "المقدمة". وهو ما يذكره في مقاله التمهيدي للكتاب الذي يجمع مقالات أبيه:

Augustin Berque, *Ecrits sur l'Algérie*, (réunis et présentés par Jacques Berque, postf. de Jean Claude Vatin), Edisud 1986, p. 12

⁷ يعد كتابه **"أقوم المسالك في معرفة أحوال الممالك"** أول مؤلف في مجال الإصلاح الحضاري الشامل في المغرب الكبير.

⁸ يكفي أن نقول أن هذه المرحلة يطلق عليها اسم الأنثروبوسين *anthropocène* أي العصر البشري.

والتحدي ورفض الاستسلام غرست بذور انبعاث جديد. كما أبان الغرب عن وجهين هما أقصى ما عرفته الإنسانية في مجال الفتوحات العقلية والمهجية.

وهذه المفارقات هي محور إشكالية بيرك التي ترصد "العالم كما انكشف لنفسه في مرحلة التحرر من الاستعمار"¹. وما يميز هذه الإشكالية هو كونها هجين من الإشكالية الغربية والإشكالية العربية الإسلامية. وليس في الأمر أية مفارقة لأنه يحيل إلى الهوية الثقافية الهجينة لبيرك؛ فهو وإن كان عادة ما يوضع في خانة المستشرقين، إلا أن السؤال هو أي "مستشرق" كان؟ فالمستشرق باحث في "الشرق" انطلاقاً من عالم ثقافي مغاير، لكن هل كان بيرك حقاً أجنبياً عن الثقافة العربية الإسلامية، في حين أنه ترعرع بين احضانها وتعلم العربية مع الأطفال المسلمين؟² فتكوينه ومساره الثقافي يشبه إلى حد بعيد تكوين ومسار كثير من مجالييه من المثقفين المغاربيين (وكثير منهم لا يكتب إلا بالفرنسية، وبعضهم حصل على الجنسية الفرنسية أو احتفظ بها بعد الاستقلال). وهو نفسه يحدد هويته بقوله "أنا مغربي اجتماعياً"³ « Je suis un Maghrébin sociologique ». ويقول في درسه الافتتاحي في الكوليج دي فرانس بأنه مرتبط بعقد من التعاطف والالتزام مع بلدان المغرب بصفته ابناً ومواطناً⁴. وهو بشكل ما يشبه ضباط المكاتب العربية كما وصفهم هو نفسه، إذ يقول أن ضابط المكاتب العربية يشعر بالغربة عندما يعود إلى ذويه، وقد وجد وطنه في تركيب غريب بين الشوفينية الفرنسية والانتماء إلى المدنية العربية. وتأثرهم بالرومانسية والسان - سيمونية جعلهم يرفعون الإنسانية الشرقية إلى مستوى الإنسانية الكلاسيكية⁵. وكثير من المثقفين المغاربيين كان بيرك تركيياً حياً للثقافتين العربية/الإسلامية والغربية؛ وقد كان كما وصفه جان سور "رجل العدوتين" ونموذجاً عالياً للساعي (passeur) بين الثقافتين العربية والفرنسية⁶.

ومن الممكن طرح سؤال الهوية الثقافية لعمل فكري ما من زاوية القارئ المقصود. فكثير من الأعمال تحدثت عن الآخر، لكنها لم تتحدث معه ولا من أجله، بل هي تحدثت مع نفسها ولأجلها من خلال الآخر. وهذا عكس ما نجده عند بيرك الذي يحضر القارئ العربي/المسلم كمحاور مباشر أو ضمني في كل ما كتبه. ولولا هذا الحضور للقارئ العربي لفقدت كثير من كتبه مقصدها. وليس من قبيل المصادفة أن يكون بيرك هو المثقف الغربي الوحيد الذي حضر مؤتمر المثقفين العرب الذي انعقد في دمشق سنة 1968⁷.

* * *

عندما هممت بإنجاز هذا البحث في أواسط ثمانينات القرن الماضي كانت فلسفة الحضارة (والتي يفضل بيرك تسميتها ب"الأنثروبولوجيا التاريخية" أو "فلسفة الثقافات" بالجمع⁸) من فروع الفلسفة التي

أنظر الرسالة (1) بتاريخ 4 غشت 1984¹

² يرجع هذا إلى كونه نشأ في بيئة عائلية متفتحة على الثقافة العربية الإسلامية وعلى المجتمع الإسلامي في الجزائر.

³ قال لي هذا في حوار شخصي معه يوم 16 نوفمبر 1986 في فندق سان جورج بالجزائر العاصمة. وينعت نفسه أيضاً بأنه "الضيف الأجنبي

للغرب" (« L'hôte étranger des Arabes »): L'intérieur du Maghreb, XV-XIX siècle, Gallimard, 1978, p. 388.

⁴ Leçon inaugurale au Collège de France. (faite le samedi 1^{er} décembre 1956), in Opera Minora (II), p. 223

⁵ Cent vingt-cinq ans de sociologie maghrébine, Annales Année 1956 11-3 pp. 296-324 (L'optique de bureau arabe)

يسمي بيرك ضباط "المكاتب العربية" ب"الروبانسونات الموشحين" Robinsons galonnés:

Mémoires des deux rives, p. 96

وفي مقدمة كتابه الأخير يصرح بسلف ضباط المكاتب العربية ومن سبقهم من المفكرين الذين رافقوا نابوليون إلى مصر والذين ساهموا في "وصف مصر":

Jacques Berque, Une cause jamais perdue, Pour une Méditerranée plurielle, Ecrits politiques 1956-1995,

Albin Michel, Paris 1998, p. 7

⁶ Jacques Berque/Jean Sur, Les Arabes l'islam et nous, Editions Mille et Une Nuits/Arte Editions, 1996, p. 55

⁷ Mémoires des deux rives, p. 230

وكان حاضراً في حفل تأبين ميشيل علق

⁸ الرسالة الملحقة بتاريخ 4 غشت 1984

كانت تحظى باهتمام كبير، لكونها كانت تتطرق للاشكاليات التي كانت تشغل الحقل الثقافي العربي (التقدم، التخلف، الانحطاط، الأصالة والمعاصرة...). وليس من قبيل المصادفة أن يتصدر مقال **حسن حنفي** (1935 -) "موقفنا الحضاري" مجمل بحوث المؤتمر الفلسفي العربي الأول الذي نظّمته الجامعة الأردنية سنة 1985، وكأنه يرسم لها إشكالياتها الأساس. ويحدد حنفي "الموقف الحضاري" في أبعاد ثلاثة، وهي: الموقف من التراث القديم، والموقف من التراث الغربي، والموقف من الواقع.¹

والانشغال بفلسفة الحضارة هو ضرب من الاستكشاف للذات في مرحلة الأزمات، وكما عبر عن ذلك **هشام جعيط** (1935-2021): "عند كل أزمة حضارية كبرى، وكلما وجدنا أنفسنا أمام نهاية عالم، ظهرت في المغرب [الكبير] تأملات حول التاريخ. وقد صاحب القديس أغسطين وابن خلدون وخير الدين باشا نهاية الحضارات الكبرى التي عرفتها المنطقة؛ وهي الحضارة الرومانية، والحضارة الإسلامية القروسطية، والحضارة الإسلامية التركية المتوسطة التي ظهرت في القرن السادس عشر. وكانت فلسفتهم للتاريخ من أقوى ما أفرزته ثقافة جنوب المتوسط".²

ومن بين الشخصيات الفكرية التي كانت مفاهيمها متداولة في الوسط الجامعي في مرحلة إنجاز هذه الأطروحة نجد شخصيات عربية مثل **ابن خلدون** (1332-1406) ومنظوره الدوري للتاريخ، وهو تاريخ الدولة أساساً وما يتعلق بها من مفاهيم مثل العصبية وصراع البدو والحضر... (وإن كان البعض يختزله في شعار "إذا عرّبت خزّبت"). و**خير الدين التونسي** (1820-1890) الذي اقتفى خطى ابن خلدون في كتابه "أقوم المسالك في معرفة أحوال الممالك"، وفي مقدمته يعطي الغرض من المقارنة التي يقيمها فيه بين مختلف البلدان، خاصة المتقدمة منها في عصره، والذي يلخصه في أمرين يلخصان إشكالية الحركة الإصلاحية بصفة عامة:

"أحدهما: إغراء ذوي الغيرة والحزم من رجال السياسة والعلم بالتماس ما يمكنهم من الوسائل الموصلة إلى حسن حال الأمة الإسلامية، وتنمية أسباب تمدنها بمثل توسيع دوائر العلوم والعرفان، وتمهيد طرق الثروة من الزراعة والتجارة، وترويج سائر الصناعات، ونفي أسباب البطالة. وأساس جميع ذلك حسن الإمارة المتولد منه الأمن، المتولد منه الأمل، المتولد منه إتقان العمل، المشاهد في الممالك الأوروبية بالعيان، وليس بعده بيان.

ثانيهما: تحذير ذوي الغفلات من عوام المسلمين عن تماديهم في الإعراض عما يحمد من سيرة الغير، الموافقة لشرعنا، بمجرد ما انتقش في عقولهم من أن جميع ما عليه غير المسلم من السير والترايب ينبغي أن يهجر، وتألّفهم في ذلك يجب أن ينبذ ولا يذكر، حتى إنهم يشددون الإنكار على من يستحسن شيئاً منها. وهذا على إطلاقه خطأ محض".³

أو **مالك بن نبي** (1905-1973) ومفهومه حول "القابلية للاستعمار"، وهو يرى أن الحضارة مكونة من ثلاثة عناصر: الإنسان والتراب والوقت، وهاجسه النهضة والشمولية والتطور الحضاري (التوازن الروحي-المادي)، وضرورة الإبداع المحلي لتحافظ كل حضارة على أصالتها، لأن الحضارة لا تشتري بل تبني.⁴ وفلسفته تقوم على نقد مزدوج للحضارتين الإسلامية والغربية، كما نلاحظ ذلك في كتابه *Vocation de l'islam*.⁵

1 حسن حنفي، موقفنا الحضاري ضمن الفلسفة في الوطن العربي المعاصر مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت 1985، ص 15

2 Hichem Djait, *La personnalité et le devenir arabo-islamiques*, Seuil, Paris 1974, p. 12

3 خير الدين التونسي، أقوم المسالك في معرفة أحوال الممالك، دار الكتاب المصري القاهرة ودار الكتاب اللبناني بيروت، ص 11-12
وخير الدين من أصل شركسي أسر وهو طفل وأهدي إلى باي تونس.

4، أسعد السحمراني، مالك بن نبي، دار النفايس، بيروت 1984

5 Malek Bennabi, *Vocation de l'islam*, Seuil, Paris 1954.

ومن الشخصيات الغربية **أرنولد توينبي (1889-1975)** ونظريته القائمة على **"التحدي والاستجابة"**، وقد ركز دراساته التاريخية على المقارنة بين الحضارات لكون الحضارة هي المستوى الأمثل لدراسة تاريخ الإنسانية، والحضارة عنده مرتبطة ارتباطاً وثيقاً بالدين. وكان شاغله هو مستقبل الحضارة الغربية التي بدأت تبدو عليها علامات التفكك. وكان يقول بتكافؤ الحضارات، وقد انتقد في تمهيد كتابه **"تاريخ البشرية"**¹ المركزية الأوروبية في قراءة تاريخ الحضارات. وقد كان محبوباً لدى المتقنين العرب لأن نظره للحضارة الإسلامية لم تكن مشوبة بالاحتقار.

وأوسفالد اشبينغلر (1880-1936) صاحب كتاب **"تدهور الحضارة الغربية"**، ويكفي العنوان لادراك سبب شهرته لدى الذين يمتنون النفس. ويقول اشبينغلر بخصوص الثقافة: "أن الثقافة تولد في اللحظة التي تستيقظ فيها روح عظيمة، وتنفصل عن الحالة النفسية الأولية وهي الطفولة الإنسانية الأبدية: أشكال ناشئة مما لا شكل له، لها حدود ويعتريها عفو الزمان *caducité*، صادرة عن اللامتناهي والديمومة. تنمو في تربة (حرفياً: بيئة) محددة بدقة، وتبقى مرتبطة بها كالنبات. وتموت الثقافة بعد انجاز الروح كامل إمكاناتها، على صورة شعوب، ولغات، وعقائد دينية، وفنون ودول؛ وتعود إلى الحالة النفسية الأولية"².

ويتميز تعريف الثقافة عند اشبينغلر بنزعه الحيوية، فالثقافة عند اشبينغلر مصدرها روح تحرك كل أوجه النشاط الإنساني؛ ولكل ثقافة روح تقابلها، وهذه الروح "غريزة جماعية" تنعكس في "أسلوب" الجماعة، إلا أن "الأسلوب" ظاهري بينما الروح باطنية، وهي "ما لم يتحقق بعد"³. واشبينغلر متشائم، معاد للعقل وللعلم وللإشتركية⁴؛ ومذهبه قائم على نزعة حتمية دوغمائية، على درجة كبيرة من الغموض، حسب أرنولد توينبي⁵.

كما كانت لنظرية **هيجل**، التي ترى أن "التاريخ هو الحكم النهائي على التاريخ"، أثرها على المتقنين الذي يريدون تجاوز وهم الأصالة والمعاصرة، لأنهم يقرون بالهزيمة وبضرورة الجلوس بكل تواضع على مقاعد مدرسة الغرب، كعبد الله العروي⁶. ونجد تأثير هيجل في مفهوم الكونية عند **جعيط** بصفتها المصير الذي ستنصهر فيه الخصوصيات، كما عبر عن ذلك في الفقرة الأخيرة من خاتمة كتابه الشهير المذكور⁷.

أما **المدرسة الماركسية** فكانت تنظر إلى التاريخ من زاوية المادية التاريخية وصراع الطبقات، ولهذا تعددت الدراسات التاريخية التي تعيد قراءة التاريخ العربي الإسلامي من هذه الزاوية. ومن أبرز ممثلي هذا الاتجاه **عبد الله العروي**⁸ (وما يسميه بالماركسية الموضوعية) و**حسين مروة**⁹ و**طيب تيزيني**¹⁰...

¹ أرنولد توينبي، تاريخ البشرية، الجزء الأول، نقله إلى العربية الدكتور نقولا زياده، الأهلية للنشر والتوزيع. تمهيد

² *Encyclopaedia Universalis*, « Spengler », vol 15, p. 282

³ Oswald Spengler, *L'Homme et la technique*, Gallimard, Paris 1958, p.24

⁴ أسوالد اشبينغلر، تدهور الحضارة الغربية، ترجمة أحمد الشيباني، منشورات دار مكتبة الحياة، بيروت، ص 10-11

⁵ Arnold Toynbee, *La civilisation à l'épreuve*, Gallimard, Paris 1951, p. 18

⁶ عبد الله العروي، العرب والفكر التاريخي، دار الحقيقة، بيروت، الكلمة الختامية ص 244-246

⁷ جعيط متأثر أيضاً بريمون آرون وتوكفيل والأنتروبولوجيين الأمريكيين: ريمون لافارج "العلوم الاجتماعية ومجتمعات إفريقيا الشمالية، من

التاريخانية إلى الأنثروبولوجيا التاريخية"، نشرت الترجمة في الزمان المغربي عدد 15/14 - 1983 الرباط، ص 89

⁸ A. Laroui, *L'idéologie arabe contemporaine*, François Maspéro, Paris 1967, pp. 139-155

⁹ حسين مروة، تراثنا... كيف نعرفه، مؤسسة الأبحاث العربية، بيروت 1985.

¹⁰ طيب تيزيني، مشروع رؤية جديدة للفكر العربي في العصر الوسيط، دار دمشق للطباعة والنشر، دمشق.

أذكر المراجع التي قرأتها والتي لم أستشهد بها مباشرة لأعطاء القارئ صورة عن الكتب التي كانت رائجة آنذاك. ويجد القارئ في قائمة المراجع

كتبا أخرى كانت متداولة في مرحلة الثمانينات من القرن الماضي.

وكان ماكس فيبر حاضرا خاصة بكتابه "الأخلاق البروتستانتية وروح الرأسمالية"، والذي كان يركز على دور العوامل الثقافية في تطور التاريخ، على عكس الماركسية المبتدلة التي كانت سائدة والتي كانت تركز على دور البنية التحتية في تفسير البنية الفوقية. وكان بعض الماركسيين ينعى ويبر بأنه "ماركس البورجوازية".

إلا أن فلسفة الحضارة قد تحضر بشكل مباشر أو غير مباشر في كثير من الدراسات الأنتروبولوجية والتاريخية. ومن بين الكتب التي تحضر فيها فلسفة الحضارة والتي كانت رائجة في تلك الفترة، كتاب "الثابت والمتحول" لأدونيس (1930-)، وهو كتاب صدر سنة 1973 وغرضه الـ"بحث في الإبداع والاتباع عند العرب" وهو، كما يقول المؤلف: "تأريخ ظواهر (فينومينولوجي) للثقافة العربية"، وقد كان هذا الكتاب مرجعا لكل الذين كانوا يبحثون عن قراءة تقدمية للتراث العربي¹. ومن الكتب التي أثارت إعجابي، كتاب آدم ميتز (1869-1917) "الحضارة الإسلامية في القرن الرابع الهجري"². وكتاب فرنان بروديل (1902-1985) "الحضارة المادية، الاقتصاد والرأسمالية (من القرن الخامس عشر إلى القرن الثامن عشر)"³. وكتابات رايون آرون (1905-1983) التي كانت تعيد قراءة علوم الانسان بنظرة متحررة من الأيديولوجيا الماركسية التي كانت سائدة في تلك الفترة.

كان هذا في أواسط ثمانينات القرن الماضي، أي قبل نشر فرانسيس فوكوياما لكتابه "نهاية التاريخ والإنسان الأخير" (1989)، وصامويل هنتجتون لكتابه "صراع الحضارات" (1993). وهي الفترة التي سببرز فيها اسم المهدي المنجرة (1933-2014) بفضل كتابه الشهير "الحرب الثقافية الأولى". وهذه الحرب من بؤادر مرحلة "ما بعد الاستعمار" التي ابتدأت يوم 2 أغسطس 1990؛ وهي المرحلة الثالثة من تحقيقه الذي يبدأ بالمرحلة الاستعمارية، ثم المرحلة الشبه استعمارية (الاستعمار الجديد)⁴. وقيمة هذا الكتاب لا تكمن في محتواه العلمي (فهو مجرد جمع لمقالات متناثرة واستجابات) بل في رمزية عنوانه. وكان هذا خاصة قبل حرب الخليج الأولى، حيث صار العالم كما وصف ابن خلدون حال عصره: "وإذا تبدلت الأحوال جملة فكأنما تبدل الخلق من أصله، وتحول العالم بأسره، وكأنه خلق جديد، ونشأة مستأنفة، وعالم محدث". وهذا أفصح تعبير عما حل بالعالم العربي بعد حرب الخليج⁵.

* * *

والملفت للانتباه أن مصطلح "فلسفة الحضارة" المتداول في الفكر العربي يكاد يكون غائبا في الفكر الغربي، ولا يرد له ذكر لا في المعجم الفلسفي ليول فولكويه ولا في معجم جميل صليبا (الذي يقتفي في الواقع خطى الأول). ولربما أن المفكر الغربي الوحيد الذي استعمل هذا المصطلح هو البيير شفيترز. ويرد محله مصطلح "فلسفة التاريخ" الذي وضع في القرن الثامن عشر، وتعريفه عند صليبا: "وفلسفة التاريخ تبحث في العوامل الأساسية المؤثرة في سير الوقائع التاريخية، وتدرس القوانين العامة المسيطرة على نمو الجماعات الإنسانية، وتطورها عبر العصور"⁶. وبعد عرض المؤلف للأسماء

¹ أدونيس (علي أحمد سعيد)، الثابت والمتحول، بحث في الاتباع والإبداع عند العرب، دار العودة، بيروت 1983، ص 24
² آدم ميتز، الحضارة الإسلامية في القرن الرابع الهجري أو عصر النهضة في الإسلام. نقله إلى العربية محمد عبد الهادي أبو ريدة، دار الكتاب العربي، بيروت 1967

³ Fernand Braudel, *Civilisation matérielle, économie et capitalisme (XV^e et XVIII^e siècles)*, Paris, Armand Colin, 1967

⁴ المهدي المنجرة، الحرب الثقافية الأولى، مكتبة الشروق (الطبعة المصرية الأولى والسابعة عربيا) 1995، ص 13-14
وهو يجزم في الكتاب بحتمية اندلاع حرب أمريكية يابانية في حين أنه لم ينتبأ بصعود الصين (ص 54-55). وهو يقول أن الحرب الحضارية ضد الإسلام بدأت سنة 1985 عندما نشر الفاتيكان احصائيات تبين أن عدد المسلمين يفوق عدد الكاثوليك (ص 95)

⁵ في مداخلة له أثناء حرب الخليج على إحدى قنوات التلفزة الفرنسية، شبه حمادي الصيد (1939-1991) - الذي كان ممثلا للجامعة العربية لدى الاتحاد الأوروبي- الحرب على العراق بحرب روما المدمرة على قرطاج.

⁶ المعجم الفلسفي، تأليف الدكتور جميل صليبا، دار الكتاب اللبناني، بيروت 1979، ج 1 ص 229. وهو التعريف نفسه الذي يقدمه بول فولكويه:

البارزة في هذا المجال يقول: "وخطأ هذه الدراسات كلها أنها حاولت الكشف عن قوانين تطور البشرية دفعة واحدة، وبحثت عن القانون الكلي قبل أن تستقري جزئياته، فجاءت أحكامها عامة ومجردة". إلا أن "فلسفة التاريخ من الدراسات التي هيأت ظهور علم الاجتماع، حتى لقد قال بعضهم أن نسبة فلسفة التاريخ إلى علم الاجتماع كنسبة علم ما بعد الطبيعة إلى علم الطبيعة" (ص 230).

ومصطلح "فلسفة التاريخ" أضيق من موضوعه. ويكفي دليلا على ذلك ابن خلدون وهيجل اللذان ذكرهما المؤلف من بين ممثلي هذه الفلسفة، إذ أن التاريخ عند الأول مرتبط بعلم العمران الذي يمنحه معقوليته؛ وعند الثاني نجد أن التاريخ في كتابه "العقل في التاريخ" هو في الواقع أنثروبولوجيا ميتافيزيقية¹. ومجال التأمل الفلسفي صار يشمل كل علوم الإنسان، وحتى لو أخذنا بعين الاعتبار أن هذه العلوم ظهرت عندما استقلت بنفسها عن الفلسفة، إلا الفلسفة وجدت فيها مجالا خصبا لتجديد إشكالياتها بعد أن استنفذت نفسها في التأملات الميتافيزيقية.

وهذا ما يمنح لمصطلح "فلسفة الحضارة" إجرائيته لقراءة أعمال بيرك نظرا لتعدد اختصاصاته التي تشمل كل الأبعاد المكونة للحضارة العربية الإسلامية. وهو ما يميزه عن الأسماء البارزة في مجال الأنثروبولوجيا المغاربية (كروبير مونطاني وارنست جيلنر وجيرتس وهارت وغيرهم)، ولهذا فإن كل الدراسات المقارنة بينه وبينهم تبقى ناقصة، لأنها لا تغطي في الغالب إلا الأعمال الميدانية التي أنجزها طوال عقدين قبل مغادرته المغرب سنة 1953، والتي توجهها بكتابه الشهير "البنى الاجتماعية للأطلس الكبير".

وتتكون هذه الأبحاث من العديد من المقالات والمونوغرافيات التي تناولت الأنثروبولوجيا القانونية، وأتاريخ وأنثروبولوجيا بلدان المغرب...²؛ وقد ساهمت إلى حد كبير في تكوين نظريته للحضارة العربية الإسلامية والتي ما فتئ عن توظيفها في كتبه اللاحقة³. وتعد هذه الدراسات من الروافد السفلية لفلسفته الحضارية، إذ أنها تزودها بمادة معرفية مستمدة من الواقع المعيش للمجتمعات. وقد أشرت إلى خلاصات هذه الأبحاث عندما تطلب الأمر ذلك؛ وهي تحيل إلى مجالات اختصاص قائمة بذاتها، يمكن أن تكون موضوع مونوغرافيات فرعية، وليست من صلب إشكالية هذه الأطروحة: كالعلاقة بين الشريعة والعرف و"العمل" التي تنتمي إلى مجالات الفقه والقانون والمقارن، أو النقاش حول طبيعة العلاقات التي تربط بين الوحدات الاجتماعية القاعدية (قبائل وبطون وأفخاذ وعشائر ولقأت (جمع لف)...) في بلدان المغرب والذي يتبلور في السجال حول النظرية الانقسامية؛ وغيرها من مجالات البحث بما فيها التاريخ والسوسيولوجيا...

وبعد مرحلته المغربية أصدر بيرك كتبه التي اشتهر بها عند عامة القراء، وهي مصدر غالبية استشهادات هذا البحث لأنها تناولت بشكل مباشر إشكاليات فلسفة الحضارة. وقد استمد هذا البحث من مسائله تبويب فصول هذه الأطروحة. ونظرا لتعدد اختصاصات بيرك لم يكن من الممكن مقارنته مع مفكر واحد، فكانت المقارنات عرضية، مفضلا التركيز على الإشكالات العامة التي تطرحها مختلف المجالات التي تناولها. واقتصر البحث في غالب الأحيان على عرض آرائه على ضوء هذه الإشكاليات. وبما أن هذه الآراء تتسم بطابعها التأويلي (herméneutique) الذي تمتزج فيه المعطيات الموضوعية

¹ ويكفي الرجوع إلى فصل "تقسيم التاريخ العالمي" الذي يحدد فيه خصائص الإمبراطورية الشرقية والعالم اليوناني والعالم الروماني والمسيحي والعالم الجرمانى:

Hegel, *La raison dans l'histoire*, Plon, 1965, pp. 279-296

² تفضلت السيدة أوديت بوتني Odette Petit، مساعدة بيرك في الكوليج دو فرانس، بالاستجابة لطلبي وأرسلت لي قائمة لم منشورات بيرك. وقد تعذر علي في البداية الحصول على بعض المونوغرافيات والمقالات فلم أطلع عليها إلا بعد نشرها سنة 2001 في ثلاثة مجلدات تحت عنوان:

Opera Minora, Editions Bouchène, Paris, 2001

Anthropologie juridique du Maghreb, présentation et notes de Alain Mahé. (I)

Histoire et anthropologie du Maghreb, présentation et notes de Gianni Albergoni. (II)

Sciences sociales et décolonisation, présentation et notes de François Pouillon. (III)

³ يستعيد بيرك في كتابيه "داخل المغرب" و"علماء، مؤسسو وثوار المغرب" مجمل خلاصات أبحاثه الميدانية السابقة.

بالرؤى الذاتية، فإن النقد ليس في الغالب إلا تأويلا مضادا لا يحسم الأمور، ولهذا ركزتُ على العرض أكثر من النقد.¹

وكل قراء بيرك توقفوا عند أسلوبه الذي لفت إليه الانتباه منذ بداية حياته العلمية²، والذي يتصف أحيانا بشئ من الغموض يُصعب الفهم والترجمة³ ويحبط الباحثين الذين لا يتقنون جيدا اللغة الفرنسية. إلا أن أسلوب بيرك بعد أساسي في منهجيته التصاعديّة، والتي تبدأ بجرد المعطيات الموضوعية والوثائق المكتوبة (ومنها كثير من المخطوطات، من ضمنها كتب أو وثائق قضائية كالعقود وشجرات النسب...) لتنتقل تدريجيا إلى التأويل الذي يكتسي أحيانا صبغة السرد الروائي. فأسلوب بيرك ليس عائقا بل قيمة مضافة، وترجمة نصوصه تتطلب أحيانا موهبة الروائي أو الشاعر⁴. وعندما يتعلق الأمر بالأنثروبولوجيا، فإن للأدب، خاصة أدب الرحلات أو السير الذاتية، دوره في معرفة المجتمعات⁵. وكما قال بيرك: "ربما يأتي يوم نكون فيه مسلحين بما فيه الكفاية لكي لا نترك للروائي وللشاعر وحدهما امتياز الكشف عما يبدو أن ليس له "لا قافية ولا تفسير"⁶!

* * *

¹ توجد مقارنات لبيرك مع مونطاني أو جيلنر أو جيرتس، لكنها مقارنات لا تحسم شيئا، فهي تخبرنا قبل كل شيء على أفضليات الباحث.
² وهذه خاتمة مقدمة روني مونيي لمقال "نوازل المزارعة في "معيان" الوزاني" التي يشبه أسلوبها أسلوب بيرك بحيث أنها تستعصي على الترجمة.

« Si tel est l'intérêt de ce travail nouveau, nous devons dire aussi la séduction du style. Il est celui qu'il faut pour faire pénétrer, ou faire soupçonner, selon les occasions : donner à percevoir, laisser à entrevoir : tantôt appuyer tantôt esquisser. Et il sait frapper les bonnes formules, au son fort et clair. Ainsi nous montre-t-il « l'archaïque cellule rustique éclatant en individus ». Comment dire mieux la force explosive d'un tel changement ? En notre temps où les « savants » dans la sociologie et dans l'ethnologie ont affecté souventes fois d'écrire mal, par austérité et humilité – ils le croient du moins-, c'est délectation et dégustation que d'écouter l'auteur, bien disant, bien frappant, bien chantant... Marocain nourri aux subtilités de l'enseignement des Grandes-Mosquées et qui en parlant, ainsi qu'en pensant, a su unir en lui deux pays, deux esprits. »

René Maunier, de l'Académie des Sciences Coloniales, Professeur à l'Université de Paris.

Les Nawâzil et muzâra'a du Mi'yâr Al Wazzânî, in Opéra Minora (I), p. 212

في حين أن جورج-هنري بوسكي يقول أن أسلوبه "متضور ومعقد"

Georges-Henri Bousquet : Style « tourmenté et compliqué », cité dans :

Gianni Albergoni et Alain Mahé, *Berque et Gellner ou le Maghreb vu du Haut Atlas*, Annuaire de l'Afrique du Nord, XXXIV 1995, p. 458

جان دسپوا أيضا أشار إلى غموض الأسلوب وعدم دقة المصطلحات (الفقرة الأخيرة من المقال):

Berque (J.). — Structures sociales du Haut Atlas

Despois, Jean. Revue de Géographie Alpine Année 1956 44-1 pp. 211-213

³ وهذا ما "عانيت" منه أثناء ترجمتي لكتاب البني...

⁴ وهذا الأسلوب قد يكون ورثه من عند أبيه، ومثال على ذلك وصفه للأغا السي لخضر بن الجيد أحد القياذ الذين كانوا في خدمة الإدارة الاستعمارية:

« *Décadence des chefs héréditaires* », in *Ecrits sur l'Algérie*.

يقول فرانسوا بويون أن أسلوب بيرك يثير إعجاب المعربين خاصة، ما جعله يتساءل إن لم يكن مرد ذلك إلى "الموسيقى العربية التي تتضمنها:

François Pouillon, *Le Laboureur et ses enfants*, p. 19

ويذكر الكاتب في المقال نفسه (ص 19) أن بيرك قال لأندري ميكيل: « J'ai la métaphore jaculatoire » "الذي استعارة فورية ومحمومة".

و " jaculatoire" مصطلح فرنسي قديم يعني دعاء قصير ومحموم:

Jaculatoire : se dit d'une prière courte et fervente (oraison jaculatoire)

ويقول جان دوفينيون بأن بيرك شاعر قبل كل شيء. شاعر بالمعنى الأولي والأعمق للكلمة: أي الذي يسكن شاعريا الكون لأنه يصبو إلى فك دلالته، أو بالأحرى دلالاته لأنه لم يختزل أبدا التعبير الاجتماعي للحياة في تلك الخاصية الكونية التي كان يحلم بها لبينتز.

Jean Duvignaud dans "L'Obs", en 1995

("الخاصية الكونية" عند لبينتز تعني لغة كونية وشكلية بإمكانها التعبير عن التصورات الرياضية والعلمية والميتافيزيقية معا)

⁵ النص الأدبي الرمزي الوحيد لبيرك هو نص قصير نشره تحت اسم مستعار: جان كازالو Jean Cazalot

Le mariage d'Égalité Moncheikh, Afrique, n° 232, oct.-nov. 1943, 19-23. In Opéra Minora (III), pp. 81-84

⁶ *Vie sociale et variations de mode et de densité*, L'Homme et la Société, 11, 1969 : 146-158, in Opéra Minora (II), p. 389

وبما أن أبحاث بيرك الأولى تركزت على بلدان المغرب، فإن السؤال الذي يطرح نفسه هو: ما هي الإشكاليات التي كانت مطروحة حول التاريخ والمجتمع المغربي في تلك الفترة المخضرة التي شهدت نهاية المرحلة الاستعمارية والعقود الأولى للاستقلال؟ أو إذا استعملنا اللغة البيرونية: المغرب كما انكشف لمثقفيه في العقود الأولى للاستقلال.¹

لقد كان الاتجاه العام لهذه الإشكاليات هو إعطاء محتوى للتحرر لأنه مع الاستقلال اكتشفت بالملمس التبعية المتعددة الأوجه. و اكتشف المستعمر السابق الحاجة لعلم المستعمر السابق وللغة، في الوقت الذي هو محاصر بهما؛ وأنه ليس بمقدوره "مسح الطاولة"، أو "إشهار سكينه - أو على الأقل التأكد من أن السكين في متناول يده - عندما يسمع خطابا عن الثقافة الغربية"، كما قال فرانس فانون²؛ ولا في بمقدوره القطيعة مع أوروبا حتى ولو "أنها لم تتفك عن الحديث عن الانسان، في الوقت الذي تقتله حيث وجدته، في زوايا طرقها أو في كل بقاع الأرض"، كما قال في خاتمة كتابه *معذبو الأرض*.³

ففي هذه المرحلة رفع شعار "تحرير التاريخ". وكل من له إلمام بتاريخ المغرب يفهم قول أندري جوليان "أن المغرب الكبير كان "مخادعا" (perfid) إزاء المؤرخين كما هو الحال مع الغزاة"⁴. ومن أسباب هذا "الخداع" إزاء المؤرخين هو أن مراحل طويلة من تاريخ المغرب بقيت بكفاء⁵ (وهو ما سماه إميل- فيليكس غوتيي (Gautier) بالقرون المظلمة للمغرب) فأطلقوا العنان لنظرياتهم التي لم ترق للمؤرخين من أهل البلد⁶. ولهذا ظهرت محاولات لـ "تحرير التاريخ" مع محمد الشريف الساحلي والعروي وغيرهما. وفي هذا الصدد يقول العروي: "وقد أرتأيت في هذه الظروف [ظروف هيمنة المؤرخين الأجانب] بأنه من المجدي إعطاء وجهة نظر أحد المغاربة حول تاريخ بلده، حتى ولو أنه لا يختلف عن المؤرخين الاستعماريين إلا بتأويل بعض الأحداث"⁷.

والحاصل هو أن "تحرير التاريخ" يستند في كثير من الأحيان على ما كتبه الباحثون الأجانب في المرحلة الاستعمارية، وكمثال على ذلك كتاب مصطفى الأشرف: "الجزائر أمة ومجتمع" الذي يتحدث في مقدمة كتابه عن "تحرير التاريخ"، إلا أنه يستشهد بالمراجع الفرنسية لإدانة السياسة الاستعمارية التي أدت - من بين كل ما أدت إليه - إلى القضاء على النخبة الجزائرية. ومن بين مراجعه أوغستان بيرك (والد جاك بيرك)⁸. وهذا يعني أن هذه المراجع تحمل في طيها كثيرا من المعطيات الموضوعية التي يمكن توظيفها لأغراض شتى، بما فيها إدانة الاستعمار.

وقد ذهب بعض المثقفين المغاربة إلى أن القطيعة يجب أن تطال زمن ابن خلدون نفسه، وهذه القطيعة مع زمنه - أي نظريته- لها مدلول سياسي حاضر، إذ يقول بنسالم حميش: "إن القطيعة مع ذلك الزمن يعني وضع نهاية لسريان مفعول غير مشروط ودائري (tautologique) لمقولات ومفاهيم نشأت عن الركود؛ وهذا يعني حشد الفكر لانجاز قطيعة نظرية مع الموضوع التاريخي الخلدوني،

¹ هذا القسم يتضمن شواهد جمعتها أثناء تحضير هذه الأطروحة ولم أوظفها في النص الأصلي، وعند إعادة القراءة تبين لي فائدة إعادة إثباتها في هذا النص.

² Frantz Fanon, *Les damnés de la terre*, François Maspéro, Paris 1974, pp. 5 et 11

³ Ibid, p. 229

⁴ Cité in M. Ch. Sahli, « *Décoloniser l'histoire : introduction à l'histoire du Maghreb* », Maspéro, Paris 1965 (conclusion). Cité aussi dans « *Le message de Yougortha* », imprimerie générale, Alger 1984.

⁵ وهذا يعبر عما سماه فرنان بروديل بالتفاوت (عدم المساواة) في مجال التاريخ بين أوروبا وسائر العالم. وبما أنها اخترعت مهنة المؤرخ (!؟) فإنها وظفته لصالحها. (السؤال هنا هل الشعوب الأخرى لم تعرف مهنة التاريخ؟)

F. Braudel, *Civilisation matérielle*...p. 111

⁶ بعض المؤرخين التابعين للمدرسة الاستعمارية تحدثوا عن "سوء حظ المغرب" لأنه خرج من فضاء الحضارة الغربية، ولهذا قللوا من شأن المرحلة الإسلامية ليفسحوا المجال لاستمرارية بين المرحلة الرومانية والمرحلة الاستعمارية.

⁷ A. Laroui, *Histoire du Maghreb*, Maspéro, Paris 1975, p. 7

⁸ Mostapha Lachref, *L'Algérie, nation et société*, S.N.E.D. Alger 1978.

الأشرف يستشهد بمقال أوغستان بيرك (ص 179-180):

Augustin Berque, « *La bourgeoisie algérienne* », in revue Hesperis, t. XXXV, 1948

وبمعنى آخر مع حياة سياسية أصابها شلل مأساوي بفعل قادة سياسيين يمثلون بدوا مسلحين ومهاجرين من الأندلس، وكلهم منفصلين عن المجتمع بسبب تناقضاتهم البينية وصراعاتهم الخاصة". ويزيد حميش مستشهدا ببيرك: "أن الحياة المحلية لم تستند من هذا التجزؤ (أو التنشطي) أي ارتقاء أو صلابة".¹

وهو **بكم طال أيضا المجتمع** الذي كل ما قد يقال بشأنه من قبيل التخمين، خاصة في العصور الماضية. لكن هل بكم المجتمع يؤكد قول **العروي**: "إننا نعلم اليوم أن المجتمع المغربي – المفصول عن أرضه وماضيه - قد وجد مع ذلك الوسيلة للافلات من الموت"²؟. والذي يقول "أن الواجهة الأيديولوجية والثقافية كانت دائما هادئة في البلدان العربية، لأنها كانت المجال الذي تعايشت فيه كل الفئات الاجتماعية في عبادة مشتركة للمطلقات. وإذا استمرت الأمور على هذا الحال، فإنه من المرجح أن العرب سيكونون آخر من يستيقظ إلى التاريخ."³

ويُنظر **عبد الوهاب مدب** هذا الهدوء قائلا: "عند كل احتلال أو قيام امبراطورية أو مملكة أو إمارة، وعند كل غزو، كان جواب المقاومة المحلية على هزيمتها على أرض المعركة، وعلى السيطرة السياسية، هو تنظيم نفسها بوعي حاد لضمان انسحاب (un retrait)، وتراجع استراتيجي عن الواجهة التي تستقبل المشهد الفخم والرواء (pompeux) لنمط معين من السلطة. وفي هذا الانسحاب اكتسب الشعب الاستقلال الضروري لحماية تشكيل رموزه من كل وصاية خارجية، وأخضعها لسلطته هو؛ محتميا على الأرض بالقلاع الطبيعية للتضاريس، وفي الزمان بتكفل ليلى بالذات"⁴.

وهذا الهدوء يخفي شعورا بالخوف عند **محمد بوغالي**، إذ يقول بخصوص تصور المكان عند المغربي: "إن هذا التصور الخائف لمكان الكون أو المدينة أو القرية، يبدو تارة منزويا على نفسه، وتارة مُشرعا ويانسا وتائها يبحث عن مأمّن جديد. ومثله مثل المكان الذي يعطينا عنه تصورا قلقا، فإن هذا الوجدان يبقى مكسورا وتائها (désorienté)..."⁵ "وإننا نعتقد أن خوفهم ليس إلا قلقهم من أن ينهار، في يوم من الأيام، الصرح السحري الذي بذلوا كل جهدهم لتشييده من أجل حماية أنفسهم من اعتداءات محتملة".⁵

وكما وجد من طالب بتحرير التاريخ، وجد أيضا من طالب **بتحرير السوسولوجيا** على غرار **الخطيبي**⁶. إلا أن هناك مسافة بين المطالبة بتحرير التاريخ والسوسولوجيا وتحقيق هذا التحرر، وكما قال **فيليب لوكا و جان-كلود فاتان**: "إن ضرورة تعرية المسلمات الأيديولوجية التي وَحَّشَت الجزائر لا تكفي لتحرير المعرفة (معرفة الذات) التي تناضل من أجلها الجزائر"⁷. وتحرير المعرفة الذي كان يقصد المعرفة التي وُظفت لخدمة المشروع الاستعماري، يجب أن يقصد اليوم الأساطير المؤسسة للأيديولوجيات الوطنية أيضا⁸. وقد نبه **محمد أركون** إلى ضرورة تجاوز ردود الفعل الصادرة عن

¹ Ben Salem Himmiche, *Pour en finir avec le temps d'Ibn Khaldoun*, in *Les temps modernes*, Octobre 1977, p. 435

² *Histoire du Maghreb*, p. 122

³ A. Laroui, *La crise des intellectuels arabes*, Maspéro, Paris 1974, p. 217

⁴ « ... dans le temps par une prise en charge de soi nocturne »

A.Medeb, *Lieux-dits*, in *Les Temps Modernes*, oct. 1977, p. 37

⁵ M. Boughali, *La représentation de l'espace chez le Marocain illettré*, Ed. Anthropos 1974, pp. 238-239

⁶ A.Khatibi, *Double critique*, in *Maghreb pluriel*, Denoël, Paris 1983, pp. 52-53

⁷ Philippe Lucas et Jean-Claude Vatin, *L'Algérie des anthropologues*, François Maspéro, Paris 1982, p. 7

⁸ يعد كتاب دانييل ريفي مرجعا قيما في هذا المجال، إذ أنه يراجع مواقف كل الأطراف بكثير من الموضوعية وعمق الاطلاع والنظر Daniel Rivet, *Le Maghreb à l'épreuve e la colonisation*, Hachette 2002

وفيما يتعلق بالتاريخ الجزائري الفرنسي يوجد نقد لأساطير الطرفين من قبل كتاب ينتمون إلى كلا البلدين، خاصة المقال التمهيدي لشارل-روبير أجرون:

« Pour une histoire critique de l'Algérie de 1830 à 196 », in

L'Algérie des Français, présentation de Charles-Robert Ageron, Société d'éditions scientifiques, octobre 1993.

المشاعر السلبية التي أثارها الأميرالية لدى العرب؛ وأنه قد حان الأوان لتجاوز الأخلاقوية والصدق الأيديولوجي، من أجل تطوير ابستمولوجيا نقدية لكلا المنظومتين الثقافتين: المنظومة العربية الإسلامية الكلاسيكية والمنظومة الغربية. والموقف النقدي يعني الكشف عن العناصر الحية في التراث وعن عوامل التحرر أو الاستلاب في الحداثة.¹

أما على مستوى اللغة، فإن تعددها جعل المغاربي في حيرة من أمره، حتى عندما يتعلق الأمر بالنخبة. فمالك حداد توقف عن الكتابة لأنه لا يستطيع أن يكتب بالعربية. وكاتب ياسين، الذي نعت الفرنسية بأنها "غنيمة حرب"²، احتفظ بذكريات مؤلمة عن تعلمه للفرنسية الذي افتقد فيه أمه ولغة التخاطب معها³. وقد كان كاتب ياسين من أنصار العامية لأن العربية الفصحى في نظره هي "لغة الطقوس الدينية" و"لغة المتعلمين (pédants) والمتزمتين"⁴. وهذا التعدد اللغوي الذي كان من الممكن أن يكون مصدر غنى ثقافي تحول إلى مظهر من مظاهر "التردي اللغوي" الذي تعاني منه بلدان المغرب. ويقول شادلي فيتوري بخصوص الجيل الذي استفاد من تعليم مزدوج اللغة: "إن هذا التردي ليس فقط نتيجة لضعف التمكن من كلا اللغتين، بل هو خاصة نتيجة لعدم تجانس المرجعيات الثقافية. والحاصل أن الانتقال من لغة إلى أخرى ليس مرده دائما لفقر المصطلحات، بل لكون كل لغة تعبر عن عالم مختلف، وهذا حتى لدى المثقف المتمكن من اللغتين."⁵

وقد وصف الخطيبي بشكل عميق العلاقة بين اللغتين المحلية والدخيلة بقوله: "اللغة الأجنبية تعطي بيد وتأخذ بالأخرى. لأن اللغة الأجنبية عندما تُستبطن كلغة للكتابة الفعلية، ككلام بالفعل، تحول اللغة الأولية، إنها تهيكلا وتزيحها نحو ما هو ليس قابلا للترجمة. بل يمكن القول أن اللغة الأجنبية لا تتضاف إلى الأولى، ولا تكفي بمجرد جوار، بل كل واحدة منهما تشير إلى الأخرى لتبقى في الخارج"⁶. والسؤال حول اللغة طال أيضا وضع الكاتب المغاربي بالفرنسية الذي استفاد من ظرفية تاريخية صادمة – حسب قول مالك حداد - والذي اكتشف أنه استغل من قبل دور النشر الفرنسية التي كان لكل واحدة منها "عربي تحت التصرف" (Arabe de service)، حتى أن البعض أصيب بالتقرز إزاء ما كتبه.⁷

ولربما أنه ليس من قبيل المصادفة أن تكون اللغة هي موضوع أحد المؤلفات القليلة في ميدان الفلسفة التي أنتجها المغرب العربي. يتعلق الأمر بـ "الكلام العربي" لمنصف الشلي. والكتاب ينطلق من تجربتين وجوديتين: الأولى عندما كان في سن الثامنة أو التاسعة، نهض باكرا ليسبح في البحر، وإذا به يسمع صوتين أحدهما يقول له "الما بارد" والثاني « l'eau est froide » ؛ فقد شعر أن الصوتين لا يخترقان المكان بل يستحوذان عليه لتشكله كل واحدة منها على منوالها؛ وفعليا كان شعوري مزدوجا لأن

وإن كان الكتاب سقط فيما أراد تجنبه إذ أنه انتقى مقالا لتوكفيل يعبر فيه عن "حزنه" لما آلت إليه الأمور في الجزائر، وهذا ما يعطي للقارئ نظرة خاطئة عن موقفه الحقيقي الذي كان يرى أن إبادة الجزائريين شر لا بد منه لعظمة فرنسا. وكل ما كان يخشاه هو أن تترد الوحشية التي عومل بها سكان المستعمرات على فرنسا نفسها.

¹ Mohamed Arkoun, *Essais sur la pensée islamique*, Editions G. P. Maisonneuve et Larose, Paris 1977, pp. 9-10

² وإن كان الواقع هو أن الدول الفرنكوفونية هي التي تحولت إلى غنيمة حرب، لأن دولة الاستقلال عملت على نشر الفرنسية بشكل أوسع بكثير مما كانت تحلم به فرنسا الاستعمارية. وجل هذه الدول جعلت من الفرنسية لغة رسمية، أما في بلدان المغرب فإن ترسيم العربية لا يخفي الدور الأساس للفرنسية في الإدارات والمصالح الاقتصادية. و من أشبع مظاهر التردي اللغوي اليوم ذاك الكريبول créole الذي صار لغة التخاطب اليومي في بلدان المغرب.

³ K. Yassine, *Le polygone étoilé*, Le Seuil, Paris 1966, pp. 181-182

⁴ G. Granguillaume, *Arabisation et politique linguistique au Maghreb*, Maisonneuve et Larose, Paris 1983, p. 131

⁵ Chadly Fitouri, *Biculturalisme, bilinguisme et éducation*, Délaux et Niestlé, Paris 1983, p. 43

⁶ A. Khatibi, *Bilinguisme et littérature*, in Maghreb pluriel, Denoël, Paris 1983, p. 181

⁷ A. Khatibi, *Le roman maghrébin*, Société marocaine des éditeurs réunis, 2è édition 1979, p. 10

كل واحدة من هذين اللغتين كانت تنقلني إلى عالم مختلف، وما كان يفصل هذين العالمين لم يكن سنوات ضوئية بل انفصال في صورته المطلقة: فالبحر صار مزدوجاً، والرمل وكذلك السماء والضوء والشمس، التي لم تطلع بعد، وكلها ملفوفة بشعور ديني مختلف. أما التجربة الثانية فقد حدثت وهو في بداية المرافقة أثناء استماعه لأغنية لمحمد عبد الوهاب كانت مسجلة على اسطوانتين، وعندما انتهت الأسطوانة الأولى شغل خطأ أسطوانه لبورودين (Borodine)؛ وفجأة تغير شكل كل الأشياء المحيطة به. ومما يتذكره أنه كانت معلقة على الحائط لوحيتين إحداها لفينيبي (Vigny) والثانية لجورج ساند (Sand)، وعندما كان يستمع لمحمد عبد الوهاب كانت ملامحهما ترمز ل"الرومي"؛ إلا أنه مع النغمات الأولى ل"الأمير إيغور" (Prince Igor) تلاشت ملامحهما السابقة وحلت محلها ملامحهما الأصلية. والسجاد على الأرض الذي كان في اللحظة السابقة في محيطه الأصيل اكتسب سحنة إغرابية وصار يرمز إلى ألف ليلة وليلة في صيغتها الغربية.¹

وتحليل اللغة في نظر الشلي يحيلنا مباشرة إلى بنية الفعل، "إذ أن اللغة تحمل في طيها قيماً، واستعمال لغة ما يقتضي البحث عن هذه القيم. واللغة العربية مكونه بحيث أن الناطق بها يعتبر الانفصال عن البيولوجيا وما ينتجه الوعي كفعل متواصل وكقيمة، ولهذا لا تستطيع العربية أن تكون وسيلة للتعبير لوعي يعتبر نفسه كائناً والذي يعكس ذاته في عمل خارجي"². ومجمل إشكالية الكتاب أن الناطق باللغات الغربية يوظف المفاهيم كأدوات يتحكم بواسطتها في العالم الخارجي، في حين أن الناطق بالعربية يتماهى مع كلامه وكأنه جزء من الطبيعة بحيث لا يمكنه التمييز بين الذات والموضوع! ومشكلة العربي لا تكمن في لغته فحسب بل في نفسيته أيضاً، فالحياة عند العربي في خدمة القوة، إلا أن هذه القوة تضيق عبثاً لأنها تريد دائماً أن تعيد الانطلاق من الصفر، وهي بذلك ترفض أي تراكم للقوة المبدولة، وهذا أحد مصادر ضعفها أمام الأمم التي عرفت كيف تراكم قوتها³. وهكذا يُنظر الشلي العجز الفطري للعربي على السيطرة على الطبيعة، مؤدياً بأطروحته إلى حافة العبث؛ ولو أن أطروحته صدرت عن مستشرق لاتهم بالماهوية والعنصرية.⁴

وفيما يتعلق بالمجال السياسي الذي شهد بزوغ الحركة الإسلامية، فإن القارئ قد يستغرب اليوم كون ذلك شكل "مفاجأة" لدى كثير من المشتغلين بالحقل الثقافي/السياسي في سبعينات وثمانينات القرن الماضي. والمثال على ذلك رد محمد أركون على سؤال لإيف لاكوست:

- إيف لاكوست: أعتقد أن المفاجأة السياسية الكبرى للسنوات الأخيرة، خاصة لدى الذين كانوا يعتقدون أن الدين مجرد أيديولوجية ضمن الأيديولوجيات الأخرى، هو كون الإسلام يظهر قوته خارج آليات إنتاج الأيديولوجيات حسب العلاقات الطباقية. فالدين يتجاوز الفروق الطباقية والثقافية.

- محمد أركون: هذا صحيح. إن البزوغ المثير للإسلام كقوة لتجنيد الجماهير لم يحظ بتحليل نظري جاد. وأظن أن هذا مجال جديد للبحث يحث على مراجعة وتجديد مقارباتنا وتعاريفنا للظاهرة الدينية بصفة عامة⁵.

¹ Moncef Chelli, *La parole arabe*, Sindbad, Paris 1980, pp. 12-14

² Ibid, p. 262

³ Ibid, p. 250

⁴ يشتمل الكتاب على فصل ثالث عنوانه: "الوجود" لا يعبر عنه إلا بصيغة الماضي. وفيه يدعي أن التعبير عن الكينونة في اللغة العربية لا يتم إلا بالفعل الماضي "كان". ولو أن الأمر صحيح لما تمكنت من ترجمة عنوان الفصل. وعكس ما يدعي توجد عدة مقابلات ل'être، وهي "الكانن"، "الوجود"، و"الأيس" ("أيس" وهو خلاف "ليس"). ومع العلم أن "كان" قابل للتصريف في الأزمنة الأخرى: كان (ماضي)، يكون (مضارع)، سيكون (مستقبل)، قد يكون (شرط conditionnel)، فليكن (احتمال subjunctif)...

L'« être » n'est exprimé qu'au passé, p. 68 et p. 74

وهذا يعني أن كل الأطروحة مبنية على جهل اللغة العربية.

⁵ « *L'Islam et les islams* », entretien avec Mohamed Arkoun, in *Géopolitique des Islams*, Hérodote n° 35/55 F, 4è trimestre 1984, p. 22

ووجه "المفاجأة" في صعود التيار الإسلامي يكمن في الانقلاب الذي حدث على مستوى القوى الاجتماعية التي يجندها هذا التيار، والذي كذب تصورات المثقفين "الوضعيين و الوضعيين الجدد"، كما يقول زغال. إذ أن التيار الإسلامي لم يجند القوى المحافظة، بل جند الطبقات الحضرية الوسطى؛ كما أنه لم يجند طلبة كليات الشريعة التي تتهددها البطالة، بل طلبة الكليات العلمية. وقد وجد الباحثون أنفسهم بدون أداة نظرية للجواب على الأسئلة التي تطرحها هذه الظاهرة. خاصة وأن البحث في الظواهر الدينية كان من اختصاص المستشرقين الذين اهتموا بالتراث الإسلامي القديم، أو الأنثروبولوجيين الذين اشتغلوا خاصة على إسلام الأولياء والزوايا.¹

وقد اعتقد البعض، ومن بينهم عياض بن عاشور، أن تأثير "التيار الإسلامي" على الرأي العام سطحي؛ ولن يكتب له النجاح لأنه سيجد أمامه عدة قوى ستمنعه من التأثير في الحياة السياسية؛ ومن بين هذه القوى: الدولة والاتجاه الإسلامي المحافظ وقوى اليسار والليبراليين!²

إلا أن الباحثين الذين نزلوا إلى الميدان كان بإمكانهم اكتشاف وجه آخر للتيار الإسلامي الصاعد ومكامن القوة لديه، كما فعل محمد الطوزي وبرونو إتيان، واللذان ختما دراستهما الميدانية حول "تحول الفرائض الإسلامية نحو العمل الجمعي في الدار البيضاء" قائلين: "تبدو الأمور في المغرب كما لو أن المعارضة السياسية بدأت تتخذ بشكل واضح صورة معارضة دينية، وكأن "نقد السماء" [حسب قول ماركس] تحول إلى "نقد للأرض"، ونقد الدين إلى نقد القانون، ونقد اللاهوت إلى نقد السياسة"³. ويفسر پول پاسكون، في خاتمة الكتاب الذي وردت فيه المقالات والأبحاث السابقة الذكر، العوامل التي ساهمت في ظهور التيار الإسلامي على الوجه الذي ظهر عليه وهي: خفوت حماس بداية الاستقلال نظرا للصعوبات الاقتصادية، وفقدان الأوثوبيات الرأسمالية والاشتراكية لجاذبيتها، زيادة على الطفرة الديموغرافية⁴ وتكاثر البورجوازية الصغرى المتعلمة؛ وهذا ما أدى إلى طرح أسئلة بقيت بدون جواب: من نحن؟ ما هي مجتمعاتنا؟ ما العمل؟ وأمام صمت السماء والمثقفين، كان الحل الأسلم هو العودة إلى منزل الآباء. وقد يفسر هذه العودة كون هذه المجتمعات ما زالت تحتزن كثيرا من الطاقة، وأنها ليست مستعدة لدفع الثمن الأيديولوجي والسياسي والاجتماعي لطريق بديل.⁵

إلا أن الحاصل هو أن التيار الإسلامي - أو بصحيح العبارة الأيديولوجية الإسلامية - لم يكن غائبا حتى يعاود الظهور. فقد كان حاضرا على كل المستويات الثقافية: من الثقافة الشعبية إلى ثقافة النخبة، زيادة على التوظيف السياسي للدين من قبل السلطات القائمة (بما فيها تونس البورقينية)، إما كمرجعية فكرية، أو كرافد للهوية الوطنية، أو لمواجهة الحركات والأيديولوجيات اليسارية. كل ما هنالك أنه لم يكن يعبر عن نفسه سياسيا بشكل مستقل⁶. والجديد هو ظهوره كقوة سياسية قائمة بذاتها، إذ أنه لم يعد يكتفي بالعمل داخل الأحزاب الوطنية.

¹ A. Zghal, « *Le retour du sacré et la nouvelle demande idéologique des jeunes scolarisés, le cas de la Tunisie* », in *Le Maghreb musulman en 1979*, Editions du CNRS, Paris 1981, pp. 41-42

وينبه زغال في الهامش بأن بيرك هو الوحيد الذي اهتم بالميدانين.

² Yadh Ben Achour, « *Islam perdu, islam retrouvé* », in *Le Maghreb musulman en 1979*, p. 75

و"الإسلام الضائع" عند الكاتب هو إسلام الزيتونة.

³ B. Etienne et M. Tozy, « *Le glissement des obligations islamiques vers le phénomène associatif à Casablanca* », in *Le Maghreb musulman en 1979*, p. 257

ومن الممكن فهم "نقد السماء" على أنه نقد للإسلام الرسمي كما سيؤكد ذلك برونو إتيان في بحثه عن "السحر والرؤية في الدار البيضاء"

B. Etienne, « *Magie et thérapie à Casablanca* », in *Le Maghreb musulman en 1979*, p. 281

⁴ يقول پاسكون في مقاله أن عدد سكان المغرب الكبير سيناهز المئة مليون نسمة سنة 2000، اسقاطا لنسبة النمو في سبعينات القرن الماضي. إلا أن بلدان المغرب شهدت تحولا ديموغرافيا فلم يبلغ عدد سكان البلدان الخمس العدد المذكور إلا سنة 2020.

⁵ P. Pascon, « *L'islam maghrébin à la recherche de son devenir historique* » (conclusion), in *Le Maghreb musulman en 1979*, pp. 403-404

⁶ علال الفاسي ("النقد الذاتي") ومحمد حسن الوزاني (مقالاته في يومية "الرأي العام")، وهما الزعيمان الرئيسيان للحركة الوطنية المغربية، إنا يوظفان إسلاما ذا مسحة شخصانية لأنه كان عليهما مخاطبة النخبة العصرية المتأثرة بالأيديولوجيات الحديثة (الوزاني كان يزواج بين الخطاب

أما الانقلاب الحقيقي الذي حصل فهو الذي عبر عنه العروبي في كتابه: الإسلام، الحداثة والليبرالية، إذ يقول: "إلى بضع سنوات خلت، كان على المثقف العربي أن يتخذ موقفا من الماركسية، أما اليوم فعليه أن يحدد موقفه مما يسميه الأجنب بالتتيار الإسلامي (Islamisme). وإذا رفض، اعتبر رفضه اعترافا. والمطلوب منه ليس تقديم تحليل موضوعي محايد فحسب، بل يطالب بتقديم حكم قيمة: اتفاق أو شجب. وفي الغالب ما يخضع المثقف لهذا الابتزاز. البارحة، ومن أجل كسب عطف الأجنب، كان يدعي الماركسية أو القرب منها؛ واليوم عليه أن يقول بأنه إسلامي، بالانتماء أو القرب، إذا أراد أن يسمع له حتى ولو كان في المنفى. فما هو السبب؟ السبب سينكشف لنا إن نحن توجهنا نحو الذي يسأله ويطلب منه الكلام."¹

وعلى المستوى الإبيستيمولوجي ظهرت محاولات لإعادة قراءة التراث على أسس منهجية جديدة، أبرزها محاولات محمد أركون الذي وظف مفهوم "سياج مركزية الخطاب" « la clôture logocentrique » الذي طبقه دريدا على الفكر الغربي في كتابه *De la grammatologie*. وهذا المفهوم يشير إلى الاستحالة التي يواجهها العقل للظهور لنفسه أو لغيره بدون واسطة لغة ما، أي بواسطة كلمة داخلية أو خارجية أو مكتوبة. وهذا لا يعني أن حدود اللغة تطابق حدود الفكر، نظرا لكون الفكر بإمكانه أن يجدد إمكانات اللغة ويرفع من فعاليتها. وهذا يعني أن بإمكان مؤرخ اليوم أن يخرج من السياج المضروب عبر التاريخ ليكشف عما عُطِيَ عليه². وهو يريد تجاوز الإشكاليات القديمة التي نُظِر من خلالها للتراث الإسلامي، كما فعل كثير من المفكرين المعاصرين مع النصوص اليهودية والمسيحية. إذ أنه لاحظ أن المتكلمين المعاصرين لم يصيروا بالنقد إلى الحدود التي يتطلبها الفكر النقدي المعاصر، ولا هم أعادوا الحياة للتعالي الذي تميز به علم الكلام القديم³.

و محمد عابد الجابري في مشروع "نقد العقل العربي"⁴، والذي وضع قاعدة منهجية لقراءة التراث في كتابه "نحن والتراث" مفادها أنه يجب "جعل المقروء معاصرا لنفسه على صعيد الإشكالية والمحتوى المعرفي والمضمون الأيديولوجي، ومن هنا معناه بالنسبة لوسطه الخاص. ومن جهة أخرى تحاول هذه القراءة أن تجعل المقروء معاصرا لنا، ولكن على صعيد الفهم والمعقولية، ومن هنا معناه بالنسبة لنا نحن. إن إضفاء المعقولية على المقروء من طرف القارئ معناه نقل المقروء إلى مجال اهتمام القارئ، الشيء الذي يسمح له بتوظيفه من طرف هذا الأخير في إغناء ذاته أو حتى إعادة بنائها"⁵.

وما يثير الانتباه فيما أنتج في هذه المرحلة هو غياب التأليف في الفلسفة، باستثناء بعض توظيفاتها الأيديولوجية المستمدة من المناخ السجالي في الغرب⁶.

الإسلامي ومبادئ الثورة الفرنسية). عباسي مدني مؤسس الجبهة الإسلامية للإنقاذ كان عضوا في حزب جبهة التحرير الوطني. راشد الغنوشي كان ناصريا في بداية مساره السياسي.

وفي ثمانينات القرن الماضي كان لمحمد الغزالي برنامج أسبوعي في التلفزة الجزائرية، وكان بمثابة اللسان الأيديولوجي للدولة.

¹ A. Laroui, *Islamisme, modernisme, libéralisme*, Centre culturel arabe, Casablanca 1997, p. 7

من بين الذين يسألون ويطلبون منه الجواب منظمة اليونسكو التي بدأت تركز على الهوية الثقافية (ص 21)

² Mohamed Arkoun, *Logocentrisme et vérité religieuse dans la pensée islamique*, in *Essais sur la pensée islamique*, Maisonneuve et Larose, 1973, pp. 189-190

³ Mohamed Arkoun, *Comment lire le Coran ?* in *Le Coran*, traduit de l'arabe par Kasimirski, G. F. Flammarion, 1970, 12

⁴ أنجزت ملخصا لرد طرابيشي على الجابري ثم بحثا تناول الكتب التي لم يشملها هذا النقد، وهو منشور تحت عنوان: "الجابري وتهافت القراءة الأيديولوجية"، الناشر: مركز دراسات المغرب المتعدد، 2021

⁵ محمد عابد الجابري، نحن والتراث، (قراءات معاصرة في تراثنا الفلسفي)، الطبعة السادسة 1993، المركز الثقافي العربي، ص 11-12

⁶ اشتهر في هذه المرحلة اسم محمد عزيز الحبابي كمؤسس لـ "الشخصانية الواقعية" وهو أحد ممثلي الشخصانية في العالم العربي مع روني حبشي. وقد أنجزت بحثا حول الموضوع، تحت عنوان: "الشخصانية الواقعية لمحمد عزيز الحبابي" (نشر المركز الديمقراطي العربي، برلين ألمانيا). وبرز فيما بعد اسم طه عبد الرحمان في ميدان الفلسفة ذات النزعة الإسلامية

والسؤال الذي يمكنه أن يلخص الإشكالية التي كانت، وما زالت، مطروحة هو أين مكن العطب؟¹

وجذور هذا العطب تلخصه الباحثة التونسية الأصل لوسيت فالنسي في كتابها **المغرب قبل سقوط الجزائر**: "إن المغرب الكبير، مقارنة مع أوروبا، لم يكن في آخر المطاف لا همجيا ولا جاهلا. بل على العكس، وما تم اكتشافه من خلال البحث هو التناغم الكامل بين الأوجه الروحية والاقتصادية الاجتماعية لثقافته. وكون هذه الثقافة مختلفة عن الثقافة الأوروبية فهذا أمر بديهي. وهي مختلفة من حيث أنه لم ينبثق شيء كان بإمكانه أن يعطي دفعة للمجتمع بأسره: فلا تكاثر السكان الذي لم يحدث إلا في عصور لاحقة، ولا حيوية المهن الحضرية أو التجارة الكبرى، ولا تجديد في الفكر. لقد كان المغرب يعيش على وتيرة بطيئة: وهذا بلا شك أحد الأسباب التي أدت إلى الاستعمار في الأمس وإلى التخلف اليوم".²

الفقرات السابقة لا تدعي الجرد الشامل لاشكاليات الفكر المغربي في العقود الأولى للاستقلال، بل هي ما طفي منها لأنه يعبر عن محاولات "الاستكشاف للذات في مرحلة الأزمات". و هي محاولات تعكس تنوع المشارب الأيديولوجية لأصحابها وتفسر سبب الحضور أو الغياب لبعض الاشكاليات.³

¹ الوعي بتخلف بلدان المغرب عن غيرها من البلدان ليس حديثا، بل نجده عند ابن خلدون والحسن الوزان ("وصف افريقيا"). وقد عنون السلطان عبد الحفيظ أحد كتبه "داء العطب قديم". ومما ورد في إحدى قصائده:

« أمر بالقتال وجل قومي ** يرى أن الحماية فرض عين»

« أمر بالجهاد ومال قومي ** تلاشى في لداث خصلتين»

«فإسراف النكاح وشر أكل ** فلا ترجى الكنوز لغير دين»

² Lucette Valensi, *Le Maghreb avant la prise d'Alger*, Flammarion, Paris 1969, p. 93

³ وقد يلاحظ القارئ أنني لم أتطرق إلى موضوع **الأمازيغية** لأن هذا الموضوع كان غائبا عن الواجهة الثقافية (أو من غير المفكر فيه)، وكان مناضلو الحركة الأمازيغية عرضة للاضطهاد كما حدث لمولود معمري الذي مُنع من إلقاء محاضرة في جامعة تيزي وزو مما أدى إلى أحداث "الربيع الأمازيغي" (تافسوت ئيمازيغن) سنة 1980. (كتبت الهزمة على النبرة وفقا لقواعد كتابة الأمازيغية بالحرف العربي التي وضعها محمد شفيق (أربعة وأربعون درسا في اللغة الأمازيغية))

الفصل الأول جذور فلسفة جاك بيريك الحضارية

- 1- المحيط الأكاديمي
 - أ- المحيط المحلي
 - ب- مدرسة الحوليات
 - ت- صحبة العلماء
 - ث- المحيط الأسري
 - ج- ثالث ثلاثة
 - ح- الجيل اللاحق
- 2- المصادر الفلسفية والليبرالية والاشتراكية
 - أ- هيراقليطس
 - ب- الموسويون والطوباويون
 - نبذة عن فلسفة القرن الثامن عشر
 - جان جاك روسو
 - شارل فورييه
 - ت- الماركسية
 - موقف بيريك من الماركسية
 - كوستاس أكسيلوس
 - هنري لوفيفر
 - ث- الفلسفة الفرنسية المعاصرة
 - البرغسونية
 - الوجودية
 - د- مارتان هيدغر
- 3- تطور النظرة إلى الغير في الاشتراق والأنثروبولوجيا
 - النظرة إلى الآخر كمكون للنظرة للذات
 - نقد الاشتراق
 - نقد الخطيبي للاشتراق من خلال بيريك
 - عينات عن الصورة السلبية للإسلام والمسلمين
 - أزمة المركزية الأوروبية وأثرها على النظرة إلى الغير
 - جاك بيريك والدور الجديد للاشتراق
- 4- المؤثرات العربية الإسلامية
- 5- من "ماكيافيل" الحماية إلى "عالم اجتماع الاستقلال"

إن النباش في الجذور الفكرية لأي مفكر عمل محدود بطبيعته، ولذا فإنه لا يمكن أن يكون شاملا. فهذه الجذور تضرب بعروقها في كل الاتجاهات، ومنها ما هو بيّن لأنه مصرح به أو لأنه من اليسير استنتاجه من النص أو التيارات الفكرية العامة لعصره، ومنها ما هو مسكوت عنه¹ أو معدل بفعل التأويل الشخصي... وتتضمن الجذور الإشكاليات الفكرية والصراعات السياسية التي سادت في مرحلة التكوين والكتابة، فهي الخلفية التي يرتسم عليها الشكل... وزيادة على المصادر المقروءة توجد التجارب المعيشة التي كونت وجدان الباحث. خاصة وأن بيرك يعطي أهمية كبرى لنكهة الأشياء، أي لحقيقتها الوجدانية وليس لصفاتها كتصورات فحسب. ولهذا أرتأيت حصر البحث في المصادر والمؤثرات التي تواتر ذكرها في أعمال بيرك، وما تحيل إليه من اتجاهات عامة أثرت في المناخ الفكري الذي نشأ فيه بصفته مفكرا فرنسيا نشأ في بيئة مغاربية عايش فيها الثقافة المحلية بكل أبعادها - خاصة وأنه يعتبر نفسه من أهل البلد - وبصفته مستشرقاً وأنتروبولوجياً. إلا أن البحث في الجذور الفكرية لا يعني إذابة المفكر في مصادره، بل التركيز على ما أدخله على هذه المصادر من رؤية شخصية. فالأفكار تكتسي دلالات مختلفة حسب النسق الذي توظف فيه. ولهذا فإن أصالة المفكر تظهر في النسق الذي بناه من الأفكار التي استقاها من مصادر شتى. ومن المصادر ما يؤثر إيجابياً، ومنها ما يؤثر سلبياً. ولا يجب تجاهل الاتجاهات التي رفضها المفكر. ولهذا خصصت عدة فقرات لنقد بيرك لبعض اتجاهات الاستشراق والانتروبولوجيا. وأخيراً، يجب ألا يغيب عنا أن لكل إنتاج فكري وظيفة أيديولوجية، سافرة أو خفية، تعكس موقف المفكر ضمن القوى المتصارعة على الساحة الثقافية.

1- المحيط الأكاديمي

تجدر الإشارة قبل التطرق لهذا المحيط الذي غالباً ما يحيل إلى الأوساط الجامعية، أن بيرك ليس "منتوجاً جامعياً" حسب تعبير **عبد القادر زغال**، إذ أن البحث العلمي لديه لم يكن من إملاء مسار أو اختصاص جامعي معين، بل فرضته عليه مسؤولياته الإدارية التي دفعته إلى تعميق معرفته بالميدان. وهذا ما حدا بزغال للقول أن **بيرك غير قابل للتقليد**، ولهذا لم يفلح في إنشاء تيار أو مدرسة "مع الأسف"².

أ- المحيط المحلي

يذكر بيرك في مقدمته لكتاب "**البنى الاجتماعية في الأطلس الكبير**" أسماء الشخصيات العلمية التي يدين لها، نجد من بينها أسماء شهيرة في ميدان الدراسات المغاربية أمثال جون سيليري (Jean Célérier)، جان دريش (Jean Dresch)، روبرت مونتاني (Robert Montagne)، لويس ميليو (Louis Milliot)، هنري تيراس (Henri Terrasse)، إقاريسست ليفي بروفونسال³ (Évariste Lévi-Provençal)، جان ديسپوا (Jean Despois)، جان أوريو (Jean Orioux)، جورج هنري بوسكي (Georges-Henri Bousquet)، أندري آدم (André Adam) وغيرهم. كما نوه بالمساعدة التي قدمها له المعهد العالي للدراسات المغربية⁴ (L'institut des hautes études marocaines). وهذا ما يوضح لنا المحيط الأكاديمي (باحثين ومؤسسات) الذي أنجز فيه أبحاثه

¹ نجد هذا المسكوت عنه (بعضه يتعلق بالمنهجية والبعض الآخر بالبحوث الميدانية) في تعليقات **ألان ماهي** على مقالات بيرك حول الأنتروبولوجيا القضائية: Opera Minora (I). في حين أن **جيانى البرغوني**، الذي قدم المجلد الثاني لأوبرا مينورا، فيرجع هذا المسكوت إلى كون بيرك لا يعتبر نفسه تلميذاً لأحد، وفكره لا يتموقع بالنسبة للغير ولا ضده. وهو يتجنب السجال بطبعه، واذك الخوض في النقاش النظري: Opera Minora (II).

² A. Zghal, *Le retour du sacré et la nouvelle demande idéologique des jeunes scolarisés, le cas de la Tunisie*, in *Le Maghreb musulman en 1979*, Ed. C.N.R.S. 1983, p. 42

³ ليفي-بروفونسال ينتمي إلى عائلة يهودية جزائرية هاجرت من الأندلس. ويقول بيرك أنه أحد أهم مصادره الفرنسية فيما يتعلق بتاريخ المغرب ابتداء من القرن 16. وهو أول من نبه إلى أهمية المصنفات القضائية في معرفة تاريخ المنطقة. ومن أهم كتبه: **مؤرخو الشرفاء**.

Ville et université, aperçu sur l'histoire de l'Ecole de Fes, Revue historique du Droit français et étranger, 1949, 26 :64-117. In Opera Minora (I), p. 411

⁴ J. Berque, *Structures sociales du Hauts-Atlas*, P.U.F. Paris 1978 (2è édition), pp. IX et X (Avertissement)

الأولى، وهو محيط على صلة وثيقة بسياسة سلطات الحماية. وبعد خطاب جورج هاردي الافتتاحي للمعهد العالي للدراسات المغربية، الذي ألقاه يوم 9 يونيو 1920 (أي ثماني سنوات بعد توقيع معاهدة الحماية) شهادة ثمينة حول النشاط العلمي الذي شهدته المرحلة.

يقول **جورج هاردي** في خطابه الافتتاحي: "طوال تاريخنا الاستعماري، الجميل والمتعدد والمخلص لأسمى تقاليد عرفنا، قليلة هي تلك المراحل الغربية والمؤثرة التي تشبه عملية إعادة الشباب للمغرب العتيق بفضل بضع سنوات من الحماية الفرنسية. ففي هذا البلد الذي أنهكته الصراعات على السلطة، والذي شله عداؤه لما هو خارجي، وعلى هذه الأرض التي ضاعت فيها أقوى التيارات الحضارية في قحط التقاليد وخمول ذهنية الأهالي، ظهرت من يوم ليوم حركة رائعة، هي بمثابة صعود للنسغ (sève) أخضرت معه كل الميادين، وحيوية قوية، جُذدت من أجل كفاح خصب، أنهضت كل عناصر القوة المحلية. يكمن في كل هذا ما يشبه ربيعاً للتاريخ."¹

ويزيد قائلاً أن المغرب، وفي عقد من الزمن، كان موضوع كم من الدراسات يتجاوز ما تم إنجازه في كثير من المستعمرات، بل حتى في بعض المناطق الفرنسية لمدة خمسين سنة. وقد شملت هذه الدراسات كل العلوم، منها الجيولوجيا والمناخ وعلم النباتات والحيوانات والأنتروبولوجيا والطب واللسانيات والجغرافيا البشرية والأركيولوجيا والتاريخ...

إن هذا الخطاب يضع البحث العلمي في سياقه التاريخي منظوراً إليه من وجهة النظر الفرنسية، ويعبر عن فخر صاحبه بما أنجز في شتى مجالات البحث. والنزاهة تقتضي الاعتراف بالدور الرائد الذي قام به الباحثون الفرنسيون (وغيرهم من الباحثين الغربيين)، بل يمكن القول – كما قال كاتب ياسين في شأن اللغة الفرنسية – بأن أعمالهم تمثل "غنيمة حرب"، لأنهم كانوا رواداً في مختلف مجالات البحث، من الجغرافيا والجيولوجيا إلى الأنتروبولوجيا واللسانيات... وجددوا طرق البحث حتى في مجالات كان يعتقد أن المنتج المحلي يفي بالغرض، كما هو الشأن في القانون أو التاريخ². وزيادة على التأليف أنشأت مؤسسات ومجلات علمية (مثل هسبيريس التي تحولت إلى هسبيريس- تامودا بعد الاستقلال). وكما استفاد بيرك من هذا المحيط، فإنه أفاد ببحوثه العديدة.

وكانت كثير من الدراسات تصدر عن إدارة الحماية مباشرة، نظراً لأهميتها في مراقبة البلد. ومنها السلسلة التي أشرف عليها إدوار ميشو- بيلير (ومن الأسماء الهامة التي شاركت فيها لوشاتولي وجورج سالمون...)، وعنوانها "مدن وقبائل المغرب" التي كانت تصدرها مديرية الشؤون الأهلية ومصالح الاستعلامات (شعبة السوسيوولوجيا).³

ب- مدرسة الحوليات

يذكر بيرك في الفصل المنهجي الذي أضافه للطبعة الثانية لـ "البنى الاجتماعية في الأطلس الكبير"، تحت عنوان "أفاق نظرية"، بعض الشخصيات العلمية التي استفاد من نصائحها، منها مارسيل ماوس (Marcel Mauss) والاختصاصي في مجال الدراسات الهلنستية لويس غارني (Louis Garnet) أحد المساهمين في المجلة العلمية الشهيرة *Année sociologique*؛ كما ذكر ارتباطه بمدرسة الحوليات (*Annales*) ممثلة بلوسيان فيشر (Lucien Fèvre) ومارك بلوخ (Marc Bloch).

¹ Georges Hardy, « Discours prononcé par G. Hardy, directeur de l'enseignement, à la séance d'inauguration du congrès des hautes études marocaines » le 9 juin 1920, In Bulletin de l'Institut des Hautes Etudes Marocaines, Emile Larose, Libraire-éditeur, Paris 1920. N° 1, décembre 1920.

² أول بحث حول التاريخ القديم للمغرب أنجزه جيروم كاركوبينو

Jérôme Carcopino, *Le Maroc antique*, Gallimard 1943

ويعد كتاب "مؤرخو الشرفاء" لليفي- بروفونسال خطوة نوعية في تقنية البحث التاريخي:

E. Lévi-Provençal, *Les historiens des Chorfa*, Emile Larose Editeur, 1922.

<https://archive.org/details/leshistoriensdes001vip/page/n4/mode/1up>

هذا لا يعني أنني غافل عن أغراض بعض هذه الأبحاث (جوسسة، مساعدة الإدارة الاستعمارية على السيطرة على البلد...)، ولا على الحيف المنهجي لبعضها، ولا عن الأحكام التي أصدرتها أحيانا على المغاربة والتي تخبرنا على ذهنية أصحابها أكثر مما تخبرنا على الشخصية المغربية؛ لكنها تبقى على العموم أبحاثاً على جانب كبير من الدقة.

³ *Ville et tribus du Maroc*, Document et renseignement, publié par la Direction des Affaires Indigènes et des Renseignements (Section sociologique)

¹ Bloch؛ كما سبق له ذكر فرنان بروديل (Fernand Braudel) أشهر ممثلي هذا الاتجاه في "التنبية" الذي أورده في بداية الكتاب². وما تتميز به مدرسة الحوليات هو تداخل الاختصاصات (interdisciplinarité) بمعنى تعدد أضرب مقارنة الواقع الاجتماعي والوصل (décloisonner) بين مختلف الاختصاصات. كما تتميز برفضها لكل العقديات (dogmatisme) وذلك برفضها إخضاع التاريخ لنظرية مسبقة أو حصره في حقل معين، وبانفتاحها على الباحثين الذين لا ينتمون إلى الجامعة. كما أنها تعارض النزعة الوضعية التي تنظر للتاريخ وكأنه وقائع مكتملة التكوين ومتجاوزة (juxtaposition de faits déjà constitués)، كما ترفض التنسيق (systématisation) أعلق الأمر بالماركسية العقديّة أو ببعض النظريات الألمانية للدولة³.

وفي معرض تعليقه على أطروحة هالباوش Halbwachs حول ساكنة باريس، يذكر بيرك ما يدين به "التاريخ الاجتماعي" لمدرسة الحوليات- ممثلة بمارك بلوك ولوسيان فيقر- لإيميل دورخايم؛ وهذا يعني أن التعارض الذي كان قائماً بين السوسيولوجيا والاقتصاد والتاريخ صار متجاوزاً⁴. وهو يصرح بذلك بكل الذين دان لهم بشكل مباشر أو غير مباشر؛ وهم في الواقع جل أعلام السوسيولوجيا والانتروبولوجيا والتاريخ في مرحلة تكوينه؛ فيصير من العسير التمييز بين ما أتى من هذا الرافد أو ذلك. ويصير بذلك سؤال التأثير والمرجعية بدون جدوى لأنه يحيل إلى المناخ الفكري الذي نشأت فيه كل التيارات الكبرى لعلوم الانسان في النصف الأول للقرن العشرين.

ت- صحبة العلماء

يعترف بيرك بفضل العلماء الذين عاشرهم، علمياً واجتماعياً، في بداية مشواره العلمي (خاصة طوال العقدين اللذين قضاهما في الإدارة المغربية⁵) - ويسمي البعض منهم ب"الصديق"- وهذا ما مكّنه من قراءة المخطوطات أو الوثائق القضائية وغيرها⁶، والتي تفسر تلك المعرفة الحميمة للثقافة العربية التي نلمسها لديه. وهي وثائق يصعب فك رموزها وقراءتها على من لم يمارسها حتى ولو كان متمكناً من اللغة العربية. ويكفي مثلاً على ذلك ترجمته لعقد "الإقالة" المثبتة أسفله في الهامش⁷. وقد تركت

¹ Structures sociales du Hauts-Atlas, p. 475

² Ibid, p. X (Avertissement)

³ Burguière André. Histoire d'une histoire : la naissance des Annales. In: Annales. Economies, sociétés, civilisations. 34^e année, N. 6, 1979, pp. 1347-1359. (pp. 1351-1352)

⁴ Médinas, villeneuves et bidonvilles, Cahiers de Tunisie, 21-22, 1958 :5-42, in Opera Minora (II), p. 264

⁵ L'intérieur du Maghreb, p. 7

⁶ من بين العلماء الذين ذكرهم: القضاة السي محمد بن عبد العزيز بناني والسي عبد الحفيظ الفاسي وخاصة الشيخ السي محمد بن سعيد المكناسي Mémoires des deux rives, p. 80

ويثني خاصة على الأخير في كتابه:

Une cause jamais perdue, p. 13

⁷ الحمد لله وحده، وصلى الله على سيدنا محمد وآله. شهد لدينا وبين ابدينا علي بن احمد التمطديتي اصلاً ومبارك بن ابراهيم هي به عرف الدويراني اصلاً ومبارك بن علي من تتولين بمحضرهم انهم عاينوا وحضروا وحققوا غاية التحقيق حتى قالوا حم بن اش به عرف الموسا من تبردجت صاحبه محمد بن جع اكنثور به عرف من تمتضيت في جمع ارث الذي تحت يد حم بن يش المذكور اقالة صحيحة تامة وبه نقله من عرفه كافيًا في شهر الله شوال عام 1248 عبد ربه ابراهيم السكسيوي من رباط زنك تاب الله به. وعبد ربه محمد بن احمد الهشتوكي الملزم في مسجد تمضيت تاب الله". (يجب تصور هذا العقد وهو مخطوط بخط لا يكاد يقرأ)

« Louange à Dieu, l'Unique. Le Salut de Dieu soit sur notre seigneur Moh'amed et sa famille. Ont témoigné par devant nous et entre nos mains : 'Alî b. Ahmed, Tamtedditi d'origine, Mbârek b. Ibrahim, ainsi connu, Dwirânî d'origine, Mbârek b. 'Alî, de Tinwalin –tout cela en leur présence- avoir bien vu, constaté et établi de toute certitude que H'ammou b. Ichchô, ainsi connu, le Moussâwî de Tabradjout, reconnaît à son partenaire Moh'ammad b. Jâ' Akantor, ainsi connu, de Tamteddit, faculté de résiliation sur l'ensemble de l'hoirie actuellement entre les mains de H'ammou b. Ichchô susdit. Résiliation valide, parfaite. Témoignage consacré sur la foi d'une connaissance suffisante. Chawâl 1248 (1833). Les serviteurs de Dieu : Ibrahim b. Seksiwi, du monastère de Zinit, Dieu lui pardonne. Moh'ammad b. Ah'med le Hachtouki, attaché à la mosquée de Timteddit, Dieu lui pardonne. »

Documents anciens sur la coutume immobilière des Saksawa, Revue africaine, XCIII, 1948 : 363-402, in Opera Minora (I), 363

صحبة العلماء والأعيان العرب أثرها على بيرك، وكما أنه نعت ماسينيون ب"الشيخ الجليل" « le Cheikh¹ admirable » فهو يستحق أن ينعت بالعلامة الجليل².

ث- المحيط الأسري

"أوغستان بيرك بقلم شاهد على حياته"³ هو عنوان المقال الذي مهد به بيرك للكتاب الذي يشتمل على مقالات أبيه. وفيه يعرض لسيرته الذاتية التي تشبه إلى حد ما سيرته: فكلاهما كان موظفا⁴ في الإدارة الاستعمارية الفرنسية، وفهرس عناوين المقالات يبين أن الأب أشتغل على مجالات شغلت الابن أيضا: كالتاريخ الاجتماعي، والاسلامولوجيا، والقضايا السياسية، ودراسات حول المدن أو المعالم أو الفن... إلا أن الأب لم يحظ بتكوين جامعي، وكان مجرد "موظف مثقف" (ص 19) ينظر إليه الاختصاصيون بترفع. وكانت معرفته للعربية تقتصر على العامية. والأهم في السيرة الذاتية للأب هو انتقاده للنظام الاستعماري القائم، ووعيه بضرورة الانفتاح على ثقافة الأهالي ومنحهم حقوقهم السياسية، وهي أمور لم تكن في برنامج الأوساط الاستعمارية، وفي هذا أيضا اقتفى الابن خطى الأب.

ج- ثالث ثلاثة

لقد تميزت كل مرحلة من مراحل الحماية (الغزو، الاستتباب، الأزمة) بصنف معين من الدراسات الميدانية. ومن الممكن أن نعين لكل مرحلة شخصية فكرية تمثلها، كما بين ذلك جورج نيكولا في خلاصة له حول السوسولوجيا القروية في المغرب والذي يعطي لكل واحد منهم نعتا خاصا، وهم بالتوالي:

- "الجد الأكبر": إدوارد ميشو- بيلير (1857-1930)، الذي كان رائد البحث السوسولوجي في المغرب. وكانت أبحاثه ذات هدف عملي، وهو تهيئة الغزو العسكري للبلاد⁵. وهو يميز ثلاث قطاعات في السوسولوجيا المغربية: "سوسولوجيا المخزن"، "سوسولوجيا الإسلام" و"سوسولوجيا المغرب"، وذلك نظرا لوجود مؤسسات سابقة لقدوم العرب والإسلام. وتتميز دراساته على القبائل المغربية على جانب كبير من الدقة وسعة الاطلاع والتعاطف. وهو منهج متوازن وحذر. وقد حذر من نزعتين: تلك التي تركز على البعد العربي الإسلامي ومقابلها النزعة التي تركز على البربر وتقلل من وزن الإسلام الذي وراءه عشرة قرون من الوجود في المنطقة.

وما يلفت الانتباه في أبحاثه هو كونه يصف المغاربة بأنهم لم يعرفوا إلا "الفوضى المزمنة"، أو "حالة الهمجية التي كانت دائما الغالبة عند بربر المغرب والتي عجز الرومان على الحد منها"، أما الإسلام فقد أضاف التعصب الديني لحالة الوحشية الفطرية. وهذه الأحكام مبنوثة ضمن ملاحظات موضوعية قيمة⁶.

- "عالم الاجتماع المستعمر": روبير مونطاني (1893-1954) الذي تجاهل دور الإسلام، والذي دافع على السياسة البربرية، ولم يحتفظ إلا على مجالين للدراسات السوسولوجية: سوسولوجيا المخزن وسوسولوجيا البربر. وهو الذي جعل من النزعة البربرية *berbérisme* مسلمة علمية ومشروعا

¹ Louis Massignon « le Cheikh admirable », interviewer : Mohamed Habib Samrakandi, in Horizons Maghrébins - Le droit à la mémoire Année 1989 14-15 pp. 208-210

² ويقول فرانسوا بويون أن هيئة بيرك كانت تعبر عن معاشرته الطويلة للأعيان العرب

François Pouillon, présentation : *Le Laboureur et ses enfants*, in Revue des mondes musulmans et de la Méditerranée Année 1997 83-84 p. 10

³ « A. Berque par un témoin de sa vie », in Ecrits d'Algérie, pp. 11-21

⁴ يستعمل بيرك اسم "حاكم" للحديث عن وظيفة أبيه، كما كان يسميه سكان منطقة الأطلس التي كان موظفا فيها. (المقدمة ص 13)

⁵ Georges Nicolas, *La sociologie rurale au Maroc pendant les cinquante dernières années* : évolution des thèmes de recherche. Revue Tiers Monde Année 1961 8 pp. 527-543

ويذكر جورج نيكولا في هذا المقال أن بيرك صرح له بأنه لا يدين إلا لميشو-بيلير ممن سبقوه (هامش ص 528)

⁶ Michaux-Bellaire, Edouard, *Sociologie marocaine*, Conférences faites au Cours préparatoire du Service des affaires indigènes Archives marocaines, Volume 27, 1 927.

سياسيا. ويقول جورج نيكولا أن قارئ كتاب مونطاني الشهير: "البربر والمخزن في جنوب المغرب"¹ يتساءل إن كان المغرب بلدا إسلاميا! والمغربي عند مونطاني إنسان ودود وكرام لكنه بدائي².

- "عالم اجتماع الاستقلال": **جاك بيرك (1910-1995)**، ومعه تجاوزت السوسيولوجيا القروية المغربية عتبة الإشكالية الاستعمارية لترتفع إلى مستوى التفسير العلمي. ويعطي الباحث ملخصا على قدر كبير من الدقة لكتاب "البنى الاجتماعية في الأطلس الكبير" بصفته نموذجا للبحث العلمي. وما يلاحظه القارئ عند بيرك هو غياب النعتين المتواترين عند ميشو-بيلير ومونطاني، وهما *barbare* و *primitif*³.

وقد كانت شخصية بيرك مهيمنة في مجال البحث الأنثروبولوجي في العقود الأولى للاستقلال، وهي المرحلة التي بدأ فيها عبد الله حمودي دراسته الجامعية مع بول باسكون⁴.

ومن جهته يسمي بيرك الأعلام الوازنة في الأنثروبولوجيا المغربية من وجهة نظره، وهم: **إميل ماسكري (1843-1894)** (Emile Masqueray) الذي شهدت فيه المدرسة الجزائرية تركيبا بين الثقافة العلمية والعمل القاعدي وبين المقارنة والبحث الميداني؛ و**إدموند دوتي (1867-1926)** (Edmond Douuté) الذي زواج بين الأثنولوجيا الإنجليزية والسوسيولوجيا الفرنسية؛ و**إميل فيليكس غوتيي (1864-1940)** (Émile-Félix Gautier) الذي تعقب الواقع البشري عبر التنقيب عن البنى الأكثر ارتباطا بالمحيط وظاهراتية لا تخلو من التعسف؛ و**روبير مونطاني** الذي نوه باسهاماته العلمية وما تدين له السوسيولوجيا المغربية، رغم الاختلاف بينهما. ومقال بيرك يضع بجانب هؤلاء شخصية علمية غير مصرح بها، وهي هو نفسه⁵. وبصحة هؤلاء نوه بيرك بـ"جوقة" من الباحثين في شتى مجالات الاختصاص، كانت بمثابة شبكة من الجداول التي رفدت نهر العلم الكبير⁶. والملاحظ أنه لم ينوه في بوجه خاص في هذا المقال بميشو-بيلير رغم أنه اعترف بما يدين له بين كل من سبقوه، كما صرح بذلك لجورج نيكولا.

ح- الجيل اللاحق

لقد كان المغرب في العقود الأولى للاستقلال حقلًا لأبحاث أسماء وازنة على المستوى العالمي في مجال الأنثروبولوجيا. منهم **ارنست جيلنر**⁷ (Ernest Gellner 1925-1995) المعروف بكتابه الشهير "أولياء الأطلس" (Saints de l'Atlas)، حول الزاوية الحنصالية؛ و**داقيد منتگومري هارت** (D. M. Hart 1927-2001) الشهير بكتابه حول **آيث ورياغار** (بني ورياغل)؛ و**كليفورد جيرتس** (Clifford Geertz 1926-2006) الذي درس **أسواق صفرو**، وأصدر كتابا تحت عنوان "ملاحظة

¹ Robert Montagne, *Les Berbères et le Makhzen dans le Sud du Maroc*, Félix Alcan 1930.

هذا الكتاب أطروحة دكتوراة وقد أهداه المؤلف للجنرال ليوطي

² *Les Berbères et le Makhzen*..., pp. XV-XVI

³ وهذه النعوت قد تصدر عن أهل البلد أنفسهم. فعندما كان جون أوريو يستعد لزيارة منطقة الأطلس الكبير التي كانت تحت السلطة الإدارية لبيرك، قال له خادمه المغربي بأن "الشلوح" كائنات وسخة وبدون تربية ولا دين ولا تعليم، إنهم "متوحشون!" حسب قوله:

Jean Orioux, *Kasbahs en plein ciel dans le Haut-Atlas marocain*, Flammarion, Paris 1951, p. 10

⁴ Clifford Geertz, *Le souk de Sefrou*, traduction et présentation de Daniel Cefaï, Editions Bouchène, 2003, p. 12 (note 2)

⁵ *Cent vingt-cinq ans de sociologie maghrébine*, Annales Année 1956 11-3 pp. 296-324

⁶ البرگوني وماهي يذكران أربعة أسماء وازنة في مجال الأنثروبولوجيا المغربية وهم: مونطاني، بيرك، جيلنر.

Gianni Albergoni et Alain Mahé, *Berque et Gellner ou le Maghreb vu du Haut Atlas*, Annuaire de l'Afrique du Nord, XXXIV 1995, pp. 497-498

⁷ في المقال التالي مقارنة بين بيرك وجيلنر

Gianni Albergoni et Alain Mahé, *Berque et Gellner ou le Maghreb vu du Haut Atlas*, Annuaire de l'Afrique du Nord, XXXIV 1995, p. 461 (note 30)

الإسلام" (Observer l'islam) يشتمل على مقارنة بين المغرب وأندونيسيا؛ وجون واتربوري (John Waterbury 1939). صاحب كتاب "أمير المؤمنين" حول النخبة السياسية في المغرب...¹

ومن بين هؤلاء، الأنثروبولوجيون الأنجلو-ساكسون الذين أشار إليهم بيرك في معرض نقده للنظرية الانفسامية، "لأنها كانت تنطلق من الفرضيات الساذجة نفسها التي انطلق منها ممثلو الإدارة الاستعمارية"².

وبموازاة مع هؤلاء الباحثين ظهرت ما يمكن تسميتها بالمدرسة الأنثروبولوجية المغربية مع بول باسكون³ وعبد الله حمودي ومحمد الطوزي وحسن رشيق وغيرهم.⁴

2- المصادر الفلسفية والليبرالية والاشتراكية

يدخل ضمن هذه المصادر مفكرون وتيارات ينتمون إلى عصور مختلفة: فهناك هيراقليطس فيما يخص الفلسفة القديمة، وروسو كمثل للقرن الثامن عشر، وفوريي أحد أبرز وجوه الاشتراكية الطبواوية، ثم التيار الماركسي، وأخيرا الفلسفة الفرنسية المعاصرة. وقد خصصت فقرة لهيدغر لأن بيرك نفسه نهني إلى أنه أحد ملهميه من الناحية الفلسفية، وإن كان لا يرد ذكر لهيدغر في كتاباته إلا أن تأثيره واضح في بعض مواقفها، خاصة تلك التي يتحدث فيها عن التقنية والأصالة والطبيعة.

أ- هيراقليطس

هيراقليطس هو أكثر الفلاسفة اليونان ذكرا في أعمال بيرك. ومنه استمد بعض الأدوات النظرية لحل بعض الاشكالات التي طرحها، والمتمثلة في النقاط التالية:

- إيجاد مرجع مشترك للعرب وللغرب، إذ يرى بيرك أن هيراقليطس يمثل همزة وصل بين الشرق والغرب (عوضا عن النبي ابراهيم كما رأى ذلك ماسينيون). فقد عاش في عصر لم ينفصلا فيه بعد، وهو عصر ما قبل سقراط. وتأملاته تلقي ضوءا جديدا على حوار العرب مع الغرب ومع أنفسهم. كما أنه كان سببا إلى كثير من الآراء التي ظهرت من جديد في العصر الحديث⁵.
- حل المشكلات التي يثيرها مفهوم الأصالة - وهو أحد أهم المفاهيم الأساسية عند بيرك - والمتمثلة في التوفيق بين الأصالة والمعاصرة، والثابت والمتحول، والخصوصية والكونية⁶.
- عدم الفصل بين الكائن والفكر، إذ أن محبة الحكمة عند هيراقليطس تعني الإحاطة بـ "الواحد الكل"، والتعبير باللغة الإنسانية عن إيقاع اللوغوس. ففلسفة هيراقليطس لا تفصل بين الوجود والفكر، وهي الثنائية التي ستظهر مع أفلاطون وأرسطو اللذان أسسا الفلسفة كفلسفة أي كميثافيزيقا⁷.

إن هذه القضايا تجد جوابا لها في فلسفة هيراقليطس لأنها فلسفة التغير والتناقض، والجدلية التي تتضمنها كقضية بتوحيد الأضداد. فهيراقليطس يرى أن "الجوهر الأساس للوغوس هو وحدة الأضداد"، وأن "القوى المتضادة تسير معا، ومن هنا ينشأ أروع انسجام". ويعبر هيراقليطس عن وحدة الأضداد قائلا: "الكل وما ليس بكل، الموحّد واللاموحّد، المنسجم والمتنافر، الواحد الذي يتولد من الكل، والكل من

¹ يجد القارئ في مقدمة دانيال سافاني Daniel Cefai لكتاب جيرتس المذكور أعلاه جردا لهؤلاء الباحثين، ما جعل من المغرب "نمطا نموذجيا" idéal-type لكل البلدان العربية والإسلامية.

² Structures sociales..., p. 481

³ وهو يشبه بيرك من حيث أنه مغربي سوسيولوجيا، إذ أنه ولد بفاس سنة 1932 وحصل على الجنسية المغربية بعد الاستقلال، وهو محسوب على اليسار المغربي.

⁴ أقتصرت على ذكر الباحثين الذين اشتغلوا في المغرب الأقصى لكي أضع بيرك في سياقه التاريخي، وهو سياق مغربي أساسا. وفي هذا الموضوع يمكن الاطلاع على البحث المشترك لرحمة بورقية وحسن رشيق

Hassan Rachik et Rahma Bourqia, *La sociologie au Maroc, Grandes étapes et jalons thématiques*.

<https://doi.org/10.4000/sociologies.3719>

⁵ Jacques Berque, *Les Arabes d'hier à demain*, Seuil, Paris 1960, p. 26

⁶ أنظر فصل "الثقافة والأصالة"

⁷ Kostas Axelos, *Marx penseur de la technique*, Minuit, Paris 1961, pp. 23-24

الواحد". إنه يرى في الاختلاف منبعاً للحياة، وأن التغيير ضروري لها، وأنه من السخف التوق إلى زوال كل اختلاف، "فلا وجود للتناسق بدون وجود فوق وتحت، ولا وجود لأي كائن لولا التعارض بين الذكر والأنثى". إن اللوغوس هو تعايش الأضداد في الصراع؛ إلا أنه يبين لنا أيضاً أن "الكل هو الواحد"، وأنه في عالم الأضداد – أي الكون بأسره – فإن "الصراع هو والد كل شيء، ملك كل شيء".¹ وزيادة على مبدأ وحدة الأضداد تشتمل فلسفة هيراقليطس على إشكالية التحول والثبات، فالعالم دائم التحول، إذ أن "كل شيء يمر، ولا شيء يبقى". ويعبر عن هذه الحركة التي لا تنقطع بقوله: "إننا لا نزل إلى النهر مرتين"، رغم أن النهر واحد. ويقول بصدد هذه المفارقة: "الشيء يوجد ولا يوجد".² وستتضح لنا أهمية فلسفة هيراقليطس في مرجعية بريك في الفصول التي يتناول فيها القضايا الثقافية.³

ب- الموسوعيون والطوباويون

يقول بريك: "لقد دفعتني الأفكار الإنسانية لثورة 1848 [...] إلى الرجوع إلى الوراء باتجاه الطوباويين والموسوعيين، طالبا حقيقة كل من الغرب والعالم الثالث في عصر لم ينفصلا فيه بعد. أفلا يمكن أن نكتشف قبل الثورة الصناعية مطلات يمكن للبصر أن يشمل منها، وتحت أفق واحد، ما صار بالعالم، وما كان من الممكن أن يصير به، لولا أن بعض الخطوط قد حرفت وكسرت؟"⁴ فما هو هذا العصر، وما هي الحقيقة والمصير اللذان كان يحملهما؟ إن هذا العصر هو القرن الثامن عشر؛ وهذا الإعجاب بفلسفة عصر الأنوار نجد له مثيلاً عند العديد من المفكرين المعاصرين، ومنهم ليقي سترأوس وألبرت شفيترز، الذي يقول في كتابه "فلسفة الحضارة" أن الحضارة عرفت أزمة منذ أن ضاع العنصر الروحي منها، والذي كان محور اهتمام رجال عصر التنوير، الذين كرسوا جهودهم لتحسين الإنسان والمجتمع والإنسانية، اعتماداً على قوة الفكر، وكانت عندهم الثقة بأن العقل أقوى من وقائع الحياة نفسها. وكانت نظرتهم العقلية إلى العالم نظرة متفائلة أخلاقية، تنطلق من مسلمة مفادها أن كل ما هو أخلاقي عقلاني. إلا أن هذه النزعة العقلية المتفائلة انهارت تحت وطأة النقد الذي وجه لها في القرن التاسع عشر، والذي اتهمها بكون تفاؤلاً سطحي وأخلاقاً عاطفية.⁵ ومن الممكن وصف القرن الثامن عشر بأنه قرن الطبيعة، لأنها كانت مقياس كل شيء، من العلم إلى الأخلاق. فقد أطاحت فيزياء نيوتن – أي الطريقة الاستقرائية الإنجليزية – بالعقلانية الديكارتية، إلى درجة أن فولتير قال: "إن ديكارت هذا – على الخصوص – بعد أن تظاهر بالشك، أخذ يتحدث وبلهجة تأكيدية عن أشياء لا يفقهها قط... الأمر الذي يدفعني إلى الحذر من كل ما يقوله لي عن الروح، بعد أن خدعني فيما يخص الجسد".⁶

وقد كان لهذا الحضور للطبيعة أثراً على مستوى الأخلاق والدين، إذ تخلص كثير من المفكرين من عقدة الخطيئة الأصلية، ورد الاعتبار للطبيعة الإنسانية، ولم يعد الإنسان ذاك المخلوق الذي "ولد فاسداً وخبيثاً". ما جعل كوندورسي يؤكد أن الطبيعة زودت الإنسان بمبادئ العدالة النقية التي تحثه على الإحسان، كما زودته بشعور مرهف وكريم؛ وهو ما عبر عنه آدم سميث في ميدان الاقتصاد قائلاً: "كل واحد يسعى إلى خير الجميع، معتقداً أنه يسعى إلى مصلحته الخاصة".⁷

وقد نشأت عن هذا الربط بين الدين والطبيعة ديانة طبيعية ربوبية (déisme) تمثل حداً أدنى مشتركاً بين كل الديانات. وبما أن هذه الديانة الطبيعية ذات صفة كونية فإنها تضم كل الإنسانية تحت قانون أخلاقي مشترك؛ وبذلك وضعت الأسس النظرية للتسامح مع الثقافات الأخرى والتفتح عليها.

¹ Karl Jaspers, *Les grands philosophes*, Plon, Paris 1972, pp. 30-32

² Paul Foulquié, *La dialectique*, P.U.F. Paris 1978, pp. 10-11

³ ويعد عقود (1989) راجع بريك ما قاله سنة 1960 لأنه تبين له أن الاختيار بين إبراهيم وهراقليطس ليس بالأمر السهل، ولا من مجتمع استطاع الفصل بينهما، أتعلق الأمر بأبوتيا ما قبل سقراط أو إيران الخميني: *Mémoires des deux rives*, p. 182

⁴ Jacques Berque, *Andalousies*, Sindbad, Paris 1989, pp. 18-19

⁵ ألبرت اشفيترز، *فلسفة الحضارة*، ترجمة عبد الرحمان بدوي، المؤسسة المصرية العامة 1963، ص 111-112

⁶ Norman Hampson, *Le siècle des lumières*, Seuil, Paris 1972, p. 78

⁷ Ibid, p. 81

ويقول نورمان همبسون في كتابه "عصر الأنوار": على الرغم من أن تأثير هذه الديانة الطبيعية كان عابراً، إلا أنها نمت الاحترام والتعاطف مع سائر البشر.¹ وقد سادت القرن الثامن عشر صورة مثالية عن الشعوب "البدائية" نشرها الرحالة الأوروبيون، نظراً لاحتفاظها بفضائل اختفت من المجتمع الأوروبي "المتحضر"؛ وهكذا عمت الفناعة بأن الإنسان يمكن أن يكون فضلاً حتى ولو كان جاهلاً بالمسيحية.² والحاصل هو أن الحقيقة الكبرى التي كان يحملها مفكرو القرن الثامن عشر تتمثل في العقلانية والتفاؤل والثقة بالطبيعة الإنسانية والنظرة الإيجابية للشعوب الأخرى. وهي مبادئ نجدها عند أكثر مفكري هذا القرن تأثيراً في بيرك، ألا وهو جان جاك روسو، وإن كان يشوبها لديه خوف من أن يكون التقدم القائم على الثورة العلمية أحادي الجانب، وبذلك يكون مصدر تعاسة للإنسان.

جان جاك روسو

يقول بيرك بأن روسو استشف التحولات التي ستنج عن الثورة العلمية منذ أواسط القرن الثامن عشر؛ وكذلك الأخطار التي ستترتب عنها، والمتمثلة في الزيف والاصطناعية؛ وتنبأ بأن القوى الجديدة ستزيد من الوسائط والتدرج (hiérarchisation) في المؤسسات الإنسانية، و"لهذا لجأ إلى تلقائية الإنسان الطبيعي، تلقائية العقل والعاطفة، طالبا منها مبدأ للمجتمع الإنساني"³. وما يميز موقف روسو عن الموقف السائد في القرن الثامن عشر - والمُجمع على أن العلم هو مفتاح سعادة الإنسان - هو كونه يرى أن تقدم الفنون والعلوم يرادفه ازدياد الفساد الأخلاقي والشقاء.⁴ وهذا ليس مرده إلى العلم بل إلى اللامساواة بين البشر.⁵

وهي مفارقة يقول بشأنها كاتب: "إن الصورة القاتمة [...] التي يرسمها روسو عن الجنس البشري الذي خاطر بالخروج من حالة الطبيعة، لا يجب أن نرى فيها نصيحة [...] بالعودة إلى الغاب، فهذا ليس رأيه الحقيقي، وإنما يريد التعبير عن الصعوبة التي يواجهها جنسنا [البشري] من بلوغ غاية عن طريق المقاربة (approche) المتواصلة"⁶.

لقد أراد روسو بناء أخلاق إنسانية قائمة على الطبيعة، إلا أن الطبيعة مصطلح غامض وملتبس عندما يتعلق الأمر بالإنسان؛ إذ أن طبيعة الإنسان - وكما يبين ذلك ميشيل لونا في كتابه عن روسو - هي أن يكون الإنسان حراً وقابلاً للتحسن، أي قادراً على التحكم في الطبيعة والانقلاب عليها إن اقتضى الأمر ذلك.⁷

كما أن روسو يرفض التمييز بين النظر والعمل، لأن كل فلسفة تطمح إلى بناء حقيقة مستقلة عن الممارسة والأخلاق ليست إلا مجرد شعوذة. كما يرفض تقسيم مجالات الفكر إلى مواضيع منفصلة كالأخلاق والسياسة والدين. فلا وجود لديه إلا لعلم واحد للإنسان مرتبط ارتباطاً وثيقاً بالأخلاق، إذ لا وجود لوقائع ثابتة بالنسبة للإنسان. إن الوقائع والقيم يستدعي بعضها بعضاً، وعلى الإنسان أن يحسن توحيدها لخلق إنسان جديد، أو الحفاظ على ما تبقى لديه من طبيعة طبيعية.⁸

والخلاصة هي أن روسو كان يرى ضرورة التطور الشامل والمتكامل للحضارة الإنسانية، لكي يستجيب التطور لكل الطبيعة الإنسانية. وألا يكون تطوراً مبتوراً بسبب طغيان بعد من الأبعاد، وهو الموقف الذي سيمنحه شارل فوريي أبعادا نظرية أوسع.

¹ Ibid, p. 85

² J.J. Rousseau, *Discours sur l'origine et les fondements de l'égalité parmi les hommes*, Seuil, Paris 1983, p. 46 (l'introduction)

³ J. Berque, *Dépossession du monde*, Seuil, Paris 1964, p. 110

⁴ J.J. Rousseau, *Discours...* p. 21

⁵ Michel Launey, *Rousseau*, P.U.F. Paris 1968, p. 24

⁶ Lucio Coletti, *De Rousseau à Lénine*, Gordon et Breach, Paris 1972, p. 291

⁷ Launey, *Rousseau*, p. 65

⁸ Ibid, p. 18

شارل فورييه

يعد فورييه من أبرز المفكرين الذين استلهمهم بيرك – إن لم يكن أبرزهم – لتصور البديل الذي يقترحه لأزمة الحضارة الصناعية. وقد حاول بيرك بعث أفكار فورييه مع إغنائها بالمعطيات التاريخية والاجتماعية والفكرية الجديدة، خاصة في كتابه "الشرق الثاني" (*L'Orient second*). وإذا كان من نعت يمكن أن توصف به فلسفة فورييه فهو أنها فلسفة الوئام (*harmonie*) بين أبعاد الإنسان المتعددة. فقد بنى فورييه فلسفته على أساس تحليل النزوات والأهواء، ليقيم توازنا بين العواطف والبنى الاجتماعية. وهو يرى أن سعادة الإنسان لن تتحقق إلا بقيام مؤسسات جديدة لا تقمع الطبيعة الإنسانية. ولهذا فإن الثورة بالنسبة إليه ليست مجرد تحرر اقتصادي وسياسي فحسب، فهي أيضا تحرر أخلاقي. ولن يتحقق ذلك إلا ضمن بنية اجتماعية جديدة كفيلة بتحقيق التوازن الأمثل الذي يمكن الطبيعة الإنسانية من التفتح والافصاح عن مكنوناتها وامكانياتها. وقد أطلق على هذه البنية الاجتماعية اسم المَشْرَك (*phalanstère*). وهو جماعة محدودة من الناس تعيش في محيط ممتع، تقوم بأشغال على أساس تقسيم عمل متناغم. وبما أن الإنسان متعدد (*polyvalent*) لأن له أنواع وإمكانات متعددة، فإنه يجب تحريره من الأعمال التي تسبب له الضرر وتدفع به للثورة، وذلك بتحويل العمل إلى ضرب من اللهو.¹

ويعد فورييه – مثله مثل روسو – من رواد الطرق التربوية الحديثة التي تحترم تلقائية الطفل وأذواقه. كما أنه نادى بحرية جنسية مطلقة كشرط للسعادة، والكبت عنده يولد الأمراض النفسية، ولهذا يعد أيضا من رواد التحليل النفسي.²

وقد وضع فورييه نظرية سماها بـ "نظرية الحركات الأربع"، والتي ضم إليها حركة خامسة فيما بعد، وهي: الحركة المادية، والحركة العضوية، والحركة الغريزية أو الحيوانية، والحركة العاطفية المحورية، والحركة العطرية (*aromal*). وبذلك أراد تجاوز النظرة البسيطة للعلماء ونظرة "الاقتصاديين المغرورين". وتشتمل نظرية الحركات الخمس هاته على شروط الثورة الشاملة، لأنها تؤسس "علم الحركة الكونية"، ومنهجية الانتقال من الباطن إلى الخارج، أي من الرغبة إلى الواقع الموضوعي.³

لقد أراد فورييه إيجاد "الالتحام الحميم بين الشعر والرياضيات"، فقد كان يرى أنه توجد بين العواطف علاقات مماثلة لتلك التي توجد بين حدود المعادلة الرياضية. وهذا ما يلاحظ في الأسس التي أقام عليها فورييه المَشْرَك (*le phalanstère*) الذي يضم ثمانمئة وعشر طبعا مختلفا من كلا الجنسين (والحاصل 1620 طبعا)، وهو ما يمثل الروح الإنسانية الكلية. وكل فرد يمتلك العواطف (*passions*) الأنتني عشرة الأساسية بنسب مختلفة، والتي لا تجتمع إلا في الروح الكلية. وتنقسم هذه العواطف إلى خمس مقابلة للحواس، ثم عاطفة الصداقة والطموح والحب والعاطفة الأسرية، زيادة على ثلاث عواطف توزيعية وهي التأليفية (أو التركيبية) (*composite*) التي تجمع بين كائنات مختلفة، والقبلائية (*cabaliste*) وتمثل الميل إلى التأمل، والمرفرفة (*papillone*) وتمثل الميل إلى التنوع.⁴

وقد قالت سيمون أولزكيثيك في مقدمتها لكتاب فورييه "العالم الصناعي والمشتري الجديد"، أن فورييه تجرأ على تصور عالم على مقاس الرغبات لا على مقاس الحاجات فحسب، وقد اتخذ من "الطبيعة القصدية للإنسان" الأساس الواقعي للمستقبل، وهو ما مكنه من تجاوز مفهوم الباطن المستقل عن الظاهر، وحساب التطور المتساوق للواقع وللأهواء. وقد ساهم بذلك في تعميق مفهوم المادية، لأن

¹ Gaston Boutoul, *Histoire de la sociologie*, P.U.F. Paris 1965, pp. 53-54

² Ibid, pp. 53-54

³ Charles Fourier, *Le nouveau monde industriel et sociétaire*, Anthropos, Paris 1973, p. 20 (introduction)

⁴ Encyclopaedia Universalis, « Fourier », R. Queneau, pp. 196-197

كل ما هو ذاتي أو باطن، عاطفي أو روحي، مقبل على أن يصير موضوعيا وأن يبرز في يوم من الأيام. وبذلك استطاع فوربييه التوفيق بين ماركس وفرويد قبل الأوان، أي أنه وفق بين الحقيقة الداخلية والخارجية.¹

ت- الماركسية

لا يرى بيرك في الماركسية مذهباً يمكن الانتماء إليه، كما ينتمي الشخص إلى مذهب ديني، بل منهجية في مجال التاريخ. كما أنه يرفض التمييز بين البنية الفوقية والتحتية، كما هو شائع. فليس هناك اقتصاد، في رأيه، لا تتدخل فيه العلاقات الاجتماعية والأخلاقية، وهذا استناداً إلى تعريف ماركس نفسه للاقتصاد.²

كما يرى أن قوة تأثير الماركسية في عصرنا الحديث لا تكمن في قدرة الحتميات الاقتصادية على تفسير قدر كبير من الأحداث فحسب، بل تكمن في فهمها للعلاقة بين "دلالات واقع مادي وتعبيراته الإنسانية، من جهة، وبين دلالات إنسانية وعوامل مادية من جهة أخرى". لقد أرادت الماركسية أن تكون ممارسة قائمة على فهم لقوانين الحتمية، إلا أنها في الوقت نفسه نجحت كحل لمعضلات دلالية؛ وهنا تكمن قوتها، خاصة لدى شعوب العالم الثالث، إذ أن الماركسية لا تكتفي بتقديم علم اجتماع اقتصادي ومبادئ للتخطيط لهذه الشعوب، بل تقدم لها زيادة على ذلك رمزا للإنسان وهو يعيد بناء ذاته. وهذا الرمز يتجاوز بكثير المنظومة السببية التي يعتمد عليها، ورغم ما بها من نقص في فهمها للواقع، إلا أنها تفرض نفسها كرمز وكالتزام. وإن هذا النجاح يطرح على الماركسية معضلات حادة، منها العلاقة بين قوتها كرمز وقوتها كمنهجية لتحليل الواقع وفهمه.³

إن البعد الماركسي للأشياء وجه من بعدها التاريخي، "فهل يجب تفضيل هذا البعد؟" سؤال يطرحه بيرك، ثم يجيب بأنه من الواجب فهم ماركس فهما واسعا، وعدم الاختصار على تفسير أحادي الجانب لفكره.⁴

وكرر فعل على التوظيف السياسي للماركسية، يرى بيرك أن على الماركسية المعاصرة تجنب الخلط بين العلامة (signe) والاشارة (signal)؛ لأن العلامة تحيل إلى أشياء يمكن اختبار مطابقتها لها، أما الإشارة فتثير ردود فعل ذاتية تعكس تعلق الشخص بأيدولوجية ما بغض النظر عن محتواها، ولهذا يرفض بيرك قراءة لويس ألتوسير لماركس⁵. وذلك لأن قراءته المتأثرة بالبنوية معادية للإنسية.

بعد هذه الخلاصة حول دور الماركسية كما يراه بيرك، تجدر الإشارة إلى أنه لا يعطي قراءة مباشرة لماركس، بل للقراءات الماركسية التي اعتمد عليها في قراءته لماركس، وهي أساسا قراءات كوستاس أكسيلوس وهنري لوفيفر.

يرى أكسيلوس أن ماركس ركز تحليله على ظاهرة الاستلاب التي تصاحب التقنية، وعلى وسائل القضاء عليه؛ فهو يريد تحديد شروط تقدم خال من الاستلاب⁶. فتاريخ الإنسانية حسب أكسيلوس هو تاريخ الاستلاب، إذ لا توجد مرحلة سابقة عن الاستلاب يمكن للإنسان استرجاعها، "فالعلاقة الاجتماعية التي تربط الإنسان بالطبيعة، وتربط البشر فيما بينهم، هي العلاقة الواقعية والأساسية، وهي العلاقة التي تعرضت للاستلاب منذ بداية النمو التاريخي". فالإنسان يخلق بفضل عمله عالما من الأشياء، لكنه عالم غريب لأنه لا ينتمي إلى ذاته، وهو مصدر للتشيع والاستلاب، لأن نشاط الإنسان ليس طبيعيا وليس إنسانيا. ولهذا لم تستطع لا الأشياء الطبيعية ولا المصنوعة الاشباع الحقيقي لحاجات

¹ Charles Fourier, *Le nouveau monde industriel et sociétaire*, p. 20

² J. Berque, *Arabies*, Stock, Paris 1980, p. 240

³ J. Berque, *Dépossession du monde*, p. 34

⁴ Ibid, p. 35

⁵ *Arabies*, p. 241-242

⁶ Kostas Axelos, *Marx penseur de la technique*, p. 23-24

الإنسان، لأن الملكية الخاصة وتقسيم العمل جعلتا من الإنسان كائنا غريبا عن ذاته، وعن طبيعة الأشياء وعن العالم وعن الناس الآخرين"¹.

والبديل الذي يقترحه ماركس، حسب قراءة أكسيلوس، يتمثل في "الإطاحة بكل العلاقات التي يكون فيها الإنسان كائنا منحطا، مستعبدا، مهجورا ومحترقا"؛ والأمر يقتضي ثورة جذرية، وهذا يعني أخذ الأمور من جذورها، و"الجذور بالنسبة للإنسان هي الإنسان ذاته"².

ويؤكد بيري، مثله مثل أكسيلوس، أن محور تفكير ماركس هو التقنية، وهو ما يعطي لتفكيره حضورا متزايدا في عصرنا، نظرا لكون التقنية من العوامل التي تعيد تشكيل الكون بقوة لن تنضب على المدى القريب، ولهذا فإن كل الأفكار التي تتناول التقنية سيصير لها دورا عمليا متزايدا، بشرط أن يتم تعريف التقنية والإحاطة بها، وتحديد تأثيرها في الأبعاد الأخرى.³

أما هنري لوفيفر (الذي يرى فيه بيري ومونيك فور في كتابهما: "الماركسيات بعد ماركس" أحد أبرز المنظرين الماركسيين في فرنسا بمعوية لويس التوسير) فإنه يرى في الماركسية "منهجية لمعرفة كلية المجتمعات"⁴. ومن بين المفاهيم التي أغنى بها النظرية الماركسية: مفاهيم العصرية (Ia modernité) و اليومية (quotidienneté) و التملك (appropriation).

يرى لوفيفر في العصرية آخر "الاستراتيجيات الطبقة" للبورجوازية، "فالعصرية ترمز إلى مجموع الأدوات الأيديولوجية التي تستعملها الطبقة السائدة للحصول على هذا الاستلاب "المعمم". إن العصرية تستعمل كل الشكليات (formalismes) المتمثلة في البنيوية والسبرنتيقا والمهارات التقنية (technicité) والمظاهر العلمية (scientificité)، التي تعطي مظهرا عقلانيا لمجتمع مبني على اللاعقلانية والاستهلاك الذي يهدم الأشياء والأماكن". لقد كانت البورجوازية في الماضي تستعمل العنف كوسيلة للسيطرة، وهي اليوم تستعمل "إرهابا خفيا". إن "العصرية تخفي الضغط الذي تعاني منه الطبقات المستغلة، وهو ضغط معيش لكنه غير محدد الهوية على مستوى الحياة اليومية". أما اليومية، المليئة بثتى أشكال الضغط، والتي يحددها الإشهار والتخطيط الواعي، فإنها تهدف إلى توجيه القوى الخلاقة للإنسان نحو الاستهلاك السلبي، وبذلك توفر البورجوازية للبروليتاريا رفاهية وهمية تزيد في عبوديتها".

ويرى لوفيفر البديل ونهاية الاستلاب في الثورة الثقافية المتواصلة. والبورجوازية لا تستطيع استعباد كل أبعاد الإنسان، فالوفرة المادية تؤدي إلى خلق حاجات جديدة؛ إلا أن البورجوازية التي بذلت كل جهدها لاحتواء الطبقة العاملة، لم تبق لها القدرة على دمج الشباب والعمال المهاجرين والنساء والمتقنين. لهذا شرع البعض من هذه الأقليات "في ثورة ثقافية متواصلة"، محققين بذلك "قطيعات محلية" بوسعها إحداث الانفجار الثوري الشامل الذي يززع كلية المجتمع، لأن الحياة اليومية هي نقطة التقاء البنية التحتية بالفوقية.

أما على مستوى المنهج فإن لوفيفر يرى أن المادية التاريخية تؤكد على وجود تاريخية (historicité) أساسية للكائن الإنساني، بمعنى أن الإنسان يخلق ذاته ويشكلها. إنه ينتج ذاته بالعمل، وهو بإنتاجه لحاجياته يكون عالمه الإنساني. وهنا يطرح لوفيفر سؤالاً هاماً يتمثل في مدى استطاعة التاريخ، بصفته علما، استغراق كل هذه التاريخية. ولهذا فإن الأمر يتطلب تظافر جهود الاقتصادي وعالم الاجتماع وعالم النفس والفيلسوف. ويلخص ما قام به ماركس قائلا: "من الممكن القول أن ماركس استخلص من فحصه النقدي للفلسفة، ومن المواجهة بين تاريخ الفلسفة والتاريخية الأساسية للإنسان، عناصر لتأسيس أنتروبولوجيا"⁵.

¹ Ibid, p. 193

² Ibid, p. 207

³ Arabies, p. 241

⁴ Pierre et Marie Faure, *Les marxismes après Marx*, P. U. F., Paris 1975, pp. 121-125

⁵ Henri Lefevre, *Marx*, P.U.F., 1969, p. 59

ومن المفاهيم التي وظفها لوفيفر مفهوم التملك (appropriation) والذي يعني أن الإنسان عند تحويله للكون لا يكتفي بالسيطرة على الطبيعة بواسطة التقنية فحسب، بل يغير أيضا حياته اليومية. وان النمو الكمي والكيفي لقوى الانتاج يتساوق مع امتداد للامكانيات البشرية، ولهذا فإن نشاط الإنسان يهدف إلى تحقيق هذه الامكانات، وهذا هو مضمون التملك¹. ويعبر بيرك عن مفهوم التملك هذا بقوله أن "الإنسان شيء يجب تمديده" (L'homme est quelque chose qui doit être déployé)، وذلك ردا على قول نيتشه بأن الإنسان شيء يجب تجاوزه².

بعد هذا العرض للقراءتين يتوجب تحديد خصوصيتهما ضمن القراءت العديدة لماركس، وعلاقتها بإشكالية بيرك. ويمكن أن نلخص الجواب في ثلاثة عناصر أساسية، وهي:

- إرجاع الأزمة الحضارية إلى الاستلاب، وهو - حسب قول لوفيفر - ما يمنع السيرورة الإنسانية من بلوغ المدى الذي يعطيها دلالتها، لكونه "يجب ما هو ممكن، ويوقف الحركة، ويمنع التجاوز، وحل الصراعات الضرورية والخصبة، وتحقيق ما هو ممكن"³.
- كون القراءات الثلاث (اي بما فيها قراءة بيرك) قراءات ثقافية للماركسية، تتجاوز القراءات السياسية التي كانت شائعة، كقراءة لويس التوسير التي تركز على دور الماركسية كأداة نظرية ينير بواسطتها المثقفون الثوريون طريق الثورة أمام الطبقة العاملة⁴.
- على مستوى المنهج، فهم الماركسية كأنتروبولوجيا كفيلة بالاحاطة بالإنسان في شموليته، وتجنب رد الماركسية إلى اقتصادية فظة. وتجاوز المفهوم التقليدي للمادية الذي يعتبره لوفيفر بدون قيمة، لأن "المادية بالنسبة لماركس تعني أساسا الاحاطة بغنى وشمولية" الطبيعية" وذلك من خلال الممارسة التي تعمل في هذا الكون وتحوله، مستعملة في ذلك أداة مجردة (علامات، لغة، تصورات)⁵. ونجد لهذا المفهوم للمادية ترجمة له عند بيرك في مفهوم "القاعدة"⁶.

ث- الفلسفة الفرنسية المعاصرة

بيرك ليس فيلسوفا بالمعنى الاختصاصي للكلمة، إلا أنه من العسير الفصل بين الفلسفة وعلوم الإنسان، لأن جوانب عديدة من علوم الإنسان أقرب إلى الفلسفة منها إلى العلوم الدقيقة. زيادة على اشتراكهما في عدة مناهج، كالتطورية والظاهرية والبنوية والجدلية. ولهذا فإن الاحاطة بالخلفية الفلسفية للباحث في علوم الإنسان كفيلا بإيضاح الأشكاليات والمسلمات التي توجه بحثه. وفيما يتعلق ببيرك فإن الأمر يتطلب وصله بالفلسفة الفرنسية المعاصرة، ممثلة في تيارين بارزيين لها، وهما البرغسونية والوجودية. فالأولى كانت سائدة في مرحلة شبابه، والثانية في المرحلة التي نضجت فيها أبحاثه وتوضحت إشكاليته.

البرغسونية

يرى بيرك أن أقول البرغسونية بعد الحرب العالمية الثانية لا يرجع لأسباب فكرية بقدر ما يرجع إلى أسباب سياسية. ويعبر عن أسفه لأقولها نظرا لكونها لم تعوض بفلسفة تفأولية⁷. وقد كانت البرغسونية رد فعل روحاني إزاء النزعة الوضعية، والقاسم المشترك بينها وبين المذاهب الروحانية الأخرى هو اتفاقها على طريقة فهم الطبيعة الإنسانية، إذ عوضا عن إذابتها في الآلية الكونية كما يفعل الحتميون، أو جعل متطلبات هذه الآلية شروطا للواقع كما هو الشأن عند اتباع كانت، اتجه بحثها نحو

¹ Marx, p. 75

² J. Berque, *De l'Euphrate à l'Atlas* (2), Sindbad, Paris 1978, p. 650.

³ Ibid, pp. 72-73

⁴ *Les marxismes après Marx*, pp. 124-125

⁵ Marx, p. 65

⁶ انظر الفصل الثالث

⁷ *Dépossession du monde*, p. 124

الكشف عن العلاقات الباطنية التي تربط الإنسان بالكون، واضعة الإنسان ضمن تيار الواقع الذي عزلته عنه النظريات السابقة¹.

ويمكن إجمال نقط اللقاء بين بيرك والبرغسونية في ثلاثة مبادئ:

- اعتبار الحضارات كـ "فرضيات"، فبرغسون يرى أن كل الحضارات يقودها مثال مهيمن لا يخضع في تطوره للمصادفة بل لحركة نواسية. إذ عندما ينضب المحتوى المنطقي لمنظومة ما، أو عندما يتجسد في مؤسسات إلى مستوى مبالغ فيه، وإلى درجة يثير معها مقاومة عضوية، فإن الناس يعرضون عليه لتخذوا لهم مثالا آخر؛ الأمر الذي يفسر ترجح التاريخ من طرف إلى نقيضه، وظهور منظومات عقدية وبنوية ينفي بعضها بعضا. كما يرفض برغسون كل جبرية لأن "مستقبل الإنسانية يبقى غير محدد، لأنه متوقف عليها"².
- الإيمان بالعلم مع رفض الفكر الآلي (mécaniste)، "فلم يكن [برغسون] ليقتنع بمجرد الارتداد إلى ما هو فطري وبدائي، وان يلجأ إلى نبذ الميراث المعقد للفكر الحديث. لذا حاول الحفاظ على أفضل ما في العالمين: حيوية العاطفة ومسارات الفكر المنطقية الجامدة"³. فلم يرجع برغسون أزمة الحضارة الصناعية إلى العلم، بل إلى عدم التوازن بين التقدم المادي والروحي، مع التأكيد على أنه لا يمكن أن يتم تقدم روحي بدون تقدم مادي، وفي هذا الصدد يقول برغسون: "إن الأصل الأول لتشاؤم الهندي هو هذا العجز. وهذا التشاؤم هو الذي منع الهندي من المضي بالصوفية إلى أقصاها، أعني إلى العمل. حتى إذا ظهرت الآلات التي تزيد محصول الأرض، وتنقل خيراتها من مكان إلى مكان وظهرت المنظمات السياسية والاجتماعية، تبرهن برهانا عمليا على أنه ليس مقضيا على الجماهير أن تحيا حياة العبودية والبؤس، أصبح الخلاص ممكنا بطريق جديد كل الجدة. إن الدفعة الصوفية إذا تمت بقوة كافية، لا تقف أما صعوبات العمل، ولا تثنيها عقائد الزهد، وأساليب الوجد. وبدلا من أن تغيب في ذاتها، تراها تتفتح رحبة لعالم من الحب شامل"⁴.

هذا فيما يخص ضرورة التقدم العلمي والتقني. اما فيما يخص التوازن بين المادة والروح، فإنه يقول: "ولعل ثمة دفعة روحية بثت في البدء: ثم تم الاتساع على نحو آلي، تساعده ضربة المعول العارضة التي اصطدمت تحت الأرض بكنز عجيب. لكن هذا الجسم الذي تضخم تضخما هائلا، قد ظلت النفس التي تثوي فيه كما كانت، وأصبحت بالنسبة إليه صغيرة جدا فما تملؤه، وأصبحت بالنسبة إليه ضعيفة جدا فما تستطيع أن توجهه. ومن ثم كان بينه وبينها فراغ، ومن ثم كانت هذه المشكلات الاجتماعية والسياسية العالمية الهائلة"⁵.

- وضع الاسس الفكرية لفهم الآخر دون الحط منه. ويتبين ذلك في معرض رده على ليقفي برول فيما يتعلق بالعقلية البدائية، إذ يرى برغسون أن العقلية البدائية ليست مرحلة دنيا في التفكير بل هي طريقة في التفكير موجودة عند كل البشر وفي كل العصور؛ وهذه الخصائص التي تعزى إلى العقلية البدائية هي في الحقيقة ردود فعل نفسية إنسانية مألوفة، يمكن ملاحظتها حتى عند الشعوب "المتقدمة"⁶.

ويختتم برغسون كتابه "منبعا الأخلاق والدين"، وهو الكتاب الذي عرض فيه فلسفته الحضارية، قائلا: "إن الإنسانية تنن. وقد كاد يسحقها عبء ما حققته من تقدم. وهي لا تدري ان مستقبلها متوقف عليها، فعليها إذن أن تعرف هي اولا هل تريد الاستمرار في البقاء، وعليها هي بعد ذلك أن تعرف

¹ Emile Brehier, *Transformation de la philosophie française*, Flammarion, paris 1950, p. 17

² G. Bouthoul, *Histoire de la sociologie*, p. 88

³ كرين برينتون، تشكيل العقل الحديث، ترجمة شوقي جلال، سلسلة عالم المعرفة، الكويت، 1984، ص 221

⁴ هنري برغسون، منبعا الأخلاق والدين، ترجمة د. سامي الدروبي ود. عبد الله عبد الدايم الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر، القاهرة

1971، ص 242-243

⁵ المرجع نفسه ص 333

⁶ المرجع نفسه من ص 155 إلى ص 163

هل تود البقاء فحسب أو تود إلى ذلك أن تبذل الجهد لأن تتحقق، حتى على سيارتنا العصية هذه، الوظيفة الأساسية للكون، هذه الآلة التي تصنع الآلهة".¹

الوجودية

على الرغم من أن بيرك يعيب على الوجودية تشاؤمها وقولها بمفهوم العبث، إلا أنه يلتقي معها في الإرادية على مستويي الثقافة والممارسة؛ كما يتقاسم معها الشعور بكثافة الوجود، وهي المواقف التي انتشرت في فرنسا حول سارتر وميرلو بونتي². كما جذبه إلى الوجودية ظاهريتها وميلها إلى المباشر والتلقائي، عوضاً عن الطرق القائمة على السببية أو البحث عن الماهية والأصول.³

وفي ما يتعلق بفلسفة الحضارة التي اقترحتها الوجودية ممثلة في سارتر، فإنها لم تخرج عن الإشكالية الماركسية⁴، وإن كان سارتر يؤخذ الماركسية على حتميتها الآلية التي أفقدتها مغزى الإنسان. فالوجودية ترى أن الإنسان هو في الأساس مشروع، والمشروع لا يفسر بالأسباب بل بالنظر إلى الغايات، التي لا يحاط بها بواسطة المنهج الموضوعي، بل بواسطة الفهم الذي هو تجربة معيشة.⁵

إن هذا التيار الفكري (الذي يجمع بين البرغسونية والوجودية) يطرح إشكالية الإنسان المتكامل، لا باعتباره كائناً مجرداً حصيلة بناء فلسفي، بل من خلال النظر إلى واقع الإنسان المباشر والحي. ويقول إميل برييه في هذا الصدد أنه يجب البحث عن جذور الفلسفة المعاصرة في هذا التوجه القوي نحو ما هو ملموس، والذي يجعل المشكلة الواقعية للإنسان محورا للفكر الفلسفي، والذي يرفض التحليل القائم على الرد⁶ (réduction)، هذا التحليل الذي يعجز أمام الشعور بالواقع الذي لا يمكن فك عناصره دون هدمه. ومن هنا شعور هذا الاتجاه بأصالة الكائنات، والذي يحيل إلى البرغسونية.⁷

إن هذه الواقعية تتجاوز المادية والوضعية لأنها – وهذا أمر يبدو مفارقاً – تحيل إلى الطوباوية والتعالي. وهو ما تعبر عنه كل فلسفة بأسلوبها الخاص. ويقول ادوار موروسير أن لدى الوجودية ميلاً للطوباوية⁸، أما التعالي فهو في صميم تصور الثقافة عند نظرية الخلاص اللاهوتية التي ترى أن "المعادلة الرئيسية في عصرنا... يمكن كتابتها على النحو التالي: الثقافة = التعالي".⁹

من هذا العرض للبرغسونية والوجودية يتبين لنا أن بيرك يتفق مع البرغسونية في تفاؤلها وحيويتها (vitalisme) وإيمانها بالعلم والتقدم. ويجمعه بالوجودية إرادة الغوص في كثافة الوجود وعدم رده إلى مجرد تصورات؛ ويجمعه بسارتر التوجه السياسي الداعم لانعتاق العالم الثالث (كدعمهما للثورة الجزائرية)، وإن اختلفا في تقييمهما لحركة التحرر الوطني، إذ كان سارتر يظن فيها بداية للثورة العالمية المنشودة، ولهذا سرعان ما خاب أمله فيها. ويلخص بيرك نزوعه هذا في عرضه لما يختلف فيه مع شكلائية (formalisme) ليفي سترأوس، إذ يؤكد ميله نحو الطبيعية والحيوية (naturalisme et vitalisme) وتعلقه بالدفق (الفيض) (flux) وبالصور، وبالقاعدة التي "تصعد" منها؛ كما يؤكد ميله

¹ المرجع نفسه ص 341

² J. Berque, *Structures sociales du Haut Atlas*, P.U.F., Paris 1978, p. 494

³ J. Berque, *Langage arabe du présent*, Gallimard, Paris 1980, p. 343

⁴ Paul Foulquié, *L'Existentialisme*, P.U.F., Paris 1974, p.52

⁵ Ibid, p. 96

⁶ توجد عدة مقابلات ممكنة لكلمة réduction منها "الرد" بمعنى "رد الشيء: حوله من صفة إلى أخرى" (قاموس المعاني). في حين أن كلمة "اختزال" فهي تتضمن معنى الاختصار والتلخيص، وهو غير معنى الرد الذي يطمس بعض الأبعاد بتحويلها إلى أبعاد أخرى وبذلك يفقدتها خصوصيتها.

⁷ Emile Bréhier, *Les thèmes actuels de la philosophie*, P.U.F., Paris 1967, pp. 77-78

⁸ ادوار موروسير، *الفكر الفرنسي المعاصر*، ترجمة عادل العوا، منشورات عويدات (زمني علما) بيروت-باريس 1978، ص 38

⁹ المرجع نفسه، ص 162

للارادية في مجال الثقافة والممارسة، والحساسية إزاء كثافة الموجود؛ وكلها مفاهيم كان لها مفعولها في فرنسا حول سارتر وميرلو بونتي.¹

د- هيدغر

لا يرد ذكر لهيدغر في كتابات بيرك إلا من إشارة عابرة لموقفه من التقنية²، ولولا أنه قال لي في حوار معي بأنه استلهم الفلسفة الهيدغرية لما خصصت فقرة لهذا الفيلسوف. إلا أن غياب الاسم لا يعني غياب التأثير، و الذي نلمسه في موقف بيرك من الطبيعة ومسألة الأصالة. والجدير بالذكر هو أن هيدغر أثر كثيرا على الفلسفة الفرنسية المعاصرة، خاصة تيارها الوجودي. وقد فضلت أن أنتقي من بين قراءاتي لهيدغر تلك التي قد تعيننا على تبين طبيعة تأثيره في بيرك. وقد وجدت ضالتي في كتاب "هيدغر" لروني شيرير وأريون لوتار كلكل. وعلى عكس الكتب التي تركز على مسألة الوجود (أو الكائن) في فلسفة هيدغر، فإن المؤلفين ركزوا على الجوانب العملية لفلسفته، إذ اعتبراه منظرا للنضال البيئي³؛ وذلك لأنه يرى وجود علاقة عكسية بين التحكم العقلاني في الطاقات الطبيعية الهائلة، وانفصال الإنسان عن مسقط رأسه الذي أفقده القدرة على السكن (habiter)⁴، والذي يختلف عن الإقامة (loger) ذات المعنى النفعي باعتبارها استجابة لمشكلة اجتماعية.

ويبين هيدغر بطلان أو هام النزعة الإنسانية التي تعتقد أنه بالإمكان مواجهة الاستعمال المميت للتقنية وإنقاذ الإنسان بالجوء إلى قيم منعزلة لا تمنح له في الحقيقة إلا مفرا وهميا، لأنها لا تقدر على تغيير أي شيء في الواقع. كما يرى أنه لا يمكن فهم الإنسان انطلاقا من ذاته، أي على أساس الصورة التي قدمتها عنه الفلسفة باعتباره "حيوانا عاقلا". فعقل الإنسان لا يستطيع السيطرة على "الأزمة"، لأن "العقل الذي يعتقد [الإنسان] بأنه يمتلك لا يصلح ليرجع له العالم "كأرض"، لأن هذا العقل هو الذي قدم له العالم كما هو الآن أمامه، بطاقاته الجاهزة للاستعمال، والمهيئة لسيطرة لا غاية لها⁵.

والخطر الذي يتهدد الإنسان لا يأتي بالدرجة الأولى من الآلة التي قد تكون لها آثار قاتلة، لأن الخطر الأساس الذي أصاب الإنسان فعلا في كيانه (être) - والذي هو الارتباط الحاصل بينه وبين واقعه بفعل التقنية - يمنعه من العودة إلى كشف أكثر أصلية، والاستجابة لنداء حقيقة أكثر أولية⁶. والحل يكمن في السكن الذي فيه نهاية التيه، والذي يرجع إلى كون إنسان العصر الصناعي، ورغم إلغائه للمسافات، لا يعرف أي قرب (أو جوار). فهو حطم الأشياء (choses) فلم تبق في متناوله إلا الموضوعات (أو أمتعة) (objet)⁷. وقد حل الموضوع محل الشيء منذ ظهور العلم الحديث.

إن على الإنسان أن يتعلم كيف يسكن، وعليه أن يجعل الأرض قابلة للسكن، وبذلك يضع حدا للمشكلات البيئية⁸. ومفهوم السكن عند هيدغر يستلهم أبياتا من شعر هولدرلين يقول أحدها: "الإنسان يسكن كشاعر...". فهيدغر يرى مثل نيتشه أن "الفن أعظم قيمة من الحقيقة"⁹.

3- تطور النظرة إلى الغير في الاستشراق والأنثروبولوجيا

¹ Structures sociales du Haut Atlas, P.U.F., Paris 1978, p. 494

² L'intérieur du Maghreb, p. 528

³ Arion Lothar Kelkel et René Schérer, Heidegger, Seghers, Paris 1973, p. 5

⁴ Ibid, p. 13

⁵ Ibid, pp. 11-12

⁶ Ibid, p. 17

⁷ الشيء له حضور متفرد في الزمان والمكان يميزه عن الأشياء المشابهة له والتي تشاركه في التصور المجرد الذي يجمع بينها؛ فمثلا توجد "الشجرة" كتصور تفقد فيه خصوصياتها الفردية وهي بذلك تصير موضوعا لعلم النبات، أو للاقتصاد ككمية الثمار أو الحطب الذي يمكن أن نستخرجها منها؛ وتوجد شجرة معينة لها زمانها ومكانها الذي يخرجها من التصور العام أو من النفع المادي الذي يمكن أن يجنى منها، إنها شجرة الشاعر مثلا.

⁸ Ibid, pp. 18-19

⁹ Ibid, p. 24

الغرض من هذه الفقرة وضع بيرك في سياق الاختصاصين الذين ينتمي إليهما، وهما الاشتراق والانتروبولوجيا. وهما اختصاصان يعكسان نظرة الغرب إلى غيره من الثقافات والشعوب، بقدر ما يعكسان نظرة الغرب لنفسه. وإن كان لا يجب أن نغفل على أن منهجية البحث العلمي الحديث تناولت بالمناهج والأدوات ذاتها الغرب نفسه. وقد عمل الإسلام على مستوى منهجية البحث العلمي كما عولمت سائر الديانات بما فيها المسيحية، وكما قال روبرت كاسبار: "لقد كانت العقلانية سمة تلك الفترة، وإننا نعلم أن المسيحية وتقاليدها وشخص المسيح عوملوا بالطريقة ذاتها"¹.

إلا أنه يوجد اختلاف جوهري بين منهجية البحث في العلوم الدقيقة ومثيلتها في علوم الانسان، إذ أنه من العسير التخلص من الذاتية عندما يتعلق الأمر بالظواهر الإنسانية². كما يدل على ذلك تطور نظرة الغرب للإسلام كما يعرض ذلك ماكسيم رودنسون في كتابه (*Fascination de l'Islam*). وقد ميز رودنسون أربع مراحل في تطور نظرة الغرب للإسلام:

أولاً: مرحلة الصراع الديني في القرون الوسطى، وهي مرحلة عمت فيها نظرة سلبية عن الإسلام ورسوله، وقد غذاها الخوف من قوة المسلمين الذين كانوا يحاصرون المسيحية من كل جانب. وعلى نقيض هذه الصورة وجدت صورة إيجابية كانت ترى في العالم الإسلامي مهذا للفلسفة. وقد كانت كلمة فلسفة عند أبيلار (توفي سنة 1142) مرادفة لمسلم، ونظرا لما عاناه من لاهوتيي عصره فقد كان يحلم بالهجرة إلى بلاد الإسلام حيث يستطيع كسب قوته متمتعا بحقوق الذميين. وقد ساهم دخول الفلسفة العربية إلى أوروبا في تكوين نظرة معتدلة عن العالم الإسلامي، خاصة عند الأتباع الغربيين لابن رشد ولابن سينا³.

ثانياً: المرحلة العثمانية. وقد كانت الدولة العثمانية في نظر الواقعية السياسية قوة أوروبية يجب حسابها في كل المناورات السياسية، بغض النظر عن الاعتبار الدينية (وهو موقف البابوية نفسها في كثير من الأحيان)⁴. وكانت الدولة العثمانية تتدخل حتى في الصراعات الدينية عندما يقتضي الأمر ذلك، كحليف لطرف ضد آخر. وقد عرضت عليها إليزابيت الأولى ملكة بريطانيا سنة 1533 حلفا يضم المسلمين والبروتستانت ضد الكاثوليك⁵. وهذا مؤشر على حدة الصراع بين المذاهب المسيحية الذي جعل عداها موجه إلى المذاهب المعادية بقدر ما هو موجه للإسلام⁶. وقد نتجت عن هذا الحضور الإسلامي الكبير في حياة أوروبا - بما فيه العلاقات التجارية - الحاجة إلى معرفة معمقة للعالم الإسلامي، الأمر الذي أدى إلى نشأة الاشتراق⁷.

ثالثاً: عصر الأنوار، وفيه أدى صراع العقلانيين مع الكنيسة إلى إبراز الجوانب الإيجابية للديانات الأخرى، وللبحث لديها عن قيم توافق الأيديولوجيا الجديدة المعادية للمسيحية. وقد انعكس هذا على النظرة للإسلام، إذ اعتبر من قبل بعض المفكرين دينا عقلانيا نهض بدور حضاري عظيم، وهو قريب من الربوبية (*déisme*) التي كانت شائعة عند كثير من مفكري عصر الأنوار⁸.

رابعاً: القرن التاسع عشر، وفيه ظهرت نظرة جديدة للإسلام مليئة بالشعور بالتفوق. وعلى عكس مفكري القرن السابق الذين كانت توجههم أيديولوجية أممية تحترم الحضارات الأخرى، وتبحث قبل كل شيء عن القواسم المشتركة، ولا ترى الخصوصيات إلا في أمور سطحية، فإن مفكري القرن

¹ Robert Gaspar, « *La vision de l'Islam chez Louis Massignon et son influence sur l'Eglise* », in L'Herne n° 13, « *Massignon* », p. 129

² والأمر سواء فيما يتعلق ببعض الذين ينتقدون الاشتراق.

³ Maxime Rodinson, *Fascination de l'Islam*, Maspéro, Paris 1982, pp. 34-35

⁴ Ibid, pp. 53-54

⁵ Ibid, p. 56

وكانت لبريطانيا علاقات جيدة مع الدولة السعودية ضد عدوها المشترك اسبانيا الكاثوليكية

⁶ Ibid, p. 57

⁷ Ibid, p. 64

⁸ Ibid, pp. 69-70

التاسع عشر اتجهوا اتجاهها معاكسا، باحثين عن الخصوصيات المطلقة، وناكرين لكل ما هو مشترك وعام، والأممية الوحيدة التي كانوا يرونها مكنة تتمثل في اقتباس النمط الغربي.¹

وقد شهد هذا القرن ظهور الأنثروبولوجيا، وهي تعبر عن ادعاء الغرب امتلاك المعرفة العلمية وحده دون غيره. أما "الأهالي" فإنهم لا يدركون دلالة سلوكهم، والأنثروبولوجي وحده قادر على ذلك، وهو ما يعبر عنه تايلور قائلا: "يوجد حد فاصل يجب على المرء أن يكون دونه ليتعاطف مع الأسطورة، وفوقه ليتمكن من درسها، ولنا حظ العيش قرب هذا الحد الفاصل بحيث يمكننا عبوره حسب اختيارنا"². وتستند منهجيا على مفهوم يعتبر التاريخ وسطا متجانسا وعاما يشمل البشرية جمعاء، وهكذا يمكن ترتيب المجتمعات حسب سلم متجانس واحد، يحتل كل واحد منها درجة معينة.³

والظاهرة الاستعمارية لم يكن لها تأثير على أدوات البحث فحسب، بل على موضوع البحث أيضا، أي الشعوب المستعمرة. ولهذا قال جورج بالانديي (Georges Balandier): "إن القيام ببحث أنثروبولوجي دون الأخذ بعين الاعتبار للوضع الاستعمارية يعد من قبيل السخرية بالناس"⁴. وقد بين مؤلفا كتاب جزائر الأنثروبولوجيين هذا التأثير، حتى أنهما يذهبان إلى أنه "لا توجد، ولم توجد أنثروبولوجيا للجزائر، وقد برهنت حرب التحرير على أن أوهام الاستعمار لم تُقبل أبدا"⁵. وأن "الاستكشاف العلمي للجزائر كان مرتبطا بعملية الاحتلال. فقد ابتداء مع العسكريين وتقدم ميدانيا معهم" (ص 13). ومع الإمبراطورية الثانية ظهرت الأنماط والأساطير (mythes et stériotypes) التي بقيت سائرة المفعول إلى سنة 1962: الحضر ضد البدو، والبربر ضد العرب، القبائل الكبرى ضد الصغرى، الشمال ضد الجنوب، الغرب ضد الشرق، المسيحية ضد الإسلام... (ص 15).

وأخيرا شرع الاستشراق في مراجعة نقدية لمواقفه السابقة تحت تأثير عوامل متعددة، منها أزمة المركزية الأوروبية، والتقدم الكبير لعلوم الإنسان الذي جعل جل الباحثين على وعي بضرورة تعدد الاختصاصات للاحاطة بأي واقع إنساني كان، وذلك لتجنب الرد (la réduction) وما يحصل عنه من تشويه وإفقار للثقافات الأخرى، وعدم الاكتفاء فيما يخص الإسلام بدراسة النصوص (الفيلولوجيا) كما كان سائدا في الاستشراق التقليدي.

وهكذا نلاحظ أن الاستشراق والأنثروبولوجيا يعكسان الأيديولوجيات السائدة في الغرب، حتى وإن صاحبها في كثير من الأحيان بحث ميداني أو فيلولوجي مفيد جدا. وبالتالي فإن الصور التي يكونانها عن الشعوب الأخرى مزيج من الاسقاطات الأيديولوجية والتقارير العلمية. وقد تركز النقد على الاسقاطات الأيديولوجية نظرا للتشويه الذي قد يطال بسببها المعطيات الأولية للبحث، وقائعا كانت أو نصوصا.

نقد الاستشراق

أشهر كتاب في الموضوع، وأكثرها جذرية وعنفا، هو كتاب إدوارد سعيد: "الاستشراق"، ويمكن أن نلخص نقده في الخصائص التالية:

- ارتباط الاستشراق بالمد الاستعماري، ولهذا كانت وظيفته، زيادة على المعرفة الميدانية للبلدان الشرقية، إعطاء صورة عن الشرق تلائم الأيديولوجية الاستعمارية، وهكذا "حل الاستشراق محل الشرق" ممهدا الطريق للاستعمار (ص 35)⁶. فالاستشراق نمط من أنماط السيطرة

¹ Ibid, p. 88

² Gérard Leclerc, *Anthropologie et colonialisme*, Fayard, Paris 1972, p. 31

³ Ibid, p. 36

⁴ "Faire de l'ethnologie sans tenir compte de la situation coloniale équivaut à se moquer du monde"

⁵ *L'Algérie des anthropologues*, p. 7

⁶ Edward Saïd, *L'Orientalisme*, Seuil, Paris 1980, p. 35

الغربية على الشرق (ص 15)، إذ أنه يعرض الشرقي كشيء يحكم عليه (كما هو الشأن في المحاكم)، وكشيء يوصف، وكشيء يراقب (كما هو الأمر في المدرسة أو السجن)، وكشيء يصور (كما يتم ذلك في كتب علم الحيوان). وفي كل حالة من هذه الحالات يعرض الشرقي بواسطة بنى فكرية مسيطرة (ص 55).

- الاستشراق كإسقاط، لأن هدفه لم يكن البحث عن حقيقة الشرق، بل إظهاره على الشكل الذي يؤكد قناعات الغربي. فالدين الإسلامي - مثلا - يعرض بشكل يقوي قناعات المسيحي (ص 77)، وهو ما أخذه إدوارد سعيد على لويس ماسينيون الذي بذل جهدا كبيرا لكي يعرض الإسلام في قالب غربي، ولهذا تجاهل الرسول محمد وركز على شخصية الحلاج لأنه شخصية قريبة من صورة المسيح (ص 124).

- الماهوية المزمنة، لأن الاستشراق كمجال معرفي، وكمهنة، وكلغة، وكخطاب مختص، في حاجة إلى "استمرارية" الشرق، ليضمن استمرار هذه المعرفة المنسجمة المسماة استشراقا (ص 269). ولهذا ركز الاستشراق على مجموعة من المقولات الردية (من رد *réduction*) كالسامية، والعقلية الإسلامية، والشرق... وهذه المقولات تولد الشهادات التي تؤكد صحتها (ص 268)

ويرى إدوارد سعيد أن الماركسية نفسها لم تسلم من النظرة الاستشراقية، فالتحليل الاقتصادي لماركس يجد مكانه ضمن المشروع الاستشراقي. ورغم المواقف الإنسانية لماركس وتعاطفه مع الشعوب المقهورة، كان بالمقابل يرى أن لبريطانيا مهمتين في الهند: الأولى تتمثل في الهدم والثانية في البناء، والهدف هو القضاء على المجتمع الشرقي القديم ووضع الأسس المادية لقيام مجتمع مثيل للمجتمع الغربي في آسيا (ص 179).

وهذا النقد ذاته نجده عند أنور عبد الملك، خاصة ما يتعلق منه بالماهوية:

- فعلى مستوى الإشكالية يطرح المستشرقون الشرق والغرب كمواضيع للبحث متباينة فيما بينها تباينا جوهريا (ص 85)¹.

- وعلى مستوى الموضوع، يعتمد المستشرقون على مفهوم ماهوي للبلدان والأمم الشرقية، الأمر الذي يؤدي إلى تنميط عرقي سافر، يفرض عند البعض إلى العنصرية. وهذه الماهية - التي يعبر عنها أحيانا بلغة ميتافيزيقية - هي الأساس الثابت للشعوب. وهي ماهية تاريخية لكونها تعود إلى الماضي السحيق، ولا تاريخية لأنها تجمد الكائن "موضوع" البحث في خصوصية غير قابلة للتغيير والتطور (ص 83).

ويبين عبد الله العروي، في معرض نقده للنزعة الثقافية (culturalisme) لدى فون غرونباون، كيف أن هذا الاتجاه يؤدي إلى كثير من التشويه والرد (الاختزال) والذاتية، وبالتالي إلى إفقار مفهوم التاريخ (ص 82)². ورغم أن هذا الاتجاه يدعي الاعتماد على التاريخ، إلا أنه في الحقيقة يعتمد على نظرية تاريخاوية، وهي خلاصة فقيرة عن التاريخ. هذا زيادة على أن المبدأ المُبتنن يخضع للذاتية، وهذا يؤدي إلى السقوط في حتمية مثالية لا قيمة تفسيرية لها، وذلك لأن هدفها هو البحث عن الحجج التي تؤكد المسلمات التي انطلق منها الباحث (ص 83).

وفي كتابه "نحن والتراث" ينتقد محمد عابد الجابري محاولة بعض المستشرقين إفراغ التراث العربي الإسلامي من محتواه، وهم "ذوي المنهج الفيلولوجي الذي يجتهد في رد كل شيء إلى "أصله".

¹ Anouar Abdemalik, « La crise de l'Orientalisme », in La dialectique sociale, Seuil, Paris 1972, p. 85

² Abdallah Laroui, La crise des intellectuels arabes, Maspéro, Paris 174, p. 82

وعندما يكون المقروء هو التراث العربي الإسلامي، فإن مهمة القراءة تنحصر حينئذ في رده إلى "أصوله" اليهودية والمسيحية والفارسية واليونانية والهندية...¹

نقد الخطيبي للاستشراق من خلال بيرك

أخصص هذا القسم لنقد عبد الكبير الخطيبي² لأنه خص بالنقد جاك بيرك نفسه، رغم أن جل النقد الذي وُجّه للاستشراق كان في الغالب يستثنيه. وعنوان المقال هو "جاك بيرك أو المذاق الشرقي"³. وقبل التطرق لنقد الخطيبي أشير إلى وجود نقد آخر لبيرك بقلم محمد وقيدي⁴، إلا أنه مبني على ما ورد في كتاب واحد وهو *Arabies*، وهذا لا يكفي. وما دام أن وقيدي يقول أنه متفق مع الخطيبي أرتأيت التركيز على هذا الأخير.

يشتمل نقد الخطيبي على مستويين، أحدهما موجه إلى الاستشراق عامة والآخر لبيرك. وهو نقد لا يمكن فهمه دون توضيح المفاهيم الفلسفية التي استند عليها، وهي المفاهيم التي قامت عليها فلسفة الاختلاف (وتدعى أيضا بالنتشوية الجديدة)، وهي تيار فلسفي ظهر في فرنسا بعد ماي 1968. ومن أبرز ممثليها دريدا ودولوز وفوكو وغيرهم. وهي تقوم على قراءة خاصة لفلسفات هيجل ومنتشه وهيدغر وسارتر. وكما هو معروف فإن جزءا من فلسفة هيدغر إنما هو إعادة قراءة لمنتشه، وكل من سارتر ودريدا متأثر بهيدغر⁵.

لقد أراد هذا التيار الدفع بالتححرر إلى منتهاه من خلال الانفتاح على كل ما هو هامشي (وإن كان أحيانا يمثل غالبية مقموعة كالمرأة) والذي لا يجد له موطئ قدم في ثقافة رسمية تنطق باسم الطبقة المسيطرة وعلى رأسها الرجل الأبيض الغربي. ووسيلة هذا التححرر تكمن في تفكيك الخطاب الميتافيزيقي (الذي هيمن على تاريخ الفلسفة منذ سقراط إلى هيجل) والفلسفة بصفتها أيديولوجيا للإثنية الأوروبية، وهي أيديولوجيا من حيث أنها تُظهر الوضع الحاصل وكأنه وضع شرعي والامتيازات التقليدية (أي الامتيازات الاجتماعية والاقتصادية) بأنها حصيلة تفوق طبيعي⁶.

أما الأفكار التي أتى بها منتشه والتي تهمنا هنا (وهي في الواقع قراءة النتشوية الجديدة لأفكاره كما عرضها جيل دولوز أحد أبرز ممثلي هذا التيار) فتتمثل في **العلاقة بين الواحد والمتعدد** من جهة، و**الأنطوثيولوجيا** (onothologie) من جهة أخرى. فالمتعدد ليس خاضعا للواحد ولا الصيرورة للوجود (Etre)، فالواحد هو المتعدد بصفته متعددًا، والوجود هو الصيرورة. فالصيرورة لا تتعارض مع الوجود، ولا المتعدد مع الواحد، وبذلك يؤكد منتشه على ضرورة المصادفة. إن الشيء نفسه لا يعود، بل العودة هي الشيء نفسه لما يصير. وينتقد منتشه سقراط (مؤسس الأنطوثيولوجيا) الذي يحاكم ويدين الحياة باسم قيم عليا، على عكس ديونيزوس الذي كان يرى أنه لا يجوز محاكمة الحياة لأنها صائبة ومقدسة من تلقاء نفسها⁷.

والأنطوثيولوجيا فهي المسلمة التي تقوم عليها الميتافيزيقياء، في نظر منتشه، وتتمثل في الاعتقاد بوجود وثام مسبق بين الواقع ومطالب الانسان. وينتج عن هذا التأكيد على أن الوجود (Etre) جوهر يتجاوز الحس، وكذلك الأمر بالنسبة لماهية الحقيقة. ولهذا فإن مقياس الحقيقة أن تكون مُطوِّبة (béatifiante) ومجزية (gratifiante)، ليجد فيها العقل والقلب ضالتهما الأسمى. وهذا ما جعل من

¹ محمد عابد الجابري، نحن والتراث...، دار الطليعة، بيروت 1980، ص 10

² المشكلة مع كتابات الخطيبي تكمن في أنها تعتمد على التلميح وكأنه يكتب إلى ناد ضيق من المثقفين المطلعين على آخر اتجاهات الفلسفة الفرنسية. وهذا ما اضطرني إلى البدء بشرح مصطلحاته وخلفيتها الفلسفية.

³ Abdelkbir Khatibi, « Jacques Berque ou la saveur orientale », in Les Temps Modernes, Juin 1976

عندما سألت بيرك عن هذا المقال بدت عليه علامات الغضب، وقال لي بالعامية: "واش درتلو؟" (ماذا فعلت له؟)، مضيفا أن الخطيبي نسي الخدمات التي قدمها له. وقد كتبت الخطيبي في موضوع هذا المقال لكنه لم يرد علي.

⁴ محمد وقيدي، "تطور الصياغة الأيديولوجية في الاستشراق"، دراسات عربية، عدد 7، ماي 1982، بيروت.

⁵ يعطي الخطيبي خلاصة لخلفيته الفلسفية في مقاله: "المغرب، أفقا للفكر"، ترجمة أدونيس.

⁶ النقد المزوج، دار العودة، بيروت (بدون تاريخ)

⁶ Vincent Descombes, *Le même et l'autre, quarante ans de philosophie française* (1933-1978), Les Editions de Minuit, 1979, p. 161

⁷ Gilles Deleuze, *Nietzsche*, P.U.F. Paris 1968, pp. 31-32

الميتافيزيقا أنطولوجيا أخلاقية تميل نحو الثيولوجيا (اللاهوت)، لأن الوجود الأسمى يتطابق مع تصور الله.¹

كما وظف الخطيبي منظور هيدغر للتقنية ونقده للوهم الإنسي، فالتقنية عند هيدغر تحقق حلم الميتافيزيقا بصفاتها بحثا عن الحقيقة اليقينية، والتي تمكن الإنسان من السيطرة على الطبيعة التي تحولت بفعل العلم الحديث إلى طاقات يمكن استغلالها. لكنها سيطرة وهمية نظرا لكون الإنسان فقد فيها هويته وتحول إلى مجرد مستهلك وبذلك سقط في العدمية². لقد حل الصدق التجريبي محل الحقيقة الميتافيزيقية، وحل محل الخير والجميل ما هو مضبوط ونافع. وصار الإنسان الحديث سجين حقائق لا دلالة لها، ودلالات لا حقيقة لها³. إن "الإنسان" في صورته التاريخية الحديثة وفي موقفه في مواجهة "الطبيعة" (بين مزدوجين لأنها ردت إلى مجرد طاقات يمكن استغلالها) ينتمي إلى ماهية التقنية، ولهذا لا يمكن إنقاذ الإنسان من الاستعمال القاتل للتقنية على أساس قيم إنسانية أظهر عصرنا عجزها عن تغيير أي شيء في الواقع⁴. أي أن القيم الإنسانية التي نشأت بموازاة مع العلم الحديث لا يمكنها أن تتحكم فيه أو تترد ضده، رغم أنه قد يؤدي إلى تحويل الإنسان ذاته إلى مجرد طاقة قابلة للاستغلال.

ويستمد الخطيبي من عند سارتر منهجه الظاهراتي، وهو منهج يحاول تجاوز المناهج الأنتروبولوجية التي تموضع الإنسان، لكون هذه "الموضوعة" لا تستنفذ كل حقيقة الإنسان. فالإنسان ليس موجودا في العالم فحسب بل هو فاعل (sujet) لعالمه. وهو عالم يستمد دلالاته منه وله لأنه المجال الذي تتحقق فيه مشاريع الإنسان. والفلسفة هي الكفيلة بتجاوز المنهجية التجزيئية لعلوم الإنسان، لأنها وحدها القادرة على استيعاب الكلية المكوّنة من الإنسان والعالم⁵.

ومن عند جاك دريدا يستمد الخطيبي مفهوم التفكيك⁶ (la déconstruction) الذي يرمي إلى الانعتاق من ثقل المركزية الإثنية (ethnocentrisme) والمركزية العقلية (logocentrisme) الغربيتين، إذ يؤكد: "وغير خاف أن أقوى سيطرة (على مستوى المعرفة) هي التي تجعل المسيطر عليه يصل إلى الاعتقاد أو التفكير بأن نقطة ومركز وأصل كلامه هي نفسها نقطة ومركز وأصل المسيطر"⁷. والتفكيك (وغيره من مفاهيم فلسفة الاختلاف) يطال النسق الذي يرد تعدد الظواهر إلى الواحد وإلى الذات؛ وعضوا عن النسق الذي يوحد الظواهر يطرح مفهوم التفاعل (بدون تراتبية) والترابط (بدون سيرورة) والتزامن (بدون تاريخ)؛ كما يطال التاريخ (وفلسفة التاريخ) نظرا للغائية التي تحكمه، وعضوا عن التاريخ يقترح منطقا للزمن قائما على الحركة والتحول والمصادفة⁸.

إلا أن دريدا لا يعطي تعريفا لهذا المفهوم الذي استمده من عند هيدغر. وكان رده على من سأله في هذا الموضوع هو أن التفكيك هو "أكثر من لغة" (plus d'une langue) دون توضيح لهذا القول الغامض⁹. والتفكيك عند دريدا ليس منهجا يمكن تدريسه واتباعه. وليست انتقالا من المعقد إلى البسيط لأنها لا تهدف إلى تحليل المركب إلى عناصره لأن التركيب في صميم الظواهر؛ وليست فلسفة نقدية كما هو الشأن عند كانط الذي حاول تحديد مسلمات المعرفة وحدودها؛ فالتفكيك عند دريدا هو المكان الذي يتم فيه فك كل مخطط وكل منهجية تريد أن تفرض نفسها كمجموعة من المعايير، أنه المكان الذي يتم فيه فك كل بناء محكم التنظيم¹⁰. فالتفكيك عند دريدا يهدف إلى حل المعارضات المفهومية المترتبة:

¹ « Nietzsche », in Encyclopaedia Universalis, Vol II, p. 804

² "Heidegger et la question de la technique", in Wikipédia.

³ Pierre Dulaud, Heidegger, Ellipse 2008, pp. 68-69

⁴ Arion Lothar Kelkel et René Schérer, Heidegger, op. cit. pp. 11-13

⁵ Gilles Rivalland, L'homme en question, Hatier, Paris 1978, pp. 44-45

⁶ الكثير يستعمل مصطلح "تفكيك" (عند الجابري مثلا) بمعنى نقد وتحليل وهو غير مفهوم "التفكيك" عند دريدا.

⁷ سوسولوجيا العالم العربي" (مواقف) ترجمة زبيدة بورجيل، ضمن النقد المزدوج، ص 158

⁸ Frédéric DARMAU et Pierre-Yves MATE, "Promotion de la différence. Étrangeté, altérité, singularité", **Raison présente** : Année 1986 79 pp. 43-52 (Fait partie d'un numéro thématique : Approches de la différence)

⁹ Joseph-Igor Moulenda. **DERRIDA ET LEVI-STRAUSS, La dette ethno-anthropologique de la déconstruction**. L'Envol, Revue Africaine de Philosophie, Lettres et Pédagogie, ENS de Libreville, Les Editions du GRESHS, 2016. Pp. 10-11

¹⁰ Ibid, p. 10

الصورة/المادة، النظري/العملي، الجوهر/العرض، الروح/الجسد، الدواء/السم، الحي/الميت، الأصل/الصورة، الكلي/الجزئي، الفكر/اللغة، المذكر/المؤنث، المعقول/المحسوس، الثقافة/الطبيعة، الداخل/الخارج، الأهلي/الأجنبي، الكلام/الكتابة... والتفكيك يكمن في خلخلة الحدود الفاصلة بين هذين الطرفين من أجل قلب الاستقطاب والتراتب الكائن بينهما¹. والتفكيك عند دريدا يعني الاهتمام بكل ما لم تستطع اللغة قوله، أو ما هو مسكوت عنه، ف"الكلام يقول دائما شيئا آخر غير ما يقوله"².

ويعطينا عبد السلام بنعبد العالي خلاصة مركزة لفكر الخطيبي قائلا: "إن الخطيبي يفتتن بالتراث. وهو يرى أنه "لكي نقطع الصلة معه، يجب أن نعرفه جيدا كما يجب أن نكون قد أحببناه وتشبعنا به". لذا يدعوننا أن نفرغ الكتابة التاريخية ونظهرها من المطلقات التي تقيد الشعب فنجد الزمان الذي يحياه والمكان الذي يعيش فيه والجسد الذي يحيا به". إن الخطيبي "يميز الهوية عن التتابع فيعتبر أن لا شيء، حتى تراثنا ذاته، "يعطى لنا كما لو أنه نعمة". كما يعتقد أن أوروبا تقيم في كياننا. فالذاتي ينبغي تملكه، والهوية يلزم اكتساحها وغزوها. والغير لا يصبح آخر إلا إذا حول عن مركزه وزحزح عن تحديداته المهيمنة، لذا فهو يدعو إلى استراتيجية مفككة تفسح المجال لفكر يتمسك بالفوارق – يقول "لنأخذ الإنسان العربي وعلى وجه التحديد الإنسان المغربي، فإننا نلاحظ أنه يحمل في أعماقه كل ماضيه قبل الإسلامي والإسلامي والبربري والعربي والغربي. أهم شيء إذن هو ألا نغفل هذه الهوية المتعددة التي تكون هذا الكائن، ومن ناحية أخرى يجب أن نفكر في الوحدة الممكنة بين هذه العناصر جميعا. لكنها وحدة غير لاهوتية تترك لكل عنصر نصيبه من التميز وتتيح للمجموع حرية الحركة". غير أن هذا التعدد كما نعلم لا يعطي نفسه بكل سهولة إذ سرعان ما تغلفه الأيديولوجية لتخفي تناقضاته وتملاً فراغاته وتجعل منه وحدة متطابقة فتقضي على "عمل الموت" فيه"³.

هذه هي الخلفية الفلسفية لنقد الخطيبي للاستشراق، وقد أجمل نقده في ثلاث نقاط:

- كون الاستشراق يحلل ما يسميه شرقا دون أن يطرح مسألة الاختلاف، وبذلك يبقى خاضعا للنظرة الميتافيزيقية.
- كون النزعة الوضعية للاستشراق لا تتعارض مع روحانيته، بل يوجد تضامن بين الماهوية والوضعية والميتافيزيقا.
- كون الاستشراق، مسيحا كان أو مثاليا أو عقلانيا، متأثر بالنزعة الإنسية، بل إن النزعة الإنسية النثولوجية وجدت فيه ملجأ لها. ففي القرن التاسع عشر الذي بدأ فيه الاله المدرسي (scolastique) ينسحب من ساحة الغرب تاركا المكان للإنسان بصفته الفاعل التاريخي، في هذا الوقت بالذات أخذ الاستشراق يستعيد من عند العرب. وهنا يُسائل الخطيبي الضرورة الداخلية التي تدفع الاستشراق نحو الإسلام، ويجب: أليس لأن الله هجر الغرب وتركه عرضة لشيطان التقنية⁴؟
- كون "الاستشراق اهتم بوجه خاص باللغة واللاهوت ومهد بطريقته الخاصة الطريق للإشكالية السلفية بحيث نستطيع الانتقال من الاستشراق إلى السلفية (والعكس صحيح)، وذلك أن الوعيين بانعكاس أحدهما على الآخر ينتهيان إلى تهدئة صراعهما بطريقة لعبة المرأة"⁵. (والمفارقة تكمن في أن الخطيبي يستشهد هنا بالعروي الذي ينتقده في موقع آخر).

¹ Ibid, p. 6

² Ibid, p. 11

³ عبد السلام بن عبد العالي: "أفاق الفكر الفلسفي في المغرب" في: الفلسفة في الوطن العربي المعاصر، نشر مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت 1985. ص 256. وأيضا النقد المزدوج، ص 10-12

⁴ A. Khatibi, « Jacques Berque ou la saveur orientale », Les Temps Modernes, juin 1976.

⁵ A. Laroui, *L'idéologie arabe contemporaine*, Maspéro 1969, (p ?)

"سوسيولوجيا العالم العربي" (مواقف) ترجمة زبيدة بورحيل، ضمن النقد المزدوج، ص 163

وما يمكن أن نلاحظه على هذا النقد هو قابليته للانهايار إذا انهارت مرجعيته الفلسفية¹. وهو من ناحية أخرى يقطع بلا جدوى كثير من البحوث الاستثنائية والانتروبولوجية لأنها لا تستوفي شروط فلسفة الاختلاف. بل إن الفكر العربي المعاصر يفقد لديه كل جدوى أو دلالة، وعندما يقول أن التراثية هي الميتافيزيقا عندما تتحول إلى لاهوت، وأن السلفية هي الميتافيزيقا عندما تتحول إلى مذهب (أخلاق سلوك سياسي، تربية اجتماعية)، وأن العقلانية هي الميتافيزيقا عندما تتحول إلى تقنية²، فهذا يعني أن كل ما كتبه المفكرون العرب أخطأ هدفه. وكمثال على المفكرين العرب الذين أخطأوا هدفهم عبد الله العروبي، إذ يقول الخطيبي بصدده: "إن ما يهدم تاريخانية العروبي هذه هو أمانتها للهوية الوحشية. أي "لمسألة" ساذجة من مسائل الوجود. ومن هنا يخلط العروبي بين "الأخر" و"الغير" و"الآخرين"، بين الانتروبولوجية الثقافية وفكر الاختلاف، بين التاريخي والتاريخي. زد على ذلك أن آراءه المختلفة حول الوجود العربي تسقط تلقائياً: فلسنا بحاجة إلى الإلحاح على هشاشتها. يكتب مثلاً: "منذ ثلاثة أرباع القرن، يطرح العرب على أنفسهم سؤالاً وحيداً واحداً: من الآخر، ومن أنا؟" (الأيديولوجية العربية، ص 15) كما لو أن هذا السؤال ليس السؤال الجوهرى لفكر الوجود، باستمرار. فبأية ساذجة ينسى العروبي مسألة الوجود والوجود، المؤلف والمختلف، كما طرحت في الفلسفة اليونانية والفلسفة العربية. إن أيديولوجية العروبي منهارة، في أساسها³.

وكان حظ محمد عزيز الحبابي أسوأ من حظ العروبي، إذ أن الخطيبي رمى بازدراء شخصانيته الواقعية، قائلاً: "أما مونيبي وشاردان، فلنكن جديين، إذ لا جدوى ترجى منهما بالنسبة للعالم العربي، ولنكمل طريقنا"⁴!

والحاصل أن الخطيبي نفسه لا يفلت من الوضعية التي انتقدها في الثقافة العربية، إذ يقول: "المعرفة العربية الراهنة هي بدون شك تشابك صراعي بين معرفتين إحداهما (غربية) تسيطر على الأخرى، تعيد تكوينها من الداخل وتجعلها، بطريقة ما، غربية عن ذاتها لأنها تقتلها من أرضيتها الفلسفية والميتافيزيقية بحيث أصبح معها العالم العربي متبحراً في المعرفة الغربية لا يعرف من أين يتكلم، ومن أين تأتي المشكلات التي تقلقه. لكن المعرفة العربية لها بعض الاستقلال الذاتي، على الأقل من حيث اللغة. وهذا ليس بالقليل ما دامت كل قولة لغوية تأخذ صيغتها حسب المنطق وحسب بنية نظام اصطلاحي code لغوي خاص. وتؤدي هذه الوضعية الغامضة (التي يجب أن ندرسها بتفصيل يوماً ما) إلى نتيجة أولى: رجل العالم العربي يصبح أساساً المعبر والمترجم عن مجموع نظري ومنهجي تكون في لغة وبلد آخرين يكاد لا يدرك، في غالب الأحيان، التجذر الفلسفي ونوعيته التاريخية لهذا المجموع. وهو يشعر بالانسحاق تجاه الإنتاج العلمي للآخر، [...] فيكتفي، منزوياً في ظل المعرفة الغربية، بإقامة معرفة ثانوية، مختنقة به وبالأخر، وفوق ذلك آثمة لأنها لا ترضي أحداً"⁶.

أما النقد الذي يوجهه لبييرك خاصة فيتمثل فيما يلي:

- كون إحالات بييرك لفلاسفة عصر الأنوار ولماركس وسارتر وهيراقليطس سطحية وظرفية.
- كون نزعة الإنسية تنبع من غائية كلية (téléologie) ومن أخروية (eschatologie) حذف منها طابعها الديني، ومقنعة باسم الطوباوية.
- كونه يركز على ما يسميه بالتوتر القائم بين المقدس والتاريخي، فهل يعرف بييرك مجتمعاً أو مرحلة تاريخية لم يوجد فيها هذا التوتر؟

¹ ومن أسباب انهيارها المحتمل غموضها

² "المغرب، أفقا للفكر"، ترجمة أدونيس. النقد المزدوج، دار العودة، بيروت (بدون تاريخ)

A. Khatibi, « *Le Maghreb comme horizon de pensée* », Les Temps Modernes, octobre 1977.

³ المرجع نفسه، ص 20

⁴ A. Khatibi, « *Jacques Berque ou la saveur orientale* », Les Temps Modernes, juin 1976.

"Quant à Mounier et Chardin, soyons sérieux. Faisons-en l'économie au monde arabe et passons »

⁵ حذف شبيه جملة غامضة لا محل لها في السياق، وهي: "وبعملية تراكم سريع". وأظن أن الأمر يتعلق إما بغموض في الترجمة أو إلى خطأ مطبعي. وبما أنني لم استطع الاطلاع على النص الأصلي فإنه تعذر علي توضيح الترجمة أو تصحيح الخطأ.

⁶ النقد المزدوج، ص 161

- كونه حاول احتواء كل موضة فكرية حتى لا تفاجئه.
- أنه لا يحب الإسلام!
- أما إفلاسه - حسب تعبيره - فيظهر جليا عندما يقول: "إن المجتمعات العربية لم تحظ بعد بالتاريخ الذي تستحقه، كما لم تحظ اللغة العربية بالمجتمع الذي تستحقه"¹. إذ يتساءل الخطيبي: إذا كان العرب يقطنون خارج ذواتهم فأين يقطنون إذن؟
- وإجمالا يصف النظرية التي كونها ببيرك عن العرب بأنها متقلبة وانتقائية وانتهازية، ويصف لغته بالعتاقة والتكلف².

ويعود الخطيبي لنقد ببيرك في حوار له مع الطاهر بن جلون في صحيفة لوموند، دون أن يذكره بالاسم، وذلك منذ الأسئلة الأولى:

- س: "يقال بأن المجتمع العربي ليس متخلفا ولكنه مجتمع ينقصه التحليل³. فهل ترون أنه حقا لم ينل القسط الوافر من التفكير؟ أم أنه فكر فيه بطريقة مغلوطة كما يؤكد بعضهم.
- ج: "ربما صدق القول بأننا عموما نجد التفكير نادر، نادر جدا [...] أقول إذن التفكير متخلف في كل مكان، لكنكم ستعترضون علي: أليس النمو والانحطاط درجات؟ بالتأكيد نعم، ومن يستطيع أن ينكر هذا التفاوت الواقعي؟ [...] وعندما نقول بأن المجتمع العربي غير متخلف وإنما تحليله هو المتخلف، فهذه سفسطة أو بالأحرى "ديماغوجية"⁴.
- س: "ديماغوجية؟"

- ج: "بالتحديد، إننا نرى أن مختلف جوانب مجتمع ما تكون دوما مترابطة متآزرة. لنعد إلى موضوع العرب [...] إن الانهيار الاقتصادي والسياسي للعالم العربي منذ القرن الخامس عشر قد صاحبه انسحاب (retrait) للفكر، لا تخلف. ولهذا التمييز أهمية قصوى. فكل انسحاب يعني حياة بطيئة الإيقاع على الذات وعلى القيم المتأصلة [...]"

- س: "يعتقد بعضهم أن للانحطاط معنى سلبيا [...]"
- ج: "نعم، في حين يبدو لي أن هذه الكلمة تتصف بالايجابية، وفي الوقت نفسه تتجاوز كل إيجابية. سأشرح ذلك: ألا يكون الانحطاط توازنا جد مبهم بين حياة المجتمعات وقوتها [...] نحن أبعد ما نكون عن فهم ما يسمى باستخفاف "بلدان العالم الثالث" وفهم منابع القوة الكامنة الخفية. إن ما يشكل قوة العرب حاليا ليس البترول فقط بل أيضا لاهوتهم وتصوفهم ولغتهم الرائعة. ولكن كل قوة هي في حد ذاتها ضعف كبير: ألا تلهث التقنية الآن وتقود المصير اللاهوتي العربي إلى النهاية؟"⁴

أول ما يلاحظ في نقد الخطيبي هو عنفه الذي لا مسوغ له، خاصة وأن مضمونه سطحي ودغمائي ومتناقض وغير مشروع. وهذا أمر مستغرب من قبل مفكر نجد عنده كثيرا من التحاليل العميقة والنيرة!

سطحي في اتهامه ببيرك بالسطحية. إذ لا يمكن نعت فهم ببيرك للتيارات التي ألهمته بأنه سطحي في حين أنها تيارات صاحبت منذ بداية حياته الفكرية. وحتى لو سلمنا بأن قراءة ببيرك للتيارات الفكرية لا تأتي بجديد، فهذا لا ينطبق بأي حال من الأحوال على أعماله الميدانية العديدة، وهذا هو المهم. أما كون "سطحية" ببيرك تنبع من اتباعه للموضات الفكرية، فإن هذا الاتهام يمكن أن ينطبق على الخطيبي نفسه

¹ Langage arabe du présent, p. 57

² A. Khatibi, « Jacques Berque ou la saveur orientale », Les Temps Modernes, juin 1976.

³ قول شهير لببيرك سأتناوله في "وضع الفلاح على الجرار" (الفصل الثالث)

⁴ حوار بين الخطيبي والطاهر بن جلون نشر في جريدة لوموند بتاريخ 14 و15 فبراير 1978. وتوجد ترجمة لهذا الحوار، تحت عنوان "الكيان العربي حاليا"، في كتاب عبد الكبير الخطيبي، النقد المزدوج، دار العودة، بيروت، بدون تاريخ (ترجمة زبيدة بورحيل)

في اتباعه لآخر الموضوعات الفكرية الباريسية: بغموضها الذي أدانته كثير من الكتابات¹ ولغتها المتحدقة، كقوله: "مأتمة الميتافيزيقا" («*endeuiller la métaphysique*»)، واستعلائها.

ودغمائي لأن حكم الخطيبي السلبي على الإنسية والغائية والأخروية يحيل إلى الدور السلبي للأنطوثيولوجيا عند تيار الاختلاف، فهي مُدانة من حيث المبدأ. وكما أشرت إلى ذلك سابقاً، إذا انهار المبدأ انهار الحكم. والفرق كبير مع كتاب **الاستشراق** لادوارد سعيد – مثلاً- الذي يشمل بالنقد الفرضيات والمسلمات الأيديولوجية والمنهج والتمن والنتائج.

ومتناقض لأنه يرمي ببرك بالديماغوجية لأنه قال بأنه لا توجد بلدان متخلفة (أي منحلة)، لكنه ينفي هو نفسه السلبية عن الانحطاط نظراً لما فيه من "منابع القوة الكامنة"!

وغير مشروع لأن ما كتبه الخطيبي في مجال السوسيولوجيا لا يرق إلى ما كتبه ببرك²، وهو بذلك لم يقدم نماذج عن الأبحاث الميدانية المستلهمة من فلسفة الاختلاف، حتى تمكن المقارنة بين منهجية الاختلاف والمناهج الأخرى. ولأن كثيراً مما كتبه ببرك لا يتنافى مع منظور الخطيبي، خاصة كتابه **"البنى الاجتماعية في الأطلس الكبير"** الذي يتميز بمنهجية واقعية لا يمكن بأي حال أن تتعت بالميتافيزيقية. والأسوأ هو أن الخطيبي، الذي شغل منصب مدير معهد السوسيولوجيا، يدفع إلى القطع مع أبرز باحث في الأنثروبولوجيا المغربية.

أما قوله بأن **بيرك يكره الإسلام** فإنه حكم يجعل القارئ المطلع على أعماله يتساءل إن كان الخطيبي قد قرأه فعلاً.³

صحيح أن الخطيبي كتب مقالا (ترجم تحت عنوان **"سوسيولوجيا العالم العربي"**)⁴ يوضح فيه منظوره للمنهجية التي يجب أن تقوم عليها السوسيولوجيا، وهو يتقاسم بعض قواعد هذه المنهجية مع كثير من الباحثين الذي لا ينتمون إلى فلسفة الاختلاف. فالنقد المزدوج لما كتبه الغربيون والعرب وتفكيك المفاهيم، بمعنى نقدها (ص 157)، صاراً من تحصيل الحاصل (والدليل هو أنه يستشهد بالعروبي كما سبقت الإشارة إلى ذلك (ص 163)). أما مسألة "تقليص المفهومية الميتافيزيقية الناتجة عن المصدرين معا" (ص 163)، أي الغربي والعربي، فهي تحيل إلى إشكالية فلسفية أساساً وليست منهجية. فعندما يقول: "إنه من الواجب التخلي عن الدراسة النمطية في السوسيولوجيا لأنها تخفي وراءها ميتافيزيقا الكليات" في حين أننا نود أن نقضي على تمركز المعرفة الغربية ونزعها شيئاً فشيئاً عن ميتافيزيقيتها الأرسطية" (ص 158)، فإن السؤال الذي يطرح هو: هل أن رفض الميتافيزيقا الأرسطية يقتضي بالضرورة رفض المبدأ الأرسطي القائل بأنه لا معرفة إلا بالكليات؟ لأنه بدون كليات يصير من العسير الفهم العلمي للظواهر، لأنها بذلك تبقى مجرد شتات من الأشياء والأحداث التي لا رابط مفهومي بينها. مع العلم أن المشكلة التي طرحها التتميط في السوسيولوجيا والأنثروبولوجيا لا يكمن في عملية التتميط بحد ذاتها، بل في الانحراف الذي طالها بسبب التعميم المتعسف والماهوية، أو الخلفية الأيديولوجية التي ألهمته.

يبقى أنه من الممكن الاتفاق مع الكثير من أفكار الخطيبي، بغض النظر عن خلفيتها الفلسفية التي قد نفهمها أو لا، أو قد نتفق معها أو لا. مع العلم أن هذه المواقف يمكن أن تستند إلى خلفيات فلسفية أخرى، كالماركسية مثلاً، كما هو وارد في مقدمة بنسالم حميش لكتابه **في التكوين الأيديولوجي في الإسلام**، إذ يحذر من عادات المؤرخين وميلهم إلى الاختزال وتركيزهم على عامل الاستمرارية والفاعل التاريخي

¹ Alan Sokal et Jean Bricmont, *Impostures intellectuelles*, Paris, Odile Jacob, 1997

² يكفي الرجوع إلى سيرته على ويكيبيديا

³ لو كان ببرك يكره الإسلام لما قرأ أصدقائه المسلمون الذي حضروا جنازته الفاتحة عليه، وكان جثمانه مغطى ببرنوس (هذا ما قالته لي جيوليا زوجته)

⁴ سوسيولوجيا العالم العربي" (مواقف) ترجمة زبيدة بورحيل، ضمن النقد المزدوج،

الواعي، متجاهلين الاختلاف والغيرية والقطيعة والانفصال¹. والحاصل أن الخطيبي أخطأ الهدف في استهدافه لبييرك.

عينات عن الصور السلبية للإسلام والمسلمين

وهذه الصور السلبية نجدها في علوم الإنسان والفلسفة والأدب. وقد أنجز محمد الشريف الساحلي في كتابه "تحرير التاريخ" جرداً للسلبيات التي نعت بها سكان المغرب العربي، كعجزهم الفطري عن الاستقلال (ص 18)² أو الوحدة، وسوء حظهم الجغرافي (ص 19)، وجمودهم العرقي (ص 20)، وشخصيتهم السلبية التي تجعل منهم أكثر شعوب البحر المتوسط تخلفاً، الأمر الذي دفع غوتيي Gautier إلى القول "أن هذا الجنس لا يحمل أية ميزة إيجابية" (ص 21).

وعلى المستوى الفلسفي نجد هيجل يُنظر التفوق الأوروبي والانحطاط الإسلامي، إذ يرى أن كل واحدة من الحضارتين نهجت طريقاً مخالفاً للآخرى: "فبينما بدأ الغرب يستقر بشكل مألوف في العرضية والتشابك، كان من اللازم أن يظهر في العالم الاتجاه المعاكس الذي دمج الكل، وقد حدث ذلك في ثورة الشرق التي حطمت كل خصوصية وكل ارتباط، والتي أضاعت الروح وطهرتها على الوجه الأكمل، بجعلها الواحد المجرد وحده الموضوع المطلق [...] وعلم الواحد وحده الغاية النهائية للواقع، أي اللامشروط كشرط للوجود". كما ورد ذلك في كتابه "دروس في فلسفة التاريخ"³.

ويصف هيجل نهاية الحضارة الإسلامية قائلاً: "وسقط الشرق بعد أن خمد الحماس تدريجياً في لا أخلاقية كبيرة، وسيطرت فيه أقيح الأهواء، وبما أن المتعة الحسية توجد في العقيدة المحمدية ذاتها، وفي صورتها الأولية، وتمنح كثواب في الآخرة، فإنها حلت اليوم محل التعصب الديني. وبعد أن تمت محاصرته في آسيا وأفريقيا – وإن كان ما زال يعاني منه في بعض البقع الأوروبية بسبب الضغائن بين القوى المسيحية، فقد اختفى منذ زمن بعيد من ميدان التاريخ العالمي، ودخل في خمول وهدوء الشرق"⁴. وهذا الموت الميتافيزيقي للإسلام نجده أيضاً عند ارنست رينان، الذي يرى أن الشرط الأول لانتشار الحضارة يكمن في القضاء على الإسلام، الذي هو نتاج للجنس السامي الذي لا يمتلك إلا خصائص سلبية: "فهو لا يملك لا أسطورة ولا ملحمة ولا علماً ولا فلسفة ولا خيالاً ولا فنون تصويرية ولا حياة مدنية، وبصورة عامة [إنه يتميز] بانعدام تام للتعقيد والتنوع، ما عدا الشعور بالوحدة، فلا تنوع في التوحيد..."، ولهذا على "الجنس الراقى" أن يفرض ثقافته الراقية ولو بواسطة القوة"⁵.

ويعبر رينان عن قرفه من الانحطاط الأخلاقي والفكري للإسلام، خاصة منذ الشطر الثاني للقرون الوسطى؛ ويعبر عن إعجابه للفيلولوجيين (وهو يعني إتيان كاترومير) الذين يكرسون لهذا العالم المنحط العناية نفسها التي يكرسونها لليونان والهند واليهودية (Judée).

واستعمل الشرق على المستوى الأدبي كمصدر للصور الجنسية الشاذة وللشخصيات الكاريكاتورية، ويعطينا كتاب "صورة المغرب في الأدب الفرنسي" لعبد الجليل الهجمري نماذج لهذه الصورة التي كونها الاستشراق عن الإنسان المغربي، والتي تتلخص في "أن المغربي كسول وأناني، وليس لديه أي ميل للتضحية، وأن غياب الضمير الأخلاقي عنده يؤدي، زيادة على البؤس المادي والجغرافي، إلى نضوب قوة الأفراد والأمة"⁶.

¹ Ben Salem Himmich, *De la formation idéologique en islam*, (préface Maxim Rodinson), Editions Anthropos 1980, p. 8

² Mohamed Cherif Sahli, *Décoloniser l'Histoire*, Maspéro, Paris 1965, p. 18

³ Jean Paul Charnay, *Les contre-Orient*, Sindbad, Paris 1972, p. 96

⁴ Ibid, p. 97

⁵ Mohamed Aziz Lahbabi, *Du clos à l'ouvert*, S.N.E.D. Alger 1971, p. 118

⁶ Abdeljalil Lahjourni, *L'image du Maroc dans la littérature française*, S.N.E.D. Alger 1973, p. 134

والحاصل هو أن الكتابات التي تنتقد الصورة التي كونها الغرب عن الشعوب الأخرى، خاصة العربية الإسلامية، عديدة جدا. وقد قال جون دوفينيوي في هذا الموضوع أن جل دول العالم الثالث تعاني من القلق الذي عرفته الدول المتطورة والنتائج عن كونها لا تتحمل أن تكذب الصورة التي يكونها الآخرون عنها الصورة التي تريد تقديمها عن نفسها، خاصة إذا كانت هذه الصورة وسيلة في يد النخبة الحاكمة لمراقبة المجتمع.¹

أزمة المركزية الأوروبية وأثرها على النظرة إلى الغير

كان للأزمة التي عرفها الغرب في القرن العشرين (الحربان العالميتان اللتان هما في الواقع حربان أهليتان بين الشعوب الغربية، والإفلاس الأخلاقي للأنظمة السياسية التي حكمتها، وتراجعها أمام حركات التحرر الوطني) أثرهما على القيم التي قام عليها الاستشراق والأنثروبولوجيا، وأهمها التقدم الذي لم يعد معيارا صالحا للحكم على تقدم المجتمعات². ويبدو هذا الأثر في تخلي ليفي برونل عن مفهوم "العقلانية البدائية"³. كما يبدو في المهمة الجديدة التي يحددها مالفينوفسكي للأنثروبولوجيا، إذ يقول: "الأنثروبولوجيا ليست السياج الذي يحمي الحضارة من العادات "الغريبة" لكنها السياج الذي يحمي الحياة الأصلية من "زياغ" المجتمع الصناعي"⁴.

ويقول ول ديورانت في "قصة الحضارة": "إننا حين نطلق على غيرنا من الناس اسم "الهمج" أو "المتوحشين" فقد لا نعبر بمثل هذه الألفاظ عن حقيقة موضوعية قائمة، بل نعبر بها عن حينا العارم لأنفسنا لا أكثر، وعن انقباض نفوسنا وانكماشها إذا ما ألفينا أنفسنا إزاء ضروب من السلوك تختلف عما ألفناه. فلا شك أننا نبخس من قيمة تلك الشعوب الساذجة التي تعلمنا كثيرا جدا عن الجود وحسن الخلق."⁵

وفيما يتعلق بالإسلام تمثل أبحاث ماسينيون منعطفا في الدراسات الإسلامية، إذ أنه أراد إدماج الإسلام ضمن البنية الفكرية الغربية. كما حاول تحطيم الجدار الذاتي الذي يفصل بين الإسلام والغرب، وهو يرى أن الهدف السامي للإسلام يكمن في توحيد كل المبعدين من الناحية الدينية في مواجهة "المترفين دينيا" – يعني اليهود والمسيحيين – "محتكري الثواب"⁶. إن ماسينيون يقدم صورة مسيحية عن الإسلام، ولهذا يركز على شخصية الحلاج الذي يرى فيه قمة المعاناة الدينية في الإسلام، وبأنه أقرب الشخصيات الإسلامية إلى المسيح، وكأن ماسينيون يرى أن الإسلام سيتحول إلى مسيحية عندما سينضج. إن هذه الصورة قد لا تروق للمسلم، إلا أن تأثيرها في الغرب كان كبيرا، لأنها أعادت الاعتبار للإسلام ونبذت عنه ثياب الغربية، وولدت عند فئة من الرأي العام الغربي أزمة ضمير إزاء ما ارتكبه الغرب من جرائم في حق المسلمين. وتظهر قوة تأثير ماسينيون في تطور موقف الكنيسة من الإسلام، يشهد على ذلك النص الذي وجهه مجمع "فاتيكان الثاني" للمسلمين، والذي يقول:

"إن الكنيسة تنظر أيضا بتقدير للمسلمين الذين يعبدون الله الواحد، الحي و الباقي، الرحيم والقدير، خالق السماوات والأرض، والذي كلم البشر. إنهم يسلمون بكل روحهم للأوامر الإلهية، ولو كانت خفية، كما سلم لله إبراهيم، الذي تتخذه العقيدة الإسلامية مرجعا لها. ورغم أنهم لا يعتبرون المسيح إلهًا، إلا أنهم يجلونه بصفته نبيًا، ويبجلون أمه العذراء مريم، ويذكرونها أحيانًا بخشوع. كما أنهم ينتظرون يوم الحساب الذي سيجزي الله فيه البشر المبعوثين. كما أنهم يقدرون الحياة الخلقية، ويقومون بالعبادة لله، خاصة بالصلاة والصدقة والصوم. ورغم ما حدث عبر القرون من خلافات وعداوات بين المسيحيين

¹ Jean Duvignaud, *Introduction à la sociologie*, Gallimard, Paris 1966, p. 138

² *Anthropologie et colonialisme*, p. 67

³ Jean Caseneuve, *Lucien Lévy-Bruhl*, P.U.F. Paris 1963, p.57

⁴ *Anthropologie et colonialisme*, p. 59

⁵ ول ديورانت، قصة الحضارة، ترجمة زكي نجيب محمود، مطبعة دار التأليف والترجمة والنشر، القاهرة 1965، ص 9

⁶ Robert Caspar : « *La vision de l'islam chez L. Massignon et son influence sur l'Eglise* », l'Herne n° 13, p.

والمسلمين، فإن المجمع المقدس يحضهم على نسيان الماضي، وبذل الجهد المخلص من أجل التفاهم المتبادل، والحفاظ على العدالة الاجتماعية والقيم الأخلاقية والسلام والحرية، وتمييزها لصالح كل البشر".¹

وزيادة على رد الاعتبار للشعوب غير الأوروبية، حدث تحول جذري في النظرة إلى الحضارة الإنسانية، فقد وصل بعض المفكرين الغربيين إلى خلاصة مفادها أن الإنسان لم يتطور قط. فكل المعتقدات التي ظن البعض أن الحضارة الصناعية قد قضت عليها نهائياً، تعود اليوم إلى السطح، وكلما ازداد تقدم البلد من الناحية الصناعية والتقنية ظهر هذا العود بشكل قوي، لكنه يكون ذلك بشكل قوي وتارة بشكل خفي. فالدوافع نفسها التي كانت وراء بناء الأهرامات في الماضي، هي نفسها التي تدفع إلى بناء أضرحة الزعماء الكبار وتحنيط جثثهم، كما يرى ذلك ريجيس دوبري². ويقدم دوبري مثالا بالولايات المتحدة قائلاً: "إن تحديث البنى الاقتصادية زاد من عتاقة الذهنيات عوضاً عن الحد منها. والأرض الأمريكية هي الأرض للبدائية في شتى أشكالها. والكل يعلم أنه في قمة الرقي، وفي البلد الأكثر معيَرة (standardisation)، والصراعات العرقية الأكثر ضراوة، والتنافس السياسي الأكثر وحشية. وفي المقابل توجد أيضاً أكثر الأقليات الثقافية حيوية، وأكبر عدد من الإذاعات المحلية".³

بعد هذا العرض لبعض ردود الفعل على أزمة المركزية الأوروبية، يجب أن ننبه إلى أن النماذج المذكورة لا تعني أن الأممية حلت محل المركزية الأوروبية. وكما أنه من الاجحاف القول بأن كل مستشرفي القرن التاسع عشر كانوا معادين للإسلام⁴، فإنه من السذاجة أن ننتظر من أي حضارة كانت أن تتخلى عن مركزيتها، لأن هذا شبه مستحيل عملياً. إن التخلي عن أكثر المفاهيم استعلاء (كمفهوم "العقلية البدائية") أو التعبير عن أزمة الضمير إزاء جرائم الاستعمار كما فعل سارتر في مقدمة "معدبو الأرض" لفرانز فانون⁵، والتي نعنت فيما بعد بالمازوخية⁶، لا يجب أن تخفي ما هو ثابت. فالغالبية لا تخفي إيمانها بتفوق الحضارة الغربية، ويزيدها إيماناً بذلك تخلف وضع البلدان غير الأوروبية، وتوجهها نحو الغرب للبحث عن حلول لمشكلاتها. وعندما حضرت هذا البحث في ثمانينات القرن الماضي أعطيت مثالا بآرثر كوستلر⁷، ومن الممكن اليوم أن أعطي مثالا بكتاب فرانسيس فوكوياما: "نهاية التاريخ والانسان الأخير" الذي يستلهم فلسفة التاريخ الهيجلية.⁸

جاك بيرك والدور الجديد للاستشراق

يشعر بيرك شعوراً حاداً بأزمة الاستشراق، لكنه متضيق في الوقت نفسه من بعض النقد المجحف الذي وجه له. فهو ينتقد المستشرقين الذين أسأوا فهم الحضارة الإسلامية، إلا أنه لا يشاطر نقد الذين يرفضون من حيث المبدأ كل نظرة خارجية أو الذين ليسوا اختصاصيين في الميادين التي يخوضون فيها.

ومن الممكن أن نجمل النقد الذي وجهه بيرك للاستشراق فيما يلي:

¹ « La vision de l'islam chez L. Massignon... », l'Herne n° 13, p. 142

² Régis Debray, *Critique de la raison politique*, Gallimard, Paris 1981, p. 17

³ Ibid, p. 456

⁴ بعض هؤلاء المستشرقين مثل تولدكه كان يرى في الإسلام النسخة العربية للمسيحية، وهذا في حد ذاته قد يكون عاملاً لتخفيف العداء إزاء الإسلام

⁵ Frantz Fanon, *Les damnés de la terre*, (introduction de J.P. Sartre)

⁶ Jean Lacouture, cité in *Les dieux dans la cuisine*, Aubier, Paris 1978, p. 213

⁷ Arthur Koestler, *Le lotus et le robot*, Calman Lévy, Paris 1961

⁸ Francis Fukuyama, *La fin de l'histoire et le dernier homme*, Flammarion 1992

- تخلف الاستشراق قياسا لسائر علوم الانسان لأنه تجاهل مكتسباتها وبقي حبيس منهجية عتيقة. ولو وظفت علوم الانسان الحديثة لفهم العالم الإسلامي لأحدث ذلك انقلابا علميا كبيرا يلغي الاستشراق التقليدي.¹
- انزواء الاستشراق على هامش الفكر الغربي، الأمر الذي أدى إلى تجاهل أبحاثه والاسهامات التي كان بموسوعه إفادة علوم الانسان بها. فكم من قبيلة مغمورة ونائية احتلت الصدارة في الأبحاث الاجتماعية والانتروبولوجية، في حين بقي العالم الإسلامي بكل تاريخه وحضارته على الهامش. وهي هامشية يعاني منها الباحثون في الحضارة الإسلامية أيضا، وهذا سبب المرارة التي يشعر بها بيريك.
- تجاهل كبار المفكرين الغربيين للإسلام، فلا نجد له ذكرا، إلا بصورة هامشية، لا عند ماركس ولا ماكس وويبر ولا تايلور ولا ليفي ستراوس؛ وحتى مرسيا إلياد في تاريخه للأديان لم يقل شيئا ذا شأن يخص الإسلام. فبقيت الحضارة الإسلامية من اختصاص الاستشراق، وهذا ما يفسر عند بيريك رغبة المسلمين إزاء الاستشراق وثورتهم عليه. زيادة على كون الصورة التي كونها الغرب عن الإسلام لا تفتح المجال للحوار بينهما. ويرجع بيريك موقف الغرب هذا إلى كون الإسلام والغرب تجمعهما رابطتان متناقضتان وهما القرب والعداوة، الأمر الذي يجعل من الصعب على الباحث الغربي النظر إلى الإسلام بهدوء.²

أما فيما يتعلق بالوظيفة الجديدة للاستشراق، فإن بيريك يرى أنها يجب أن تهتم بفهم التطورات التي تحدث وخدمتها بالتحليل، وفي هذا الصدد يقول: "إن تجرأت على أن أعرض عليهم [العرب] نسقا لتاريخهم المعاصر، فذلك بأمل طرحه أمام حكم هذا التاريخ، وكلما ازدادت أثارته للنقد الداخلي، تقدم في فهم نواتهم أولئك الذين يهدف هذا البحث لخدمتهم. وإذا كان من غير مصلحة هذا البحث صدوره عن أجنبي، إلا أنه يتمتع في المقابل ببعده (recul) أكبر"³. إن ما يريد بيريك الوصول إليه هو الإحاطة بتلك الحركة الباطنية، وتلك المعايير الباطنية الحميمة التي تحكم حوار العرب مع الغير.⁴ وهو ميل قد يكون استمده من عند ماسينيون الذي أحدث "ثورة كوبرنيكية" عقلية على مستوى الدراسات الإسلامية، إذ لم يقتصر ماسينيون على دراسة الإسلام من الخارج، بل حاول البحث عن محور العقيدة الإسلامية، أي عن "نقطة الحقيقة العذراء" التي ينفرع منها الباقي⁵. لكن هناك فرق بين ماسينيون وبيريك يتمثل في كون الأول اهتم بالأقليات والشخصيات الهامشية، أما الثاني فقد اهتم بالمجتمعات والاتجاهات الكبرى، أي أنه أشغل على الأغلبية⁶. كما يوجد فرق بينهما يتمثل في كون ماسينيون كان ذا نزعة صوفية، أما بيريك فذو نزعة طبيعية (لكنها طبيعية غير مادية، فقارئ بيريك يدرك هيئته أمام كل الظواهر الدينية من بركة مقام الأولياء إلى القرآن)، وينعكس هذا الاختلاف في الشخصية التي اتخذها كل واحد منهما كنقطة اتصال بين الإسلام والغرب، وهي النبي إبراهيم عند ماسينيون وهيراقليطس عند بيريك.

4- المؤثرات العربية الإسلامية

يعتبر بيريك نفسه مغاربيا على المستوى الاجتماعي⁷ (« Maghrébin sociologique »)، وهذا ليس لأنه ولد في الجزائر فحسب، بل لمعايشته الطويلة للمجتمع المغاربي، ودراسته له، واطلاعه على ثقافته بما فيها جانبها الفقهي. وقد زاول مناصب إدارية حساسة مكنته من الاحتكاك

¹ Arabies, p. 285

² J. Berque, *L'Islam au temps du monde*, Sindbad, Paris 1984, p. 227

³ *Les Arabes d'hier à demain*, p. 11

⁴ Ibid, p. 8

⁵ « *La vision de l'islam chez L. Massignon...* », l'Herne n° 13, p. 132

⁶ استجواب لبيريك في مجلة "كل عرب" عدد 159، سبتمبر 1985

⁷ قال لي هذا أثناء حوار مباشر معه

بمشكلات هذا المجتمع في مختلف أبعاده. ولهذا فإنه شاهد فريد من نوعه، إذ أنه زيادة على تكوينه العلمي تمكن من ولوج مستويات عميقة في المجتمع المغربي، وهما أمران قل أن يتوفرا عند شخص في تلك الحقبة الزمنية، لا من المغاربة ولا من الأجانب.

وقد تركت هذه المعاشية الطويلة للمجتمع المغربي آثارها على نفسيته وفلسفته الحضارية. وليس من الصعب على كل من تتبع كتاباته أن يلمس كيف أنه أدرك ما تحت العتاقة الظاهرة من حياة نابضة وتنظيم محكم وفكر يحاول التوفيق بين الأصول والمطالب المتناقضة للتاريخ. إنها الحياة الاجتماعية في كل شموليتها رغم التخلف التكنولوجي الظاهر. وفي هذا المجتمع تنعكس نظرة الإسلام للحياة وللكون، وهي نظرة لها جذورها فيما قبل الإسلام.

ويمتدح بيرك الحياة التقليدية الإسلامية لكونها تمتلك "سحر القرب والمباشرة (الفورية) " (immédiateté) وهما خاصتان تشترك فيهما مع اليونان الذين قال فيهم هيجل: "إن العقل ينزل [عندهم] في ذاته". ويقيم بيرك مقارنة بين السلوك الإسلامي والفن اليوناني قائلا: إن التمثال اليوناني يبدو وكأنه قدم نفسه تلقائيا لإزميل النحات، فهو "لا يفصل عن الطبيعة بل يكملها، ولا يفصل عن الإنسان بل يمجده"، وكذلك الأمر بالنسبة للحياة الإسلامية التقليدية، إنها حياة خالية من عقدة الخطيئة الأصلية، وهي حياة تتميز بالشمولية، والوئام مع الذات، منعمة برضى الله". ويختتم بيرك هذه المقارنة قائلا: إن النحت اليوناني والسلوك الإسلامي يمثلان نموذجين ناجحين للإنسان المباشر.¹

إذا كان الإسلام في نظر بيرك لا يزرع تحت عبء عقدة الذنب التي تغرسها في النفوس عقدة الخطيئة الأصلية، إلا أن ذوق الحياة في الإسلام لا يستسلم للمتعنية (hédonisme)، كما أن مفهوم المطلق عند المسلم لا ينحط ليتحول إلى كبت، لأن الإسلام وإن كان يدرك الحياة في شموليتها إلا أنه يرفض التطرف². وعندما سئل بيرك عن طبيعة علاقته بالإسلام، أجاب بأنها علاقة "رفيق للطريق" زيادة على العلاقة العلمية التي تربط الباحث الاجتماعي بموضوع بحثه³. وقد قال لي بيرك في حوار مباشر معه أنه ليس من الصنف الذي يغير دينه، لأنه من دعاة الأصالة، ولهذا فإنه يتشبث بأصالته بما فيها بعدها الديني.⁴

5- من "ماكيفيل" الحماية إلى "عالم اجتماع في خدمة الاستقلال"

كان بيرك - مثل أبيه في الجزائر⁵ - موظفا في الإدارة الفرنسية في المغرب. وهي تجربة يقول بصددتها: "لقد منحني سوسيولوجيا عملية خطأ وسطا بين التكوين الذي استفدت منه في شبابي وتجربتي ككهل. وإن كانت معرفتي تشوبها بعض الثغرات، إلا أنها كانت عميقة فيما يتعلق بالبلد والعربية والإسلام. ومن الميدان اكتسبت معرفة عملية ليست في متناول الأساتذة"⁶.

¹ *Les Arabes d'hier à demain*, p. 25

² *Arabies*, p. 105

³ *Ibid*, p. 105

⁴ يمكن أن نقارن موقف بيرك بموقف ليفي-ستراوس الذي لا "يتذوق" الإسلام:

Claude Lévi-Strauss, « Taxila », in *Tristes tropiques*, Plon, 1955, pp. 472-484

⁵ Augustin Berque (1884-1946)

كانت أفكاره تشبه أفكار ليوتي التي طبقها في المغرب

Ecrits sur l'Algérie réunis et présentés par J. Berque et J.C. Vatin. Outre-Mers. Revue d'histoire Année 1988 281 pp. 475-476

⁶ Daniel Rivet, *Réformer le protectorat français au Maroc ?* Revue des mondes musulmans et de la Méditerranée Année 1997/ 83-84 pp. 75-91, p. 78

ويعد مقال **دانييل ريفي Daniel Rivet** مرجعا قيما حول هذه الفترة في مسار بيرك الفكري والسياسي لأنه اطلع على عدة تدوينات (notes) إدارية لم تنشر ولم يكن بالإمكان الاطلاع عليها قبل فتح أرشيف "الحماية". وهي الفترة التي سبقت المرحلة التي ألف فيها كتبه المشهورة. فقد كان بيرك بصفته "مراقبا" في صميم سياسة إدارة الحماية في المغرب. وقد تطلبت منه وظيفته إنجاز عدة دراسات حول مسار ومآل الوجود الفرنسي في المغرب خاصة، والمغرب الكبير عامة. وقد وصف دانييل ريفي بيرك في ثوب ماكيفيل همه إنقاذ "الحماية".

وقد كان يتنازع بيرك في تلك الفترة هاجسان: أولهما هاجس الحفاظ على الوجود الفرنسي في المغرب الكبير، تارة كـ "بربرستان"¹ مرتبط بفرنسا، وتارة – من منظور سياسة "فرق تسد" – كمجموعة من "الجمهوريات" أو "المدن الحرة" (فاس، الرباط، سلا، مكناس الدار البيضاء) المنافسة والمعارضة للمخزن المركزي. وكان بيرك يعبر عن عداوته للسلطة الملكية ولحزب الاستقلال²، كما كان ضد فكرة استقلال المغرب الكبير عن فرنسا. أما الهاجس الثاني فكان تعبيراً عن قناعاته السياسية اليسارية التي كان يريد أن تجد لها ترجمة في المغرب أيضا من أجل الرفع من المستوى الاقتصادي والاجتماعي للسكان³. وهذا يعطينا صورة عن حالة الانقسام التي كان يحياها بيرك، مثله مثل العديد من المثقفين التقدميين الفرنسيين في تلك الفترة. مثل **ألبير كامو** الذي تعبر مقالاته عن المآزق الفكري والنفسي الذي كان يعاني منه. فهو من جهة ينتقد بشدة السياسة الاستعمارية التي قضت بالبؤس على مسلمي الجزائر، لكنه لم يكن يرى في "الفلاحة" (محاربو جيش التحرير) إلا طلائع للقومية العربية، إذ يقول حرفيا: "يجب أن نعتبر مطلب الاستقلال الوطني الجزائري في بعض أوجهه كمظهر للأمبريالية العربية الحديثة، والتي تدعي مصر – التي تبالغ في تقديرها لقوتها – تزعمها" (ص 203)، وكان يتمنى قيام فدالية على شاكلة سويسرا يتعايش فيها كل مكونات فرنسا وامبراطوريتها بونام.⁴

لكن بيرك كان واعيا ألا مستقبل لفرنسا في المغرب إذا بقيت سياستها في خدمة غلاة المعمرين. ولهذا حاول مع جماعة من زملائه (منهم جوليان كولو Julien Couleau وقانسان مونتاي Vincent Monteil) تحديث قطاع الزراعة في المغرب، بوضع "الفلاح فوق الجرار" حسب تعبيره. إلا أن سلطات الحماية لم تكن راضية عن هذه السياسة فأبعدت أصحابها، وعاقبت بيرك بتعيينه حاكما على منطقة في الأطلس الكبير تسكنها قبيلة سكساوة، وهي موضوع كتابه "البنى الاجتماعية في الأطلس

¹ يزعم بيرك أنه استعمل هذا المصطلح من قبيل التهكم ironiquement في التقرير الذي أنجزه سنة 1946، مشيرا إلى أنه لم يوجد عبر التاريخ أي بربرستان، وهذا لم يمنع السياسة الفرنسية من تغذية هذا الوهم. ويبدو أن لها ورثة في هذا في الموضوع: *Mémoires des deux rives*, p. 127

² ورغم هذا العداء قام بيرك بزيارة علال الفاسي في منفاه في الكابون سنة 1944 بمناسبة حضوره لمؤتمر برزازفيل الذي نظمه دوغول. ويذكر أن ملامح علال الفاسي انشجرت عندما بادره بالحديث بالعربية. *Mémoires des deux rives*, p. 111. وهو يذكر لقاءاته مع بن بركة وبوعبيد وغلاب وغيرهم

³ Daniel Rivet, *Réformer le protectorat français au Maroc*.

بيرك، وعلى عكس ما يقوله دانييل ريفي، يرفض في المقال عبارة صريحة سياسة فرق تسد، أما نواياه الحقيقية فهذا في علم الغيب: *Pour une nouvelle méthode politique de la France au Maroc*, Note inédite du 1^{er} mars 1947. In *Opera Minora* (III), pp. 45-80

وبعد أربعين سنة من صدور التقرير السالف الذكر، يعترف بيرك أنه لم يكن واعيا في تلك المرحلة بأن الطور الوطني مسار ضروري بالنسبة للبلدان المستعمرة كما أدرك ذلك فيما بعد. لكنه يوضح في المقابل أن المقال يستلهم توجهات الضباط السان سيمونيين في مصر والجزائر:

Jacques Berque, *Une cause jamais perdue*, Pour une Méditerranée plurielle. *Ecrits politiques* (1956-1995), Albin Michel, Paris 1998, p. 9

⁴ Albert Camus, *Chroniques algériennes*, 1939-1958. Gallimard, Folio essais, 1958. (En particulier le dernier chapitre « Algérie 1958 », pp. 197-212)

الكبير"، وهو أطروحته التي نال بها دكتوراة الدولة. وهكذا تحول بيرك من "ماكيفيل" الحماية إلى "عالم اجتماع في خدمة الاستقلال" (« Le sociologue décolonisateur »)¹.

وبمناسبة صدور الطبعة الثانية لهذا الكتاب طلب بيرك من عالم الاجتماع المغربي بول باسكون تقييم البحث على ضوء التطورات الحاصلة في المنطقة خلال الخمس وعشرين سنة السابقة. ويقول بول باسكون في بداية الفصل: "لما طلب مني جاك بيرك إضافة فصل للأطروحته قبل إعادة طبعها، لكي أعطي رأيي حول تطور سكساوة خلال الخمس وعشرين سنة المنصرمة، لمحت في ذلك ثقة في النفس نادرة لرجل يصبو إلى الحقيقة. وبدون أدنى مجاملة، لكوني خبّرتة عن قرب، فإني أعتبر "البنى الاجتماعية في الأطلس الكبير" نموذجا لدقة الملاحظة والرقّة؛ وكل الأعمال المغربية لجاك بيرك تتميز بدرجة عالية من البصيرة التي تجمع بين سعة الاطلاع وفهم نفاذ لغنى الواقع وتعقيده"². ونجد الثناء نفسه عند بيير بورديو الذي أنجز عدة أبحاث ميدانية في منطقة القبائل بالجزائر، إذ يقول أن أعمال بيرك كانت نموذجا مثاليا، خاصة على مستوى المنهجية المادية.³

وفي نظر باسكون كان بيرك يبحث عن الثوابت عند سكساوة ولهذا تجاهل الحوادث، وهذا مرده إلى الدور الاجتماعي والسياسي الذي أنيط به. فقد كان الأداة النيرة والليّنة لسياسة هدفها الإبقاء على البنّيات كما هي، نظرا لعجز الحماية الفرنسية عن تقديم أي بديل لهذه المجتمعات. ولهذا فقد كان المطلوب منها هو أن تبقى على حالها لتمسك، على الأقل، بأكبر قدر ممكن من السكان حتى لا يهاجروا إلى المدن ويملأوا مدن الصفيح، ويزيدوا في حدة الأزمة⁴. وهذا ما جعل هذه المجتمعات التي عاشت لمدة نصف قرن في دوامة من الصراعات العنيفة التي أنهكتها، وجعلتها تطمح إلى "سلام عسكري" كانت إدارة الحماية مستعدة لتقديمه ومعه "حجر زاوية هذا البنّيان الجديد، وهو "الحاكم"⁵ أي جاك بيرك.⁶ وقد شبه باسكون بيرك بشيوخ الزوايا الذين يمتنعون عن الميل لطرف على حساب الآخر، وكانوا يستمعون للجميع. وقد كان بيرك ينصت بشكل مضاعف، بصفته حاكما وبصفته جامعيا. وكانت إدارة الحماية تحاول، نظرا لقلّة الإمكانيات ولرفضها لتطور سكان الجبال، إيقاف التاريخ وإعادة ترميم التقاليد والعادات، واضعة قوتها في مواجهة التطورات الضرورية.⁷

ومن الطرائف التي يذكرها باسكون أن بيرك أهدى قربانا لضريح للا عزيزة وهو ساعة حائطية ثمينة (من علامة Westminster) عرفانا لميلاد توأم له⁸. ومن سكان المنطقة من يقول أنه عرفان منه لأنه توسل بركتها ضد الإدارة التي كانت تريد نقله إلى تازة⁹. وقد قال للسكان أنه لو قدم ثورا للولية فإنهم سيأكلون اللحم مرة واحدة، أما بفضل الساعة فإنهم سيعرفون دائما مواقيت الصلاة¹⁰. وهذه الحكاية تبين لنا طبيعة العلاقة التي ربطها بيرك مع السكان وتعامله مع معتقداتهم

¹ Nicolas Georges. *La sociologie rurale au Maroc pendant les cinquante dernières années : évolution des thèmes de recherche*. In: Tiers-Monde, tome 2, n°8, 1961. pp. 527-543

يقوم نيكولا جورج في بحثه مقارنة بين ثلاثة ممثلين للأنثروبولوجيا في المغرب، وهم: أدوار ميشو-بليير، روبرت مونطاني وجاك بيرك
² Paul Pascon, « Les Seksawa depuis l'indépendance », in *Les structures sociales du Haut-Atlas*, p. 454

³ Pierre Bourdieu, *Le sens pratique*, Les éditions de Minuit, Paris 1980, pp. 9-10

وقد أتت كذلك على أعمال أندري نوشي وامييل درمنغهم وشارل أندري جوليان.
⁴⁴ هذا الوصف لدور بيرك كممثل لإدارة الحماية تجاهل العامل الشخصي الذي انعكس في الطريقة التي سير بها المنطقة التي كانت تحت إدارته. فأول ما قام به هو إزالة قيود السجناء ومنع تعنيفهم، وحول جزء من السجن إلى قسمين. وعندما غادر المنطقة ترك العشرات من الأقسام...

Mémoires des deux rives, pp. 127-146

⁵ بالعربية في النص

⁶ Paul Pascon, « Les Seksawa depuis l'indépendance », in *Structures sociales du Haut-Atlas*, p. 456

⁷ Ibid, pp. 462-463

⁸ أحد أبناء بيرك، واسمه أوغسطين مثل جده، باحث مشهور في الدراسات الجغرافية والبياتية.

⁹ يقول بيرك أن السبب الحقيقي للهدية التي قدمها لضريح لالا عزيزة هو اتباعه لعادة السكان التي كانت تلزم كل من ولد له توأم أن يقدم قربانا للولية للا عزيزة. وأنه لم يكن يعلم بالشائعة حول تعيينه في تازة قبل أن يقرأه في مقال باسكون: *Mémoires des deux rives*, p. 137

¹⁰ Ibid, p. 465 (note)

(إن لم تكن معتقداته هو أيضا!)¹. بينما كان ضريح للا عزيزة أول مؤسسة أطاح بها رجال المقاومة عندما وصلوا إلى السلطة.² هذا هو وصف بول باسكون لدور بيرك السياسي وانعكاسه على أبحاثه.

وقد تطرق جون أوريو Jean Orioux إلى الظروف التي اشتغل فيها بيرك (يشير له بحرف B في الكتاب) كمراقب مدني في الأطلس الكبير، مبينا مظاهر التبجيل التي كانت تحيط به بصفته ممثلا لإدارة الحماية. وكان يصطحب معه أحيانا أطفاله الصغار لحضور الحفلات الكبرى (موسم توشكا، ص 94). وما أثار إعجابه عند بيرك هو ثقافته، وحياته المنغمسة في الممارسة، وكونه متفتح على كل شيء، وهو مستعد لتلقي فكرة ما ويعيد إلقاءها بقوة، وكونه قادر على اقتحام أبواب لم تكن مفتوحة (ص 99). والتقى معه في إحدى المناسبات بفئة من الإداريين الفرنسيين الشباب كانت لديهم رؤية لوظيفتهم على قدر كبير من الإنسانية والصدق ودون مقابل، حتى أنه صرح بأنه من قبيل الفخر أن تكون فرنسيا بين هؤلاء الفرنسيين الرفيعي القيمة. وأن من حظ المغرب أن يكون بين أيادي مثل هؤلاء. إلا أن بيرك باح له أن واقع الأمر هو أن الجمهور الغير المتعلق بنا لا يزن سياسيا وزن بورجوازي حضري يطلق فصاحته ضدنا مستغلا المؤامرة الدولية. وأن مظاهرة لمئة صاحب دكان كافية لیتهمنا البعض بأننا "نخضع شعبا للعبودية" وبأننا "محتلين" (ص 106-107)³

والواقع هو أن مواقف بيرك السياسية تطورت خلال تلك المرحلة، ففي البداية كانت مشربة بما يمكن تسميته بليوطية مستنيرة (من ليوطي أول مقيم عام للحماية في المغرب)، وهو ما يمكن التأكد منه في تقريره المنشور تحت عنوان: "سنتان من العمل في قطاع الصناعة التقليدية في فاس"⁴، وقد نشر هذا التقرير سنة 1939. والحكم على هذا التقرير يجب أن يأخذ بعين الاعتبار مواقف الحركة الوطنية المغربية نفسها في تلك الفترة، إذ كانت تطالب بالإصلاحات فقط وليس بالاستقلال. وكان بيرك في تلك المرحلة متأثرا بمواقف اليسار الفرنسي من الاستعمار والحركة الوطنية، فقد كان ينظر إلى التحرر من زاوية التقدم المحلي لا الاستقلال، وكان يعيب على الحركة الوطنية ميولها البورجوازية. ويعود بيرك بعد ما يزيد عن النصف قرن إلى تلك المرحلة ليوضح أن كون مغرب 1934 اضطر للخضوع للسيطرة الخارجية إلا أنه لم يكن "متعاوناً"؛ وكان الفرنسيون اليساريون – وهم في غالبيتهم أساتذة أو نقابيون- يكتفون بإدانة التجاوزات. وكانت هذه السيطرة تبدو وكأنها ستدوم في اعتقاد الكثيرين. "ومن كان يعتقد عكس ذلك وعبر عنه علنا، عليه أن يرميني بالحجرة الأولى"، حسب قوله.⁵

لكن إيمانه بضرورة التقدم المحلي سرعان ما أدى به إلى الاصطدام بواقع السياسة الاستعمارية، وحرصها على الحفاظ على النظام، الأمر الذي أدى به إلى القول في تقرير له كتبه سنة 1946 تحت عنوان: "من أجل سياسة فرنسية جديدة بالمغرب"، بأن النظام في المغرب كان

¹ في فقرة تحت عنوان "القداسة" يحكي بيرك أنه استقبل في أحد الأيام شخصا يدعى سيدي محمد وهو أب فقيه من تلمست، وعندما هم بالعودة إلى منزله هبت عاصفة شديدة. وحاول بيرك استيقاظه بدون جدوى ولهذا قرر اصطحابه عبر جبل عار. وكم كانت دهشته عندما لاحظ أن المطر لم يكن يصيبهما وكان بقعة واقية كانت تحيط بهما. وعند عودته إلى القرية لاحظ أن الأشجار اقتلعت والمنازل غارقة بالمياه.

« La sainteté », *Structures sociales*... pp. 318-319

و عندما أهدى بيرك ترجمته للقرآن لأحد الباحثين لم يكتب الإهداء على صفحات المصحف بل على فاصل للصفحات (signet) مستقل.

Gianni Albergoni et Alain Mahé, *Berque et Gellner ou le Maghreb vu du Haut Atlas*, Annuaire de l'Afrique du Nord, XXXIV 1995, p. 461 (note 30)

² Ibid, p. 464

³ Jean Orioux, *Kasbahs en plein ciel dans le Haut-Atlas marocain*, Flammarion, Paris, 1951

يذكر الكاتب الذي زار منطقة الأطلس الكبير في شهر رمضان صيف سنة 1949، أن بيرك لم يكن راضيا على حفلات الرقص (أحواش) التي نظمت على شرفه وقت الصيام، وعند وصوله أمر فوراً بتسريح الراقصين والراقصات. والكاتب أيضا لم يكن راضيا على ذلك نظرا لحرارة الجو (ص 48)

⁴J. Berque, *Deux ans d'action artisanale à Fes*, Recueil Sirey, Paris 1940.

⁵ *Mémoires des deux rives*, p. 47

« Au Maroc, l'ordre serait que nous n'y fussions¹. »
pas »

وتعد المبادرة التي قام بها بيرك مع كولو ومونتاي نقطة اللقاء بين قناعاته السياسية وتصوره لطبيعة الإصلاحات الكفيلة بتحسين وضع الفلاحين والطريق الذي على سلطات الحماية اتباعه إن هي أرادت أن يكون لها مستقبل في البلد². وتمثلت هذه المبادرة في إنشاء "قطاعات التحديث الفلاحية" (Secteurs de modernisation du paysanat) اعتمادا على الجماعة التقليدية، وهدفها تطوير البادية على كل المستويات (التقنية والاقتصادية والاجتماعية)؛ وهو أهم مشروع إصلاحي قامت به إدارة الحماية حسب جورج أوفيد³. إلا أن هذا المشروع واجهته معارضان: فقد حاربه المستعمرون نظرا لما قد ينتج عنه من عواقب على مصالحهم؛ وفي المقابل لقي معارضة من قبل الأهالي، لأن البعض منهم كان يخشى أن تصادر منه أرضه، بينما واجته غالبية الفلاحين بمقاومة سلبية⁴. أما موقف الحركة الوطنية، ورغم أن رجالها يعرفون ويقدرون بيرك وكولو، فقد ترجح بين العدا والازدراء. ومن مآخذ حزب الاستقلال على المشروع كونه كان تحت سيطرة أطر إدارة المراقبة. لكن جهدهما لم يذهب سدى لأن الحكومة المغربية تبنت فكرتهما⁵. إلا أن مرحلة الاستقلال شهدت بدورها التناجبات نفسها التي عرفت مرحلة الاستعمار، بين متحمس للإصلاح ومعارض له، ولهذا لم تكن السياسة التي اتبعت في العقود الأولى للاستقلال بأفضل من سابقتها، لأن هدفها كان هو "تمرير الجرار فوق الفلاح" كما عبر عن ذلك بنهادي في بحثه حول سياسة السدود في المغرب⁶. وإن كان من المفهوم أن تضع إدارة الحماية العراقيين أمام السياسات الإصلاحية، إلا أن العراقيين أنفسهم واجهوا الخبراء الفرنسيين الذين كانوا يريدون المساعدة على الإصلاح في بداية الاستقلال، كشارل أندري جوليان أول عميد للجامعة المغربية والمعروف بمواقفه المعادية للاستعمار⁷، أو روني دومون René Dumont...
و لم يتميز بيرك في تلك المرحلة بمشروعه السالف الذكر فحسب، بل وأيضا بموقفه من دور اللغة العربية. فقد كان هو ولويس ماسينيون من أكبر المدافعين على اللغة العربية أمام استراتيجية التهميش التي كانت تنهجها سلطات الحماية. وقد ساهم موقفهما في التأثير في بعض الأوساط اليسارية المسيحية والعلمانية، إلا أن الموقف السائد في الأوساط اليسارية (من اشتراكيين وشيوعيين وراдикаليين) هو عدم اقتناعهم بإمكانية اعتماد اللغة العربية كلغة ثقافة واقتصاد وتقنية⁸.

و لم يتميز بيرك في تلك المرحلة بمشروعه السالف الذكر فحسب، بل وأيضا بموقفه من دور اللغة العربية. فقد كان هو ولويس ماسينيون من أكبر المدافعين على اللغة العربية أمام استراتيجية التهميش التي كانت تنهجها سلطات الحماية. وقد ساهم موقفهما في التأثير في بعض الأوساط اليسارية المسيحية والعلمانية، إلا أن الموقف السائد في الأوساط اليسارية (من اشتراكيين وشيوعيين وراдикаليين) هو عدم اقتناعهم بإمكانية اعتماد اللغة العربية كلغة ثقافة واقتصاد وتقنية⁸.

¹ J. Berque, « *Etude pour une nouvelle méthode politique de la France au Maroc* » (Rabat 1^{er} mars 1947)

وهذا المقال أعضب سلطات الحماية ولهذا قررت إبعاده إلى منطقة في جبال الأطلس وكلفته بوظيفة كانت من حيث المبدأ من اختصاص العسكريين، فكان المدني الوحيد الذي تقلد ذلك المنصب

² وقد سبق هذا المشروع لتحسين وضع الفلاحين مشروع آخر لتحسين وضع الصناع بفاس من خلال منح قروض صغيرة وتطوير الحنطات المهنية الحضرية كما هو الشأن مع "الجماعة" لاحقا. 89 *Mémoires des deux rives*, p. 89

³ Georges Oved, *La gauche française et le nationalisme marocain 1905-1955*, Editions l'Harmattan, Paris 1984, tome 2, p. 237

هذا هو الكتاب الذي أشار علي بيرك بقرائته في إحدى رسائله الملحقة

⁴ حول مواقف بيرك في إدارة الحماية، يمكن للقارئ الرجوع إلى دراسة دانييل ريفي: "إصلاح الحماية الفرنسية في المغرب". وفيه يبين الباحث أن مواقف بيرك كانت تترجح بين النقد والتأييد أو الإعجاب لما قامت به سلطات الحماية. وإلى مقال نيكولا جورج السابق الذكر.

Daniel Rivet, *Réformer le protectorat français au Maroc ?*, Revue des mondes musulmans et de la Méditerranée Année 1997 83-84 pp. 75-91

⁵ *La gauche française et le nationalisme marocain 1905-1955*, T. 2, pp. 237-238

⁶ A. Benhadi, « *La politique marocaines des barrages* », In *Les problèmes agraires au Maghreb*, C.N.R.S. Paris 1975, pp. 285-289

⁷ Charles André Julien, *Une pensée anticoloniale*, Sindbad, Paris 1979.

وهو صاحب كتاب

Le Maroc face aux impérialismes, Editions J. A. 1978

⁸ *La gauche française et le nationalisme marocain 1905-1955*, pp. 322-323

وعموما لقد كان موقف بيرك متقدما جدا إذا ما قورن مع مواقف غالبية اليسار، خاصة المؤسساتاتي منه. فباستثناء بعض الشخصيات وبعض الجمعيات (كجمعية حقوق الانسان) كان موقف اليسار الفرنسي يتسم بكثير من الانفصام فيما يتعلق بالقضايا المغربية، وكان المغربي لم يكونوا أهلا لكي تسري عليهم مبادئ اليسار، خاصة فيما يتعلق بالحقوق الثقافية التي كان الخلاف على أشده بصدها مع الحركة الوطنية لأن اليسار الفرنسي كان من أنصار الادمج الثقافي. كما خلص إلى ذلك جورج أوفيد في بحثه القيم حول اليسار الفرنسي والوطنية المغربية¹. وبالمقابل لم يكن الوطنيون المغربي يثقون في اليسار الفرنسي، نظرا لنفاقه الذي كان يموه على السياسة الاستعمارية بالكلام المعسول، كما فضح ذلك محمد حسن الوزاني في عدة مقالات، منها مقالين: أولهما خصه لمؤتمر SFIOU (الفرع الفرنسي للأمم المتحدة العمالية)، والثاني لسياسة حكومة الجبهة الشعبية².

والحاصل هو أن وضع الباحث الذي ينتمي للبلد المستعمر غير مريح. وقد تطرق بيير بورديو لهذه المسألة واستخلص أنه في ظروف الاستعمار تبدو الأعمال النبيلة نفسها إما بدون جدوى أو سينة موضوعيا. وأن إعادة النظر الجذرية في النسق الاستعماري هي تلك التي أوجدها هذا النسق نفسه، والمتمثلة في الثورة على المبادئ التي تؤسسه. ولهذا فإن الاثنولوجي مضطر في آخر المطاف إلى الفصل بين المسائل العلمية والأخلاقية. وكل ما يمكن طلبه منه هو أن يعمل على أن يبين لأناس آخرين دلالة سلوكهم التي حرمهم منها الاستعمار، من بين عدة أمور حرمهم منها³.

¹ *La gauche française et le nationalisme marocain 1905-1955*, pp. 357-359 (Le « sens de l'histoire »)

² *L'Action du peuple* : n° 43, jeudi 6 mai 1937, in *Combat d'un nationaliste marocain*, T 2, Fondation Mohamed Hassan Ouazzani, 1989, pp. 212-216.

وفي مقال له بنفس الجريدة بتاريخ 1 يوليوز 1937 (عدد 47) انتقد سياسة حكومة الجبهة الشعبية ولفس الأسباب.

³ Pierre Bourdieu, « *Travail et travailleurs en Algérie* », cité in : *L'Algérie des ethnologues*, Maspéro, Paris 1975, pp. 248-249

الفصل الثاني

منهجية جاك بيرك

- 1- إشكالية المنهج في علوم الإنسان
- 2- قراءة أيديولوجية لمناهج الأنثروبولوجيا
أ- الاستعمار والأيديولوجيا التطورية
ب- الأنثروبولوجيا الوظيفية
ت- البنيوية
ث- المتقنون الغربيون والعالم الثالث
- 3- المبادئ المنهجية لجاك بيرك
- 4- قراءة جاك بيرك لبعض المناهج
أ- الماركسية
ب- التاريخ
ت- البنيوية
ث- الوضعية
- 5- التاريخانية والأنثروبولوجيا التاريخية
- 6- الخلفية الأيديولوجية لمنهج جاك بيرك

إذا كان بيرك قد تأخر نوعاً ما في طرح مسألة المنهج بشكل مستقل ومباشر، إلا أن التساؤلات المنهجية كانت دائماً حاضرة فيما كتبه، حتى ولو أنه يبدو وكأنه يكتب بتلقائية حدسية. ومن أوائل المقالات التي خصها بالمنهج، مقال تحت عنوان: **"المشكلات الأولية للسوسيولوجيا القضائية في أفريقيا الشمالية"**¹، وهو مقال نشر في السنة الأخيرة لأبحاثه الميدانية في المغرب². وفي السنوات السابقة لهذا المقال الذي نشر سنة 1953، وهي السنوات التي كان يؤلف فيها **البنى الاجتماعية في الأطلس الكبير**، لم يفتأ عن طرح المسائل المنهجية في هذا الكتاب: أتعلق الأمر بمنهجيته الإجرائية أو عبر نقده لكثير من الرؤى التي كانت سائدة في عصره. إلا أن الإشكاليات المنهجية صارت مطروحة باستمرار في كتاباته التالية حتى صارت تلف كل القضايا التي تناولها. وعندما أعاد نشر كتاب **البنى الاجتماعية...** سنة 1978 ختمه بملحق راجع فيه بعض المسلمات المنهجية التي وجهت بحته الميداني. وقبل التطرق لمنهجيته، أرى من الضروري إلقاء نظرة على المناهج السائدة في الأنثروبولوجيا، مع الوقوف على الدلالة الأيديولوجية لهذه المناهج، من أجل إبراز أصالة الموقف المنهجي لجاك بيرك.

1- مشكلة المنهج في علوم الإنسان

إن المعضلة الأساس التي تواجهها علوم الإنسان هي مسألة المنهج. ورغم توفر مؤلفات تتطرق **للمنهج الإجرائي** الذي يقدم للباحث الوسائل والمفاهيم التي توجهه ميدانياً، مثل كتاب **مارسيل ماوس "دليل الإثنوغرافيا"** والذي يعلم الباحث "كيف يلاحظ ويبوب الظواهر الاجتماعية"³؛ أو كتاب **إميل دوركايم "قواعد المنهج في السوسيولوجيا"**⁴؛ وكان لكلاهما أثر كبير على الباحثين في بلدان المغرب. ومن الممكن أن نضم لهذه الكتب كتاب بيرك، **البنى الاجتماعية للأطلس الكبير**، فهو وإن لم يكن كتاباً في المنهج الأنثروبولوجي إلا أنه يقدم نموذجاً حياً للمنهجية الإجرائية التي يمكن استلهاها.

إلا أن المنهج عوضاً عن أن يكون الأداة التي تضمن موضوعية البحث، نجده في كثير من الأحيان الأداة التي تسقط من خلالها القناعات الذاتية للباحث، التي توجه الأسئلة والفرضيات الأولية التي ينطلق منها. ولهذا فإن ذاتية الباحث (التي قد تخفي وراء واجهة نظرية) هي التي تحكم الانطباع النهائي لقراءتنا، وغالباً ما يطمس هذا الانطباع القيمة العلمية للبحث؛ بحيث أن القارئ قد يتفق مع باحث ما إما لأنه يساير مسلماته النظرية أو يرفضه للسبب نفسه، بغض النظر عن المحتوى الموضوعي للبحث.

ونظراً لكون الحقيقة في علوم الإنسان أمراً نسبياً، وذلك لكونها معارف غير قابلة للتكذيب (infalsifiables) كما يقول **كارل يوبر**، لما لها من قابلية لا متناهية للتأويل، فإن الأزمة ستبقى حال هذه العلوم لكونها هجيناً من العلم والفلسفة.

¹ *Problèmes initiaux de la sociologie juridique en Afrique du Nord*, Studia islamica, 1, 1953 : 137-163. In *Opera Minora*, pp. 465-482

² كتب هذا المقال في نيمي ننانوت سنة 1953. وهذا يعني أنه قد يكون آخر ما كتبه بيرك في القرية - التي كانت مركزاً إدارياً تحت سلطته كمرآب - قبل مغادرته للمغرب.

Marcel Mauss, *Manuel d'ethnographie*, Editions Payot 1967, p. 73

ويشير Denis Paulme مقدم طبعة 1989 إلى أن مقدمة طبعة 1947 كانت تنبه إلى أن الكتاب هو "تعليمات في الإثنوغرافيا الوصفية موجهة للمسافرين والإداريين والمبشرين". ! (p. III).
و من مؤلفات ماوس

Marcel Mauss, *Sociologie et anthropologie*, P.U.F. 1950

يقول كلود ليفي سترأوس في مقدمة الكتاب أن "ماوس وضع المخطط الذي صار سائداً خلال العشرين العشر الأخيرة" (p. XI) ويذكر بيرك أنه استفاد من نصائح مارسيل ماوس.

⁴ وحتى هذا الكتاب الذي يعد من المراجع المؤسسة لعلم الاجتماع الموضوعي لا يخلو من أعراض أيديولوجية تتمثل في الإحياء الأخلاقي للجمهورية الثالثة، حسب قول فيليب فيين في مقدمته لطبعة 2009.

Emile Durkheim, *Les règles de la méthode sociologique*, Payot, 2009. Préface de Philippe Vienne, p. 8

وحول هذا الموضوع، يقول **كورنيليوس كاستورياديس** أن أزمة المعارف الأنثروبولوجية إنما هي حصيلة الانفصال القائم بين المعارف؛ كالانفصال عن الفلسفة الذي لم يتحقق فعلا، لكون المعارف الأنثروبولوجية قائمة على كثير من الافتراضات الفلسفية؛ أو الانفصال عن العلوم الأخرى، كعلم الأحياء والفيزياء، فالطبيعة البيولوجية والفيزيائية للإنسان ليست شرطا مجردا للنشاط التاريخي للإنسان فحسب، بل لها تأثير فعلي في التاريخ والمجتمع الإنسانيين. هذا زيادة على الانفصال الموجود في المعارف الأنثروبولوجية نفسها، فوحدة الموضوع في هذه المعارف تتحدى كل محاولة للتجزئ العلمي.¹

أما **ميشيل فوكو** فيرى أن علوم الإنسان محكوم عليها بعدم الاستقرار، نظرا لكونها لا تمتلك مكانا ضمن "المثلث الإبستمولوجي" (*trièdre épistémologique*) الذي يشتمل في مستوى منه على الرياضيات والفيزياء، وفي مستوى ثان على علوم الحياة واللغة والاقتصاد، وفي مستوى ثالث على الفلسفة. و أن علوم الإنسان تعتمد على كل هذه المستويات، لكن علاقتها بها غير محددة بشكل مضبوط، الأمر الذي يجعل منها معارف ثانوية و فرعية.²

ويرى **بيير بورديو** في كتابه "الحس العملي" (*Le sens pratique*) : أنه "من بين التعارضات التي تشق بشكل مفتعل العلوم الاجتماعية، فإن أولها وأكثرها تدميرا تلك القائمة بين النزعة الذاتية (*subjectivisme*) والنزعة الموضوعية (*objectivisme*). وكون هذا الانقسام يعاود الظهور بصيغ ضئيلة التجديد، ويكفي شاهدا على أن نمطي التفكير الذي يميز بينهما ضروريان لعلم العالم الاجتماعي، الذي لا يمكن رده لا إلى ظاهراتية اجتماعية ولا إلى فيزياء اجتماعية. ولتجاوز تعارض هذين النمطين من التفكير، مع الاحتفاظ بمكتسبات كل منهما (بما فيها ما يعترف به كل طرف للآخر)، يجب الكشف عن مسلماتهما المشتركة بصفتهما نمطين عالمين للتفكير، وكلاهما يتعارضان مع نمط التفكير العملي (*mode de connaissance pratique*) الذي هو قاعدة التجربة العادية للعالم الاجتماعي [...]"³

والسؤال الأساس الذي يطرحه بورديو سابق لمسألة المنهج ذاتها، لأنه يطرح مسألة لم تخضع للتحليل، ألا وهي العلاقة الذاتية للباحث مع موضوع بحثه، إذ يقول: "إن النزعة المتقنية (*l'intellectualisme*)، أو بالأحرى تمركز المتقنين على ذاتهم (*l'intellocentrisme*) ، تؤدي إلى وضع علاقة الباحث بالعالم الاجتماعي في مبدأ الممارسة المراد درسها [أي موضوع البحث]، وتباعا لذلك العلاقة التي جعلت الملاحظة العلمية ممكنة، وذلك بواسطة التصورات التي بُنيت لدرسها (قواعد، نماذج، الخ.) [أي أدوات البحث]. إن إسقاط علاقة نظرية غير موضوعة (*objectif*) (أي غير مفكر فيها ولم تخضع للنقد المسبق) على الممارسة التي نحاول موضعتها تؤدي إلى العديد من الأخطاء العلمية، وكلها مرتبطة فيما بينها..."⁴. أي أن الأدوات النظرية التي يُعتقد أنها محايدة، قد لا تكون إلا إسقاطا للآراء المسبقة للباحث. ويوضح بورديو هذه الفكرة في هامش الصفحة قائلا: "إن الذي يُنتج خطابا على مواضيع تنتمي إلى العالم الاجتماعي، والذي ينسى موضوعة [أي التفكير في] المنظور الذي يبني انطلاقا منه هذا الخطاب، قد لا ينتج إلا هذا المنظور نفسه: والشاهد على ذلك كل هذه الخطابات حول "الشعب"، والتي لا تتحدث عن الشعب بقدر ما تتحدث عن علاقة صاحب الخطاب بالشعب، أو بكل بساطة عن المكانة الاجتماعية التي يتحدث منها عن الشعب".

وبغض النظر عن القيمة الإجرائية لمنهج بيير بورديو فإنه منهج يتماهى مع مواقفه السياسية، وبعض كتبه تحولت إلى بيانات لإدانة السياسات الطبقية، مثل كتابه: "التمييز" (*La distinction*)،

¹ Corneille Castoriadis, « *Science moderne et interrogation philosophique* » in Encyclopaedia Universalis, 1980, vol 17, p. 77

² Michel Foucault, *Les mots et les choses*, Gallimard, Paris 1966, pp. 358-359

³ Pierre Bourdieu, *Le sens pratique*, p.43

⁴ Ibid, p. 49

وعنوانه الفرعي هو "النقد الاجتماعي للحكم"، والذي يبين فيه الطبيعة الطبقة للرأسمال الثقافي والتي تحدد حتى الاختيارات الجمالية والأذواق.¹

وهذا البعد السياسي نجده في أعمال ميشيل فوكو الذي هدف من خلال أبحاثه إلى الكشف عن مختلف أشكال المراقبة. وما يلفت الانتباه هو أنه لا توجد علاقة ثابتة بين اختيار منهجي معين ومواقف سياسية معينة. فالمواقف التقدمية في السياسة قد تستند إلى منهج بنيوي (بشئى تنوعات البنيوية) أو ترفضه لصالح منهج تاريخي، كما هو الشأن مع جورج بالوندييه (الذي حدد مفهوم العالم الثالث مع الفريد سوفي Sauvy قياسا على الفئة الثالثة التي كانت تمثل الذين لا ينتمون لا إلى فئة النبلاء ولا إلى الكنيسة). وهو يعيد الاعتبار للتاريخ على حساب المسلمات الوظيفية والبنيوية، وذلك لأن التاريخ هو أفضل وسيلة لفهم المجتمعات، كما هو الشأن - على سبيل المثال - لمجتمع الفانگ (Fang) والكونگو (Kongo) اللذان كانا منخرطان في مصير طويل الأمد أدى إلى اختلاف (تعدد) تكوينهما واختلاف (تعدد) ردود فعلهما في مواجهة وضع مماثل ألا وهو اقتصاد تجارة العبيد ونظام الاستعمار ثم الاستقلال.²

وهذا التوظيف السياسي يطرح مسألة القراءة الأيديولوجية للمناهج.

2- قراءة أيديولوجية لمناهج الأنثروبولوجيا

إن الطبيعة الهجينة لعلوم الإنسان تجعلها تجمع بين وجهين: أحدهما تجريبي و الآخر أيديولوجي. و هذا الوجه الثاني هو الذي يوجه الوجه الأول، و يعطي لعلوم الإنسان دلالتها التاريخية، و لهذا فهو يعد لا بد منه لفهمها، خاصة و أنه يطلعنا على الانشغال الأساس للباحث. و قد بين ريمون أرون كيف أن منطلق أبحاث ماركس و كونت و توكفيل هو أزمة المجتمعات الأوروبية؛ أما دوركايم و ياريتو و فيبر فكان منطلقهم البحث في العلاقة بين الدين و العلم.³ والأزمة شعور ذاتي قد تختلف حدته من فئة اجتماعية إلى أخرى و من شعب لآخر، والحدث الذي قد يمثل نصرا مبينا لشعب قد يمثل كارثة لشعب آخر (سقوط القسطنطينية في يد الأتراك العثمانيين و غرناطة في يد الكاثوليك)، فهي ليست مثل المرض العضوي الذي تحدده معطيات موضوعية. ولهذا فإن أزمة أوروبا ليست أزمة العرب، وحين كان المفكرون السالفو الذكر يفكرون في "أزمة المجتمعات الأوروبية" كان مقابلهم من العرب يفكر في أزمة مجتمعهم، وهي من طبيعة مختلفة، وكانوا يرون في أوروبا تقدمها التقني و تفوق مؤسساتها قبل كل شيء و ليس أزمته.

أما فيما يخص جاك بيرك فإن الحدس المركزي لأعماله فهو: "العالم كما انكشف لنفسه في مرحلة التحرر من الاستعمار"⁴. وقد كانت هذه الفترة من التاريخ نهاية لدورة تاريخية كانت قمتها انتشار الهيمنة الغربية على كل بقاع العالم، وبداية دورة تغير فيها وجه الهيمنة.

لكن القراءة الأيديولوجية - و حتى لا تتحول إلى قراءة سفسطائية - يجب أن تكون نسبية لكي لا تسقط هي نفسها في الأيديولوجية. فالناقد والمنقود يواجهان التهمة نفسها، الأمر الذي قد يسقط المسألة في دور منطقي لا مخرج منه. لهذا من الضروري الفصل بقدر الإمكان بين المعطيات الميدانية في كل

¹ Pierre Bourdieu, *La distinction, critique sociale du jugement*, Collection Le sens commun, Les éditions de Minuit, Paris 1979.

² Georges Ballandier, *Sociologie actuelle de l'Afrique noire*, P.U.F. préface 3è édition, p. VI

³ Raymond Aron, *Les étapes de la pensée sociologique*, Gallimard, Paris 1967, pp. 307-309

⁴ أنظر الرسالة رقم 1 الملحقة بهذا البحث

بحث والتوظيف الإيديولوجي لها؛ و من جهة أخرى لا يجب تجاهل دور المجتمعات موضوع البحث في تحديد نظرة الآخر لها، فهي أيضا تصنع نظرة الآخر.

و نظرا لكون العامل التاريخي الرئيس في عصرنا الحديث هو الاستعمار، فإن أي قراءة إيديولوجية يجب أن تراعي علاقة الأنثروبولوجيا (وغيرها من المعارف) بالهيمنة الغربية في شتى أشكالها. وهي الزاوية التي اختارها كثير من الباحثين للحكم على مناهج الأنثروبولوجيا.

لقد تداولت – وأحيانا تزامنت – عدة مناهج في ميدان الأنثروبولوجيا، منها التطورية مع مورغان Morgan ، والانتشارية (diffusionnisme) (مدرسة فيينا ومن ممثليها Graebner و P. Schmidt) والنزعة التحليلية (التي تدعى أيضا بالمورفولوجية ومن أشهر ممثليها Boas و Lowie) والثقافية (ومن ممثليها لينتون وكاردينير وبنديكت وميد) والوظيفية (ومن ممثليها مالفينوفسكي ومارسيل ماوس) والبنوية¹ (ومن أشهر ممثليها كلود ليقي سترأوس).

ويلخص جون پواربي مواقف النزعات السالفة الذكر قائلا أن التطورية الخطية évolutionnisme unilinéaire كانت تهدف إلى تحديد مراحل وأطوار ومراتب؛ والانتشارية كانت تكشف عن انعكاسات وعلاقات وروابط؛ والمورفولوجيون كانوا يسجلون أنماط (modalités) وأوجه (aspects) وأشكال؛ والوظيفية كانت تبحث عن دواليب (rouages) على اتصال بالدينامية العامة والآلية الاجتماعية المتظاهرة؛ أما البنوية فإنها تحاول الكشف عن النماذج والقوالب (schèmes) التي تجعل من المؤسسات والعادات مجموعات لها دلالة².

وهذه المناهج ليست أدوات بحث محايدة، لأن كل واحد منها يعطي للبحث معنى معين يحدد الطبيعة الأيديولوجية لخلاصاته. وسأقتصر في هذا البحث على وظيفة ثلاثة مناهج كبرى و هي: التطورية و الوظيفية و البنوية، و كل واحد منها يمثل مرحلة من مراحل تطور الأنثروبولوجيا. و قد اعتمدت أساسا في هذه القراءة على كتاب جيرار لوكليير " الأنثروبولوجيا و الإستعمار". و تكمن أهمية هذا الكتاب في كونه يبرز جيدا العلاقة بين الإستعمار و الأنثروبولوجيا، و توازي تطورهما؛ و لكون المؤلف يقدم جاك بيرك كمثال للباحث الذي حاول إعادة النظر في المسلمات المنهجية للأنثروبولوجيا بشكل جذري.

أ- الإستعمار و الأيديولوجيا التطورية

يقول جيرار لوكليير أنه بعد القرن الثامن عشر الذي سماه سارتر ب: "المرحلة السعيدة للفكر البورجوازي"³، انتقلت الإنسانية إلى مرحلة من تاريخها تميزت بالاستعمار الأوروبي لباقي الشعوب. و كانت التطورية من مكونات الإيديولوجيا الاستعمارية، و ظهرت الأنثروبولوجيا كعنصر من التطورية⁴. و هكذا صنفت المجتمعات في أنماط حسب المستوى التقنولوجي الذي بلغته⁵. و حددت مراحل لتطور الإنسانية، تتدرج من الخشونة الحيوانية، ثم الوحشية، ثم الهمجية، إلى الحضارة أخيرا⁶.

و السؤال الذي يطرح هنا يتعلق بمشروعية استغراق التطورية في إحدى وظائفها التاريخية الظرفية، وهل يجوز أن نستنتج من هذه الوظيفة أن المنهج التطوري فاسد من أساسه؟ أم أن التطورية، قبل أن تستغل من قبل الإيديولوجيا الاستعمارية، كانت تعبر عن تأثير علم الأحياء، الذي نشأت ضمن أحضانه، في الدراسات الإنسانية في القرن التاسع عشر، كما حدث ذلك بين الرياضيات الحديثة و البنوية؟ زيادة على أن التطورية موجودة في مذاهب ليست معادية للشعوب غير الأوروبية، كالماركسية مثلا؛ دون أن

¹ Jean Poirier, *Histoire de l'éthnologie*, P.U.F. Paris 1974, pp. 43-47

² Ibid, p. 48

³ Gérard Leclerc, *Anthropologie et colonialisme*, op. cit., p. 11

⁴ ibid, p. 10

⁵ ibid, p. 18

⁶ ibid, p. 27

ننسى أن الرغبة في التقدم، التي تحرك العالم الثالث اليوم، و الإيديولوجيات التنموية التي تقودها يقومون على نظرة تطورية لتاريخ الإنسانية. فالعيب لا يكمن في التطورية بل في توظيفها لصالح الهيمنة الأوروبية من قبل تايلور و أتباعه.

هذا فيما يتعلق بالتطورية الحديثة القائمة على علم الأحياء الحديث، إذ توجد بالمقابل تطورية قديمة قائمة على ملاحظة ما هو ظاهر في عالم الأحياء، كما نجد ذلك عند الجاحظ أو ابن خلدون الذي توجد لديه بوادر للوضعية والتطورية والمادية التاريخية كما يؤكد ذلك إيف لاکوست.¹

ب- الأنتروبولوجيا الوظيفية

ظهرت الوظيفية كرد فعل مضاد للتطورية و للتاريخ، إذ اعتبرت التاريخ التطوري منهجا فاسدا لعدة أسباب منها:

- كون إعادة البناء التاريخية مستحيلة؛
 - أنه لا ضرورة لها؛
 - كون التزامنية *la synchronie* كافية كمنهج.²
- والدافع الأساس لهذا الموقف يرجع إلى كون تاريخ المجتمعات العتيقة، موضوع بحث الأنتروبولوجيا، مجهول لأنها لا تعرف الكتابة. لكن الوظيفية انتقلت من جهل التاريخ إلى تجاهله، ما أسقطها في نقص منهجي خطير، خاصة عندما يتعلق الأمر بشعوب تاريخها معروف.³
- و تختلف الوظيفية عن التطورية في النظرة إلى " مخلفات" الماضي، إذ تعمل الوظيفية على دمجها في سير المجتمع الحاضر. و حول هذا الموضوع يقول *مالينوفسكي* أنه: " إذا أطلقنا اسم مخلفات على ظواهر ثقافية لا تطابق محيطها" فإنه لا وجود لأي مخلفات، لأنه "إذا استمرت هذه المخلفات فهذا معناه أنها اكتسبت دلالة و وظيفة جديدتين".⁴
- و لهذا حثت الوظيفية على الأبحاث الميدانية، لأنه من غير الممكن فهم وظيفة ممارسة ما دون الانتقال إلى مكانها لمعاينتها ضمن النسق الذي تنتمي إليه.⁵
- لكن ماذا عن الوظيفة الأيديولوجية للوظيفية؟ و هل هناك علاقة بين أزمة الاستعمار و هذا التحول على مستوى المنهج؟ والجواب يمكن أن نستمد من عند ماركس الذي يقول أنه: "كلما احتد التناقض بين قوى الإنتاج النامية و الوضع الاجتماعي القائم (...) اتسمت إيديولوجية الطبقة المسيطرة بالنفاق و صارت لغتها متسامية و فاضلة"⁶ و هذا القول قد ينطبق على دور الوظيفية.
- فالوظيفية لم ترفض التطورية لأنها شرّعت الاستعمار، بل لنقصها المنهجي؛ فقد كان المنهج الوظيفي وسطا بين الموقف الاستعلائي للتطورية و المواقف التي أتت بعده، و التي رأت في الاستعمار " تدميرا ثقافيا للمجتمعات غير الأوروبية" و إبادة ثقافية لها (*ethnocide*).⁷
- لقد درس المنهج الوظيفي الاستعمار من زاوية المثاقفة (*acculturation*) فقط. واعتماد هذا المنهج على التزامنية جعله ينظر إلى الاستعمار كمعطى من معطيات الواقع المحلي. لهذا لم يستعمل الباحثون الذين اعتمدوا هذا المنهج مصطلح "استعمار" بل مصطلحات مثل: "الصدمة الثقافية" أو "الاتصال الثقافي" أو "المثاقفة" أو "التحول الاجتماعي".⁸

¹ إيف لاکوست، العلامة ابن خلدون، ترجمة د. ميشيل سليمان، دار ابن خلدون، بيروت (ط 2) 1978

² *ibid*, p. 68

³ Guy Rocher , *Le changement social*, HMH, Paris 1968, p. 9

⁴ *Anthropologie et colonialisme*, op. cit. p. 73

⁵ *ibid*, p. 73

⁶ Jean Copans, *Anthropologie et impérialisme*, Maspéro, Paris 1975, p. 273

⁷ *Anthropologie et colonialisme*, pp. 76-77

⁸ *ibid*, p. 82

و حول هذا الموضوع يقول هوسكوفيتز بخصوص منظور هذا التيار للثقافة أنه: " لا يميز الاتصال الذي يتم بين شعب تاريخي و آخر يجهل الكتابة عن الاتصال الذي يحدث بين مجتمعين بدائيين".¹

فهذا المنهج، كما يؤكد ذلك جيرار لوكيرك، يرفض النظر إلى طبيعة الاستعمار، و يغض الطرف عن حقيقته مدعيا " نقاوة تحليلية وهمية"². و هذا التغاضي عن طبيعة الاستعمار يصاحبه تجاهل لرد الفعل التحرري و لدلالاته، لهذا انتشر في المرحلة الاستعمارية المنهج الانقسامي³ (segmentaire) الذي ركز على الصراعات المحلية؛ و رد كل الواقع الاجتماعي السياسي إليها، عوضا عن تفسير الصراعات بالظروف الاقتصادية و الاجتماعية و السياسية، و التي تزيد في إكذاءها الضغوط الخارجية. أما أسباب هذه الصراعات فقد أرجعها الباحثون الاستعماريون إلى الطبيعة العدوانية و الفوضوية للعربي. و قد نتج عن هذه الكراهية التي يكنها "الأهالي" بعضهم لبعض غياب لمفهوم الوطنية و للشعور الوطني عندهم⁴. و لهذا كان شعار "التهدة" هو الغطاء الأيديولوجي الذي كان الاستعمار يسوغ به احتلاله للمنطقة.

ت- البنيوية

تقوم البنيوية على مسلمة أساسية تتمثل في كون البنية تكفي بذاتها، فهي ليست في حاجة لعناصر خارجية لتفسيرها⁵. وهذا الموقف يطرح مشكلة أصل البنية؛ و حول هذا الموضوع يقول كلود ليفي ستراوس أن هناك "نشاطا عقليا لا يمكن أن تكون خصائصه (...) انعكاسا للتنظيم الواقعي للمجتمع" ومن هنا رفضه "لأسبقية الاجتماعي على العقلي". و هذا هو المبدأ الأساس للبنيوية التي تبحث خلف العلاقات الملموسة عن البنيات اللاشعورية التي لا يمكن الإحاطة بها إلا بواسطة البناء الاستنباطي لنماذج مجردة.⁶

والتاريخ نفسه عند ليفي ستراوس يخضع للبنية، لكنه بنية تعاقبية (diachronique) لا تؤثر على العقل الانساني. و أهمية التاريخ تكمن في كونه ضروري لجرد كل عناصر البنية، فالتاريخ ليس نقطة وصول التفسير بل نقطة انطلاقه.⁷

و لهذا اتهمت البنيوية بكونها مثالية ثبوتية، و ميتافيزيقا الجمودية، و أيدولوجيا معارضة للتاريخ⁸. و ما دفاعها عن التعدد الثقافي إلا محاولة رجعية للإبقاء على الأوضاع كما هي، و هي أوضاع في صالح الأمبريالية، كما يرى ذلك النقد الماركسي للبنيوية⁹؛ زيادة على كونها تقوم على أسس معارضة للجدلية، لأنها تعارض البحث عن الأصول، و تعارض التاريخ و الوظيفة، و دور الفاعل ذاته (le sujet)، و هي الأسس التي تقوم عليها الجدلية.¹⁰

إلا أنه، و كما جرى مرارا على مستوى الفلسفة و علوم الإنسان، ظهر تيار ماركسي يريد التوفيق بين البنيوية و الماركسية؛ و هذا الاتجاه - على عكس الأول - يرى أن التاريخ ليس "مقولة" تفسيرية لأنه هو نفسه في حاجة إلى تفسير¹¹. هذا زيادة على أن الزمن الذي "يستعمل" في التاريخ يختلف عن زمن الإثنولوجيا "الميكانيكي"، فهو زمن قابل للارتداد (réversible) و غير تراكمي. فالنظام الأبوي، مثلا، لا يحتوي على ما يدل على أنه كان دائما أبويا، أو كان مسبقا بنظام أموي، أو

¹ ibid, p. 88

² ibid, p. 82

³ فيما يتعلق بالمغرب بقيت المنهجية الانقسامية سائرة المفعول حتى بعد الاستقلال. ندل على ذلك أبحاث جيلنر و هارت و واتربوري السابقة الذكر.

⁴ *L'Algérie des anthropologues*, p. 43

⁵ Jean Piaget, *Le structuralisme*, PUF, Paris 1968, p. 6

⁶ ibid, p. 90

⁷ ibid, p. 91

⁸ Pierre Fougeyrollas, *L'obscurantisme contemporain*, SPAG Papyrus, Paris 1983, p. 13

⁹ ibid, p. 18

¹⁰ *Le structuralisme*, p. 101

¹¹ Maurice Godelier, *Horizons, trajets marxistes et anthropologie*, Maspero, Paris 1973, p. VIII

أنه كان يترجح بين الإثنين. أما زمن التاريخ فهو زمن "إحصائي" غير قابل للارتداد، و له اتجاه محدد، لأنه لا يمكن تصور تطور يرجع المجتمع الإيطالي الحديث إلى جمهورية روما القديمة.¹ و يرى هذا الاتجاه أن هناك تماثلا بين الممارسة العلمية لكل من ماركس و ليفي سترأوس، فكلاهما يرى أن البنى ليست متطابقة مع العلاقات الاجتماعية الظاهرة، بل تشكل مستوى خفيا من الواقع لكنه حاضر وراء العلاقات الاجتماعية الظاهرة. و أن منطق هذه العلاقات الاجتماعية - و قوانين الممارسة الاجتماعية بشكل أعم - مرتبطة بعمل هذه البنى الخفية، و أن الكشف عن هذه البنى كفيلا بتفسير كل الوقائع الملاحظة.²

و قد أكد ليفي سترأوس نفسه على اتفاقه مع ماركس فيما يتعلق بكيفية درس الظواهر الإنسانية، قائلا: " لقد بين ماركس أن العلوم الاجتماعية لا تبني على مستوى الأحداث، كما لا تبني الفيزياء انطلاقا من معطيات الحواس، فالهدف إنما هو بناء نموذج و درس خصائصه و مختلف أوجه تفاعله في المخبر، من أجل استعمال هذه الملاحظات في تفسير ما يجري على المستوى التجريبي، و هذا التفسير يمكن أن يكون بعيدا عن كل التكهنات".³

و للتوفيق بين مفهوم التناقض الذي تقول به الماركسية و موقف البنيوية القاضي بأن كل بنية تنتج ضرورة شروط عملها، يرى هذا الاتجاه أن هناك ضربين من التناقض، فهناك التناقض الداخلي للبنية و التناقض القائم بين البنى. التناقض الأول قائم بين الرأسمال و العمل، و بين الطبقتين الرأسمالية و العاملة و هو تناقض داخلي للبنية يتولد باستمرار، متخذا أشكالا متعددة حسب تطور النظام الرأسمالي.⁴ أما التناقض الثاني فهو تناقض بين بنيتين، و هما بنية قوى الإنتاج و بنية علاقات الإنتاج، أي الملكية الخاصة لوسائل الإنتاج.⁵ و هذا التناقض هو الذي سيقضي على النظام الرأسمالي، لأنه ناشئ من استحالة بقاء علاقات الإنتاج على حالها في حين أن قوة الإنتاج تتطور.⁶

و يرى هذا الاتجاه أن ماركس و ليفي سترأوس ينفقان على مفهوم الواقع: فالواقع ليس هو الواقع التجريبي لأن البنية تكتشف بواسطة عملية استنباطية، فهي ليست معطى مباشر للتجربة البسيطة التي يبتدى بها البحث. إلا أنها في المقابل ليست شكلا عقلانيا محضا، كما ترى ذلك البنيوية المثالية و الصورية، و التي يعارضها ليفي سترأوس نفسه.⁷

و عن العلاقة بين البنيوية و الجدلية، يرى **جان بياجي** أن البنيوية كانت دائما مرتبطة بموقف إنشائي (2 constructivisme) ، و هذه الإنشائية لا يمكن إنكار صفتها الجدلية بخصائصها المميزة: من نمو تاريخي و تعارض للأضداد و تجاوز، زيادة على فكرة الشمولية (totalité) المشتركة بين النزعات الجدلية و البنيوية.⁸

و أخيرا تجدر الإشارة إلى كون ليفي سترأوس - في تعليق له على كتاب جان بياجي حول البنيوية - لا ينكر أن للبنى نشأة (genèse) ، لكنه يؤكد على كون كل وضع سابق للبنية هو نفسه بنية.⁹

من هذا العرض للبنيوية يبرز لنا تضارب المواقف حول تحديد وظيفتها الأيديولوجية، مع الإشارة إلى كونها ترفض القراءة الأيديولوجية. وقد استغل دفاعها عن التعدد الثقافي لاتهامها تارة بالتواطؤ مع الاستعمار و تارة كدليل على معاداتها له. إلا أن الأمر المؤكد هو أنها ظهرت في مرحلة

¹ Claude Levy-Strauss, *Anthropologie structurale*, Plon, Paris 1958, P. 314

² ibid, p. 306 et *Horizons...* p. 189

³ Claude Levy-Strauss, *Tristes tropiques*, Plon, Paris 1955, p. 49

⁴ *Horizons...* p. 203

⁵ ibid, p. 204

⁶ ibid, p. 203

⁷ ibid, p. 194

⁸ *Le structuralisme*, pp. 101-102

⁹ Claude Levy-Strauss, *L'Homme nu*, Plon, Paris 1971, p. 560

تاريخية شهدت اشتدادا للحركات التحررية بموازاة مع تجذر فئة من المثقفين الغربيين في معارضتها للطريق الذي تنتهجه الحضارة الغربية، و صار الموقف من الاستعمار و من حركات التحرر موضوعا لنقاش داخلي في الغرب.¹

ث- المثقفون الغربيون و العالم الثالث

لكي تكتمل هذه القراءة الأيديولوجية للمناهج، من الضروري الحديث عن موقف المثقفين الغربيين من العالم الثالث و تطور هذا الموقف.

يقول بيرك أن فئة من المثقفين الغربيين وقفت موقفا طوباويا من العالم الثالث، إذ أنها وجدت فيه أخيرا الثوري الحقيقي، و حل هذا الإنسان محل "المتوحش الطيب" الذي كان في فترة سابقة من أسس مثالية نبيلة تنقصها الواقعية. لقد كان كثير من هؤلاء المثقفين يبحث عند ثوار العالم الثالث صورة أكثر كثافة و براءة لهم، لكنهم لما أدركوا أن هؤلاء الثوار لا يخضعون إلى مفهوم اليسار و اليمين، و أنهم يخضعون أيضا للمساومات التي تفرضها المسؤوليات، شعر الكثير منهم بالخيبة.²

و هذا الأمر، حسب بيرك، يطرح مشكلة منهجية ملحة، تتمثل في الأسس التي يجب أن يبنى عليها التحليل. و مهما كان الأمر فإن التحليل يجب ألا يقوم على قياس الأمور انطلاقا من التجربة الأوروبية. لأنه إذا كان من البديهي أن قيمتي العدالة و الحرية قيمتان كونيتان، إلا أنهما لا تتحققان إلا ضمن شروط الواقع المحلي الخاص، هذا الواقع المحلي الذي كان مرادفا لواقع استعماري تولدت عنه "المحافظة و النكوص". و لهذا على كل تحليل الحذر من "الخصوصية الرجعية و العمومية المجردة"، و أن يبحث عن الحقيقة عند "ملتقى العمومية و الخصوصية الحقة".³

و يزيد أنه من الصعوبات التي تواجهها الدراسة الأكاديمية، كون التحرر من الاستعمار يتمثل في كثير من الأحيان في تأكيد "ذاتية جماعة ما أو مشروع ما"، و أن تقييم هذه الذاتية يكمن في إعطاء مكانة أساسية لمظاهرها الأكثر رقة و الأكثر شخصية. و هذا يلائم أسلوب الصحافي أكثر مما يلائم أسلوب الباحث الأكاديمي.⁴

و هذا ما يفسر أسلوب بعض كتب جاك بيرك، خاصة تلك التي سجل فيها انطباعاته و مواقفه من الأحداث التي عايشها. و منها "المغرب بين حريين" و "العرب من الأمس إلى الغد"، فأسلوبها صحفي لأن الصحافي هو مؤرخ الحاضر، و هو أكثر انفعالا بالأحداث و التزاما إزاءها مما هو حال الباحث البعيد عن مسرحها.

3- المبادئ المنهجية لجاك بيرك

ما يلفت الانتباه - كما أشرت إليه في بداية هذا الفصل- هو أن بيرك لم يتطرق إلى مسألة المنهج كموضوع مستقل بذاته في أعماله الأولى، إلا ما كان من بعض الإشارات الواردة في سياق البحث. ولهذا يبدو المنهج كخلاصة للبحث وليس كموجه له! وكل ما سيقوله عن المنهج هو بمثابة تنظير بعدي للمنهجية التلقائية التي وجهت أبحاث بيرك الأولى. ويعد مقاله : "المشكلات الأولى للسوسيولوجيا القضائية في شمال أفريقيا" خلاصة منهجية ميدانية لأبحاثه السابقة، ولو أن العنوان يحصر المسألة في

¹ حول البنيوية يقول هيو روبرتس في نقده لمقاربة جيلنر وبوردديو للنظام السياسي الجزائري، أنهما ألغيا البعد السياسي لصالح البعد الاجتماعي بتأثير من منهجها البنيوي، لكون البعد السياسي ليس إلا ظاهرة ملحقة *épiphénoménal* و سطحية. وأن السوسيولوجيا البنيوية تميل إلى حتميات ردية *réductionnistes*، وهي بذلك تمثل الأخ العدو للمادية التاريخية، وأن الفكر الاجتماعي لجيلنر ليس إلا ماركسية مضادة على قدر كبير من الإحكام.

Hugh Roberts, *De la segmentarité à l'opacité. À propos de Gellner et Bourdieu et des approches théoriques quant à l'analyse du champ politique algérien*, p. 65-95

<https://doi.org/10.4000/insaniyat.5802>

² *L'Orient second*, pp. 24-25

³ *ibid*, pp. 24-25

⁴ *ibid*, p. 26

السوسيولوجيا القضائية. وقد نشر هذا المقال سنة 1953، أي سنة قبل صدور كتابه "البنى الاجتماعية للأطلس الكبير". وهو مقال عميق وكثيف جدا (أنصح كل باحث في أنتروبولوجيا شمال إفريقيا أن يقرأه)، ومن حسن حظ القارئ أن بيرك يجمله في خاتمة، أفضل أن أترجمها حرفيا:

"لنجمع الآن الأفكار التي قاد إليها البحث في المشكلات التي تُطرح لكل مقال في السوسيولوجيا القضائية في شمال إفريقيا: مشكلة الأصول، الانقسام الجغرافي [الخصوصيات المحلية]، كيفية تقييم الوقائع، الفرديات الجماعية [خصوصيات الجماعات البشرية المحلية]، دور القانون العالم [الفقه].

ورغم أن التناقض بين واقع محلي وواردات مشرقية عامل يجب أن يؤخذ بعين الاعتبار، إلا أن مفعوله يماثل الأسطورة، لأنه يعبر عن مشاعر أكثر مما يعبر عن وقائع. إذ لا وجود في هذا البلد من واقع، مهما كانت درجة سريره ونقاوته، ليست له صلة ما بالإسلام، أو لا يأول حسب أنماطه على الأقل. وفي المقابل لا توجد قاعدة شرعية مهما كانت صرامتها لم تخضع للقوى المحلية. وهذا التفاعل [بين المحلي والوارد] بلغ درجة يصعب معها التمييز بينهما، إلا بواسطة عملية ذهنية تفتقد كل دقة تاريخية. وهي ظاهرة بدأت تنتجها المعايير الفرنسية نفسها، رغم الاختلاف الموجود بين المناطق.

ولهذا يجب التخلي لدى البحث في الخصوصيات الشمال افريقية عن الأوساط والمؤسسات المحلية التي ما زالت نقية، والتي قد تكون أفلتت من العلاقة مع المجموعات الكبرى [الثقافات الكبرى] أو من الحنين إليها. والتنوع الحاضر نفسه يجب أن ينظر إليه على أنه ظاهرة مشتقة تدل على التلف والانحطاط، وليس على أنه تعبير عن الشباب الخلاق.

وكما يجب التخلي عن البحث على ما هو بدائي، الذي أضل البحث في كثير من الأحيان، يجب أيضا التخلي عن البحث عن خصوصية نسق معين في مظاهره النادرة أو اللاعقلانية.

والوقائع المعزولة ليست لها دلالة في حد ذاتها، فهي تستمد قيمتها من المحيط والمستوى. وهذه خاصية ليست مقصورة على شمال إفريقيا. لكنها أصدق في هذا البلد الذي يبدو فيه أن تضارب (incohérence) المعطى الاجتماعي هو نتيجة لتاريخ معقد، بل أنه أحيانا أمر مقصود بشكل لاشعوري أو إرادي.

وقابلية النسق المغاربي، المثيرة للانتباه، للجمع بين العناصر الغير متجانسة يترجم الحركة التاريخية التي تنوعت حسب المؤسسات والقطاعات والمعطيات المحلية، وبذلك ألف هذا النسق بين وقائع ذات مستويات وأصول متعددة. وهذه القدرة على التركيب، زيادة على حيوية الجماعات، تفسر كيف حافظت بعض الجماعات، عند ملاءمة الأحوال، على خصوصيتها أو أعادت بناءها. وفي المقابل، عندما تضعف هذه القدرة أو تنعدم تتشنت الوقائع لأن لا شيء يآلف بينها؛ فتعرض إلى ضعف لسلطتها وهيبتها. ولهذا يمكن الكلام عن الفقه المغربي [المغرب الأقصى]، وعن القانون الشلحي [أمازيغ سوس]، والقانون الإسلامي الجزائري، والعرف القروي، وفولكلور المتيجا [منطقة سهلية قرب الجزائر العاصمة]، والعادات الريفية [من الريف: منطقة شمال المغرب].

وهذه القدرة المتفاوتة على التنظيم لا تتعلق بالقانون فحسب بل بكل الوقائع الاجتماعية المغاربية الأخرى. وبفضلها، وحسب المحيط الجغرافي أو منظومة الظواهر، يمكن تقدير الدرجات المتفاوتة للبناء أو التفكك، أي وجود كيانات لها شخصيتها المميزة والتي تقابلها كيانات لا تتميز بالشكل الكافي. وهو ما يسهل عمل الأجهزة الحديثة التي تخلق القانون. لكن هذا ينطبق على الماضي أيضا. فكما أنه توجد في منطقة شمال إفريقيا جماعات قيد التكوين وأخرى تتفكك، توجد في تاريخ المنطقة أزمنة قوية وأخرى ضعيفة.

ومنذ قرون ساهمت حيوية عنيفة ونقد عقلاني يستند إلى إسلام الفقهاء في جدال تختلف نتائجه. فعندما تكون نتائجه إيجابية، يشهد البلد عصرا من الابداع القانوني والخلق المورفولوجي [أي إبداع في شتى المجالات]. لكن هذا الجدال يزداد تعقيدا اليوم بفعل جدال آخر مصدره اتصال الشعوب فيما بينها، وتنامي الوعي، والتحول التي شهدتها الاقتصاد، والجهود التشريعية والصراعات السياسية على الطريقة الحديثة.

ولهذا فكل شيء يتحول تحت البصر. وهنا يتعثر البحث نفسه بسبب صخب الأحداث ومساومات الممارسة. وعندما يحاول البحث إعادة بناء "وضع سابق" فإنه يكون عرضة لمخاطر التجريد، ونقص المصادر يمنعه من المغامرة بعيدا. فهو ضحية لماض ينفلت ولحاضر يفرض نفسه، حتى أنه قد يصيبه الوهن لولا أن عدم اليقين قد يمنحه موضوعا رائعا للبحث.¹

وفي فقرات أخرى من المقال نفسه يذهب إلى أن الباحث قد يصاب بالإحباط بسبب لا جدوى النقاش حول الأصول، وهشاشة الاطار المباشر للملاحظة، وصعوبة تصنيف وتعريف الوقائع²؛ إلا أن لها مقابلا إيجابيا تتمثل في كون أن الوقائع الاجتماعية في شمال افريقيا تتميز بوجود فعلي في الواقع وفي مجال محدد على الأرض، أتعلق الأمر بالاقتصاد أو القانون، أو الدين، أو اللغة؛ وكلها ظواهر قابلة للجرد الدقيق وللحساب. وعمليا، وعلى سبيل المثال، من المفيد أن نعرف في أي منطقة يُمنح للمرأة حق في ممتلكات الأسرة (الكّد) *acquêts*، أو القَسَم الجماعي...؛ أو مصطلحات مثل "تغراض"³، "قطعة"، "رُضى"، "هرب" (وهو هروب طقوسي)... كما أنه يحذر من الاسقاطات السطحية، وعلى سبيل المثال الغاء صداق المرأة عند القبائل والشاوية والشلوح (بربر سوس) لا يعني أنه ظاهرة "بربرية" (أمازيغية). وأكثر المجتمعات الشمال افريقية تشبها بالدين هي في الوقت نفسه أكثرها تشبها بخصوصيتها القانونية، من عرف وشريعة إسلامية ذات خصوصية محلية (المزاب وسوس)...⁴

المقال الذي استمدت منه هذه الخلاصة تزامن مع صدور "البنى الاجتماعية في الأطلس الكبير"، وكان من المفترض أن يفرد ببيرك فصلا للمنهج في النسخة الأصلية لهذا الكتاب لأنها أطروحة دولة، إلا أنه اكتفى فيها بالقول: "أن المنهج البسيط لهذه الدراسة يكمن في عدم النظر في المؤسسات إلا من خلال أثرها (أو قبضتها) الأكثر واقعية"⁵. ويوضح في موضع آخر من الكتاب حدود كل منهج، إذ يقول: "إن منهج الملاء والفراغ الذي علينا القناعة به في هذا الموضوع كما في مواضع أخرى من هذا العمل، يمتلك على الأقل ميزة ألا وهي تواضعه. والأمر ليس مرده إلى مجرد رهبة صادقة وتسليم أمام تعقيد الواقع. ففي بعض النقاط يسمح هذا المنهج بالتأكيد، بينما يتردد في نقاط أخرى وهذا التردد في حد ذاته قد يكون مفيدا. وفي نقاط أخرى كان عليه أن يقلب الأفكار السائدة وأن يفتح نقاشات جديدة. ومهما يكن الأمر فإن إيجابية بعض الخلاصات لا تفيد إلا بفضل الشك المنهجي بالنسبة للكل."⁶

إلا أنه استدرك هذا النقص في الطبعة الثانية الصادرة سنة 1978 بإضافته لفصل تحت عنوان "آفاق نظرية" حاول فيها وضع الخطوط الكبرى لما سماه بالنسق المغربي (*Le système*)

¹ *Problèmes initiaux de la sociologie juridique en Afrique du Nord*, in *Opera Minora* (I), pp. 481-482

² *Quelques documents sur le droit répressif ancien du Haut Atlas*, *Revue Algérienne*, 1-2, 1953 :1-8, in *Opera Minora* (I), p. 484

ومما ورد في هذا المقال أن هذا القانون قد يقضي بقتل السارق إذا كان عاجزا عن تعويض المسروق، أو إذا رفضت عشيرته التعويض. وتنفيذ العقوبة يتم على يد القبيلة أو العشيرة. ويذكر ببيرك أنه التقى شهودا حضروا تنفيذ حكم القتل (ص 488-489)

³ وهو "الكّد" عند القبائل العربية، أي مقابل مساهمة المرأة في تكوين ثروة الأسرة، وهو ما يعوض قلة الصداق، على عكس ما هو معمول به في المدن، كفاس مثلا، حيث الصداق مرتفع (وأحيانا مرتفع جدا بسبب حب الظهور والمزايدة، زيادة على الجهاز الذي تمنحه أسرة العروسة والذي يخضع بدوره للمزايدة نفسها) لكن "الكّد" غير معمول به

Deux cas de compromis entre droits universalistes et réalités locales, in *Normes et valeurs dans l'Islam contemporain*, Paris, Payot, 1966 :132-144, in *opera Minora* (I), p. 504

⁴ *Ibid*, pp. 472-475

⁵ « ...la démarche familière de cette étude, et qui consiste à n'aborder l'institution que par ses prises les plus concrètes... », *Les structures sociales*... p. 261

⁶ « Au moins cette méthode des vides et des pleins, à laquelle il faudra bien qu'on se résigne ici, comme en d'autres parties de ce travail, a-t-elle une chose de bon : le manque de présomption. Même, elle n'est pas seulement honnête crainte et révérence devant la complexité du fait. Sur des points particuliers, elle osera affirmer ; sur d'autres, elle hésitera, ce qui sera peut être plus instructif. Sur d'autres enfin, elle devra renverser les idées reçues et ouvrir de nouveaux débats. Mais par-dessus tout, si positive qu'elle s'avère quant à certains résultats, elle ne vaut que par son doute méthodique quant à l'ensemble. »

Les structures sociales... p. 310

(maghrébin). وهو في الواقع مراجعة نظرية للخلاصات وللمقارنات التي وظفها في الفصل الأخير من "البنى الاجتماعية..." لابرار القواسم المشتركة بين مختلف مناطق المغرب الكبير.¹ واللافت للنظر في هذا الفصل الكثيف هو أنه قام فيه بتنظير ما كان تلقائياً في أبحاثه الميدانية السابقة. وما قاله في هذا الفصل سيعيد قوله بتفصيل في كتبه الأخرى، وهذا ما قد يلاحظه القارئ في فصول هذا البحث.

وقد كانت لظروف إقامته في نيمي ثنائوت بصفته حاكماً على المنطقة الأثر الكبير على منهجيته. إذ مكنته نوازل القانون القضائي التي كان عليه الاطلاع عليها كمراقب للمحاكم الأهلية من استكشاف واختبار سلوك الجماعات وفروعها وحتى الأفراد. وكان عليه تكييف علاقته مع ساكنة لم تكن تخضع للاستعمار المباشر، بل لعلاقة تبعية فيودالية لـ "المخزن الفرنسي"²، الأمر الذي يتطلب "حساسية دائمة اليقظة" لتفادي الفشل ولربما المآسي (ص 475)³.

وكانت القطيعة مع الأحكام المسبقة للأوساط الاستعمارية - أتعلق الأمر بالباحثين أو المنفذين - هي ما تميزت به منهجية بيرك. ومن بين هذه الأحكام المسبقة: جمود وبساطة مجتمعات الأطلس، ولا استمرارية مكونات المجتمع المغربي. أي أنها كانت تعتقد بوجود انفصال بين مكونات هذا المجتمع، بين البادية والمدينة وبين العرب والبربر، وبين المقيمين والرحل، وبين المدن والقرى والقبائل. وبهذا الصدد يؤكد بيرك: "لا، ليس هناك انفصال (discontinuité) بين فاس وسكساوة، بين هذا المكان البربري المتميز وذاك المركز للإسلام العربي". وهذا لا يعني أن وحدة المجموع تنفي الشخصية الخاصة لمختلف المكونات (ص 478-479)⁴. وهذا الاتصال بين مختلف المكونات ليس عمودياً فقط، بل له بعده التاريخي، يشهد على ذلك الدور التاريخي لسكساوة منذ العصر الموحد؛ وإن كان الانحطاط الحاضر يطمس الاستمرارية مع سائر مناطق المغرب الكبير ومع العصور الخلافة السابقة، عصر ابن رشد والكتيبة (ص 477-478)⁵.

وينتقد بيرك بالمناسبة النظرية الانقسامية (segmentaire) التي راجت بعد الاستقلال عند الباحثين الأنجلوساكسون - وهي نظرية كان يجهلها آنذاك حسب زعمه - لأنها كانت تنطلق من الفرضيات الساذجة نفسها التي انطلق منها ممثلو الإدارة الاستعمارية. رغم أن "آخر البرابرة البيض"⁶ (« derniers Barbares blancs ») - "كما تجرأ البعض على تسميتهم" - أسسوا جمهورية الريف وتفاعلوا مع القومية العربية، رغم أنهم ليسوا في غالبيتهم عرب، و"مدوا يدهم" للأممية البروليتارية (ص 481).

وكانت أبحاثه تخالف النظرية الانقسامية بمسارها المعاكس، إذ أنها كانت تنطلق من الأوسع إلى الأضيق استناداً إلى واقعية تاريخية (واقعية مستندة على التاريخ) (réalisme historisant). وإذا كان يعطي الأولوية للنسق، إلا أنه نسق خاص بالجماعة غير قابل للتكرار، نسق ينفرد (se singularisant) انطلاقاً من القاعدة، ويزداد هذا الانفراد تصاعداً من مستوى إلى آخر. وهذا على خلاف النسق المتماثل للفرضية الانقسامية الذي يمتد من الصعيد (في مصر) إلى الأطلس المتوسط (ص 481)⁷.

وهذه الواقعية التاريخية للنسق هي التي جعلت بيرك ينظر إلى الوجه اللغوي، وبالأدق الوجه السيميائي (sémiotique)، على أنه وجه ونمط إشارة واشتغال لقوى موشومة في الزمان والمكان

¹ « Autres applications à une morphologie du Maghreb », in *Structures sociales...* pp. 441-452

² "المخزن" في المغرب والجزائر (نسي الأمر بالنسبة للجزائر) يعني الدولة (أوضح هذا لأنه مصطلح محلي)

³ *Structures sociales du Haut Atlas*, p. 475

⁴ Ibid, pp. 478-479

⁵ Ibid, pp.477-478

⁶ "برابرة" هنا بمعنى متوحش

⁷ Ibid, p. 481

سيعود بيرك في مقالات لاحقة لمسألة الانقسامية ولهذا خصصت فقرة خاصة لهذا الموضوع.

بالمعنى الأكثر ملموسا للعبارة (ص 482)¹ (الأمر يتعلق بأسماء العشائر أو القبائل أو الأراضي وبالمصطلحات القضائية... فهي بمثابة الأحفورات في علم الآثار..). ويعطي مثالا على ذلك في مقال له تحت عنوان: "منطق التجمع في المغرب الكبير"، والذي يقول فيه أن الباحث يجد نفسه أمام أنساب لا تستند إلى إرث حقيقي، فلا ندري هل هي أنساب واقعية أو وهمية؛ كما يجد الباحث نفسه أمام تاريخ بدون وقائع موثقة بدقة؛ وهنا يتساءل بيرك: أين يمكننا أن نجد ما هو صلب (solide)؟ ويجب ألا يمكن أن نجده فيما ليس بواقع ثابت بل بما يعبر عنه، أي العلامات (les signes). إذ من المحتمل أن نجد في أسماء الأسلاف الحقيقية أو الوهمية معطيات ملموسة. وبالتالي أليس من المفيد البدء بجردها وتتبع ترحالها وتجمعها؟ ويختتم بيرك المقال بسؤال حول ماهية القبيلة الشمال أفريقية (Qu'est-ce qu'une tribu nord-africaine?). ويجب أن العناصر المتعددة التي قد تبني الجماعة (قبيلة، عرش، قرية...) عليها هويتها قد تكون وهمية، حتى ولو كان يجمعها اسم واحد، إلا أن لها مفعولها على الواقع الذي تتفاعل معه². وهنا يؤكد بيرك ما انتبه له من قبل ابن خلدون عندما قال أن النسب وهم، إذ يقول: "أن النسب إنما فائدته هذا الالتحام الذي يوجب صلة الأرحام حتى تقع المناصرة والنعرة وما فوق ذلك مستغنى عنه، إذ النسب أمر وهمي لا حقيقة له، ونفعه إنما هو في هذه الوصلة والالتحام."³

والحاصل هو أن "القبض على الواقع" و"التواضع أمام تعقيد الواقع" جعل من "البنى الاجتماعية..." نموذجا للبحث الأنثروبولوجي. وهذا المنهج بسيط من حيث مضمونه الاجرائي لكنه صعب عمليا لأنه يستلزم جرذا دقيقا وشاملا للمعطيات على قدر ما تتيجح الملاحظة الميدانية أو الوثائق. فهو كما قال فرنان بروديل: "الملاحظة المتواترة إلى أن يحفى النظر"⁴. وإذا كان بيرك لم يفرد مقالا للمسائل المنهجية في أعماله الأولى، كما سبق الذكر، إلا أنه تدارك الأمر عندما تضخم إنتاجه العلمي حتى أن المنهج صار بعدا أساسيا في جل القضايا التي تناولها. والمنهج عنده ليس مسألة إجرائية فحسب، بل هي مبادئ تعكس منظوره الفلسفي. وهي بذلك تجمع بين الوسيلة الإجرائية والمبدأ المنهجي. وعندما يتعلق الأمر بالمقاربة التأويلية (herméneutique)، فإن المبادئ المنهجية تُسجج التأويل حتى لا يتيه في الذاتية المحضة. و من الممكن عرض منهجه التأويلي من خلال سبعة مبادئ أساسية، و هي:

أولاً: الفهم الداخلي للمجتمعات لأنه الكفيل بكشف النسق الذي يضم كل العناصر و يعطيها كل دلالتها. و الذي بدونه يسقط الباحث في أخطاء الإثنوغرافيا الاستعمارية التي أحالت غنى الثقافة المحلية إلى مجرد فولكلور. و لم تجد في الثوابت الكامنة تحت العنقاة الظاهرة إلا ذريعة لاجترار مسلماتها المفضلة، و المتمثلة في صراع العُرف مع القانون و البربري مع العربي و الفلاح مع الإسلام. أما التشريعات التي كانت تحاول تقنين هذا الواقع فلم تر فيه إلا حشوا مدرسيا (scolastique)⁵.

و "الداخلي" يشمل أيضا الهامشي و المحلي و الجانبي، لأن هناك جماعات و أشخاص و مستويات، في النفس و المجتمع، تُخفيها المؤسسة المسيطرة و تقمعها⁶. و يؤكد جاك بيرك أن الدراسة التاريخية للاستعمار و التحرر أفتعته بأهمية الدور الذي نهض به "الداخل" الجغرافي و الاجتماعي و النفسي، في زمن كان فيه البلد يبدو و كأنه مستسلم لعملية إعادة بناء تحت تأثير حتميات خارجية⁷.

¹ Ibid, p. 482

² J. Berque, *Logiques d'assemblage au Maghreb, d'après un manuscrit algérien*, L'autre et l'ailleurs.

Hommage à Roger Bastide. Collection IDERIC/ année 1976/7/ pp. 39-56

(والمقال في معظمه تحليل لمخطوط وجده بيرك في المكتبة الوطنية بالجزائر عنوانه: "كتاب الاعتبار وجواهر الاختبار و التعريف بالتبني المختار"، يدعي فيه صاحبه النسب الشريف، وهو مليء بالتناقضات والمستحيلات)

³ مقدمة ابن خلدون، الفصل الثامن: "في أن العصبية إنما تكون من الالتحام بالنسب"

⁴ « L'observation, répétée à s'en user les yeux »

⁵ Jacques Berque, *L'intérieur du Maghreb*, Gallimard, Paris 1978, p. 539

⁶ Jacques Berque, *Ulémas, fondateurs, insurgés du Maghreb*, Sindbad, Paris 1981, p. 16

⁷ *L'Orient second*, p. 49

أن الإحاطة بهذا الداخل تتطلب الشعور به، فتحليل نسق ما لا يعني تحليله فحسب بل الشعور به، أي المشاركة فيه بشكل ما.¹

ثانيا: الاهتمام بدور القاعدة²، لأن التحليل لا يستطيع الإحاطة بالحياة إلا بالخضوع لها. وهذه الإحاطة تستلزم مقاربة غير شكلية تنظر إلى القاعدة حيث يتم التبادل بين الأشياء و النفس الإنسانية. وهذه العلاقات تتشكل حسب مستويات متعددة، و تتبلور في قواعد و سلوك و مؤسسات و أفكار. و كلما ابتعد هذا التشكل عن القاعدة فقد مراجعه الواقعية، و هو حال الأيديولوجيا بمعناها السلبي، و إن كانت الأيديولوجيا نفسها قادرة على استرجاع موافقتها للواقع بالعودة إلى بؤرة التبادل الأساسي، أي العودة إلى القاعدة.³

فالقاعدة هي صاحبة الكلمة الأخيرة لأنها أكثر أولية من البعدين التاريخي و الاجتماعي لكونها تمثل البعد الأنتروبولوجي.⁴

ويقيم بيرك **مماثلة بين القاعدة واللغة**. ففي اللغة تداخل بين الرمز والشئ، زيادة على عناصر أخرى يثيرها الخطاب: كالفكرة في ذهن المتكلمين (وما يرتبط بها من دلالات وتدايعات)، وحركاتهم وسلوكهم... والتي تجعل من الخطاب انخراطا كليا للكائن *engagement de l'être*. ولهذا نجد على المستوى الأرضي لجماعة ما (يعطي المثال هنا بآيُثُ مُحَنَدُ من قبيلة سكساوة) كل هذه العناصر متلاحمة (أشياء، رموز، طقوس، قيم). ولهذا فإن الأرض ليست مجرد أرضية بيئية، فهي أيضا إسقاط للمجتمع بأسره. فلا يمكن عزل ما هو مادي عما هو رمزي وقيمي، ولا أحد يمكن أو يوجد بمعزل عن الآخر.⁵

ثالثا: مراعاة الاختلاف الزمني، و هي قضية منهجية أساسية، و من بين علماء الاجتماع الذين تطرقوا لها جورج غيرفيتش الذي يرى أنه من غير الممكن تحليل أي مجتمع دون وضعه ضمن الزمن الذي يعيش فيه، لأن الحتمية تتعلق بوقائع تجري في الزمان، فإذا كان هذا الزمن متعددًا و مراتب الأزمنة متدرجة و يجب أن تكون الحتميات و صيغها متعددة بدورها.⁶

رابعا: الانطلاق من المعيش الجماعي، فجاك بيرك يؤكد على ضرورة معايشة المجتمعات المراد درسها. على عكس كثير من الباحثين الذين يفضلون الاعتماد على شهادة غيرهم، و لهذا فإنه يعتمد على الملاحظة الشخصية و على المصادر المحلية لكي يلتقط الأحداث و الآراء من ضمن سياقها الانفعالي.⁷

و المعيش الجماعي هو أيضا الحياة اليومية للمجتمعات، و هي بمثابة الوجه للشخص. فكما أن تعابير الوجه تعكس ما يختلج في أعماق النفس، كذلك الحياة اليومية تعكس ما يتفاعل في أعماق المجتمعات. و كما أن تعابير وجه مُحَدَّثنا هي التي تشدنا إليه كذلك الأمر بالنسبة للمجتمعات، فعندها مفعول الجبهية (*frontalité*)، و هي الاسم الذي يطلقه مؤرخو الفن على تلك القوة الغريبة التي تنبعث من التماثيل العتيقة، و التي تتبع الناظر إليها بعينيها و تحاصره بحضورها الملح.⁸

خامسا: تجنب الرد (*réduction*)، إلا أن الرد ليس خاصية مقصورة على مناهج دون غيرها، فكل المناهج يمكن أن تسقط فيه عندما تتجاوز حدودا معينة. كما يمكن أن يكون الرد نتيجة للمعرفة و للممارسة الأحادية البعد الناتجتين عن الحضارة الصناعية الحديثة، التي بدأت بهدم الحضارة التقليدية

¹ Jacques Berque, *L'Islam au défi*, Gallimard, Paris 1980, p.30

² أنظر فصل الثقافة و الأصالة

³ *L'Orient second*, p. 96

⁴ *Dépossession du monde*, p. 36

⁵ *Vie sociale et variations de mode et de densité*, L'Homme et la Société, 11, 1969 :146-158 (Qu'est-ce la « base » ?), in Opera Minora (II), pp. 386-387

⁶ Georges Gurvitch, *Multiplécité des temps sociaux*, Centre de documentation universitaire (?)

و يميز كرفيتش بين ثماني أزمنة اجتماعية، وهي: (1) الزمن الطويل المتباطئ، (2) الزمن المخائل أو الزمن المفاجئ، (3) زمن الخفقان غير المنتظم الذي يفصل بين ظهور الوتيرات المنتظمة لسير التاريخ واختفائها، (4) الزمن الدائري، (5) الزمن المتأخر عن ذاته، (6) زمن التناوب بين التأخر والتقدم، (7) الزمن السابق لأوانه، (8) الزمن الانفجاري للابداع.

⁷ *Les arabes d'hier à demain*, p. 7

⁸ *Arabies*, pp. 80-81

في الغرب قبل أن تتوجه نحو باقي العالم لتضطهد و تبيد شعوبا بكاملها و تنكر و جودها و تحط من ثقافتها كيفاً، و تُفقرها كما، حتى صارت أشياء و أشباحا. الأمر الذي أدى إلى ضياع خطير على المستوى الحضاري العام للإنسانية.¹

سادسا: التمييز بين الثابت والمتحول، و هذا مرتبط عند جاك بيرك بمسألة الأصالة التي تعتبر من المحاور الأساسية لفكره.

سابعا: "لا توجد بلدان متخلفة بل بلدان ينقصها التحليل"². وهذه القولة تعني عند بيرك "افهم نفسك بنفسك"³. ولا يجب أن تفهم على أنه ليس هناك فرق بين البلدان المتقدمة وبلدان العالم الثالث، بل تعني أنه لا يوجد مجتمع لم يبدع حولا متعددة الأبعاد في مواجهة المشكلات التي اعترضته. فتحت الرماد البادي من الممكن الكشف عن جمرات يكفي النفخ فيها لينبعث اللهب من جديد. وفي هذا رد على النزعة التي ترى أن التقدم لا يمكن إلا بواسطة ثورة ثقافية شاملة تقطع مع الماضي بمحتواه ورموزه معا.

هذه المبادئ تؤكد رأي جيانى البرغوني الذي يرى في بيرك مؤسسا للأنثروبولوجيا التأولية *anthropologie interprétative*، التي يعد جيرتس Geertz زعيما لها، ما يجعل منه تلميذا لبيرك! إلا أن تشابه منهجهما التأولي لا يعني أن تأويلهما للمجتمع الشمال افريقي متشابه، بل العكس هو الصحيح نظرا لوجود خلافات نظرية عميقة بينهما. فبالنسبة لجيرتس الكل موجود في الثقافة، والرموز الثقافية ليست فحسب أمثل الطرق لفهم مجتمع ما، بل هو الطريق الوحيد الذي يمكن سلوكه لأن الثقافة هي الواقع الوحيد الذي يمكن الإحاطة به. وكل ما يمكن قوله عن مجتمع ما لا يمكن أن يتجاوز تصورات أفراد هذا المجتمع على طريقة عمله. في حين أنه لا يغيب عن بيرك وجيلنر البعد الاجتماعي للوقائع، وهما مقتنعان بإمكانية وضرورة البحث السوسولوجي.⁴

وقد قدم **جان ماري دوميناك** وصفا عميقا لمنهج بيرك بقوله: "إن ما يحسب لبيرك هو كونه دمج الإحساس و علم النفس في التحليل الشامل، وكونه جعل العقل رقيقا للشعر الذي يغوص بنا في قلب منطقة أعمق من الأيديولوجيا. وهي المنطقة التي يتحرك فيها الانسان الطبيعي – المكون من الطين والأعصاب والقلب والجنس – والذي يقرب بثورته المترعة مقولاتنا المجردة".⁵

4- قراءة جاك بيرك لبعض المناهج

وهي قراءة بيرك للماركسية والتاريخ والبنوية و الوضعية.

أ- الماركسية

و يتعلق الأمر بفهم جاك بيرك لعنصرين أساسيين فيها، و هما العلاقة بين البنية التحتية و الفوقية و بالجدلية.

فيما يخص العلاقة بين البنية الفوقية و التحتية يرى أنه من الخطأ تخصيص اسم البنية التحتية لعلاقات الإنتاج فقط، و اعتبار الباقي بنية فوقية. فهناك مجتمعات يلاحظ فيها أسبقية اللهو أو العشق أو التصوف أو الجمالية بينما أخرى تعطي الأسبقية للإنتاج. إلا أن غلبة بعد من الأبعاد لا يلغي الأبعاد

¹ *Dépossession du monde*, p. 61

² J. Berque, *Sciences sociales et décolonisation*, Revue Tiers Monde Année 1962 9-10 pp. 1-15, p.3

³ Ibid, p. 3

⁴ Gianni Albergoni, *Présentation*, Opera Minora (II), p. VII

⁵ Jean-Marie Domenach, *Le sauvage et l'ordinateur*, Seuil, Paris 1976, p. 29

الأخرى، و ليس هناك نسق قادر على الاستمرار دون أن يمكن الأبعاد الأخرى على التعبير عن نفسها. و الفشل ينتج عن الاقتصار على إتقان بعد واحد، و هو وضع يؤدي إلى حالة يمكن نعتها بالإرهاب.¹ و رد التاريخ إلى مجرد تفسير سببي آلي، كما شاع ذلك في القرن التاسع عشر، يؤدي إلى الفشل. لأن هذه النظرة تعجز على تفسير دور عوامل غير مرتبطة بالإنتاج في التحول الاجتماعي. و هذه العوامل لا تعمل على أساس التسلسل السببي بل مرتبطة بدور القيم و قوة الدلالات، و لهذا من الخطأ التمييز بين الأبعاد التقنية و الدلالية. إذ كما يمكن للأبعاد الأولى أن تقوم بالدور الأساس في التحول الاجتماعي يمكن للثانية أن تنهض بالدور ذاته بفضل ازدياد شحنتها الدلالية. و هذا سر كثير من الأحداث العالمية، فتورة المجتمعات غير الأوروبية، و كذلك الثورة في المجتمعات الغربية، يمكن أن تعتمد على قوى مستقلة عن عملية الإنتاج.²

كما يرفض بيرك إرجاع كل الظواهر إلى خلفيتها الاقتصادية، لأنه يرى أن الواقع الاقتصادي لا يكون له تأثير إلا عندما تكون له دلالة بالنسبة للناس الذين يعيشونه. و يعطي مثالا على ذلك تجربة نوري السعيد في العراق: فلو كان الواقع الاقتصادي هو العامل الأساس لما سقط نوري السعيد لأن فترة حكمه شهدت انطلاق العديد من المشاريع الاقتصادية.³

أما فيما يتعلق بالجدلية، فقد كان بيرك يشاطر الماركسية نزعتها الطبيعية و ميلها للتاريخ. و كان متشبعا بالمنهج الجدلي إلى درجة أنه كان يتعرف على أثر الجدلية في أدنى مستويات الواقع، حيث تعانق العلامة الواقع، و الواقع القيم. لكن مفهومه للجدلية لم يكن ثنائيا (binaire) بل تعدديا. و عوضا عن التناقض يقترح بيرك مبدأ الالتباس (ambiguïté) و التبادل (réciprocité).⁴

ت- التاريخ

لو أردنا تلخيص نظرة بيرك للتاريخ في جملة، لكانت هذه الجملة هي: "ولهذا فإن التاريخ بالقوة أقوى من التاريخ بالفعل، وأن التقدم لا يتقوم بما أنجز فحسب بل بإمكانياته virtualités وطوباوياته".⁵ و هذه النظرة للتاريخ على النقيض من النظرة الهيجلية.

ويرى جاك بيرك أن الفترة الأخيرة شهدت طعنا في التاريخ كمنهج. و هو موقف لا تشاطره الشعوب التي تحررت حديثا، مكتسبة بذلك نصرا تاريخيا، لأنها اعتبرت هذا الطعن محاولة لحرمانها من هذا التاريخ الذي يمثل الحرية التي انتزعوها، وأهدافها و مادتها. و لهذا اعتبر تعويض بعض النظريات الغربية للتاريخية (historisme) باللاتاريخية وسيلة لتجاهل ما لم يعد حكرا على الغرب.⁶ و تكمن أهمية البعد التاريخي للظواهر في قيمته العملية و المعرفية و في مطابقته للواقع. لكنه بعد واحد من بين عدة أبعاد: كالبعد القدسي و اليومي و اللهوي، و ليس أكثر اعتبارية منها. و لا يعني اشتغال كل واقع على بعد تاريخي أن التاريخ هو الواقع كله.⁷

أن التاريخ يشبه اللغة. و كما أن الكلمة تتجاوز دورها الإعلامي، كذلك الأمر بالنسبة للتاريخ، فهو ينبع من مناطق مجهولة في الكائن. و إذا كان الدور الأول يرجع إلى العلاقة بالطبيعة، إلا أن البنين الاجتماعي ليس مجرد انعكاس لهذه العلاقة. و لهذا فإن القيم لا تنبع من العلاقة بين التقنية و الطبيعة وحدها، بل و أيضا من تلك العلاقات التي تتجاوز التقنية و التاريخ، لترشف مما هو نافل و مما هو زائد.⁸

¹ L'Orient second, pp. 93-94

² ibid p. 95

³ De l'Euphrate à l'Atlas (1), p. 45

⁴ Structures sociales du Haut Atlas, p. 494

⁵ Vie sociale et variations de mode et de densité, L'Homme et la Société, 11, 1969 :146-158, in Opera Minora (II), p. 388

⁶ Dépossession du monde, pp. 62-63

⁷ Ibid, pp. 35-36

⁸ Ibid, pp. 196-197

إن فعل التاريخ فعل جزئي لا يستجيب لا لأماني العقل ولا لمتطلبات الأشياء. لهذا فإنه إلى حد ما قاهر، إنه يحطم بقدر ما يبني، وسيره مساومة بين الاندفاع والمقاومات. ولهذا فإن التاريخ لا يتقدم إلا حين يختل التوازن، بشرط أن يميل هذا الاختلال في اتجاه القيم. وهذه القيم ليست مقتبسة من "الكتب المقدسة" بل من كوامن الواقع، أي من الطبيعة. والطبيعة لا تظهر في علاقات الإنتاج فحسب بل هي مصدر للوحي وللتجاوز، وذلك لأن العمل الإنساني يستمد قوته من التيارات المكبوتة في نفس الإنسان. ولهذا فإن التاريخ الذي يجري في الواقع يستوحي التاريخ المرجو باعتباره حقيقته النهائية.¹

وإن القيم التاريخية هي رسل الحقيقة. وهذه القيم تتبلور في رموز كالحرية والسعادة وصراع الطبقات، إلخ. ولهذا فإن كومونة باريس وحركة التحرر الوطني والقومية العربية تستمد قيمتها مما تحققه في الواقع، وأيضا من الآفاق التي تفتحها والقوى التي تطلق لها العنان. ولهذا فإن كل تجربة تاريخية في حاجة إلى فرضيات محرّكة وجاذبة². فإذا كان كل مشروع لا يتحقق إلا بفضل الصبر و التجربة، إلا أن هذا لا يمثل إلا كيف النجاح لا باعته. فالمشروع ينجح بصدقه، لكنه يحرك و يجذب بطوباويته، و إن قيمته التاريخية تكمن في العلاقة بين هذا الصدق و هذه الطوباوية.³

إن للتاريخ دورا تطهيريا (كاثارتيا)، يتمثل في إظهاره أن المجرى الفعلي للتاريخ – رغم أنه المجرى الذي حدث – ليس هو المجرى الوحيد الممكن، وأنه بشكل ما "رد تعسفي" للتاريخ *réduction arbitraire*. و أن البحث عن سمات هذا التعسف، و عن الحياة الفائضة من تحته، و الإفصاح – الصحي – عن خيبة الأمل التي تصيب الحياة و آمال الإنسان، و التسلي عن المرارة الناتجة عن ذلك بأمل تطور إنساني يلم شمل الجميع، و يصلح بينهم، كل هذا يدخل ضمن مهمات التاريخ⁴. إن الأوجه المحتملة للتاريخ، و التي لم تواتيها شروط تحققها، لا تخفي نهائيا، بل تبقى كأمينة و مستترة كإمكان يمكن أن يتحقق في يوم من الأيام، فإمكانيات التاريخ تعكس الفرضيات التي يحملها كل نسق. لهذا تخطئ التاريخانية في استنادها على التفسير على أساس الحتمية، و لأنها بذلك تتجاهل الوجه الاحتمالي للتاريخ⁵.

ويقول بيرك أن إخضاع التاريخ للتفسير السببي على شاكلة الآلة يؤدي إلى نظرة جزئية و متحيزة لهذا التاريخ. وهذه النظرة تعجز عن إبراز دور عناصر لا تخضع لعملية الإنتاج، و من بينها القيم و الرموز. أما الشكلانية التي تهمل دور "الفاعل" *objet* و "المحتوى"، فإنها تؤدي بدورها إلى مبالغة مقابلة للنموذج السابق. وبلغ بها الأمر إلى حد القول بمفهوم "الحتمية الزائدة" *«surdétermination»*، هي بمثابة السريالية بالنسبة لـ *Zola* ! و صارت تقدم تعريفا للتاريخ خال من كل تاريخية، و ترفض كل محاولة للتساوق بين التحليل و الحياة بدعوى سقوطها في الوضعية. وكلا المقاربتين تخطئ الهدف الذي هو التعبير عن حياة جماعة ما، و " لربما يأتي يوم نكون فيه مسلحين بما فيه الكفاية لكي لا نترك للروائي و للشاعر وحدهما امتياز الكشف عما يبدو أن ليس له "لا قافية ولا تفسير"⁶!

ويحدد بيرك خمسة مستويات لكل سيوسولوجيا مؤرخة (أو تاريخية) *sociologie historisante*، تتمثل في: (1) أن تصف العلاقات التي تربط الجماعة – منظورا إليها كـ "كتلة تاريخية" - بالطبيعة... (2) تحليل ما تشيده الجماعة انطلاقا من هذه العلاقات حسب محور يحدده الأفق الذي يوجه هذا التشييد. (3) الكشف عن المستويات المتتالية لهذا التشييد، و التمييز بين مراحل القوة و الضعف فيه حسب كثافة المهام و تعدد الوسائل التي تستعملها. (4) تقييم العلاقة بين الأنساق المترتبة عما سبق ذكره و المحاور التي تركز

¹ *Ibid*, pp. 196-197

² *Ibid*, pp. 197-198

³ *Ibid*, pp. 198-199

⁴ *Ibid*, p. 188

⁵ *Langage arabe du présent*, p. 362

⁶ *Vie sociale et variations de mode et de densité*, L'Homme et la Société, 11, 1969 :146-158, in Opera Minora (II), p. 389 سيق لي الاستشهاد بهذه الجملة في التمهيد

عليها المهام الغالبة من هذه المحاور أو الضعيفة التي لم تفقد دورها المحتمل. (5) وانطلاقاً من كلية هذه الحركات التي ترتد على كل الأجزاء والمستويات، استخلاص العلاقة التي تقيّمها هذه الجماعة بين محدداتها الموضوعية ورموزها وقيمها¹.

ث- البنيوية

عندما بدأ بيرك أبحاثه الميدانية لم يكن المنهج البنيوي منتشرًا؛ لكنه، تلقائيًا - وبدون علم مسبق بذلك حسب زعمه - كان يشاطر المنهجية البنيوية مفهوم النسق. و هو المفهوم الذي مكنه من تفسير ظاهرة الثبات ضمن التغيير. و هي الطريقة الوحيدة الكفيلة، حسب رأيه، بالتعبير عن الهوية الجماعية. فقد تمكن بيرك من فهم أسس التماسك الداخلي للمجتمعات و اختلاف بعضها عن بعض، اعتماداً على مفهومي "المحتويات القابلة للاستبدال" و "المباينة" (أو التباين) (différenciation). و كانت هذه المفاهيم صادرة عنده عن نظرة جدلية و ليست شكلية².

لقد تبنى بيرك البنيوية لكونها تساعد، كما سبق ذكره، على فهم ظاهرة الثبات في التغيير. و هي ظاهرة تمكن جماعة ما من التعرف على ذاتها عبر الزمن. كأن تتكيف هذه الجماعة اليوم مع الحضارة الصناعية دون أن تتخلى عن هويتها، لكن هذه الاستمرارية ليست شكلية بل واقعية³. لكن نظرة بيرك للنسق نظرة واقعية تاريخية لا شكلية. و هي تختلف عن النظرة الانقسامية التي تنطلق من العام إلى الخاص، والتي تفترض وجود بنيات متماثلة من أعالي النيل إلى الأطلس الكبير. إنه يعطي الأسبقية للنسق، إلا أنه نسق خاص بجماعة معينة، ويستمد خصوصيته من قاعدتها، و تزداد هذه الخصوصية من مستوى إلى آخر من المستويات الاجتماعية⁴. أي أن نسق جماعة ما قد يكون مختلفاً عن جماعة أخرى رغم تشاركها في المحيط البيئي نفسه، وذلك لأن أبعادها الأخرى مختلفة (مثلاً درجة تأثير الاستعمار عليها، أو نسبة المهاجرين بين أفرادها...).

لقد أحدثت البنيوية، التي هي نتاج تقدم التفكير الشكلي، انقلاباً على مستوى المنهج، لكونها وضعت العلاقات الأفقية، التي تقوم على عامل التبادل، محل العلاقات العمودية التي تربط العلامات بمحتوى معين مستمد من القاعدة⁵. لكن البنيوية يتهدها خطر السقوط في الشكلانية التي تحط من دور الحركة الواقعية، بل و تصل إلى درجة "إذابة الذات" و المحتوى، و بذلك تسقط فيما يسميه بيرك بـ "الوضعية المجردة"، مركزاً على ما في هذه التسمية من مفارقة، فالعيب الأساس للشكلية هو تجاهلها للحياة⁶.

و من عيوب الشكلية أيضاً رد العالم لقوانينه و الحضارات إلى لحظات من لحظات الفكر. إنها ترفض التاريخ و تحول منوعات الواقع إلى علاقات بين العلامات. كما أنها تذيب الذات و الدلالة، زيادة على الأشياء و الأوضاع، بردها إلى مركز، لا هو بشئ و لا هو مكان⁷. ولهذا يرى بيرك بضرورة الجمع بين البنية و التاريخ. فعلم الاجتماع الشامل يجب أن يحتوي على الجانب الدلالي (sémantique) و الجانب الوظيفي للمجتمع. إذ لا يجب تناسي المعطيات الواقعية بتأثير من شكلية متطرفة مزدربة للتاريخ، و لا نسيان دور العلامات تحت تأثير الحتمية⁸.

ج- الوضعية

¹ *Vie sociale et variations de mode et de densité*, L'Homme et la Société, 11, 1969 :146-158, in Opera Minora (II), p. 389

² *Structures sociales du Haut Atlas*, p. 494

³ *De l'Euphrate à l'Atlas*, (1), p. 33

⁴ *Structures sociales du Haut Atlas*, pp. 481-482

⁵ *Dépossession du monde*, p. 62

⁶ *L'Orient second*, p. 96

⁷ *L'Islam au temps du monde*, Sindbad, Paris 1984, p. 576

⁸ *Dépossession du monde*, pp. 180-181

يؤاخذ بيرك الوضعية على افتقارها لـ"الذوق"¹، أي البعد الكيفي للظواهر. فوصف نسق ما يتطلب، زيادة على تحليله، الإحساس به². وإلا فإن الباحث سيبقى عاجزا على الكشف عن خفايا الأمور و كوامنها، و ما هو مكبوت منها، كما يفتقد الروابط الفعلية للظواهر مع الماضي و إمكاناتها في المستقبل³ و حول موقف الوضعية من الدين، يرى أنه يجب الحكم على المواقف المنهجية انطلاقا من نتائجها. فالوضعية بحكمها على الدين بأنه إيديولوجيا خاطئة تستغل العجز المرحلي للإنسان، وتقحم نفسها في نقاش ميتافيزيقي مناقض لموقفها الرفض لكل ميتافيزيقا. في حين أن الموقف الواقعي، المشبع بالحس التاريخي، يقتضي أن يطلب من البعد القدسي أن يطور نفسه حسب منطقته الخاص، بموازاة مع الأبعاد الاجتماعية الأخرى⁴. و هو الموقف الذي نجده في كتابات بيرك المتعلقة بالدين.

من هذا العرض لمبادئ بيرك المنهجية وقراءته لبعض المناهج يتضح لنا رفضه لأي عقيدة منهجية. فمنهجه منهج انتقائي، الأمر الذي يقربه من مدرسة الحوليات التي ساهم فيها في بداية حياته العلمية بتشجيع من مارسيل ماوس.

و قد تطور موقفه المنهجي، ففي البداية كان متأثرا بالمنهج الماركسي الذي يعتمد على "الخاصية الغالبة" و على الجدلية و التاريخ. لكنه تلقائيا اكتشف دور البنيات، إلا أن بنيويته لم تكن خالصة، أي أنها لم تتحول إلى شكلائية، لأنها بقيت مصحوبة بميل للتاريخ والجدلية التي تربط كل مجتمع بمحيطه الطبيعي. وأخيرا مال إلى النزعة الثقافية (أو الثقافية) (culturalisme). وأعتقد أن لهذا التطور علاقة بطبيعة المواضيع التي تناولها في كل مرحلة. ففي البداية كانت أبحاثه ميدانية تهتم بالواقع المعيش للمجتمعات التي درسها، وكان بحثه في "البنى الاجتماعية للأطلس الكبير" خاتمتها. بعد ذلك انتقل إلى صنف آخر من البحوث هو أقرب إلى التاريخ للأحداث المعاصرة، وتتمثل في كتبه: "المغرب بين حربين" و "العرب من الأمس إلى الغد" و "مصر، أمبريالية وثورة". أعقبها بكتابين هما خلاصة لتجربته الميدانية والذاتية السابقة، أولهما "انعقاد الكون" وقد حاول فيه استخلاص العبر من التجربة الاستعمارية ونقيضها حركة التحرر الوطني. يليه "الشرق الثاني"، وهو ذو نزعة طوباوية مستلهم من فلسفة فورييه.

أما كتبه الأخيرة فتهتم أساسا بالتراث العربي الإسلامي، من دراسة الشعر الجاهلي وترجمته، ودور العلماء في تاريخ المغرب، وأخيرا اهتم كثيرا بالإسلام في مواجهة تحديات العصر مع ترجمة للقرآن. و هذا ما يفسر نزعة الثقافة⁵، فمن طبيعة البحث في التراث نبش الأصول التي تأسس عليها.

إلا أن ثقافية بيرك تختلف عن النزعة المعروفة والتي غالبا ما تسقط في الماهوية لأنها تفترض وجود حتمية قاهرة تربط بين ماض ثقافي معين (وهو في الغالب مرتبط بالدين) وبين الحاضر. فالثقافية عند بيرك تفترض أن هوية كل شعب وثقافته تضربان بعروقهما في غابر الزمن. والنبش في هذا الماضي لا يعني رد الحاضر إليه، بل إعادة استكشافه حسب إشكاليات متجددة. أما قوله: "إن المجتمعات العربية لم تحظ بعد بالتاريخ الذي تستحقه، كما لم تحظ اللغة العربية بالمجتمع الذي تستحقه"⁶. فهذا يعني فقط أن هناك شعوب لا تعرف تاريخها وثقافتها بشكل جيد حتى يمكنها أن توظفها لخلق تاريخ وثقافة جديدين. فالأوروبيون، على سبيل المثال، يراجعون باستمرار الثقافة اليونانية بفضل البحث العلمي المتواصل والتوظيف المتجدد لها. فهذا التراث ليس معطى بصورة تلقائية بل يجب البحث عنه. ولهذا أخطأ الخطيبي عندما ادعى أن حاصل قول بيرك هو أن العرب يسكنون خارج ذواتهم. في حين أنه خير من عبر عما كان يقصده بيرك، لكونه: "يميز الهوية عن التطابق فيعتبر أن لا شيء، حتى

¹ بالعربية في النص

² *L'Islam au défi*, p. 30

³ *Dépossession du monde*, p. 190

⁴ *L'Islam au temps du monde*, p. 66

⁵ وهذا ما يؤكد في الرسالة (2) بتاريخ 16 أكتوبر 1985

⁶ *Langage arabe du présent*, p. 57

تراثنا ذاته، "يعطى لنا كما لو أنه نعمة". كما يعتقد أن أوروبا تقيم في كياننا. فالذاتي ينبغي تملكه، والهوية يلزم اكتساحها وغزوها."

قد تبدو المواقف المنهجية لبيرك متناقضة بسبب طابعها الانتقائي لأن هناك من يرى تعارضا بين الماركسية والبنوية أو النزعة الثقافية (الثقافية). لكن إذا كان بعض الماركسيين يعتبرون البنوية ميتافيزيقا ظلامية، هناك في المقابل من حاول التوفيق بينهما، فهناك دائما من يحاول التوفيق بين المذاهب عندما تترسخ في الحياة الثقافية. و الأمر أيسر فيما يتعلق بالعلاقة بين البنوية و النزعة الثقافية لأن البنوية نزعة ثقافية، لكون النسق الثقافي يحدد النماذج المعيارية التي توجه سلوك الأفراد في النسق الاجتماعي، كما يوضح ذلك جاك هيرمان في كتابه القيم حول مناهج علم الاجتماع.¹

إذن يمكن القول أن هذا الانتقال من الماركسية إلى البنوية فالنزعة الثقافية قد يكون مشروعاً، إلا أن بيرك لا يكتفي بهذا الحد من الانتقائية بل يزيد على هذه المناهج، و هي ذات طبيعة موضوعية، طرقت فهمية تأويلية. وتتجلى تأويلية بيرك في إدراكه للبعد المتعالي للأحداث، أو الحدس الاستقبالي كما سماه أنور عبد الملك. و هذا الجمع بين المناهج له جانبه الإيجابي و يتمثل في تجنب الرد، لكن له وجهه السلبي لأن الجانب الذاتي هو الذي يتغلب في آخر المطاف، لأن الباحث يعيد بناء عالمه الفكري في المحيط الاجتماعي و الثقافي الذي يدرسه. وهكذا يصير كل بحث مقارنة فريدة من نوعها لا يمكن تعميمها. و هذا ما دفع جاك هيرمان إلى القول أن علم الاجتماع القائم على الطرق الفهمية يتهدده السقوط في التصورية المطلقة² (solipsisme)

و خلاصة لهذا العرض لمنهج بيرك يمكن أن نقول أنه لا توجد نظرية بيركية (وهو أمر صعب المنال في علوم الإنسان لأن النظرية تقوم على فرضيات قابلة للضد أو التأكيد falsification)، بل هناك لغة (langage) - بيركية (واللغة على عكس النظرية غير قابلة لأن تكون موضوع اختبار، فهي تقدم تأويلاً على نسبة من المصادقية لموضوع معين) تتضمن مجموعة من النماذج (paradigmes) - ك "القاعدة" مثلا - وهي مزيج من مسلمات فلسفية وقوالب نظرية ومفاهيم أساسية ونتائج بحث³.

5- التاريخية والأنثروبولوجيا التاريخية

أقام ريمون لافارج في مقال له تحت عنوان: "العلوم الاجتماعية ومجتمعات أفريقيا الشمالية، من التاريخية إلى الأنثروبولوجيا التاريخية" مقارنة بين بيرك وجعيط وأركون من جهة، وروندسون والعروي من جهة أخرى، ومن خلال هذا المقال يمكن إبراز أوجه الخلاف بين الاتجاهين.

الاتجاه الأول يتفق على دور الثقافة: "فالشعوب والطبقات ليست وحدها المؤثر في التاريخ، فهناك أيضا الثقافات ومفهوم الهوية الثقافية المشتق منها، وهي تعتبر جوهرية بالنسبة لكل من جعيط وبيرك، أما رندسون والعروي فيعتبران ذلك "زائداً من وجهة النظر العلمية" (في حين) يرى محمد أركون أن الأنثروبولوجيا الثقافية ستسمح للفكر الإسلامي باستيعاب تقاليد ثقافية تحتل مكانة هامشية في بلاد الإسلام، مثل التقاليد الشعبية التركية والإيرانية والبربرية"⁴.

¹ Jacques Hermann, *Les langages de la sociologie*, PUF, Paris 1983, p. 62

² Ibid, p. 61

³ أنظر الفرق بين النظرية واللغة والنموذج في 3-4 pp. *Les langages de la sociologie*,

النظرية العلمية جهاز منطقي تصوري يربط بين إشكالية ومعطيات محددة، بشكل يطابق التصورات والقضايا التي توظفها. وهي تحتفظ بطابعها الافتراضي القابل لأن يعاد النظر فيه. اللغة العلمية هي مجموعة من العلامات المتوفرة على بنية نحوية وعلى قواعد دلالية تمنح مرجعية ودلالة لمفاهيمها. لكن اللغة غير قابلة للاختبار كما هو شأن النظرية. أما النموذج فهو مزيج من الآراء الفلسفية والقوالب النظرية والمفاهيم ونتائج البحوث، تشكل كلها العالم الفكري المؤلف لباحثين في طور معين لمادة اختصاصهم.

⁴ ريمون لافارج، "العلوم الاجتماعية ومجتمعات أفريقيا الشمالية، من التاريخية إلى الأنثروبولوجيا التاريخية"، نشرت ترجمة هذا المقال في

الزمان المغربي عدد 15/14 - 1983، الرباط، ص 89

ومن هذه الزاوية تتفق نظرة المفكرين الثلاثة للإسلام: "فالعلمانية المطروحة (كما يقول ريمون لافارج) ليست معادية للإسلام، بل على العكس من ذلك فهي تسعى للحفاظ على المبادئ الأساسية للدين"¹. ونلاحظ في هذا الصدد اتفاقا بين جعيط وبيبرك، خاصة عندما يرفض الأول التأويلات المتعسفة لدى بعض أصحاب نزعة التحديث، ويعود إلى اجتهادات الفقهاء المسلمين ومنهم محمد إقبال².

طرحهم لإشكالية الأصالة: وحول هذا الموضوع يرى ريمون لافارج أن جعيط: "يطرح أسئلة جاك بيبرك: "من نكون؟" و"ما العمل؟" وانطلاقا من جدلية الاستمرارية والتغيير، وجدلية الخاص والعام فإنه يرفض النزعة (التراثية) كما يرفض العصرية بمفهومها الغربي، والماركسية، وهو يسعى إلى إصلاح جذري قادر على خلق إجماع جديد اعتمادا على نوع جديد من العلمانية... "ويطرح جعيط من جهة أخرى أسئلة: " ما معنى أن يكون الإنسان عربيا؟ وما معنى أن يكون مسلما؟ وكيف يمكن للمرء أن يحافظ على شخصيته في الوقت الذي يصبح فيه شخصا آخر؟ ... ويرى جعيط أيضا "أن الإسلام بدون اللغة العربية يظل إسلاما ناقصا"³.

وحول الموضوع نفسه يرى محمد أركون "أن معضلة التنمية تضع المسلمين أمام اختيار صعب: إما أن يحاولوا الاقتباس من النموذج الاشتراكي أو الليبرالي وإما أن يختاروا حلا أصيلا يعتمد الرصيد التاريخي والحضاري لشعوبهم ويستهدف الفعالية. وفي الحالة الأولى يمكنهم التوصل إلى رفاة نسبية ونجاحات جزئية مقابل فقدان الأصالة الثقافية والتفكير السريع للدين. وفي الحالة الثانية فإن العرب سيفتحون من جديد باب النقاش حول العلاقة بين الإنسان والمادة، هذا الصراع الذي يفرض نفسه بقوة على المجتمعات المسماة بالمتقدمة، فالإسلام إذن موضوع أمام اختيارين: إما اجتياز مرحلة النمو دون تقدير التكلفة، أو تجاوز هذه المرحلة مع الالتزام بالاختيار الانسي الذي مهد له العديد من المفكرين"⁴.

أما عبد الله العروبي فإنه لا يتفق مع انتقاد بيبرك للتاريخانية لكونها المنهج الذي يتنبأ بما جرى (prévoir l'advenu) - حسب نعت بيبرك لها - وذلك لأن ما جرى هو الذي يعطي للأحداث وزنها النوعي، و أن وضعها على مستوى واحد بدعوى أنه من الصعب التنبؤ بالأحداث قبل وقوعها يعني فصل الأفعال عن نتائجها و رد التاريخ إلى ضرب من الحاضر المستمر، أي عمليا إلى النسبية و اللادلالة⁵. ويعود العروبي إلى مسألة العلاقة بين المؤرخ والأنثروبولوجي موضحا أن الأول يختلف عن الثاني من حيث أنه يوظف كل المعارف في خدمة مشروع سياسي، في حين أن الثاني يوظف المعارف (بما فيها التاريخ) لخدمة الثقافة منظورا إليها خارج الزمان. ولهذا فإنه ليس بإمكان الأنثروبولوجي طرح قضايا الانحطاط والتخلف والإصلاح⁶.

من هذا العرض يتبين لنا كيف أن المنهج والمحتوى يتداخلان عندما يتعلق الأمر بطرح القضايا الثقافية. ومسألة اختيار المنهج ليس مسألة محايدة. فالتاريخانية تطرح المسائل الثقافية كقضايا أيديولوجية. أي أنها تهتم قبل كل شيء بتحديد الوظيفة الأيديولوجية للأفكار والمعتقدات. والبعض يرددها إلى وظيفتها السياسية المحض وكان محتواها أمر ثانوي. بينما تعطي الأنثروبولوجيا التاريخية الأهمية لمحتوى الأفكار والعقائد ولشحنها الوجدانية. ولهذا غالبا ما يكون الحل بالنسبة للقائلين بالتاريخانية هو الثورة على كل المواريث، وكأنه بإمكان المرء الانسلاخ من هويته الثقافية كما يخلع ثيابه. وقد كانت الإرادية من سمات الأنظمة السياسية المتأثرة بهذا الاتجاه (الأنظمة الشيوعية والأتاتوركية). أما أنصار الأنثروبولوجيا التاريخية فهم ينطلقون من مسلمة أن للتراث محتوى فكري ووجداني لا تستغرقه

¹ المرجع نفسه ص 78

² H. Djait, *La personnalité et le devenir arabo-islamiques*, p. 141

³ المرجع نفسه ص 75

⁴ المرجع نفسه ص 77

⁵ A. Laroui, *Histoire du maghreb*, Maspéro, p. 122

⁶ A. Laroui, *Islamisme, modernisme, libéralisme*, Centre culturel arabe, Casablanca 1997, p. 10

الأيدولوجيا، ولهذا فإنها تفضل منطق المصاحبة لدفع التطور في الاتجاه الذي تريده بدون قطيعة مع الماضي.

6- الخلفية الأيدولوجية لمنهج جاك بيرك

شكل العرض السابق لمنهج بيرك قراءة من زاوية أخرى لجذوره الفكرية، بين لنا فهمه الخاص للتيارات المنهجية السائدة في علوم الإنسان. و بما أني بدأت الفصل بالقراءة الأيدولوجية للمناهج، سأحاول في ما يلي إبراز المعطيات الأساسية في الخلفية الأيدولوجية لمنهجه. و هذه الخلفية ذات عدة روافد:

- الرافد الأول يتمثل في تجربته الميدانية و خيبة أمله في السياسة الاستعمارية التي كان يوجهها محتلون ضيقو الأفق. فقد كان يأمل أن تسيّر الأمور في اتجاه مغاير للاتجاه الذي سارت فيه. و كان قلقا على مصير الوجود الفرنسي في شمال إفريقيا خاصة. و قد عبر عن ذلك القلق في درسه الافتتاحي في الكوليج دو فرانس¹. و هذا يفسر مفهومه للتاريخ الذي عرضه في كتابه "انعتاق الكون" (*Dépossession du monde*) الذي ألفه مباشرة بعد استقلال الجزائر و نهاية الاستعمار الفرنسي. و هذا المفهوم هو أساس فكرة "الأندلسات" (*Andalousies*) و هو عنوان درسه الختامي في ذات المعهد. إنه تحويل للهزيمة إلى طوباوية.
- الرافد الثاني يعكس الأزمة الفكرية و الأخلاقية و الوجدانية التي عرفها الغرب جراء الخيبة الناجمة عما آلت له الحضارة الصناعية. الأمر الذي أدى إلى انهيار أيدولوجية التقدم و منهجها التطوري، و ظهور مبدأ تكافؤ الثقافات و التعدد الثقافي الذي تقول به البنيوية.
- الرافد الثالث يحيل إلى الاستشراق. إذ يقول عبد الكبير الخطيبي أن الاهتمام بالإسلام يستجيب لضرورة داخلية للاستشراق، لكون الله هجر الغرب و تركه ضحية لشيطان التقنية². و ربما أن هذا هو ما يفسر انتقال بيرك من دراسة العرب إلى دراسة الإسلام.
- وأخيرا كان بيرك يريد أن يوظف معرفته للعالم العربي الإسلامي ليمد الجسور بين عدوتي المتوسط على المستويات الثقافية والسياسية والدبلوماسية. وهذا ضرب من الدبلوماسية غير الموازية.

¹ J. Berque, « *Perspective de l'orientalisme contemporain* » extrait de la revue IBLA XX (1957) p. 236

² A. Khatibi, « *Jacques Berque ou la saveur orientale* » in Les temps modernes, juin 1976.

أتفق مع الخطيبي بخصوص هذه النقطة، حيث أن كثيرا من الغربيين أعادوا اكتشاف الدين من خلال الإسلام ، بما فيه دينهم، مثل ماسينيون.

الفصل الثالث

سجال الانقسامية

- 1- نشأة المفهوم
- 2- تقويم بيرك لثنائية اللغات عند مونطاني.
- 3- رد بيرك على جيلنر
- 4- موقف البرغوني
- 5- موقف پول ياسكون
- 6- موقف جون واتربوري
- 7- موقف عبد الله حمودي
- 8- موقف هوگ (هيو) روبيرتس

خاتمة

1- نشأة المفهوم

تعد الانقسامية من القضايا المنهجية النظرية التي كانت مجالاً لتخندقات معرفية وأيديولوجية معاً¹. وهي نظرية تجد جذورها - حسب جيلنر - عند ماسكري ودورخايم² قبل أن تنتقل إلى الأنثروبولوجيا الأنجلوساكسونية، ممثلة في بريشارد أساساً³. ودخلت إلى ميدان الأنثروبولوجيا المغربية - رسمياً إن صح القول - مع جيلنر وأتباعه. وهي محل رفض شامل من قبل كثير من الباحثين المحليين و"التقدميين" عموماً⁴ لأنها تقوم على فرضية وجود عدوانية فطرية لدى بعض الجماعات البشرية تجد متنفساً لها في الصراعات البيئية، متجاهلة للأسباب الموضوعية لهذه الصراعات؛ وخاصة أنها تقوم على فرضية وجود "شتات من القبائل المستقلة"، وأن المخزن مجرد محلة (معسكر) منصوبة في محيط معادي، يُفرض عليه الفقر للتحكم فيه، كما يرى ذلك ميشو-بيليير وهنري طيراس⁵. وبوادر هذه النظرية نجدها في أقدم الدراسات الأنثروبولوجية التي أنجزتها المدرسة الاستعمارية، ويتعلق الأمر بنظام "الصف" ("الصف" عند قبائل الجزائر و"اللف" في الأطلس بالمغرب) وهو التحالفات القائمة بين القبائل لمواجهة العدو الخارجي. ومنها كتاب شارل دوقو: "قبائل الجرجرة"⁶، الذي يختم الفصل الذي أفرده لموضوع "الصف" قائلاً: "من العسير تبين الحقيقة في ركام الحكايات التي رويت حول نشأة الصفوف الكبار، ومهما كان الأمر فهذه الصفوف موجودة، والبحث فيها سيكون مفيداً لنا"⁷. وكتاب "العادات القبائلية" لهانوتو و لوتورنو، وفيه يزعمان أن كثيراً من القبائل توجه نحو الخارج النزعة العدوانية لأعضائها للحفاظ على الوئام الداخلي⁸؛ وقد أفردا باباً لـ "الصف" في كتابهما. وكتاب إميل ماسكري "تكوين الحواضر عند السكان المقيمين في الجزائر"، وفيه يخصص الباحث فصلاً للظاهرة نفسها عند سكان

¹ كنت أنوي في البداية إفراد فقرة في فصل المنهجية للسجال حول الانقسامية، لكنه تبين لي أن الموضوع يشكل القضية المنهجية الأساس التي شغلت الباحثين في الأنثروبولوجيا في شمال إفريقيا، وأن الإحاطة بالاشكالية المطروحة تتطلب تخصيص فصل كامل للموضوع.

² يقول دورخايم أن المجتمع يكون انقسامياً إذا كان مكوناً من تكرر لتجمعات متماثلة على شكل حلقات في عقد. ويعد هذا التجمع الأولي عشيرة عندما يكون ذي طبيعة مزدوجة: عائلية وسياسية. وهي ذات طبيعة عائلية لأن الأعضاء المكونين لها يعتبرون أنفسهم أقرباء. (*De la division du travail social*, p. 150)

وتتميز هذه المجتمعات بالخصائص التالية: تقسيم عمل ضعيف (حسب الجنس والسن...); ملكية مشتركة؛ أهمية العلاقات الأسرية التي تنتظم حولها الحياة الاجتماعية؛ قوة الشعور الجماعي نظراً لتشابه العناصر المكونة لهذا المجتمع، والانتماء إلى نظام قيم موحد، زيادة على دور الدين الذي يصنع كل الحياة الاجتماعية.

Lilia Ben Salem, *Intérêt des analyses en termes de segmentarité pour l'étude des sociétés du Maghreb*, Revue des mondes musulmans et de la méditerranée/Année 1982/33/pp. 113-135

وتقول الباحثة أن رادكليف براون هو أول من استند إلى مفهوم "البنية" عند دورخايم ليؤسس نظريته حول القرابة. وأن بريشارد - الذي كان معاوناً لرادكليف براون وأول ناشر لكتب دورخايم بالإنجليزية - هو أول من اكتشف في الميدان أمثلة عن "المجتمع الانقسامية" الدورخايمي. وهذا المقال لليليا بن سالم ليس في مستوى شهرة مقال جان فافريت لكنه أشمل منه.

³ Dominique Casajus, *Conversation avec Michel Izard sur le structuralisme*, texte publié in La terre et le pouvoir. A la mémoire de Michel Izard, Dominique Casajus et Fabio Viti (dir.), Paris, CNRS Editions, 2012, p. 83-93

⁴ يقول عدي الهواري أن الرفض كان خاصة من قبل المثقفين المغاربة لأن الانقسامية تتنافى مع نظرتهم إلى استمرارية الدولة المغربية لمدة 12 قرناً.

Lahouari Addi, *Les enjeux théoriques de l'anthropologie du Maghreb*. Lecture de Bourdieu, Geertz, Gellner, Awal Ibis Press, Paris 2004

⁵ Abdallah Laroui, *Les origines sociales et culturelles du nationalisme marocain* (1830-1912), François Maspéro, (e.book), conclusion du chapitre 2, pp. 102-112

العروي يركز على الحضور الفعلي والمعنوي للدولة المركزية، وعلى أن المغرب كانت له كل مقومات الدولة القومية، وهو ما ينسف المسلمة الأساس للانقسامية ألا وهي استقلالية القبائل والزوايا عن الدولة المركزية.

لكن حسن رشيق يرد على العروي بأنه لا جدوى من وراء هذا الرفض القطعي والسلطوي والمفتقر للبرهان للانقسامية، خاصة وأن جيلنر لم يكن ينوي تعميم النموذج الانقسامية على كل المغرب.

Hassan Rachik, *Le Proche et le lointain*, Un siècle d'anthropologie au Maroc, Editions Parenthèses/MMSN, 2012, p. 177 (infra)

⁶ Charles Devaux, *Les Kebâiles du Djerdjara*, 1859

<https://archive.org/details/CharlesDevauxLesKebâilesDuDjerdjara1859>

⁷ *Les Kebâiles du Djerdjara*, p. 42

⁸ A. Hanoteau et A. Letourneux, *Les coutumes Kabyles*, Berti éditions, Alger, p. 70

الأوراس تحت عنوان "التعارض المتبادل بين قبائل الأوراس"¹؛ لكنه لم يفرد بابا لـ "الصف" وكل ما نجده عنده هو تعليقات متناثرة حوله.. وكتاب روبير مونطاني "البربر والمخزن في الجنوب المغربي" الذي ركز على دور اللغات².

وما يميز هذه المؤلفات هو كونها كانت من المراجع الأساسية التي استندت عليها محاولات إرساء النظرية الانقسامية لاحقا، حتى وإن كانت لا تعد ضمن الأدبيات الانقسامية. وليس من قبيل المصادفة أن يكون ماسكري ومونطاني من أهم مراجع جيلنر³. ويقول جيلنر بصدد ماسكري أنه ساعد على الكشف عن وقائع الانقسامية لكنه لم يكتشف النظرية نفسها⁴. ولهذا السبب سأتناول رد بيرك على مونطاني قبل رده على جيلنر⁵.

مما سبق ذكره يتبين لنا أن مفهوم الانقسامية "ارتحل" فكريا من نظرية دورخايم إلى ميدانية بريتشارد، وجغرافيا من السودان إلى الأطلس الكبير، مروراً بالجلب الأخضر (ليبيا). وهو ما جعل ليليا بن سالم تميز بين النموذج العام والنموذجين العربي والمغاربي. وتقول فيما يتعلق بالنموذج العام أن ساهلين Sahlines يحد المجتمع الانقسامي في ست خصائص وهي أن يكون: مجتمعا ذي سلالة أحادية (من جهة الأب أو الأم)؛ أن تكون منقسمة (تحت مفعول الانشطار)، وأن تكون هذه القسامات متكافئة؛ أن تكون الانقسامية مرسومة في وطن المجتمع (ولهذا لا يعتبر مجتمع رحل شمال الصومال انقساميا نظرا لافتقاده لوطن محدد)؛ أن تكون العلاقات الاجتماعية ذات طبيعة انقسامية، وهذا يعني حل النزاعات بين الأقارب عن طريق التحكيم؛ وجود مبدأ "التعارض المتكامل" (الانشطار والانصهار)؛ وجود مبدأ "النسبية البنوية"، وهو يعني أن العشائر ليست هيئات ثابتة، إذ لا وجود لها إلا في حالة النزاع مع جماعات مكافئة، والزعامة نفسها نسبية لأن الزعيم في حالة النزاع ليس بالضرورة زعيما في حالة السلم. وزيادة على هذه الخصائص، يشير ساهلين إلى أن الأشخاص المؤثرين لا ينتمون إلى نسق السلالات⁶.

أما "النموذج الانقسامي" العربي، كما عاينه بريتشارد عند السنوسية في الجبل الأخضر، فهو لا يختلف عن نموذج النوير Nuer (قبيلة من جنوب السودان)، ومن خصائصه أن لكل قبيلة وطنها؛ وجد مشترك منه تستمد اسمها؛ وتنقسم إلى قبيلتين أو ثلاث قبائل فرعية لها وطنها وجدها الذي هو من أبناء الجد المشترك؛ القبائل الفرعية هي فروع سلالية وفرق سياسية؛ كل قبيلة فرعية تتكون من "عائلات"، و"بيوت" هي عبارة عن عائلات ممتدة.

ويتميز "النموذج الانقسامي المغربي" في نظر جيلنر بالانقسامية⁷ والهامشية marginalisme التي تعني الاستقلالية السياسية والثقافية عن الدولة المركزية. وإلى جانب جيلنر تعطي الباحثة خلاصة لاسهامات هارت وجاموس، ويتعلق الأمر بمسائل:

- مكونات الجماعات الانقسامية: كثرة "الأجانب" في كثير من قبائل الريف تجعل من النسب أمرا ثانويا مقارنة مع الانتماء الجغرافي (خاصة عند نقر عيين حسب جاموس).
- مفهوم "الخمس": وهو لا يعني دائما انقساما خماسيا، زيادة على أن أدوار "الخمس" متعددة.

¹ Emmmile Masqueray, *Formation des cités chez les populations sédentaires de l' Algérie* (éd. 1886), Ernest Leroux, éditeur, 1886, « Oppositions réciproques des tribus aurasiques », 166-169

² وقد مهدت "الأنتروبولوجيا العسكرية" بأبحاثها الميدانية الدقيقة السبيل لهؤلاء. ومن ممثلي هذه الفئة من الباحثين الميدانيين، على سبيل المثال، إرنست كاريت

Ernest Caretttte (Capitaine), *L'exploration scientifique de l'Algérie* (1853)

العنوان هو لموسوعة علمية تتضمن أبحاث كاريت من بين أبحاث أخرى في شتى الميادين.

³ استند جيلنر على ابن خلدون وهيوم ومونطاني وپرتشارد في تصوره للنموذج الاجتماعي السياسي للاسلام (البرگوني، ماهي)

⁴ Dominique Casajus, *Conversation avec Michel Izard sur le structuralisme*. P. 6

⁵ G. Albergoni et A. Mahé, *Berque et Gellner ou le Maghreb vu du Haut-Atlas*.

⁶ Lilia Ben Salem, *Intérêt des analyses en termes de segmentarité pour l'étude des sociétés du Maghreb*, Revue des mondes musulmans et de la méditerranée/Année 1982/33/pp. 113-135, p. 117

⁷ سأتناول انقسامية النموذج المغربي في فقرات لاحقة.

- مفهوم اللف: وهو مفهوم أهمل بعض الشيء لكن هارت وجاموس وسودون Seddon بينوا أن لهذا المفهوم إجرائيته في قبائل الريف نظرا إلى أنها منقسمة إلى إثنين.
- الانقسامية وعلاقات السلطة: هارت لا ينفي مسألة انتخاب الرؤساء لكن هذا لا ينتفي مع وجود فروق بين أعضاء القبيلة، بل يوجد من لا يحق لهم الكلام، كعض المهن (حلاق، حداد، نجار)، أو اليهود أو السود. وأن الأمغار (الشيخ) غالبا ما يكون ذا مرتبة اجتماعية عالية.
- دور "الأولياء": دور الأولياء التحكيمي معروف عند كل القبائل. وإذا كانت سلطة الأمغار تستند على الشرف honneur فإن سلطة الولي تقوم على البركة.¹

وأرى من المفيد في بداية هذا القسم الإشارة إلى تطور موقف دافيد هارت من مسألة الانقسامية والذي عبر عنه في المقدمة التي خص بها الترجمة العربية لكتابه "آيث ورياغر". إذ يقول أنه " في السابق، وبعد فترة طويلة من التأمل والتفكير قاربت السنتين، جاء قبولنا للنموذج الانقسامي للسلالة – كما قدمه إفانس پريتشارد آنذاك، عند تحليله لقبائل النوير بالسودان والبدو ببرقة شرق ليبيا – رغم عدم ارتياحنا الكلي لهذا النموذج سيما وأنه لم يكن يوجد حينها، معيار نظري آخر لمقارنته معه، بل ولا زلنا نعيش الوضع نفسه إلى حد يومنا هذا." لكنه أقر في الأخير بخطأ تحليله للبنية الاجتماعية الريفية، وكان ذلك تحت تأثير نقاشه مع هنري مونسون² Henry Munson. وما جعل هارت يغير رأيه هو تبينه كون المثل العربي الذي يقول: "أنا ضد أخي، وأنا وأخي ضد أعمامي، وأنا وأعمامي ضد السلالات الأخرى في عشيرتي، وعشيرتي ضد العشائر الأخرى في قبيلتي، وقبيلتي ضد القبائل الأخرى"، لا ينطبق على الوضع في ريف ما قبل الحماية. وأن الصراع كان ينحصر بين الإخوة وأبناء العمومة بسبب الخلافات الناشئة عن توزيع الإرث، وأن النزاعات داخل العشائر أو القبائل أو بين القبائل لا تخضع للنموذج الخالص الذي أقرته النظرية الانقسامية³.

وكما سبق ذكره⁴، انتقد بيرك النظرية الانقسامية (segmentaire) التي راجت بعد الاستقلال عند الباحثين الأنجلوساكسون – وهي نظرية كان يجهلها آنذاك حسب زعمه – لأنها كانت تنطلق من الفرضيات الساذجة نفسها التي انطلق منها ممثلو الإدارة الاستعمارية. رغم أن "آخر البرابرة البيض"⁵ (« derniers Barbares blancs ») – "كما تجرأ البعض على تسميتهم" – أسسوا جمهورية الريف وتفاعلوا مع القومية العربية، رغم أنهم ليسوا في غالبيتهم عرب، و"مدوا يدهم" للأمية البروليتارية (ص 481).

وكانت أبحاثه تخالف النظرية الانقسامية بمسارها المعاكس، إذ أنها كانت تنطلق من الأوسع إلى الأضيق استنادا إلى واقعية تاريخية (واقعية مستندة على التاريخ) (réalisme historisant). وإذا كان يعطي الأولية للنسق، إلا أنه نسق خاص بالجماعة غير قابل للتكرار، نسق ينفرد (se singularisant) انطلاقا من القاعدة، ويزداد هذا الانفراد تصاعدا من مستوى إلى آخر. وهذا على خلاف النسق المتماثل للفرضية الانقسامية الذي يمتد من الصعيد (في مصر) إلى الأطلس المتوسط (ص 481).⁶

¹ Ibid, p. 118

² Henry Jr. Munson, « On the Irrelevance of the Segmentary Lineage Model in the Moroccan Rif », American Anthropologist, 91, 2, 1989, p. 386-400

³ دافيد مونتجومري هارت، آيث ورياغر، قبيلة من الريف المغربي، ترجمة محمد أونيا وعبد المجيد عزوزي وعبد الحميد الرايس، الطبعة الثانية 1016، الناشر: جمعية الديموقراطيين المغاربة في هولندا. مقدمة الترجمة العربية والطبعة الجديدة للكتاب، ص XVII إلى XLIV
 رد مونسون على هارت، الذي عنوانه: "عدم ملائمة الانقسامية للريف المغربي"، المذكور أعلاه، يتلخص في ثلاث ملاحظات أساسية، وهي: (1) أن العنف في المنطقة لم يكن يخضع لمبدأ "أنا وأخي ضد ابن عمي..."، بل كان أساسا بين الإخوة وأبناء العمومة بسبب الإرث، وكان البعض "يكتري" أجنبيا لقتل القريب. أي أن المنطق الانقسامي كان يشتغل بشكل عكسي. ولهذا لم يكن يوجد مبدأ يلزم العشيرة بالأخذ بالثأر لأن القتل غالبا ما يحدث بين أعضائها. مع الإشارة إلى أنه إذا كان هذا المبدأ هو ما يحد الانقسامية، فإنه من الممكن نعت كل جماعة تقوم على هذا المبدأ بأنها انقسامية. وأن ما وصفه هارت بأنه نسق انقسامي ليس في الواقع إلا شبكة من العلاقات التي تخترق حدود العشائر. وعلى عكس القتل الذي كان يحدث داخل العشيرة كان الزواج غالبا ما يتم بامرأة من خارجها. (2) أن الأرض كانت في الغالب ملكية فردية وليست جماعية، وكانت موضوع متاجرة. وكانت الأرض هي الثروة الأساس في هذا المجتمع الذي يقوم اقتصاده على الزراعة. وهارت نفسه يورد عقود ملكية يعود بعضها إلى القرن 18. (3) أن دور الدولة المركزية كان أكبر مما تصوره هارت.

⁴ أعدت إثبات فقرتين سابقتين للتذكير بالسياق.

⁵ "برابرة" هنا بمعنى متوحش

⁶ Structures sociales... p. 481

وقد أفرد بيرك مقالين هاميين للموضوع، يرد في أولهما على نظرية اللف عند روبير مونتاني والثاني على ارنست جيلنر.

2- تقويم بيرك لثنائية اللغات عند مونتاني.

وفي البداية من المفيد البدء بالتعريف بنظرية اللف عند مونتاني، التي يعرضها في كتابه "البربر والمخزن في الجنوب المغربي"¹. وبما أنه لا يمكن فصل نظام اللف عن النظام السياسي في المغرب ككل، فهذا يستلزم عرضهما معا.

يقول مونتاني بصدد نظام اللف أنه قضى عدة أشهر في البحث دون أن يكتشف نظام التحالفات المسمى ب"اللف"، والتي بدونها لا يمكن فهم التحولات التي شهدتها البلد منذ خمسين سنة، لولا المصادفة التي جعلته يلتقي بشيوخ من المنطقة كشفوا له عما يسمى باللف ودوره (ص XII). وقد اعترضته مهمة شاقة لإعادة رسم خريطة اللغات لما أصاب هذه الظاهرة من تلف، ولكون الشهود لم يكونوا يمتلكون إلا تصورا محليا ضيقا لشبكة التحالفات، والتي تحولت إلى فسيفساء مهشمة، وأنه كان عليه إعادة بناء تاريخ قبائل المنطقة على مدى ثلاثة أجيال حتى تكتمل لديه شبكة اللغات في صورتها الخالصة (ص 183-184). ولم يكن مونتاني ينطلق من الصفر، نظرا لاطلاعه على الأبحاث السابقة؛ ومنها "وصف المغرب" لشارل دو فوكو؛ وخاصة ما أنجزته المدرسة الاستعمارية في الجزائر، أتعلق الأمر بالنموذج القبائلي، كما ورد وصفه في "العادات القبائلية" لهانوتو ولوتورنو، وكتاب دوفو Devaux السابق له²، أو النموذج الأوراسي كما ورد عند ماسكري، والذي يصفه بأنه رقعة شطرنج من الشعوب damier « en peuplades (ص 212 وما بعدها). في حين أنه لم يجد في المراجع العربية القديمة إلا إشارة عابرة عند ابن خلدون عن كون النزاعات بين القبائل تنشأ عن الخلافات المألوفة بين الجيران وذكرى الحزازات القديمة. كما توجد إشارات للنزاعات بين قبائل الأطلس عند البيدق (ص 199).

وهو يرى أن نظام "اللغات" كان من طبيعة إثنية في القرون السابقة (قرن 11 إلى 13)، وهي الفترة التي شهدت صراعا بين تحالفات قبلية كبيرة من أجل الحصول على أفضل الأراضي. وعندما استقرت الأوضاع صارت "اللغات" مجرد انقسامات سياسية (ص 215). حيث أن اللف صار مرتبطا بالظروف العامة للحياة المادية والاجتماعية والسياسية للقبيلة. وهو يعكس النزعتين المتناقضتين والمتكاملتين لحياة البربر: الشراكة والنزاع (ص 216).

ويذهب مونتاني إلى أن النزاع قد يحدث لأتفه الأسباب، نظرا لوجود حاجة للنزاع. وأفضل وسيلة لإعادة الوئام للجماعة هو إحياء النعرات القديمة (ص 233). وفي المقابل توجد وسيلة سلمية لإعادة اللحمة للجماعة وتتمثل في الحفلات (الدينية أو الاجتماعية أو المواسم السنوية) والتي تدعى تينويغا، وما يصاحبها من غناء ورقص (ص 334).

وكانت كل "تاقبيلت" عند مصمودة الأطلس الكبير تتكون من مجموعة من "المواضع" (جمع مؤضع) التي يشمل كل منها مجموعة من المداشر (تادشرت) التي تقطنها عدة عائلات (نخس، نخسان). ولكل موضع تقاليد وعاداته، وبتعبير ما "دستوره". وتسيير الشؤون العامة مخول ل"الجماعة" (جماعت) المفتوحة بشكل ديموقراطي لكل الرجال المتزوجين، والذين يجتمعون كل يوم جمعة في المسجد. وفوق جماعة "الموضع" توجد جماعة (تسمى أحيانا "ديوان") "تاقبيلت" (يسمى مونتاني canton بمعنى الدائرة الإدارية)، التي تقتصر فيها التمثيلية على رؤساء العائلات. وفي الغالب ما يمثل كل مدشر بشخص واحد بالتناوب السنوي بين مجموع العائلات. ويشترط في أعضاء الديوان اليسر (ليكون بإمكانهم استضافة كل الأعضاء)، وحسن التدبير، والفصاحة.

ويطلق على أعضاء الديوان "أيت ربيعين" (أهل الأربعين)، وهي تسمية تكاد تكون عامة عند كل قبائل المغرب. وهذا الرقم لا يعني بالضرورة الوجود الفعلي لأربعين ممثلا، إذ قد لا يتجاوزون في

¹ Robert Montagne, *Les Berbères et le Makhzen dans le Sud du Maroc*, Félix Alcan 1930.

² Charles Devaux, *Les Kebaïles du Djerdjera*, Paris 1859

الواقع العشرة أو الخمسة عشر. ويرجح مونتاني أن يكون مصدر هذه التسمية التقسيم السابق للقبيلة لأربع جماعات لكل منها عشرة ممثلين. وكان عند الموحديين "مجلس العشرة" ومجلس الخمسين الذي كان يمثل القبائل الخمس الرئيسية (ص 220-221).

وفي جنوب الأطلس الكبير يحل "الأنفلوس" (جمع: أنفلاص أو أنفاليص)، ويسمى أحيانا "أمزوار" ويعني الشخص الذي يمتلك قوة سحرية؛ ولهذا يكون البادئ بالحرب. كما يوجد "أنفلاص البارود" للحرب، و"أنفلاص الخير" للاستسقاء، و"أنفلاص التسهيل" الذين يستشارون في القضايا العويصة... ويتساءل مونتاني إن لم تكن هذه الشخصيات خلفا للساحرين ولكبار الكهنة ول "الملوك الزراعيين" rois agraires الذين كانوا يضمنون بسحرهم رفاهية الجماعة. ويشير مونتاني إلى أن بركة الشرفاء والمرابطين عوضت عن هؤلاء في كثير من المناطق (ص 222 -...)

وعلى رأس كل سنة، مبدئيا، **تعين الجماعة مقدما** يشرف على تسيير الشؤون العامة، بالتناوب بين المداشر (وأحيانا عن طريق القرعة) وهي مناسبة يقدم فيها الحسابات. ولا يمتلك المقدم أي امتياز على أعضاء الجماعة، وعليه استشارتهم في أي قرار يريد اتخاذه. إلا أنه يمتلك وظيفة إجرائية واسعة: فهو الحكم في النزاعات، أو يختار حكما من قبيلة أخرى أو قاضيا إذا كانت القضية معقدة. وعلى يديه يتم الزواج والطلاق وتقسيم الإرث، ويصدر العقوبات في الجرائم والجناح والمخالفات حسب العرف. وتشكل العقوبات المالية المصدر الأول لميزانية القبيلة، وتوزع إلى ثلاث حصص: حصة للمقدم، وحصة للقبيلة، وحصة للضيافة (ص 224). وهذا المقدم يطلق عليه في مناطق أخرى اسم "الشيخ" أو "مزاريك" أو "الرفاد" أو "أوكال" أو "حامل"، "أمغار" (ص 236-238).

أما منطقة الريف فإنها، بسبب الاقتتال المزمع الذي كانت تشهده، لم تعرف نظام المقدم المنتخب ولا الخزينة المشتركة (ص 240-241).

إلا أن الجماعات قد تعجز - في بعض الأحيان أو المناطق - عن تعيين مقدم، أي أنها عاجزة عن حد أدنى من الاتفاق، وهو ما ينعكس على قدرتها على الدفاع عن نفسها (ص 330-331). وما يستخلصه مونتاني هو عزوف البربر عن تكوين دولة، والاستعاضة عنها بتنظيم تلقائي لا يتعدى مساحة الدائرة، وهي الوطن الحقيقي للسكان. يصاحب هذا نظام من التحالفات المتوازنة (اللفات) التي تمكن هذه الدويلات المستقلة من التعاون في الحرب والسلم (ص 395-396).

والنظام السياسي للبربر هو عبارة عن فوضى منظمة، وكل العشائر تسهر على الحفاظ على مساواة صارمة فيما بينها. وفي هذه الظروف نشأت دساتير في ظاهرها ديموقراطية، وإن كانت في الواقع أوليغارشية نظرا لكونها تهدف إلى التقسيم المتساوي للمداخل بين الوجهاء، بينما توزع على كل الساكنة مصاريف الحياة العامة (ص 394).

وأحيانا يحاول بعض الشيوخ فرض سلطتهم وإلغاء التقاليد الجمهورية القائمة على المساواة، وهدفهم توسيع نفوذهم بما فيه الكفاية ليقايضوه لدى المخزن الذي يعترف لهم بسلطتهم المحلية. وفي المقابل قد يكون صعود مثل هؤلاء الشيوخ بايعاز من المخزن نفسه (ص 396-397). وغالبا ما يلعب هؤلاء الشيوخ أو القيادة دورا مزدوجا، فهم من جهة يدعون الدفاع عن مصالح السكان في مواجهة المخزن، ما يمنحهم شرعية في أعين هؤلاء؛ ومن جهة أخرى يدعون لدى المخزن دور المدافع عن مصالحه في مواجهة فوضى وتمرد القبائل. (ص 398-399)

ويفسر مونتاني نشأة الدولة في المغرب واضمحلالها السريع (من الموحديين والفاطميين إلى عبد الكريم) على أساس ما يسميه بـ"بنية الدوائر المتداخلة" للدولة القائمة على الغزو *structure concentrique des Etats fondés sur la conquête*، أي على أساس آلية نظام اللغات حين يتجاوز حيزه المحلي. ويحدث ذلك عندما يظهر شيخ طموح يتغلب على الشيوخ المجاورين ثم يبسط سلطته على القبيلة بأسرها وبواسطتها يسيطر على القبائل المجاورة؛ ويتوازي هذا مع اتساع مجال اللغات إلى حد السيطرة على الدولة بكاملها. إلا أن تأسيس دولة لا يعني زوال الحزازات القديمة لدى أعضاء التحالف الذي أوصل قبيلة ما إلى السلطة. وعند حدوث أية أزمة تعود تلك الحزازات للظهور فينكف التحالف وتنهار الدولة، نظرا للعجز عن تجاوز الأفق الضيق للجمهوريات القبلية التي كانت المصلحة العامة لا

تعني لديها إلا الحفاظ على التوازن بين المصالح الضيقة لمختلف العشائر. ما جعلها تعجز عن الأرتقاء إلى مستوى الشريعة المدنية *Lois de la cité*. ولم يكن التعلق بالعدالة والوفاء إلا تعبيراً عن ذهنية اللف والنزوع إلى النهب والغنيمة؛ على عكس الفيودالية الغربية ذات التنظيم التراتبي القوي، التي كانت العائلة هي قاعدته والملكية هي حجر الزاوية (أو القبة) *clé de voute* فيه، والتي استطاعت الصمود ككتدرائية واسعة على مر العصور (ص 404-...) ¹

كما يشرح مونتاني بنظام اللف كون الدول الإسلامية الأولى أنشأها أشخاص أجنب (إدريس، عبيد الله، عبد المؤمن، رستم)، وذلك لأن اللغات المتنازعة كان من السهل عليها القبول بحكم شخص أجنبي (ص 401)

أما الدولة المركزية فكانت تعمل على تقوية نفوذ بعض الشيوخ (أمغار) أو القياد المحليين لتجعل منهم تابعين لها وخداما لسلطتها، وهذا ما يجعلهم يستنسخون محليا النموذج المخزني (ص 398-397). إلا أن سلطتهم عابرة إذ أنها قد تنهار بالسرعة نفسها التي صعدت بها (ص 383-385).

ويرى مونتاني في "السيبة" في المناطق الخاضعة للمخزن "مؤسسة قائمة بذاتها" *véritable institution*، فهي التي تمكن القبائل من الانعتاق لمدة ما من قبضة المخزن وقياده واسترجاع أملاكها التي نهبت منها. وبذلك تنعم لعدة سنوات بمتعة "الفوضى"، مع محاولات لإعادة الحياة للمؤسسات القديمة، قبل أن تعود من جديد تحت سلطة المخزن الذي ترتبط به بصورة نهائية. (ص 385_...)

وحول دور "الدول المرابطية" ² *Etats maraboutiques* (ويسمى أيضاً إمارات مرابطية) - والتي كانت سائدة في العديد من مناطق المغرب، قبل أن تضمحل سلطتها تحت ضغط المخزن، والتي كانت سلطتها تستند إلى هالة القدسية التي كانت تحيط بالسلالات المؤسسة لها وليس على قوة "اللف" أو "الصف" ³ - يقول مونتاني أنه لم يكن لها دور في التحكيم بين السلطة المركزية والقبائل، بل كانت على العكس سندا للجمهوريات المستقلة خاصة وأنها كانت تنهض بدور الحكم في خلافاتها. ومما كان يحول دون التحالف مع المخزن هو احتمال فقدان مواردها المالية لصالح الزوايا المستقلة عنه. ولهذا كان من شروط امتداد المخزن في منطقة سوس انحصار دور الزوايا. ومن عوامل الوفاق القائم بين الزوايا والقبائل هو دور الزوايا في نشر إسلام متساهل مع "الذهنية الضيقة" لجمهوريات الجبال ومع أعرافها، بما فيها المخالفة لتعاليم الإسلام (ص 407_...)

وفي ختام كتابه، يأسف مونتاني لكون نظام الحماية مكن المخزن من إحكام سلطته على البلد، بدون حدود داخلية وبدون مؤسسات محلية، وفرض الشريعة الإسلامية تحت قيادة مطلقة، كما هو الشأن في الدول الشرقية. ولهذا عملت إدارة الحماية على تدارك الأمر بسن قوانين لحماية العرف والمؤسسات المحلية. وكان هدف مونتاني من وراء ذلك مواجهة التيارات الفكرية القادمة من الشرق والتي تدفع في اتجاه التصادم بين الأمم (ص 414-...)

¹ مونتاني أعطى للغات دورا بنويوا يشرح التاريخ السياسي لشمال أفريقيا على كل مستوياته، من العشيرة إلى الدولة، في حين حصر الذين سبقوه (دوقو، هانوتو، لوتورنو، ماسكري)، حسب علمي، دور اللف في المجال المحلي. وهو بذلك أعطى تصورا جديدا لمفهوم العصبية الخلدوني. أما مقارنته مع النظام الفيودالي الغربي فهي تتغاضى على كون هذا النظام كان قائما على الاستغلال الشبه عبودي للأقنان. وهو نظام أبعد ما يكون عن "شريعة المدينة". وكانت ثورة الأقنان على هذا النظام كمن "يصبق إلى السماء" حسب قول فرنان بروديل.

² في كل الكتاب يكتب مونتاني *état* عوضا عن *Etat*

³ من الأمثلة التي يسوقها مونتاني: الزاوية الدلائية التي قضت عليها الدولة العلوية، وزاوايا سيدي يحيى في حاحا، والريسولي في منطقة جباله، والدرقاوية في بني زروال، والخمليشية في منطقة صنهاجة السراير التي ساهم دعمها في تقوية صفوف ثورة عبد الكريم. وفي الأطلس يذكر مونتاني الزاوية الحنصالية، وزاوية سيدي احمد الطيبي، وزاوية سيدي علي أمهاوش...

ونجد تقويم بيرك لنظرية اللف عند مونتاني في مقال كثيف عنوانه: "المجتمعات الشمال أفريقية منظورا إليها من الأطلس الكبير"¹. والملفت للانتباه في هذا المقال الكثيف هو أنه يشير بصورة عابرة في بداية المقال لموقف مونتاني²، ثم يعطي ملخصا مركزا للخصائص البنوية لمجتمع الأطلس الكبير ممثلا في سكساوة (وهو ملخص لما يسميه بـ "النسق المغاربي" موضوع الفصل الثالث)، ولا يعود إلى صلب الموضوع إلا في الفقرتين الأخيرتين.

يرى مونتاني في كتابه الصادر سنة 1930 أن القانون، الذي يتحكم في البنية الاجتماعية لمجتمعات الأطلس وللعالم البربري بصفة عامة، يرتكز على الثنائية القائمة بين تحالفين (لف)، يتوازنان ويتعارضان على شكل رقعة شطرنج (دامة) damier، من جماعة إلى جماعة canton. ويقول بيرك أن بحثه لم يكذب أي معطى³ وارد في كتاب مونتاني، لكنه وسع الاستقراء آخذا بعين الاعتبار المعطيات الجديدة التي مكنته بشكل ما من حل التناقض، وهو ما كان له تأثير على التأويل الكلي.

وأول عامل يتحكم في مجتمعات الأطلس هو ارتباطها العميق بأرضها. والوحدة السياسية التي تمثلها "تاقيلت" تنقسم إلى "نُخسات" (جمع نُخس = عشيرة) تقوم على رابطة النسب. والأرض تنقسم إلى قطع لكل منها تسميتها، وهي شديدة الكثافة في المناطق المروية. والماء يوزع بالتناوب. وبين هذه المستويات الثلاثة يوجد تطابق. فكل نُخس ممثل في كل قطعة من الأرض، بحيث أن العائلة الواحدة تمتلك مئات الرقع الموزعة على كل القطع. وبذلك تشكل كل قطعة عينة للملكية الجماعية. وجراء ذلك تفتقد الملكية نفسها كل قوام. وحدود الرقع لا يقوم على معالم موضوعية بل على جرد الجيران وحساب التوازن القائم بينهم، بحيث أن الأرض تحيل إلى الحالة المدنية. وتوزيع المياه لا يقوم على منطقتي عملي (بحيث تسقى معا الرقع المتجاورة) بل بمنطق عشائري، ما يؤدي إلى تذبذب المياه والوقت. وهذا يعني أن توزيع الماء يخضع لاعتبارات ألح من الفعالية الاقتصادية.

وهذا النظام الفلاحي يضع بعضها على بعض وقائع موضوعية: بنية الجماعة، أرضها، زمنها. وهذا النظام يتحكم في اقتصادها ومعرفتها. وهو أساس الشرعية، بحيث أنه بإمكان الفرد المهزوم والمضطهد أو الفار (أو ذريته)، والذي اضطر إلى رهن أو ترك ملكيته، أن يستعيد ما ضاع منه ولو بعد أجيال، لأنه سيجد في قيم الجماعة سندا له.

العامل الثاني يتمثل في تلاحم بعض أوجه الحياة الدينية مع الحياة القانونية. فالمقامات المقدسة توجد في كل مكان. لكنها مقامات مجهولة الاسم ليست مرتبطة بولي معين ولا بأسطورة ما. وفيها تقام طقوس طبيعية ومباهلات ordalies واجتماعات موسمية. وفي موسم الحصاد يقيم أفراد القبيلة ولائم في جو من الحماس. وينبعث من هذه الاحتفالات مقدس من طبيعة اجتماعية خالصة، كان سيسر دورخايم لو عاينه.

وفي مجتمع مقتصد في طعامه، تقام أيضا ولائم في مقامات الأولياء، تنحدر بمناسبتها العديد من الأضحية، تقسم أجزاءها بواسطة المزايمة. إلا أن الدفع ليس فوريا، بل يتم بواسطة قرض وحسب إجراءات تستلهم الشريعة الإسلامية. وبذلك تقدم حياة سكساوة معرضا لمختلف الأشكال والمفاهيم القضائية.

العامل الثالث يتعلق بتاريخية هذه الجماعات. وما يميزها هو وفرة الوثائق المكتوبة التي يعود تاريخ بعضها إلى القرن 15. وهي الفترة التي انتشر فيها الورق والتقنيات العدولية الإسلامية في الجنوب الغربي للمغرب. وهي في الغالب عقود خاصة أو جماعية، أو مداولات جماعية، أو تشريعات جنائية. مكتوبة بلغة عربية تقنية صعبة تتخللها عبارات بربرية. وتتميز خاصة بمحاولات ترجمة العادات القديمة في قوالب إسلامية.

¹ Les sociétés nord-africaines vues du Haut-Atlas, Cahiers Internationaux de sociologie, XIX, 1955 :59-65, in Opera Minora (II).

² تطرق بيرك بتفصيل لموضوع اللغات عند مونتاني في الفصل الرابع من الجزء الرابع للبنى الاجتماعية... Structures sociales... Formations larges, pp. 424...

³ يجب الانتباه للكلمات، فبيرك يقول أنه لم يكذب "المعطيات" يعني الملاحظات الميدانية، وليس النظرية التي بنيت عليها

وهذا الوضع لا يمثل حالة بدائية للنسق بل نقطة وصوله. وهو في الغالب لا يتميز بأية خصوصية تميزه جوهريا عن غيره. فحتى بين مدينة فاس، قلعة الشريعة السنية ووارثة الثقافة الأندلسية، وسكساوة توجد استمرارية إثنولوجية. والأمر يتجاوز منطقة الأطلس إلى سائر بلدان المغرب، بل إلى صعيد مصر وبدو الأردن وسكان جبال اليمن.

وإنه لمن الخطأ البحث عن خصوصية هذه المجتمعات في العناصر المكونة لها، ولا في حالة طبيعية مزعومة، ولا في ميل للمحافظة، ولا في عتاقة؛ بل في مسار تاريخي منظم وواع. فالمهم ليست الوقائع في ذاتها، بل ترتيبها ومستواها ووظيفتها في سياق معين.

وبعد هذا التذكير، الذي يحيل لما سبق لبيرك أن قاله في أبحاثه السابقة، خاصة في **البنى الاجتماعية للأطلس الكبير**، ينتقل للرد على دور ثنائية اللغات في الأطلس الكبير، مشيرا إلى أن هذه الثنائية لم تكن شاملة؛ وهي فقدت من حداثتها السابقة في المناطق التي كان لها مفعول فيها. وكثير من القبائل الجبلية لم تكن تخضع لإيقاع اجتماعي ثنائي بل لوتيرة ثلاثية¹. واللف ليس إلا نسقا وظيفته التصنيف، يفقد مفعوله عند ظهور أشكال أخرى للتوتر. ولذلك يجب وضعه، مع كثير من المؤسسات، ضمن آليات التعدد التي اشتد دورها بسبب تقلبات التاريخ، والتي لا تطال السياسة فحسب، بل اللغة والمورفولوجيا والمعتقد وجوهر الجماعة نفسها أيضا. إنه مفعول تقسيم العمل الاجتماعي، لكنه تقسيم مشوه².

وإذا كان سكساوة يعطون صورة أكثر أصالة بالنسبة لسائر قبائل شمال إفريقيا، إلا أنهم يصلحون كنموذج يمكن تعميمه. ويتمثل هذا النموذج في التوازن الذي أقاموه بين البناء والهدم، والداخل والخارج. وهذا التوازن لا يقوم على عوامل ميتافيزيقية، بل على آليات بنوية دقيقة. وهناك حالات غلب فيها البناء وأخرى غلب فيها الهدم. وحيث يظهر مشروع يثير الحماس أو رفاهية اقتصادية أو غيرها من العوامل التي تغلب على قوى الهدم، تنشأ هيئة جديدة. أو العكس. ولهذا شهد التاريخ المؤسساتي عصور ازدهار وعصور انحطاط، وعناصر قوة وضعف في ذات بلدان شمال إفريقيا ذاتها³.

3- رد بيرك على جيلنر

وقبل التطرق إلى رد بيرك، أرى من المفيد إعطاء خلاصة عن نظرية جيلنر⁴. تقول **جان فافري** أن جيلنر قدم للاثنوغرافيا نظرية بديلة لمفهوم اللغات الغامض عند مونطاني، تقترح نموذجا للتنظيم السياسي من المحتمل أنه كان هو السائد في كل قبائل المغرب الكبير قبل الاستعمار، ما أمكن من إدماج المجموعات المغاربية في الجهاز المفاهيمي للسوسيولوجيا السياسية. وكتاب جيلنر يدرس الأدوار السياسية المتكاملة لنمطين من القبائل المقيمة، بعضها "علماني" وبعضها الآخر "ديني"، تتعايش في منطقة مشتركة وتتشابه من حيث تنظيمها الاجتماعي: نسب أبوي، إقامة أبوية *patrilocale*، أراضي وحقوق رعي متوارثة في السلالة العاصبة؛ غياب شبه تام للمؤسسات السياسية، ما يوحي بوجود نظام انقسامي.

¹ هذه الفكرة غير واضحة، لأن التقسيم الثلاثي موجود في عدة مواضع، وربما أنه يعني بهذه الوتيرة الثلاثية العوامل الثلاثة المذكورة في المقال (الأرض، القانون، التاريخ) أو إلى العلاقة مع الدولة المركزية كعامل ثالث يضاف إلى العلاقات الثنائية بين القبائل. وقد يتعلق الأمر بالمكونات الثلاثة للمدينة: العالم والتاجر والصانع. وقد يعني بالوتيرة الثلاثية ما قاله حول نموذج آيث مُخُنْد من قبيلة سكساوة، التي تنتظم حياتها حسب ثلاث أبعاد: (1) السكن البشري والحيواني (نيمودا)، أو القرية التي تتطابق مع وحدة سياسية مستقلة، يطلق عليها: "تاقبيلت" ذات وطن محدد؛ (2) الأرض المسقية (تامازيرت) التي تخضع لنظام ري دقيق بين عشائر القبيلة (نخسان)؛ (3) البور (الأراضي الغير مروية) الذي يتكون من زراعات تعتمد على المطر وعلى مراعي وغابات... *Vie sociale et variations de mode et de densité, L'Homme et la Société, 11, 1969 : 146-158. In Opera Minora (II), pp. 379-380*

² أعتقد أن بيرك يلح هنا لتقسيم العمل حسب تصور دورخايم الذي يميز بين التضامن الميكانيكي والتضامن العضوي الذي يضع الأفراد في وضعية متناقضة، فهم مختلفون لكن بعضهم محتاج لبعض. وتقسيم العمل مفهوم اجتماعي وأخلاقي أكثر مما هو اقتصادي.

³ خاتمة المقال غامضة لأن بيرك استعمل أسلوب التلميح، والحاصل هو أن القارئ لا يدرك ما هو رده على مونطاني، خاصة وأنه لم يتوسع في مفهوم "الوتيرة الثلاثية" التي تتجاوز ثنائية اللغ.

⁴ *Les Saints de l'Atlas* كل الاستشهادات مقتبسة من هذا الكتاب .

وما يميز القبيلة المغاربية في نظر جيلنر هو إرادة الاستقلال إزاء السلطة المركزية. وهذه الهامشية المختارة سياسيا وحتى ثقافيا تجد دعامة لها في الانقسامية؛ والتعارض المتوازن للجماعات يقوم مقام المؤسسات السياسية، حسب مبدأ "انقسموا لكي لا تحكموا"¹.

ينطلق جيلنر من مفهوم الانقسامية عند پريتشارد. ويوضح أن بربر الأطلس يخضعون لنظام انقسامي أبرسي، مع وجود فرق بين انقسامية الجماعات الأوليائية والعلمانية، والتي تشهد بدورها فروقا داخلية طفيفة (ص 53).

وتتميز انقسامية بربر الأطلس بأربعة خصائص:

- 1) توظف الجماعات الانقسامية مبدأ "فرق تسد" على نفسها، بحيث أنها تنقسم لكي لا يسيطر عليها ولتستغني كلية عن أية حكومة (بمعنى دولة مركزية). (ص 54)
- 2) كونها بنية على شكل "شجرة". وهذا يعني أن الشخص ينتمي إلى جماعات تتفرع من جذع يتفرع بدوره إلى أغصان متميزة، تتفرع بدورها إلى أن تصل البنية إلى الذرة النهائية، وهي الأفراد أو الأسر. وهكذا يجد كل فرد نفسه داخل مجموعة من الدوائر المتداخلة. وينتج عن هذا وجود قاعدة وقمة للشجرة حيث لا وجود لثنائية متعارضة تستدعي جبر الضرر أو تطالب به: فإذا قتل أخ أخاه فهو كمن بصق في وجهه، والضرر يطال كل الأسرة؛ وبعض القبائل في الأطلس تقر بوجود قتل مستحب للأخ (« bon » fratricide). وفي القمة (أي على مستوى أوسع جماعة وهي الدائرة الخارجية) تفتقد الجماعة مقابلا لها وبذلك يفقد النسق الثنائية التي تحكمه، ويسقط جراء ذلك في الفوضى الأخلاقية والسياسية. (ص 54-57)
- 3) السلالة العاصبة². وتعني أن الانقسامية مرتبطة بالسلالة العاصبة (النسب من جهة الأب)، وليس بالرابطة العائلية بالمعنى الواسع. فما يميز الانقسامية هو تفردا بحيث أنها لا تقبل شيئا خارج منطقتها القائم على البنية الشجرية الأحادية النسب. (ص 59)
- 4) المونادية Monadisme. وتعني أن كل جماعة من الجماعات المتداخلة تعكس البنية المشتركة. أو بمعنى آخر الغصن يشبه الشجرة. (ص 60)

وزيادة على الخصائص السالفة الذكر، يضيف جيلنر عوامل أخرى، وهي 1) الكثافة وتعني أن درجات النسق تخضع لعدد الروابط التي تقوم على مصلحة مشتركة (الرعي مثلا). بحيث أن مصلحة ما قد تنتج عنها جماعة معينة تخضع بدورها للمنطق الانقسامي (ص 61-63). 2) ضبط النظام والفوضى بحيث أن النسق لا يشتغل إلا إذا اشتغل بشكل غير خالص. 3) المساواة: وهنا يحيل جيلنر في الهامش إلى دوركايم الذي يرى أن المساواة ضرورية للنسق الانقسامي، في حين أن دخول عامل الاختصاص (أي تقاسم العمل الاجتماعي) يؤدي إلى إدخال عامل التكامل بين الجماعات الذي يتنافى مع عامل التكافؤ والتوازن الانقسامي (ص 64-66). 4) القابلية والسيروية: وهو ما يعني أن الجماعة القابلة للانقسام تنتج السيروية التي تؤدي إلى اشتغال انقسامي. وعلى سبيل المثال، عندما تنقسم أسرة كانت موحدة بفعل زواج الأبناء إلى أسر مستقلة تخضع بدورها للمنطق الانقسامي. أو عندما ينتقل أفراد جماعة ما إلى قطعة أرض بعيدة، وبذلك يكونون جماعة تخضع بدورها للمنطق الانقسامي. (ص 66-70). 5) الانشطار والانصهار: وهو ما يشرحه جيلنر قائلا أن بإمكان أب أن يكون له ابنان، لكن الابن لا يمكن أن يكون له أبوين. ولهذا فالانقسامية لا يمكنها أن تعبر إلا على الانشطار وليس على الانصهار. أما الانصهار فهو يحيل إلى الماضي وإلى سلالة خارج الزمن. لكنه من الممكن أن يحدث انصهار بواسطة دمج وافد جديد (فردا أو جماعة) تصاحبه طقوس، كذبح أضحية مثلا. (ص 70-73)

¹ Jeanne Favret, *La segmentarité au Maghreb*, Homme Année 1966 6-2 pp. 105-111, pp. 105-106

² استعمل هنا الترجمة الواردة في النسخة العربية لـ "أيث ورياغر" لأنها صائبة. فالعصبة تعني الورثة عن طريق الذكور.

وفيما يتعلق بنظرية "اللف" عند روبير مونتاني - والتي تتميز بعلاقة تعدي، بمعنى أنه إذا كان "أ" متحالفا مع "ب"، و"ب" مع "ج"، فهذا يعني أن "أ" حليف ل "ج"، ضمن شبكة من العلاقات على شكل رقعة شطرنج - يقول جيلنر أن اللف في الأطلس ليس إلا مجرد تحالف محدود، وغير متواصل وغير متعدي، وليس على شكل أنصاف (لف = نصف) متموقة على رقعة شطرنج؛ وأنه مما له دلالة أن بيرك الذي اشتغل بشكل مكثف على سكساوة، لم يستند إلى نظام اللف. (ص 75-76)¹

ويرد جيلنر على إحدى أهم مسلمات المدرسة الاستعمارية - والتي كانت ترى في القبائل قبل اندماجها في العالم المعاصر عبارة عن كيانات منعزلة مكتفية بذاتها سياسيا واقتصاديا وثقافيا - بأن القبائل المستقلة عن سلطة المخزن - أي ما يسمى ب"السيبة" - وإن كانت مستقلة سياسيا فهي لم تكن مستقلة ثقافيا، لكونها كانت مندمجة في حضارة الإسلام، وكانت لديها المفاهيم والرموز المشتركة لكل العالم الإسلامي (ص 18). وهذه فكرة مهمة يتفق فيها مع بيرك.

وتجمل **جان فافري** انقسامية جيلنر في شرطين:

الشرط الأول: لكل فرد ولكل جماعة موقع محدد في القبيلة حتى لا يحدث التباس أو تداخل للأوضاع *statuts* أو الأدوار كما هو الشأن في المجتمعات التي تشهد تمركز السلطة. وهذا ما تضمنه قاعدة النسب الأحادي *filiation unilinéaire*. وهذا النسق يكتسي شكل الشجرة إذا نظر إليه من موقع الجماعة، وعلى شكل دوائر متداخلة من موقع الفرد الذي يحتل مركزها. وكون الجماعة تقوم على الانقسام إلا أنه انقسام محدود لأن عملية الانشطار والانصهار تتوقفان عند قاعدة وقمة الشجرة. وبدورها تحتاج صورة الدوائر المتداخلة إلى توضيح، إذ أنها لا تعني أن الدوائر متماثلة نظرا لأن لكل واحدة منها وظيفة محددة. وعلى سبيل المثال تقوم الدائرة الأصغر بالبت في النزاعات اليومية؛ والتي تليها في توازن السلطات داخل القرية؛ والتي تليها في الدفاع عن الوطن ومسائل الرعي...

الشرط الثاني: كون الحفاظ على النظام مسألة موكولة لكل المستويات دون الحاجة إلى مؤسسات سياسية مختصة. ويتحقق هذا الهدف بفضل تعدد الوسطاء بين القاعدة والقمة. وهذا يعني أن السلطة ليست داخل الجماعات بل في "العقد" التي هي نقط الاتصال فيما بينها. وهذا النسق يحتاج إلى توازن بين الانشطار والانصهار، لأنه إذا تغلب الانشطار تلاشت الجماعة؛ وعند تغلب الانصهار فهذا يعني أن الجماعة ليست في حاجة إلى التهديد الخارجي لضمان تلاحمها الداخلي، وهذا يحدث عندما يتمكن مخادع من احتكار السلطة. ورغم أن هذا النسق قابل للانهايار إلا أنه قابل للانبعاث المتواصل.²

ويرد **بيرك** بأن جيلنر³ يقول أن "المستشرقين يشعرون بأنهم في بيتهم في النصوص بينما الأنتروبولوجيين يشعرون بذلك في القرى". لكن بيرك يسأل: ماذا نفعل بهذه المجتمعات التي نسميها إسلامية، والتي يسكن القرآن كل جوانب حياتها؟ ويرد أن كلا القراءتين تخطئ الهدف: القراءة الفوقية للمستشرق، والقراءة التحتية للأنتروبولوجي. الأولى تسقط على الواقع قوالبها المثالية، مثلها مثل قراءة العالم، والتي تخفي حركية الواقع المتشعبة. أما الثانية فإنها تغوص في الواقع لكنها لا ترى ما تجد فيه هذه المجتمعات نموذجها المثالي، ألا وهو الإسلام. والواقع أن حياتها تنتظم حسب حركة أخذ ورد بين واقعها ومبادئها. ومن يتجاهل ذلك سيفتقد إما الموضوعية وإما الفهم. وفهم بيرك يستمد أنماطه من أنماط هذه المجتمعات ذاتها.

¹ تطرق بيرك لللف في بداية الفصل الرابع من القسم الرابع. ويلاحظ أن اللف، حتى ولو وجد، فهو يعبر عن "قانون" عام موجود في كل المجتمعات، وأن الأطراف المتحالفة وموضوع التحالف ليسا معيَّنان بدقة، وأن حدته تختلف من منطقة إلى أخرى من مناطق الأطلس. Structures sociales..., pp. 424-430 (توجد أيضا إشارة لللف في هامش صفحة 251)

² Jeanne Favret, *La segmentarité au Maghreb*, Homme Année 1966 6-2 pp. 105-111.

³ *Islam populaire et islam purifié*, Traduit de « The Popular and the Purified », compte rendu de Ernest Gellner, Muslim Society, Times Literary Supplement, 11 décembre 1981. In Opera Minora (II), pp. 421-425

ومن السهل تبين النموذج الذي ينتمي إليه جيلنر. فهو يستشهد بماكس ويبر ودورخايم وفرويد ودولباك وماركس، وخاصة هيوم؛ لكنه تجاهل ماسينيون وجيب Gibb وأربيري Arberry ونيكولسون وفون غرونباوم Von Grunebaum وغيرهم. أما القرآن فلا وجود له، لا في جرد المراجع ولا في الفهرس.

لقد أنجز جيلنر دراسة ميدانية قيمة في المغرب. ورغم أن المجتمع المغربي يعد من بين أكثر الشعوب الإسلامية أصالة، إلا أن المجتمعات البربرية تكشف عن البنى الأساسية لبلدان المغرب أكثر مما تكشف عن نسق إسلامي مفترض. وهو نسق يمكن البحث عنه عند البدو (رغم تعدد الأشكال التي يحملها هذا المصطلح)، والمدن، والأراضي الزراعية القديمة في الشرق الأدنى، و"سواد" ما بين النهرين، و"ريف" مصر.

والأهم هو أن جيلنر زعم أنه وجد عند قبائل الأطلس نموذجا مقنعا لـ"الانقسامية" المستمدة من مفهوم "التضامن الميكانيكي" *solidarité mécanique* عند دورخايم. وقد وجد ما يدعم تأويله في "قوة عدوى" أعمال روبير مونطاني.

وبجاناب هذه المجتمعات القروية تعرف جيلنر على نمط ثان داخل الإسلام، وهو النمط السائد في المدن، والذي يستند إلى ثقافة مكتوبة وعلى اقتصاد تجاري. وبين هذين النمطين يوجد نزاع وتداخل وتداول، كما رأى ذلك ابن خلدون. وهو نموذج يتوسع جيلنر في تطبيقه إلى العصر الحاضر، بما فيه مختلف "الصحوات" الإسلامية والحركات الإصلاحية والدينيوية الكمالية (أتاتورك) والأصولية الخمينية. فهذا النموذج يتميز بقدرته على شرح كل شيء، بما فيه الظواهر المنفردة أو المتناقضة!

إلا أنه من الممكن تطبيق هذا النموذج، الصالح لكل ما هو متحرك، على ظواهر جديدة، مثل الضواحي العمالية للمدن الكبرى التي ظهرت كنتيجة للتصنيع وللمدن¹. والملفت للانتباه هو أن جيلنر خفف من مفعول نموذجه عندما تعلق الأمر بصعود الحركة الوطنية. وهي ظاهرة صاحبها عند بيرك مطالب العدالة الاجتماعية، والثقافة الكونية، وتبعية - تختلف درجاتها - لسياسات القوى الكبرى. وفي مواجهة غزو النماذج الأجنبية، كان رد الإسلام مزدوجا: رد إصلاحي هادئ (وهو رد لم يقل بعد كلمته النهائية)، أو رد ثوري.

وما هو جديد هو أن النموذج الاجتماعي الحضري، بما فيه العلماء، بدأ يتغلب على النموذج القبلي، والذي يقابل فيه دور الولي دور العالم في المدن. ومن وسائل هذا التغلب حركات الصحوة الإسلامية مثل التي تشهدها إيران حاليا.

ولبيرك مأخذين واقعيين على جيلنر: أولها أن الثقافة المكتوبة كان لها حضورها في البوادي (في الزوايا وكتاتيب تعليم القرآن). وثانيها أن الحركة الوهابية ظهرت في نجد، أي في أكثر المناطق العربية بدوية. وكان من الممكن لقبيلة عنزة المنضوية تحت سلطة آل سعود أن تقدم لجيلنر نموذجا لـ"الانقسامية" على درجة نقاوة بربر الأطلس الكبير.

ورغم الملاحظات القيمة التي يشتمل عليها كتاب جيلنر، إلا أن نقصه يكمن في قسمه الاسلامولوجي²، كما أشار إلى ذلك سابقا؛ وفي قوله بأن المؤسسة التي تميز الحياة الدينية الشمال افريقية هي الولي *le saint*. وهنا يتساءل بيرك عن السبب الذي جعل جيلنر يستمد حماس الاثنوغرافيا الاستعمارية لـ"المرابطة"، وليؤكد أن المؤسسة المميزة للحياة الدينية الشمال افريقية هي الإسلام نفسه بصوره المختلفة وليس بالضرورة على صورة عبادة الأشخاص *anthropolâterie*.

وفي الفصل الذي عنوانه "المد والجزر في إيمان الانسان"، اعتقد بيرك أن الموضوع كان سيكون الحياة الداخلية، وإذا به تحليل سوسيو تاريخي. وفيه يعرض جيلنر للحركة النواسية بين الوجه

¹ بداية هذه الفقرة يشوبها بعض الغموض، ومن الممكن فهمها وكأنها إقرار بلجرائية المنهج الانقسامي. وبما أن النص مترجم عن الإنجليزية، قد يكون من المفيد الرجوع إلى النص الأصلي لتبيين الأمر.

² يقول البرگوني أن بيرك أساء فهم جيلنر لأن النص الإنجليزي يحتمل معنى مغاير لما فهمه بيرك: *Opera Minora* (II), p. 480.

الخالص المتجرد للإيمان وتقمصه في وسائط (أو شفعاء) يشخصها "الأولياء". ويرد بيرك أن الوساطة قد تكون بفضل الطقوس واللغة والرموز؛ وأهم رموز الإسلام هو القرآن.

إلا أن جيلنر لا يبحث عن وحدة العالم الذي يدرسه في قاسمه المشترك، بل في خصائص جشالتات gestalt متقلب، يتداول فيه التوحيد مع الوثنية؛ أي تداول بين إسلام شعبي غني بالوسائط وإسلام يطهر المعتقدات والممارسات.¹

وقبل أن يختم بيرك مقاله منوها بالقيمة العلمية لكتاب جيلنر، يتساءل هل من المشروع استخلاص قانون عام في الزمان والمكان انطلاقا من بحث ميداني محدود في بقعة من الأطلس المغربي؟

4- موقف البرگوني²

يبدأ البرگوني بعرض العلاقة بين بيرك وجيلنر واختلاف اسلوبهما، وإلى كون جيلنر كان يفضل أن يضع نفسه في استمرارية مع مونطاني وماسكري، وليس مع بيرك³. لينتقل إلى مسألة الانقسامية ويقول أنه رغم كون بيرك يعارض النظرية الانقسامية إلا أنه من الممكن قراءتها في أعماله وعلى مستواها وكتكلمة لها؛ وأن كثيرا مما ورد في أعماله يعد تمهيدا للنظرية الانقسامية وإن كان بلغة مغايرة. وحتى في المقالات التي ينتقد فيها النظرية الانقسامية، فإن بعض حججه تصب في صالحها بدلا من أن تضجدها. أو بعبارة أخرى، بيرك انقسامي من حيث لا يدري. ولهذا خاب أمل كثير من الباحثين الذين كانوا يترقبون موقفا مساندا للانقسامية من قبل بيرك، إذ أن العكس هو الذي حصل.

ومن الأمثلة على الانقسامية لدى بيرك يورد البرگوني نموذج شاوية الصخرة كما يعرضه بيرك نفسه، والخلاصة التي يستخلصها حول ماهية جماعة ما، ومفادها أن "الجماعة هي الحدود المتحركة بين التعارضات الداخلية والتعارض مع الخارج". وعامل التعارض يلعب دورا كبيرا في الاقتصاد العام économie لهذا الكيان العتيق *organisme archaïque*...

ويجمل البرگوني مأخذ بيرك على النظرية الانقسامية في كونها: توظف حتمية ساذجة عوضا عن البحث عن الدلالات؛ تتصور المجتمع على أنه تجمع من الجماعات الأولية، يتدرج من البسيط إلى المعقد، وبذلك تخط بين مسار المنهجية وطبيعة المجتمع ونشأته؛ كونها تبديئية *primitivisant* وتخصيصية بشكل مبالغ فيه، متجاهلة عوامل التواصل في المجتمع المغربي ومساهمته في التاريخ الطويل؛ وهي ردية *reductionniste* لأنها تختزل الواقع في العلاقات الأسرية؛ وهي تضيق العلاقات الاجتماعية لأنها تختزلها في "الروابط الطبيعية"، متجاهلة العلاقات الأوسع؛ وهي تفترض ثنائية لا تأثير لها في الواقع؛ وهي سكونية لأنها تفترض أن الجماعات "الطبيعية" المحلية القائمة على القرابة ثابتة في حين أنها في تحول مستمر؛ وهي مغرقة في الشكلانية؛ وهذه الشكلانية الفارغة تعمم مجردات خالصة من صعيد مصر إلى الأطلس.

وما يلاحظه البرگوني على هذه المأخذ هو كونها تجاهلت أشغال جيلنر على السلالات الولائية، وهو تجاهل لا يجوز التهوين منه. وينبه البرگوني بأن بعض المأخذ لا علاقة لها لا بجيلنر ولا بالانقسامية، ومرد ذلك إلى كون بيرك ينتقد نسخة مشوهة للانقسامية، كقوله "أن المجتمعات الشمال افريقية تتشكل من الأبسط إلى الأعقد بدمجها لقسمات *segments* وللعبة ثنائية تتسع تدريجيا". وهو مثلا ينسب لجيلنر آراء ماسكري، في حين أن جيلنر ليس ماسكري، ولا أحد من أنصار الانقسامية يتفق مع ماسكري حسب قراءة بيرك له والتي تقول "أن المجتمع ينبنى على قوانين نفسية بسيطة من الأضيق إلى الأوسع انطلاقا من الفرد". ومن الأخطاء التي يرتكبها بيرك اعتقاده أن جيلنر يتفق مع نظام اللغات عند مونطاني، وخاصة ثنائيتها.

¹ وهذه فكرة استمدتها من عند هيوم الذي لاحظ الحركة النواسية التي تخضع لها الديانات التوحيدية، والتي تترجح بين التوحيد الخالص والتقاليد الشعبية المارقة (البرگوني، ماهي: ص 489 هامش)

² Gianni Albergoni , *Logiques d'assemblage, logiques segmentaire*, Revue des mondes musulmans et de la Méditerranée Année 1997 83-84 pp. 141-170

³ أعتقد أن جيلنر يفضل مونطاني وماسكري لأنه من الأيسر توظيف أعمالهما في البناء الشكلي الذي شيده، وهو ما لا يسهله الأسلوب الوجودي لبيرك.

وممكن سوء الفهم حسب البرگوني هو أن بيرك غير متمكن من مصطلحات أنثروبولوجيا القرابة parenté، فهو يختزلها في العلاقات الأسرية الضيقة. في حين أن الأمر يتعلق بجماعات موحدة النسب، وبسلالات، وقسمات من السلالات العاصبة، وبقاموس نسبي¹. وأن القسمات التي تتحدث عنها النظرية الانقسامية، وحتى ولو أنها من شكل سلالي، إلا أنها ليست بالضرورة جماعات ضيقة ولا هي مستويات أولى للتضامن.

وهو من جهة أخرى يتغاضى عن البعد الديني (بما فيه المرابطين والزوايا) في النظرية الانقسامية، ثم يؤاخذها على تجاهله!

ومجمل القول أن بيرك ينتقد عند جيلنر عيوب الأنثروبولوجيا الاستعمارية في حين أنه تجاوزها، وبعض هذا التجاوز كان بفضل بيرك نفسه. والسبب الأول لسوء الفهم هو أن بيرك غير مطلع بعمق على أعمال جيلنر، ولا على الأنثروبولوجيا الأنجلوساكسونية بصفة عامة. كما يمكن القول أنه يوجد سوء فهم واسع مرده إلى الصيغة الشائعة للنظرية الانقسامية، أتعلق الأمر بأنصار جيلنر أو خصومه. وحتى أنصارها منقسمون فيما بينهم، بحيث أن الخلاف بينهم قد يتجاوز خلاف بيرك مع جيلنر.

ورغم أن بيرك أخذ بعين الاعتبار دور الدين عند جيلنر في مقاله الأخير، إلا أنه نظر إلى "الانقسامية" عند القبائل، و"النموذج الخلدوني" في الحواضر، واستعارة "المد والجزر" أو "الحركة النواسية" فيما يتعلق بالحياة الدينية - وهي الصيغ المتتالية لنفس النظرية عند جيلنر - على أنها أفكار نظرية مستقلة عن بعضها وكل واحدة منها تحمل على وجه مستقل من الواقع.

لقد حاول جيلنر إعادة صياغة "النموذج الخلدوني" ليعطيه امتدادا أوسع، لكن ذلك لم يقنع بيرك، ومأخذه على هذا النموذج هو كونه يشرح الظواهر الأكثر تباعدا والأشد تناقضا معا. كما أنه يعترض على إحدى القضايا النظرية الأساسية التي تقول بوجود تعارض ثنائي الأقطاب بين إسلام "خالص" وإسلام "شعبي"، وحثه أن الثقافة الإسلامية المكتوبة - بما فيها القرآن نفسه - منتشرة في وسط القبائل، زيادة على وجود زوايا هي عبارة عن مراكز ثقافية. ويذكر بيرك بالجذور البدوية والقبلية للحركة الوهابية، وهي حركة إصلاح متشددة ومعادية للطرقية، كان بإمكانها أن تمنح لجيلنر نموذجا انقساميا أخلص من بربر الأطلس الكبير. وبصفة عامة يتحفظ بيرك على محاولة جيلنر إعطاء تأويل اجتماعي/تاريخي عام للإسلام. خاصة وأن جيلنر - حسب رأيه - لا يمتلك معرفة عميقة بالثقافة الإسلامية، زيادة على أن معرفته الميدانية محدودة لأنها تقتصر على ركن من الأطلس المغربي؛ وهو وإن كان عينة للبنى الأساسية للمغرب إلا أنها ليست نموذجا لنسق إسلامي قائم بذاته.

ويختم البرگوني مقاله بمحاولة الكشف عن العوامل التي عاقت الحوار بين بيرك وجيلنر، وهي في رأيه عوامل ذاتية محضة، ذات خلفيات سياسية. فبيرك الذي أختار أن يصطف بجانب الحركة الوطنية المغربية، رفض بدوره ما كانت ترفضه هذه الحركة، أي النظرة الاستعمارية التي كانت تركز على الأوجه العتيقة للمنطقة، من قبائل، وزوايا، وفوضى، وخصوصيات بربرية... والنظرية الانقسامية التي رسمت لإحدى الاثنيتان الإفريقية، تحط ببلدان المغرب إلى مستوى المجتمع البدائي والوثني والعتيق، المقتقد لكل تقاليد دولتية ولكل ثقافة عالمية...

وفي نهاية مقاله يحيل البرگوني إلى مقال مشترك له مع ألان ماهي، وهو مقارنة بين بيرك وجيلنر واللذان يعدان في نظرهما أبرز الممثلين للأنثروبولوجيا في شمال إفريقيا. والمقال يكرر بصفة عامة ما ورد في مقال البرغوني فيما يتعلق بالانقسامية².

5- موقف پول ياسكون³

¹ « Le modèle parle de groupes d'unifiliation, de lignages et de segments de lignages agnatiques, de lexique généalogique », p. 157

² رغم أن المقال مشترك بين البرگوني وماهي إلا أن الأول يفضل جيلنر، في حين أن ماهي قال لي في حوار معه أنه يفضل بيرك، وكان متفقا معي بأن "البنى الاجتماعية في الأطلس الكبير" أفضل من "أولياء الأطلس".

³ Paul Pascon, *Segmentation et stratification dans la société rurale marocaine*
<https://doi.org/10.4000/sociologies.4326>

يقول ياسكون أن الأنثروبولوجيا الانجلوساكسونية في المغرب مسكونة بالانقسامية. وكان الاعتقاد السائد هو أن القبيلة كانت هي المفتاح لفهم سوسولوجيا البلد، من قبل باحثين ما زالوا منشغلين بالأطراف في الجبال وتخوم الصحراء، في حين أن الحياة الاجتماعية قد انتقلت منذ أمد طويل إلى السهول والمدن. ورغم أن جيلنر يقول أن "الجماعات القبلية في شمال افريقيا هامشية وانقسامية" إلا أن هذا لم يثنه عن قضاء وقته مع أحضان وآيت عطا التي انقطعت علاقاتها ب"التاريخ الكبير" منذ زمن طويل، كما عبر عن ذلك ببرك.

وفي مواجهة الانقسامية بدأت المقاربة الماركسية تفرض نفسها تدريجيا عند الباحثين المغاربة، وهي ترى في التراتبية الطبقيّة التفسير الأساس لاشتغال المجتمع المغربي. وقد ركز الباحثون المغاربة (بن بركة، بلال، زغال، الخطيبي، العروي)، كل حسب كفاءته في الموضوع، على تأثير الصراعات الطبقيّة في البوادي على مسار التاريخ العام وفي نشأة البنيات الاجتماعية المعاصرة، وإن لم يقدموا المادة العلمية الكافية لذلك.

وحول مصدر مفهوم الانقسامية يقول ياسكون أنه مستمد من الزوأولوجيا (علم الحيوان) وليس من الفيزياء أو الرياضيات) وينعلق بقبالية بعض الأحياء إلى الانشطار ألا متناهي؛ وهو حال المجتمعات الانقسامية. ويباطن هذه الاستعارة البيولوجية أيديولوجيا تقوم على نموذج مجرد، فكرته الأساسية هي أن السلطة ليست متمركزة بل مبعثرة، كما هو حال الجهاز العصبي عند الحيوانات الانقسامية. وأن النقد يجب أن يركز على هذه المسلمة الأيديولوجية.

وبعد هذه المقدمة يتطرق ياسكون إلى حقيقة وحدود البنية الانقسامية للقبيلة الشمال افريقية. ويبتدئ بالرد على أطروحة حمودي التي ترى بأن النسب الخارجي allogénie والزعامة chefferie ثابتان أساسيان في هذه القبيلة، قائلا أنه يمكن النظر إلى هذين العاملين بأنهما عاملان تاريخيان، أي أنهما طارئان، وأن النموذج الانقسامي يعمل على إخضاعهما لقاعدة المساواة التي يقوم عليها. ولهذا يجب النفوذ إلى قلب هذا المفهوم لتبين حقيقته التي لا نزاع فيها وحدوده.

ويقول ياسكون أنه يتفق مع جيلنر في كون كل المجتمعات قابلة للانقسام، وأن لهذا الانقسام حدودا سفلى وعليا.

إذ من المعروف أن السلطة على مستوى العائلة أو العشيرة هي بيد رئيسها (الحد الأسفل للانقسامية). وهو الذي يبيت في قضايا الإرث والقسمة وحقوق الري. ومن يعارض سلطة الرئيس عليه إما أن يزيحه ليحل محله، ليفعل ما كان يفعله سلفه، أو يغادر إلى المنفى. وفي داخل العشيرة توجد تراتبية قائمة على القرابة والجنس والسن.. وهي التراتبية نفسها التي توجد على مستوى التجمعات الأوسع من قبيلة وغيرها (الحد الأعلى للانقسامية).

والقبيلة تبدو كتجمع سياسي بين عشائر قائم على مصالح اجماعية واقتصادية مشتركة. لكن لبنتها الأساسية تبقى هي العشيرة التي تمنحها أيضا نموذجها، والدليل على ذلك هو أن التجمع الجديد يستنسخ شكل العشيرة بتعيينه لجد مشترك أسطوري، وهو السند لسلطة متمركزة. لكنها قد تبدو بأنها سلطة مبعثرة نظرا لغياب زعيم (أكليد، أمغار، شيخ)، وهي في الواقع في يد مجلس شيوخ يجمع رؤساء العشائر، عندما يستلزم الأمر ذلك. ولهذا فإن فدالية العشائر تبدو قوية وضعيفة معا. ضعيفة لأن لا أحد مستعد للتنازل عن حق من حقوقه بدون مقابل. وقوية لأنه ما على الذي يرفض كل اتفاق إلا الرحيل، وهذا يعني الخضوع لقبيلة أخرى.

إلا أن مبدأ الاجماع وتناوب السلطة يخفي علاقات قوة وسلطة، بين العشائر القوية والضعيفة، أكثر ضغطا مما تبدو عليه في الظاهر. ما يجعل من الاجماع والتناوب على السلطة مجرد وهم. ولهذا يجب عدم الانخداع بالخطاب الأيديولوجي للقبيلة حول نفسها، أو خطاب الاثنوغرافيا الاستعمارية عليها، فلا وجود لمساواة في القبيلة.

والحاصل هو أننا أمام انقسامية طبقية *Segmentarité stratifiée*، وهذه الطبقة هي التي تمنع الانقسامية من الانشطار في الأسفل (بسبب سلطة رئيس العشيرة) ولا من الاتحاد في الأعلى (بسبب عدم تكافؤ العشائر)، إلى ما لا نهاية. وحتى في المنزلة الوسطى التي قد تلعب فيها الانقسامية دورا سياسيا، فإنها تخضع لتأثير عوامل التراتبية الطبقة (الأصول، العلاقات العائلية، الجنس، السن، المهنة).

وهنا ينتقل ياسكون إلى موضوع الطبقة في المجتمع المغربي ليلاحظ أن الباحثين الماركسيين المغاربة اکتفوا بتعميم نتائج الدراسات التي أنجزت في مناطق أخرى من العالم. ولهذا فإن الحاجة قائمة لدراسة معمقة حول العلاقات الطبقة في البادية المغربية. وهي ظاهرة ليست حديثة العهد كما يعتقد، بل قديمة. ومن مظاهرها الضيعات التي تعتمد على الرق، والسخرة، والخماسة، والرباعة، زيادة على المهن المحترقة مثل الحدادة والفخار... والتمييز بين السكان الأصليين والواردين (من لاجئين أو هاربين... والذين يسمون أمهارس، أمزايد، خماس، مغارس) المحرومين من حق الملكية وبذلك تحولوا إلى أرقاء. وهو ما تشهد به الوثائق القديمة.

وفي كل مكان يمكن العثور على ثلاث فئات: الفلاحين بدون أرض، الملاكين المقيمين والملاكين الغائبين. كما يمكن التمييز بين الملاكين حسب مساحة أراضيهم ونوعيتها (مروية أو بور، في السهول أو الجبال...). لكن الملاحظ قد لا يعاين طبقات اجتماعية واعية بذاتها، إلا ما كان من الملاك الكبار الرأسماليين وعمال الضيعات.

إلا أن الملاحظ هو غياب الوعي الطبقي لأن التضامن العمودي يتغلب على التضامن الفئوي. وذلك نظرا لغلبة شبكات الزبونية والقرابة والتضامن التقليدي أو الجغرافي (بما فيها الانتماء إلى زاوية أو حزب سياسي)، على الشعور بالانتماء إلى فئة مصالح. ويسود الاعتقاد أن الروابط الشخصية أكثر جدوى لبلوغ الهدف من وسائل الضغط الجماعية (مفاوضات جماعية، إضراب، مقاطعة). فالإرث الانقسامي في الهيئة الاجتماعية المغربية يعوق كثيرا الوعي الطبقي. والطبقات الاجتماعية قيد التكوين لم يصاحبها الوعي الفئوي الذي يجعل كل طبقة تدافع عن مصالحها، بل نراها تخضع لمنطق الانقسامية العمودي؛ وذلك لأن الأفراد يتنازعهم شعوران متناقضان، ولا يحبون الاختيار بين الوفاء لأنماط التضامن التقليدية أو الفئوية.

ويوضح ياسكون أنه عندما يعرض النظام الاجتماعي المغربي على أنه هجين من الانقسامية الطبقة والطبقة الانقسامية، فإنه لا يحاول أن يقوم بعملية تجاوز انتقائي ترد للأطروحتين الحاضرتين معا (انقسامية الانتروبولوجيين وطبقة الماركسيين). لأن الحاصل هو أن التاريخ يسير من الانقسامي إلى الوطني جراء اتساع العوالم الاجتماعية-الاقتصادية. ولهذا فإن الانقسامية تشد إلى الماضي، على عكس الطبقة التي تمهد الطريق للصراعات المستقبلية. إلا أنه يجب في المرحلة الراهنة تبين أي التضامنين يغلب وعلى أي مستوى، لأن التوصيف العام والأحادي قد يعتريه كثير من الاجحاف.

وهذا يحيل إلى الوصف الذي يقدمه ياسكون للبنية الاجتماعية المغربية. وهو يرى أن المجتمع المغربي، في هيئته الوسطى (أي خارج الأسرة والدولة)، منقسم إلى *segments* تشمل قسما فرعية (إثنيات، مناطق، مدن، عشائر، قطاعات اقتصادية، ورشات...). وهذه القسما يمكن تصورها كأعمدة عمودية تمثل أشكال التضامن العمودية. وهذه الأعمدة تقسمها خطوط تشطر القسمة *segment* إلى فئات تراتبية (مسيطر/مسيطر عليه، ملاك/فلاح بدون أرض، رجل/امرأة، مسن/شباب). لكن هذه الفئات لا تستطيع أن تتضامن مع الفئات المماثلة لها في القسما الخارجية.

لكن المجتمع المغربي منقسم أيضا إلى فئات اجتماعية-اقتصادية من طبيعة طبقية (أرباب المصانع، الملاكين الكبار، الأسر الحضرية). ويمكن تصور هذه الطبقات على شكل أعمدة أفقية تقسمها خطوط تشطر الطبقة إلى فئات انقسامية (مناطق، إثنيات، مقاولات، عائلات...)، وهي تظهر أشكال تضامن بيولوجي أو جيراني داخل الطبقة، وهي بدورها لا تستطيع أن تتضامن مع الفئات المماثلة لها في الطبقات الخارجية.

النمط الأول ينتمي إلى صيغ الإنتاج السابق للرأسمالية (عشائري، قبلي، قائدي)؛ والثاني ينتمي إلى نمط الإنتاج الرأسمالي. والكل مسقوف بنظام الدولة التراتبي المهيمن. وإذا كانت الهيئة الوسطى تهتز بالتوالي بين الانقسامية والطبقية، حسب الظروف والأماكن والهيئات، إلا أن التاريخ يسير في اتجاه تدعيم الطبقة وإزاحة الانقسامية إلى ما تحت العشيرة (أي الأسرة)؛ وإلى ما فوق الإطار الوطني (العروبة، التضامن الأفريقي، تجمعات اجتماعية-اقتصادية أوسع). وفي ختام مقاله يتساءل يأسكون عن طبيعة علاقة الأخذ والرد القائمة بين الانقسامية والطبقية، وبين "الديموقراطية" والتراتبية، وهل هي متواصلة أو عرضية أو قابلة للانعكاس؟

وفيما يتعلق بالمغرب، إذا كان من الممكن التنبؤ بزوال بعض العلاقات الاجتماعية القديمة (عبودية، خدمة...)، وبتوسع مجال هيمنة نمط الإنتاج الرأسمالي؛ فإنه من الصعب الحديث عن اندثار النظام الانقسامية، لأنه نظام كامن لكنه قابل للظهور وبشكل عنيف ومفاجئ (أثناء الحملات الانتخابية مثلا). وإذا كانت انعكاسية التاريخ بين الانقسامية والطبقي ليست عرضية، إلا أنها ملفوفة بغموض يحتاج إلى إيضاح. والسؤال يتعلق بتبيين العوامل التي تجعل القبليّة تتغلب على العلاقات الطبقيّة والعكس؛ وأي العوامل تخدم المنافسة بين القسامات وأيها تخدم المنافسة بين الطبقات؟

ومن هذه العوامل: الخطر الخارجي الذي يحجب الصراعات الطبقيّة التي تعود إلى الواجهة مع السلم. والكثافة السكانية أيضا لها أهميتها، لكن في أي اتجاه؟ والتقنية نفسها تأثر بشكل متناقض، فهي تؤدي إلى زيادة الطبقة الكادحة عندما تكون بسيطة، لكنها تقلص من عدد الكادحين عندما تكون متقدمة جدا. والأيدولوجيا قد تلعب لصالح نظام على حساب الآخر.¹

6- موقف جون واتربوري

يقول واتربوري في مقدمة الترجمة الفرنسية لكتابه "أمير المؤمنين، الملكية والنخبة السياسية المغربية" أن النظرية الانقسامية التي وضفت في البحث الأنثروبولوجي ساعدته على فهم دينامية بعض الصيرورات السياسية. وقد رد على سوء الفهم الذي جعل البعض يعتقد أنه قال بأن النخب المغربية "قبليّة" بالمعنى الحرفي للكلمة، إلا أنه يؤكد بأن مختلف فئات النخبة تتصرف إزاء السلطة والموارد المادية بأسلوب يذكر بأسلوب القبائل المنظمة حسب المبادئ الانقسامية. ورفع لكل التباس أعاد توضيح ما اعتبره بمثابة قواسم مشتركة بين القبائل والنخب السياسية المغربية.

أ- مفهوم الهوية المرتبط بالوضعية، وهي هوية متغيرة حسب وضعية الفرد أو بالفئة التي ينتمي لها.

¹ أشير في ختام هذا القسم أن الخطيبي يقول في نقده للنظرية الانقسامية (التجزئية في ترجمة مقاله) أنه متفق مع يأسكون في قوله: "أعتقد أن القبيلة في شمال إفريقيا الحديث (القرن 19 و20) ليست تجزئية إلا حين ننسى وجود عائلات وأنساب في الأسفل، ووجود سلطة المخزن في الأعلى. وهي ليست تجزئية لا في المجتمع الصغير micro-société ولا في المجتمع الكبير macro-société. فالتجزئية في الواقع شكل من الهروب أمام وشك الاستيلاء على السلطة القايديّة في مستوى وسيط بين النسب والدولة الممركة" (196). وهو يرد أيضا على دوركايم قائلا: "ولكن اعتماد دوركايم على مصادر ثانوية جعله يغير التحليل الذي قدمه هانوتو ولوتورنو في موضوع اختلاط المعاني وفي تصنيف مختلف الأجزاء وإدماجها في سياق أكثر شمولية. وما يسترعي الانتباه أكثر هو أن دوركايم يتجاهل تاريخ التطور الخصوصي لبلدان المغرب حيث وجدت دول مركزية وتدخلت مباشرة في التنظيم القبلي. وبهذا الاعتبار، تصبح المنظومة التجزئية وهما ابستمولوجيا" (192) عبد الكبير الخطيبي، النقد المزدوج (المراتب الاجتماعية بالمغرب قبل الاستعمار)، ترجمة محمد برادة، دار العودة، بيروت.

ب- ينحدر مفهوم الصداقة (النسبي) من المفهوم السابق، ما يجعل الصداقة والعداوة سطحية وتعاقدية.

ت- بسبب تغير الأحوال فإن رجل السياسة مطالب بالاستعداد لكل الاحتمالات.

ث- الحذر من المغامرة والجرأة والاكتفاء بالمناورات الدفاعية والتكتيت.

وبعد صدور الكتاب راجع واتبوري تصوراته لسلوك النخبة بعيدا عن النموذج الانقسامي. وصار يولي أهمية متزايدة لمجموعة من العوامل أطلق عليها بشيء من المجازفة اسم "سياسة الندرة". إذ أن ندرة الموارد التي يعاني منها المغرب، كغيره من بلدان العالم الثالث، تصبغ بالزيف العلاقات السياسية، لأنها تقوم على مراقبة تلك الموارد. والصراع على الموارد وما يصاحبه من دسائس بيزنطية يفسر صعود المنتخبين وسقوطهم السريع.¹

7- موقف عبد الله حمودي

يعرض حمودي موقفه من الانقسامية ومعارضيتها في مقال له تحت عنوان: **الولاية، السلطة والمجتمع: تامغروت في القرنين السابع والثامن عشر**.²

الزاوية والمخزن اسمان هاما في الأدبيات التاريخية والأنتروبولوجية المتعلقة بالمجتمع المغربي. الأول يحيل إلى الطرقية الدينية، والثاني للدولة المركزية، لكن كلاهما غفل عن المعنى الأولي لهما والذي يعين مكانين. الأول هو مكان اجتماع أتباع طريقة ما من أجل الصلاة والذكر الذي أقره المؤسس. والثاني هو المكان الذي تخزن فيه موارد السلطة الحاكمة، أي الخزينة. فهما مكانان ممنوعان إلا على فئتين محددتين: الرجال الذين يكرسون حياتهم لله، أو للدولة. ودور الزاوية يكمن في تربية العامة ونصيحة السلطان، وهما المحددان للعلاقة بين الولي والسياسي.

وقد تساءل الباحثون عن دور الزوايا: فهل هي نقطة تمرکز للجماعات المحلية، أو مركز سياسي واجتماعي هدفه نشر الإسلام، وهل الولي ومريدوه أدوات للمخزن في بلد مجزء ومفتقد للوحدة السياسية، أو أنهم دعامة للاتنيات المحلية في مواجهة مركزية الدولة؟ وكان الجواب يعكس في الغالب الأيديولوجيا الاستعمارية التي كانت تقوم على نفي الوحدة السياسية للبلد المستعمر.

وقد أعقبت ثنائية "بلاد المخزن" الخاضعة للدولة المركزية و"بلاد السبية" الخارجة عن سلطتها، مقاربتان جديدتين. الأولى تركز على التجانس الثقافي للمجتمع المغربي الذي تقابله تجزئة سياسية (جيلنر)؛ والثانية تركز على المظاهر التاريخية لاندماجه وعلى دور الدولة (عياش، العروي). وهذا البحث يساهم في هذه الاشكالية بإبراز ضروب التوتر القائم بين المركزي والمحلي من خلال نموذج زاوية تامغروت.

لقد كان سؤال جيلنر هو كيف يمكن الحفاظ على حد أدنى من النظام رغم غياب الدولة؟ وجوابه أن الحل يكمن في البنية ذاتها للجماعات الاجتماعية. وذلك لكون المجتمعات الانقسامية تتجنب النزاع

¹ جان واتبوري، أمير المؤمنين الملكية والنخبة السياسية المغربية، ترجمة عبد الغني أبو العزم، عبد الأحد السبتي، عبد اللطيف الفلق. مؤسسة الغني للنشر، الرباط. الطبعة الثالثة 2013. ص 18-20

² Abdallah Hammoudi, *Sainteté, pouvoir et société : Tamgrout aux XVIIIe et XVIIIe siècles*. Annales Année 1980 35-3-4 pp. 615-641

https://www.persee.fr/doc/ahess_0395-2649_1980_num_35_3_282657

بفضل العلاقات البنوية المتعارضة بين العشائر المتكافئة، وبفضل دور العشائر المقدسة التي يفرض عليها وضعها أن تكون مسالمة وخارج النزاع.

وفي مقابل التفسير الانقسامى نجد موقف الذين يركزون على دور الدولة، كجرمان عياش الذي يرى أن التحكم ليس مقصورا على الزوايا وأن المخزن نفسه يقوم بذلك الدور. والعروي الذي يرى أنه لولا سند الدولة لما استطاعت الزوايا فرض نفسها أو القيام بأي دور تحكيمي. في حين أن كليفورد جيرتس يتجاوز ثنائية بلاد المخزن/بلاد السبية بتعويضه للانقسام الثنائي بانقسام شامل يحظى فيه الفرد بإمكانية تصرف واسعة بشرط أن يعرف كيف يشخص ويتبع النماذج الثقافية المعترف بها في المجتمع. وما يلاحظه جيرتس في المجتمع المغربي السابق للاستعمار هو وجود "أنوية من القوة" *noyaux* « *de pouvoir* (عائلات، قرى، عشائر، جيش...) يمكن تشغيلها بمساعدة وسائل ثقافية معترف بها.

وفي مغرب القرن السابع عشر كانت الزوايا والمخزن القطبيين الأساسيين للتعبة، وكانت تجمع بينهما علاقة تنافس وتكامل لكون التوتر بينهما يجد حله في المرابطة بصفتها المرجعية الدينية المركزية. وهذا ما يضع الدولة في مركز الانشغال الاجتماعي، من جهة؛ ومن جهة أخرى، يعيد الاعتبار للديناميكية الجماعية في مواجهة الحركة الآلية للتعاضات الانقسامية.

وهكذا ظهرت نظرية بديلة للانقسامية كان أهم ما جاءت به هو كونها وضعت الولاية في استمرارية من المحلي إلى المركزي. وقد كان ظهور الولي مرتبطا بالأزمات التي كانت تطرح مسألة السلطة وأسس الشرعية. لكن نجاح الولي وتأسيس الزاوية يتطلب تظافر عوامل ما يمكن تسميته بنموذج الولاية *paradigme de la sainteté* وهي: النسب الشريف أو القرب منه، قبيلة قوية بعيدة عن الحواضر ومرحلة حضور ضعيف أو منعدم للدولة.

ويقول حمودي أن تاريخ زاوية تامغروت وعلاقتها بالمخزن يدفعان إلى مراجعة أطروحة جيلنر والعروي معا. فهذه الزاوية لم تكن تمارس التحكم إلا قليلا، كما أن موقعها ومواقع فروعها كانت تحدها العلاقات بالمخزن. وهي معطيات لا علاقة لها بفتح "منصب للولاية" *l'ouverture de postes de sainteté* « *postes de sainteté* كجواب على عنف الانقسامية. وعلاقتها بالمخزن كانت تطبعها المنافسة أكثر من التعاون، وكانت الزاوية تفقد سمعتها إن هي تحالفت معه. في حين أن المصادر تتحدث عن وساطتها بين أعضاء السلطة المركزية، أو بينهم وبين السكان. والحاصل هو أن كلا من المبدأ الانقسامى أو مقابله الذي يركز على هيمنة الدولة التي تتلاعب بالزوايا لا يصلحان كأساس لتأويل مقبول.

وهنا يتساءل حمودي عن إمكانية توظيف نمط رمزية القداسة *le type de symbolique de la sainteté* عند جيرتس. فيكون الولي استعارة تحيل إلى تاريخ جماعات متنقلة ليست مستقرة بالشكل الكافي، وإلى مجتمع يفتقد معايير محددة للوصول إلى السلطة. وفي هذه الحالة يفرض الولي نفسه بفضل كاريزماه الشخصية وكرمز لهذه السلطة. فهو المجاهد المتحمس الذي يشهد له توتره المتواصل وكده الذي يرقى لديه إلى مرتبة المعيار الأخلاقي. وما كان يقلق المخزن في زاوية تامغروت ليس نفودها في منطقة درعة بل كونها كانت تسحب من تحت سلطته الفلاحين والمؤسسات التي تنشر العلم. و تامغروت لم تكن تنشر دينا هامشيا مخالفا لدين الدولة، بل كانت تنصب المركز في الهامش.¹

¹ وفي كتابه "الشيخ والمريد" يجعل حمودي من علاقة الشيخ والمريد أساسا ثقافيا للسلطوية في العالم العربي.

Abdellah Hammoudi, *Maîtres et disciples*, Genèse et fondements des pouvoirs autoritaires dans les sociétés arabes. Essai d'anthropologie politique. Les éditions Toubkal, et Maisonneuve et Larose, 2001

8- موقف هوك (هيو) روبيرتس¹

يلخص هيو روبيرتس أطروحته في مقدمة مقاله بأن قراءة جيلنر لماسكري ولسابقيه (هانوتو ولوتورنو) قراءة خاطئة لأن مقاربتهم للسياسة البربرية كانت مختلفة؛ وبأن تأويل دورخايم لتحاليلهم كانت خاطئة هي أيضا وبدون أساس.

يدعي جيلنر أن ماسكري وسابقيه كانوا من رواد النظرية الانقسامية، ولذا يمكن تطبيقها على بربر الجزائر والمغرب معا. وخطأه يكمن في أنه لم يدرك أن مقاربتهم كانت مختلفة (بل أرقى) عن الأفق الانقسامي الذي عوضها.

ويرى روبيرتس أن كثيرا من سوء الفهم للأحداث السياسية التي شهدتها منطقة المغرب لا تعود إلى عدم شفافية بعض الأنظمة (خاصة النظام الجزائري) بل إلى الطريقة التي تناول بها الأنثروبولوجيون ما يمكن تسميته بـ"العمود الفقري للمجتمع المغربي" المتمثل في بربر جبال الأطلس. وأطروحته هي أن الأنثروبولوجيا السياسية المغربية ضلت الطريق، مع ما ترتب عن هذا من نتائج تجاوزت المنطقة.

وقد مرت هذه الأنثروبولوجيا بمرحلتين، مرحلة جزائرية في القرن التاسع عشر، قبل أن يغلب "المغربيون" في القرن العشرين. لكن الإشكالية لا تكمن في خلاف بين "المغربيين" و"الجزائريين" ولا في التعارض القائم بين أنصار الانقسامية ومناوئياها؛ ولا في مأخذ أتباع جيرتس المنتمين إلى المدرسة "التفسيرية" « interprétativiste »، أو "التأويلية-النسبية" « herméneutique-relativiste »؛ وهي مختلفة عن اعتراضات هنري مونسون H. Munson القائمة على اعتبارات تجريبية.

كما لا ينتقص من قيمة هذه الأبحاث كونها كانت تدرج في المشروع الاستعماري، لكون هذا العامل هو الذي منحها الدقة والموضوعية التي تتميز بها؛ على عكس جيل الاستقلال من الباحثين الأجانب الذين لم يكن لديهم هدف سياسي معين، ما أسقط بعضهم في المجاملة التلقائية أو اختلاق أطروحات غريبة.

وما يحسب لجيلنر هو كونه منح أفقا محددًا ومتماسكا للنظام السياسي البربري، هو بمثابة معالم في طريق كل من يريد أن يفهم هذا النظام، وهي أفضل مما يقترحه ناقده من "مفسرين" و"تجريبيين".

والسؤال الذي يجب طرحه يتعلق بإمكانية وجود أطروحة بديلة للانقسامية كما رسم معالمها جيلنر، خاصة وأنه قبل قرن من الزمن نشر هانوتو ولوتورنو موسوعتهما حول منطقة القبائل (-1872 1873)، وهي التي أنارت الطريق لماسكري (1886) ثم لمونطاني (1930).

وقد اعترف جيلنر بما يدين به لماسكري ومونطاني، ما قد يعطي الانطباع بأنهم ينتمون جميعا لمدرسة واحدة. لكن هل هذا صحيح؟ وهل نحن بصدد مدرسة واحدة أو مدرستين؟ وقد سبق برهانان على وجود مدرسة واحدة، أولهما: أن درورخايم استشهد بهانوتو ولوتورنو وبماسكري لتوضيح مفهومه حول "التنظيم الانقسامي للمجتمع" الذي أسس على أساسه إقانس هريتشارد مفهوم الانقسامية؛ وثانيهما: أن جيلنر يوهم قارئه بأن ماسكري وصف مجتمعا انقساميا، لكنه لم يستعمل اللغة الانقسامية لأن المفهوم لم يكن ظهر بعد.

¹ PERSPECTIVES ON BERBER POLITICS: ON GELLNER AND MASQUERAY, OR DURKHEIM'S MISTAKE.

(مقال على الشبكة) Hugh Roberts, London School of Economics

كما يوجد برهان ثالث يتمثل في كون الانقسامية حصلت على تركية من قبل باحثين اشتغلوا على منطقة القبائل، ومنهم بيبير بورديو وجان فاقرى ومحمد خليل وتاسعديت ياسين...

والحاصل هو أنه توجد رؤيتان مختلفتان جذريا حول الأنساق السياسية البربرية، والغريب هو أنه لم يلتفت أحد لهذا من قبل.

رؤيتان للنظام السياسي البربري

الرؤية الأولى (أ) وتضم هانوتو ولوتورنو وماسكري ومونطاني، وهي تميز النظام السياسي البربري بست خصائص: (1) دور الجماعة أو "الدائرة" أو القبيلة؛ (2) دور رئيسها المعروف بـ "الأمين" في الجزائر أو "المقدم" أو "الأمغار" في المغرب؛ (3) دور "التمان" و"العقال" في الجزائر، و"آيت أوربعين" و"نفلاس" في المغرب؛ (4) وجود مدونة قانونية تدعى "قانون" في الجزائر و"قانون" أو "نزر" في المغرب؛ (5) دور "الصف" في الجزائر و"اللف" في المغرب؛ (6) "الهيئة الأساسية للحكم" (الهيئة المخول لها تدبير الشأن العام) هي "ثادارت" عند القبائل و"الدائرة" أو "تاقيلت" في المغرب.

الرؤية الثانية (ب) لجيلنر ولذين سايروا النظرية الانقسامية عموما، وهي تميز في النظام السياسي البربري عدة خصائص، وهي: (1) وجود جماعات قائمة على القرابة على شكل "قسمات" لجماعات أوسع فوقها، وهي نفسها تنقسم إلى قسمات تحتية، وهكذا دواليك؛ (2) وجود ظاهرة الانشطار والانصهار التي تقسم وتوحد الجماعة؛ (3) السلطة مبنوثة داخل القسمات وفيما بينها، مع نزوع نسبي إلى المساواة، والكل يستند إلى قانون الشرف؛ (4) تعارض وتوازن القسمات الذي يجد تعبيره القانوني في القسم الجماعي، أو بشكل عنيف عن طريق الثأر؛ (5) وظيفة التحكيم المنوطة بـ "الأولياء" الذين يمتلكون "البركة"، وهم سلالة ولائية تدعى كورامن أو مرابطن في المغرب، و ثمرابضن في الجزائر؛ (6) غياب هيئة حكومية قائمة بذاتها على مستوى معين من التنظيم الاجتماعي.

وكلا الرؤيتين تركز على بعض الخصائص وتتغاضى عن أخرى. الرؤية (أ) تقلل من دور قانون الشرف والثأر والقسم الجماعي ودور المرابطين وكورامن. بينما تقلل (ب) من دور "الجماعة" و"التمان" و"نفلاس" و"الصف" و"اللف" والقانون البربري. الرؤية الأولى تركز على المؤسسات السياسية، في حين تقلل الرؤية الثانية من دور هذه المؤسسات إلى حد نكران وجودها، مركزة على نظام القرابة والبركة.

والفرق بين الرؤيتين يعود في الواقع إلى اختلاف الأسئلة الموجهة لكليهما. السؤال الذي تطرحه (أ) هو "كيف تحكم نفسها (تدبر شؤونها) هذه الجماعات المستقلة عن السلطة المركزية؟"؛ في حين أن سؤال (ب) هو "كيف تحافظ هذه الجماعات على الأمن في غياب مؤسسات مخصصة لذلك؟"

ويقول روبيرتس أنه يتجاهل النقد الماركسي لأنه لم يهتم بمسألتي الحفاظ على الأمن أو الحكم الذاتي لدى البربر، ولهذا لم يحاول طرح بديل ماركسي مقنع للرؤيتين (أ) و (ب). ورغم أن بعض ممثليه (بورديو، فاقرى، جاموس، وهارت بشكل ما)¹ متأثر بالنظرية الانقسامية، إلا أنهم لا يقدمون تحليلا انقساميا منتظما للنظام السياسي البربري. وهذا يعود جزئيا إلى عجزهم عن التقليل من دور الصفوف واللفات كما تقتضي ذلك الرؤية (ب). ولهذا فهم ينتمون لما يمكن تسميته بالمدرسة "الشبه انقسامية" « quasi-segmentaire »، وهي ليست مدرسة بكل معنى الكلمة بقدر ما هي فئة هامشية،

¹ يذكر الكاتب بعض الباحثين الذين حاولوا تطبيق المفاهيم الماركسية التي لا تشوبها النظرية الانقسامية، وهم روني غاليسو René Gallissot وإيف لاکوست Yves Lacoste ودافيد سودان David Seddon. والملاحظ أنه تجاهل باسكون كمثل للاتجاه الماركسي في هذا المقال.

وهي عاجزة عن إعطاء نظرية متناسقة بديلة للانقسامية؛ بما فيها المحاولة الجادة لهارت و
وولفگونگ كراوس Wolfgang Kraus.

والحاصل أنه لا يبقى في الميدان إلا رؤيتان متناسقتان:

- الرؤية (أ) التي يمكن تسميتها ب"الرؤية المؤسساتية-التاريخية" والتي تقر بوجود مؤسسات
سياسية بربرية. وبما أن هذه المؤسسات نشأت لأسباب معينة وأنها قابلة للتطور، فإن هذه الرؤية تطرح
حياة الساكنة موضوع البحث ومؤسساتها في أفق تاريخي.¹

- الرؤية (ب) التي يمكن تسميتها ب"الرؤية البنيوية-السوسيولوجية"، وهي تنفي بشكل قاطع
وجود مؤسسات سياسية لدى البربر، وتعتبر البنية الاجتماعية كمرکز للحياة السياسية، وهي – في الآن
نفسه - مصدر مشكلة الحفاظ على الأمن وحل لها. وبما أنها لا ترى في هذه البنية الاجتماعية إلا بنية
قراية أساسا، فإنها لا تبحث خارج هذه البنية عن أسباب وجودها، ونظرا لانعدام مؤسسات سياسية فإنها لا
ترى حاجة للتقصي التاريخي. وتعوض التفسير السببي التاريخي بمنطق ساكن ودائري.

والسؤال الذي يطرح نفسه هو: لماذا حلت الرؤية (ب) محل الرؤية (أ)؟ ولماذا ساد الاعتقاد بأن
(ب) استمرار ل (أ) رغم الحجج التي تفند ذلك؟

للجواب على السؤال الأول توجد ثلاث عوامل:

العامل الأول هو التهميش الذي طال الرؤية المؤسساتية-التاريخية، لا لأنها صارت متجاوزة
منطقيا وميدانيا، بل لكونها استنفذت داخل الحياة الأكاديمية الفرنسية لأنها لم تجد من يعشها. ولم يظهر
ورثة لهانوتو ولوتورنو في القرن العشرين بسبب الانحطاط الذي أصاب الدراسات الاجتماعية الفرنسية
في الجزائر. وكما استنفذت الرؤية (أ) في الجزائر استنفذت في المغرب رغم أنها عرفت ممثلا مرموقا
في شخص مونطاني².

العامل الثاني نظري وليس تاريخي، وهو النقد الذي وجه للرؤية (أ) نظرا لكون هانوتو ولوتورنو
لم يشرحا ما عاينا؛ ولكون ماسكري ترك كثيرا من الأسئلة الهامة بدون جواب (خاصة العلاقة بين
العلاقات الأسرية وما يشوبها من نزاعات وطريقة اشتغال حكومة الحاضرة cité القبائلية)؛ ولكون
الأطروحة المركزية لمونطاني حول اللغوف ليست مقنعة. ولا أحد من هؤلاء الباحثين الثلاث قدم عرضا
مقنعا للعلاقة بين الدين والسياسة. في حين أن الرؤية (ب) عند جيلنر تقدم تفسيراً شاملاً ومقنعا للعوامل
البارزة في مجتمع الأطلس، خاصة فيما يتعلق بالعلاقة بين التنظيم السياسي والديني.

العامل الثالث يتمثل في تجاهل الرؤية (أ) لظاهرة الترحال التي لم يعرها لا مسكري ولا
مونطاني الأهمية التي تستحقها. في حين أن الرؤية (ب) استندت إلى الدراسات السابقة حول قبائل
النوير والجبل الأخضر لتقدم نموذجا نظريا مقبولا يشمل المقيمين والرحل معا.

أما الجواب عن السؤال الثاني حول الأسباب التي جعلت الرؤية (ب) تقدم نفسها كاستمرار للرؤية
(أ)، أو "كيف لشيء ما أن يصدر عن نقيضه؟" كما يقول نيتشة. وهو جواب يشتمل، هو نفسه، على ثلاثة
عوامل:

¹ ويوضح روبيرتس في الهامش أن بيرك ينتمي إلى هذه الرؤية، وأنه لم يكن مقتنعا بالمقاربة الانقسامية. وهنا يجب التذكير بأن بيرك صرح بأنه لم يكن يعرف
الانقسامية، وأن رفضه لها كان رفضا نظريا بعديا وليس ميدانيا عندما كان ينجز أبحاثه.

² لم يذكر روبيرتس بيرك مع مونطاني رغم أنه نسب كلاهما إلى المدرسة المؤسساتية التاريخية.

وإن كان القول بأن (ب) استمرار ل (ب) هو من قبيل "الاستفزاز" لأن (ب) لم تزعم أنها تتحدر من (أ)، ولأن جيلنر لم يتعامل مع الممثلين الثلاثة ل (أ) كمجموعة متوافقة (1). وهو وإن كان يكن كثيرا من الاحترام لمونطاني إلا أنه استبعد نظرية اللف (2). وهو لم يكن يرى في هانوتو ولوتورنو وماسكري إلا مُجَمِّعين للمادة الخام التي تأسست عليها الانقسامية. وكان يفدر عند ماسكري المادة التي جمعها دون تأويلاته لها (3)¹.

وجيلنر يعتقد أن رؤيته تستند إلى ما هو جوهرى في نقيض أطروحته دون أن يعترف له بهذه الوظيفة.

ورغم اختلاف روبيرتس مع قراءة جيلنر للباحثين الثلاثة، إلا أنه يرى أن إعادة قراءة أعمالهم من زاوية النظرية الانقسامية يعد تحديا لكل المشتغلين بالحقل السياسي البربري لأنه يضطرهم إلى توضيح مواقفهم منهم.

ورغم ضيق المكان لتقديم قراءة بديلة إلا أنه بالإمكان عرض عاملين مهمين في القراءة البديلة التي يقترحها. أولها أن الباحثين الثلاثة قدموا رؤية متناقضة ومتميزة، وأنه بالإمكان تصحيح جوانب النقص في حججهم من داخل الرؤية المؤسساتية-التاريخية، دون أن يكون على اتباعهم الانضواء تحت البديل النيوي-السوسيولوجي. وثانيها عبارة عن فرضية يقول الكاتب أنه سيرضها في مناسبة أخرى، وكل ما يمكن قوله بصدها يتعلق بالأسباب الوجيهة التي جعلت جيلنر يقف موقفا خاطئا منها؟

السبب الأول هو كون الباحثين الثلاثة لم يُنظروا المسلمات التي نظروا بها للمؤسسات السياسية، بل اعتبروها بديهيات. وهذا ما حدا بماسكري للاستشهاد بأرسطو قائلا: "كل ما نعاينه في افريقيا ليس بالأمر العجيب أو النادر [...] بل أذهب إلى القول بأن "سياسة" أرسطو صالحة لهذه القرى المبنية بخليط من الحجارة الصغيرة والطين كما هي صالحة للمدن المتألقة للعالم اليوناني." وهذا الاستشهاد بأرسطو كان جملة معزولة ولم يكن مقدمة لنظرية سياسية عامة، لا أحد كان يرى ضرورة لها.

وبما أن الباحثين الثلاثة أفصحوا عن مسبقاتهم الأرسطية، اتخذ حججهم صورة المماثلة (القبائل وسكان الأوقيرن في فرنسا، أو استعمال مونطاني لمصطلح canton السويسري؛ ومقارنة ماسكري بين التنظيم السياسي عند القبائل والمزاب ب vici و pagi روما البدائية). والمشكلة لا تكمن في كون هذه المماثلات خالية من كل صحة، بل لأنها وردت بدون سند على تحليل عميق.

والسبب الثاني يكمن في أن جيلنر بنى تصورته على الاعتقاد الذي كان سائدا لدى بعض الباحثين في الجزائر والذي كان يرى في الرؤية (ب) سلبية للباحثين الثلاثة، دون اعتبار لتحذير فاني كولونا Fanny Colonna التي نهت إلى أن القراءة الانقسامية لماسكري تحمل نفيا لرؤية مختلفة ومتناقضة قائمة على معايير ميدانية دقيقة (أي أن قراءة ماسكري من وجهة نظر اقسامية يتنافى مع ما عاينه ووثقه فعلا).

لكن العامل الحاسم كان استحواذ دورخايم على أعمال الباحثين الثلاثة وتوظيفها لتأسيس نظريته، وهذا ما شكل الرابطة بين (أ) و (ب) التي أشاد بها جيلنر. والملفت للانتباه أن مونطاني لم يرجع إلى دورخايم، فهل هذا جهل منه أم أنه لم يكن لديه استعداد لدحض ما قاله سابقوه حول المجتمع القبائلي؟

خطأ دوركايم: يقول روبيرتس أنه لن يتناول بالنقد النظرية العامة لدورخايم ولا تصورته حول "التنظيم الاجتماعي الانقسامي"، وإن كان هذا التصور يقوم على قراءة خاطئة لمصادره الاثنوغرافية.

¹ وضعت الأرقام لتوضيح الفقرة وللتمييز بين العوامل الثلاثة

وهنا يورد روبيرتس استشهدا طويلا من كتاب دورخايم يتضمن الهامش الذي يحيل إلى كتابي هانوتو ولوتورنو وماسكري. ليقول أنه لا وجود في الفصل الخامس لكتاب ماسكري لأي ذكر للقبائل الذين يعينهم دورخايم كممثلين للفئة التصورية المذكورة. كما أنه يتجاهل الوصف الدقيق للتنظيم السياسي للقبائل عند هانوتو ولوتورنو.

ويتضح خطأ قراءة دورخايم لهانوتو ولوتورنو وماسكري وسطحيتها إذا أعدنا قراءة القرية القبائلية (الجماعة أو تدارت) - التي يعدها الباحثون الثلاثة بمثابة الوحدة الأساسية للسياسة القبائلية - على ضوء النظرية الدورخايمية. إذ أنه منطقيا يمكن الخروج بثماني استنتاجات على أساس هذه النظرية كلها خاطئة، وهي: (1) أن القرية هي "التجمع الأولي" للمجتمع القبائلي؛ (2) أن سكان القرية "يعتبرون أنفسهم أقرباء"؛ (3) أن العلاقة التي تربط بينهم علاقة "أليفة" «domestique» تتميز ب"الشجب الجماعي" «vindict collective» و"المسؤولية الجماعية"؛ (4) غياب "قراية دم" تعوضها "التسمية المشتركة"؛ (5) زعماء القرية "هم السلطة الاجتماعية الوحيدة"؛ (6) سكان القرى المختلفة للشعب الواحد "يعدون أنفسهم أقارب"؛ (7) لا وجود بين ساكنة القرية الواحدة لأي تضامن خارج التضامن "المتأتي من المماثلة"، وذلك لأن (8) القرى القبائلية "لا تتضمن إلا عناصر متجانسة".

ويقوم روبيرتس بتصحيح هذه الخلاصات الاعتبارية الخاطئة قائلا أن جبال القبائل تعرف نوعين من القرى: تادارث (ج. تدار) التي تعين تجمعا سكنيا كثيفا، وتوفيق (ج. ثوافق) وهو عبارة عن مجموعة من المداشر المتفرقة، لكنها تشكل وحدة واحدة للتنظيم السياسي. أما الجماعة فإنها تعني المجلس وليس القرية. وعلى طول بلاد القبائل، لا تادارث ولا توفيق يشكلان عشيرة واحدة. وسكان القرية القبائلية لا يعتبرون أنفسهم أقرباء، ولا يدعون قراية وهمية ترمز لها التسمية المشتركة. ولا تجمع بينهم علاقات أليفة، والشجب الجماعي ليس هو القاعدة. ورؤساء القرى ليسوا السلطة الاجتماعية الوحيدة. والتضامن ليس قائما على "المماثلة" حصرا. والقرى لم تكن تشمل عناصر متجانسة فقط.

ويقول روبيرتس أن القرية القبائلية النموذجية، أكانت تدارث أو توفيق، تتكون دائما من "عشيرتين" «clans» على الأقل، ويضع المزدوجين لأنه في رأيه اصطلاح متسرع للمراقبين الأجانب. وهو ما يطلق عليه محليا إما أخروب أو أذروم. وكل توفيق يضم من الخروب ما يوجد من المداشر. وفي التدار الكبيرة (م. تادارث) يوجد من 12 إلى 20 خروبة مختلفة¹.

وإذا كان أعضاء الخروبة يعتبرون أنفسهم أقارب، إلا أن هذه القراية لا تتجاوز حدود أذروم. ولهذا فإن القرية القبائلية كانت في النادر عشيرة لأن القراية لم تكن هي ما يجمع بين أفرادها. وما يجمعها بالقرى الأخرى التي تنتمي إلى نفس "العرش" لم يكن القراية.

لقد كانت القراية تقسم القرية على مستواها الأدنى (وهو مستوى الخروبة وأذروم) كما تتوقع ذلك النظرية الانقسامية، لكنها لم تكن توحيدها على مستواها الأعلى كما تتوقعه النظرية. وسقف القراية كان يقع دون مستوى القرية كما يفترض ذلك التنظيم السياسي للقرية.

ويعلق روبيرتس على موقف بيير بورديو الذي اشتغل على آيث هيشم. وقد خلص إلى أن الوحدة الأساسية للمجتمع القبائلي هي العشيرة، لكنه على خلاف دورخايم لم يكن يطابق بين العشيرة والقرية. لكنه عجز عن تحديد ماهية العلاقة التي تربط بين عشائر (نذرمان) آيث هيشم، ولهذا افترض أن القرية نتيجة للتقسيم الإداري الفرنسي، وأن لا وحدة حقيقية كانت تجمع بين عشائرها فيما قبل. وهو رأي

¹ وينبه إلى خطأ ترجمة "عرش" ب"قبيلة"، في حين أنه يعني في الجزائر وتونس "جماعة تحكم نفسها بنفسها" «communauté souveraine»، وهو مشتق من "عرش" العربية.

يعارضه روبيرتس، لكن ما عاينه بورديو، زيادة على ما عاينه هو نفسه في سبع قرى أخرى، ينسف مزاعم دورخايم.

وما يراه روبيرتس هو أن القرية القبائلية تستمد انسجامها من توافقاتها السياسية. وهي توافقات وصفها هانوتو ولوتورنو وماسكري بدقة، من خلال الدور الذي تلعبه فيها الجماعة (الجماعة) والنّمان والصفوف القانون القروي والقبلي. وإن كان روبيرتس يرى أن هذا الوصف يشوبه بعض النقص، وهو ما سيحاول تفاديه في مؤلف قادم.

ويشير هنا روبيرتس إلى ملاحظة قيمة لبرونو إتيان حول رد فعل المجتمع الجزائري في مواجهة صدمة الاستعمار، ومفادها أن "جزء من المجتمع المستعمر يبدو وكأنه دخل في السرية [...] ولم تبقى بادية إلا العلاقات الأسرية في أعين السلطات الاستعمارية والاثنولوجيين وضباط الشؤون الأهلية". لكنه إذا كان هذا الوصف ينطبق على كثير من الإداريين والاثنولوجيين الاستعماريين، إلا أنه لا ينطبق على هانوتو ولوتورنو وماسكري، الذين لم يرتكبوا الأخطاء التي ارتكبتها "المنظر الصالوني" *théoricien de salon*¹.

ويختتم روبيرتس تقويمه لدورخايم قائلاً أن ما فعله بالمصادر مناف للروح العلمية، وأن استعمال كلمة "خطأ" في حقه سخي للغاية.

أرسطو: يقول روبيرتس أنه لا يجب أن تسقط النظرية الانقسامية جراء التوظيف الفاسد الذي فعله دورخايم بمفهوم "المجتمع الانقسامي على أساس العشيرة". إلا أنه لفهم المجتمع القبائلي علينا تجاهل دورخايم والرجوع إلى ماسكري. وإذا كان من الممكن نعت التضامن بين الوحدات الأسرية القبائلية بأنه ميكانيكي، نظراً لكون التهديد الذي تتعرض له إحداها يواجه برد فعل جماعي، معبر عنه بلغة قانون الشرف. إلا أن بورديو بين أنه بإمكان القبائلي أن يختار الاستراتيجية والوقت الملائم للرد. لكن لا شيء يمكن أن ينبعث بالميكانيكي في انسجام القرية القبائلية الذي لا يمكن تفسيره لا على أساس علاقات القرى، ولا المماثلة، ولا على ما عوض المماثلة في النظرية الحديثة للانقسامية ألا وهو "التهديد الخارجي الناتج عن توازنات وتعارضات القسامات"

أما التهديدات الحقيقية التي تستهدف بقاء القرية القبائلية، فهو تهديد داخلي وليس خارجي، لأن مصدرها ليس القرى المجاورة بل العشائر المكونة لها. وقد واجهت القرى القبائلية هذا التهديد بفضل وظائف الجماعة السياسية والتشريعية والقضائية. وما لاحظته هانوتو ولوتورنو وماسكري هو أن القبائلي "سياسي بالطبع" كما قال أرسطو. فما الذي حدث حتى يصير من اللازم إعادة التأكيد على هذه المقولة ضد عقائد الأنثروبولوجية الحديثة؟

والغريب هو أن دورخايم يستشهد بكتاب السياسة لأرسطو في عنوان كتابه. لكن تلميذاً حقيقياً لأرسطو كان سيعطي لوصف المؤسسات السياسية القبائلية ما تستحقه من احترام. والسياسة عند أرسطو

¹ ويشير روبيرتس في الهامش إلى مقال للوسيت فالينسي لم تعط فيه قراءة نقدية لتوظيف دورخايم "الخبث" لمراجعته حول القبائل، لكنها أدانت فيه التقنيات المبتكرة للنزاهة التي استعملها دورخايم وأتباعه "البناء امبراطوريتهم الأكاديمية في العلوم الإنسانية الفرنسية". وهذا الرأي كان منتشرًا في الأوساط الجامعية، لكن جورج داقي يقول أنه رأي مجحف، كما يذكر ذلك فيليب فيين في مقدمته لكتاب دورخايم "قواعد المنهج السوسولوجي"، ص 7-8

مؤسّسة للمجتمع وليست ظاهرة لاحقة لإجراءات اجتماعية مستقلة. وكون الانسان سياسي بالطبع هو المبدأ الفاصل بين رؤيتين للأنساق السياسية عند البربر: الرؤية المؤسساتية، التاريخية، الإنسانية والسياسية، من جهة؛ ومقابلها الرؤية البنيوية، اللاتاريخية، الميكانيكية واللاسياسية.

وهذا هو محك كثير من السجلات في هذا العالم العنيف الذي نعيش فيه، في مرحلة من التاريخ يسود فيها الاعتقاد بأن التاريخ قد انتهى، خاصة في العواصم الغربية؛ وفي المقابل نشاهد فصلا بين "الحفاظ على الأمن" ومسألة تدبير الشأن العام، حتى لم أننا لم نعد نميز بين الحفاظ على الأمن وطوفان الفوضى.

خاتمة

وفي ختام هذا الفصل أرى من المفيد إخضاع مختلف المواقف إلى مراجعة نقدية. وهذه المراجعة تقتضي تحديد قلب الإشكالية المطروحة، وهذا القلب ليس القبيلة بل الدولة. فحضور الدولة ودرجته هو الذي يحدد وجود النظام الانقسامي أو انعدامه. فحضورها الفعلي يعني وجود سلطة مركزية تمتلك السلطة التنفيذية (احتكار العنف الشرعي حسب تعبير ماكس وبيبر، وهي شرعية تمنحها البيعة في الدولة الاسلامية) والتشريعية (أو تعتبر نفسها حامية للشريعة)، فلا سلطة ولا قانون إلا منها (حتى ولو أنها تراعي الواقع الميداني لتتعامل معه سياسيا وتشريعيا)؛ ولا تقوم الدولة بدون جباية، وتحصيلها من المعضلات التي كانت تواجهها كل دولة، وكان رفض الدولة هو رفض للجباية قبل كل شيء. وعندما تغيب الدولة - وبما أنه لا يمكن تصور جماعة بشرية بدون سلطة وشرائع تنظم حياتها - تحل محلها القبيلة كهيئة سياسية لها صلاحيات تنفيذية وتشريعية واجتماعية. لكن القبيلة غير الدولة، والفارق النوعي بينهما يكمن في أن سلطة شيخ القبيلة لا تقوم على احتكار العنف الشرعي، وسلطته الفعلية تقوم على سلطته المعنوية؛ وفي كون الجباية لها طابع محلي، فهي لا تنتقل إلى مركز السلطة وتحصيلها لا يكتسي طابع النهب. زيادة على أن القبيلة تنسم بالقرب الجغرافي والسلافي (الحقيقي أو المتوهم). والحاصل أن الانقسامية تطرح أساسا مسألة حضور أو غياب الهيئات التي تُعلي المحلي، كالدولة والديانات والثقافات ذات البعد الكوني.

والبداية ستكون من المصادر الميدانية الشمال افريقية التي استقى منها دورخايم مفهوم الانقسامية، ممثلة في أعمال هانوتو ولوتورنو وماسكري.

وظف دعاة الانقسامية مؤسسة "الصف" كما عاينها هانوتو ولوتورنو ("العادات القبائلية")¹. في حين أنها عندهما ليست إلا مجرد مؤسسة ضمن المؤسسات الأخرى التي تنظم المجتمع القبائلي، وليست حتى أهمها. و"الصف" عند الباحثين: ليس إلا تجمعا للنجدة المتبادلة في الهجوم والدفاع قائم على أساس "انصر أخاك ظالما أو مظلوما". لكن "الصف" ليس تحالفا ثابتا بين أطراف محددة، إذ بإمكان أي طرف أن يستبدل حلفاءه حسب ما تقتضيه مصالحه (ص 12). وهما يفسران ظاهرة "الصف" بالحاجة إلى التحالف التي تعرفها كل المجتمعات الإنسانية، وإن كانت أشكال التحالف تختلف حسب خصائص المجتمعات التي تلجأ إليه (ص 17). ولذا لا نجد لديهما أية محاولة لتنظير "الصف" في اتجاه الانقسامية بصفتها خصوصية لفئة من المجتمعات. لكن هذا لا يعني أن كتابهما مجرد معاناة ميدانية خالية من كل مسبقات فكرية وأيديولوجية. فهذه المسبقات حاضرة منذ الصفحات الأولى للفصل الأول، ولربما أنها جعلتهما يغلان عما يخالفها. فبعد فقرة أولى أشادت بالتنظيم السياسي الديمقراطي للقبائل، نجد في الفقرة الثالثة الموقف المعروف الذي يربط الاستبداد بالإسلام، "وعبادة القوة بصفتها تعبيراً عن الإرادة الإلهية"، وهما "شر" سلمت منه منطقة القبائل بفضل مؤسساتها الديمقراطية. وبعدها ترد فقرة تتحدث

¹ A. Hanoteau et A. Letourneux, *Les coutumes kabyles*, Organisation politique et agministration, Pouvoir judiciaire, Berti éditions, Alger.

عن الرفض الفطري لفكرة الدولة، وإن وجدت عبر التاريخ فهي إما دولة أجنبية أو محاولة محلية شاذة لأنها منافية لنزعة الاستقلال عند القبائل (ص 1-2). ولولا "لغناية" (الحماية التي تمنح للغريب)¹ لأدت الحروب الأهلية المتقطعة إلى الفوضى الشاملة بسبب غياب الدولة (ص 241). وتغييب دور الإسلام والدولة يعني أنهما مؤسستان دخيلتان على شمال أفريقيا!

ماسكري: هو نفسه يبدأ منذ الفقرة الأولى للفصل الأول بالحديث عن "العائلة التي نشأت من الحرب، وقد شكلتها ضرورة العيش في محيط من الصراعات التي تمزق الشعوب المحرومة من سلطة حاكمة" (ص 21). وهو، على عكس هانتوتو ولوتورنو لم يفرد بابا ل"الصف"، لكنه يتفق معهما في كون هذا التحالف غير ثابت (ص 117)؛ وقد عاين ظاهرة "الصف" أيضا عند قبائل الأوراس التي تبدو وكأنها تخضع لشبكة من التحالفات على شكل مربعات الدامة damier (ص 166-169). ويفرد ماسكري الفصل الختامي لكتابه للمقارنة بين روما البدائية وحواضر القبائل والمزاب. وكما هو الشأن عند هانتوتو ولوتورنو، فإنه لا يرى إلا قاعدة النظام الاجتماعي، وهي مهما كانت تسميتها- تدارت عند القبائل، أو تالقعت عند الأوراس، أو تغرمت في المغرب - لا تشتمل إلا على أفراد، وهي لاتحمي ولا تعاقب إلا أفرادا (ص 24)؛ وكان هذا المجتمع لا يربطه من فوق - أي بالتيارات الكبرى للتاريخ الكوني - شيء؛ فلا دولة ولا دور للإسلام كديانة عالمية، ولا للطرقية في بعدها الإسلامي.

إلا أنه من الاجحاف القول بأن تغييب دور الدولة المركزية عند هانتوتو ولوتورنو وماسكري ليس إلا مجرد موقف أيديولوجي، فهذا الغياب واقع عاينوه ميدانيا ووثقه ماسكري (بالنسبة لمنطقة القبائل والأوراس والمزاب) من خلال المصادر التاريخية. وهو واقع يعكس عجز الدولة المركزية المزمع في شمال أفريقيا على بسط سلطتها على كامل الإقليم الذي تدعي أنه يدخل ضمن نفوذها. فهذا النفوذ يبقى في كثير من الأحيان مجرد نفوذ اعتباري فحسب.²

دورخايم: ما يجب التنبيه له في البداية هو أن كتاب دورخايم "في تقسيم العمل الاجتماعي"³ يهدف إلى تأسيس الأخلاق (بما فيها القانون) على أسس علمية، وهي الإشكالية التي يفرد لها مقدمته الطويلة. والمجتمعات عند دورخايم تخضع لمبدأ التطورية، لكنها تطورية ليست خطية بل على شكل شجرة، بعض أغصانها فوق بعض، وأعلاها هي أرقاها (الهامش ص 152). واستنادا إلى هذا المبدأ تنقسم المجتمعات البشرية إلى مجتمعات دنيا في سلم الرقي (بما فيه الأخلاقي (ببعده القانوني)، بما أن الكتاب أطروحة حول الأخلاق) وهي مجتمعات التضامن الميكانيكي (التي تطورت عن الحشد البدائي horde)، وأخرى أرقى وهي مجتمعات التضامن العضوي. وهو يستشهد بهانتوتو ولوتورنو وبماسكري (ص 193) الذين يقدمون له نموذجا لمجتمع قائم على التضامن الميكانيكي، ويشغل حسب آليات الانقسامية⁴. وهذا النظام يغطي مساحات شاسعة من العالم كل ما يجمعها هو أنها ليست غربية. وهو

¹ حماية اللاجئ من المبادئ القوية في الريف أيضا. ومما يحكى في عائلتي (من دوار أولاد الوريط من قبيلة تاغزوت بصنهاجة السراير - ثوريطن من ورثي/ورثان وقلبت الناء طاء وتعني البساتين. وربما أنها من أصل روماني hortus) أن الدوار منح حمايته لأحد الهاربين من دوار مجاور. وكان يُمنع دخول السوق الأسبوعي الواقع على أراضي أولاد الوريط بالسلح، لكن شخصا من دوار اللاجئ جاء للسوق بالسلح وقتله. وللانتقام من دوار القاتل صنع جد أبي (الحاج لحسن) ثلاث مدافع بمساعدة بعض أبناء عمومته وأطلقوا نيرانها على دوار الجاني لارهابهم، ثم أرغموه على قطع المسافة حفاة بين ضريحا جدي دوار أولاد الوريط (وهما جدي احمد وجدي الحاج موسى لُغْكَاب - الغُقاب- اللذين يحيطان بالدوار). وتاغزوت معروفة بصناعتها التقليدية، بما فيها صناعة الأسلحة. وتحكي إحدى قريباتي أن النموذج الأول للمدفع انفلق. وقد استعملت مدافع تاغزوت في بداية حرب الريف. وللتذكير فإن آخر معارك حرب الريف بعد استسلام الخطابي جرت في دوار نحمدان المجاور لأولاد الوريط. وللتاريخ أذكر أن عباس المسعدي لما هرب من المنطقة الفرنسية مر بتاغزوت وتوقف في مسجد أولاد الوريط (وكان مصابا في رجله لأنه سقط من البغلة التي كان يركبها). وكما هي العادة في إكرام الغريب استضافه أخوالي في بيتهما بصحبة أبي. ولما تيقن منهم صرح لهم بهويته، وأنه يريد الذهاب إلى تطوان. وتطوع أبي (سليمان بن حسن البعقابي لوكيلي) لمراقفته في رحلة شاقة عبر الجبال.

² ولهذا يجب الحذر من الخرائط التي تمنح للدول التي تعاقبت على منطقة شمال أفريقيا حدودا معينة، لأن الواقع هو أن المجال الجغرافي الذي كانت تسيطر عليه هذه الدول كان يتسع أو يضيق باستمرار، حسب موازين القوى بينها وبين القبائل والدول المجاورة.

³ Emile Durkheim, *De la division du travail social*, Félix Alcan, 1893. (version numérisée complète Gallica)

⁴ استشهد دورخايم بهانتوتو ولوتورنو وماسكري من الاقتضاب بحيث أنه تتعذر معرفة مدى دقة قراءته لهم. وقد كتبت هذه الملاحظة وكل الفقرة المخصصة لدورخايم قبل أن أقرأ هوگ روبيرتس. وقراءتي له أكدت انطباعي السلبي حول ما كتبه دورخايم.

يجهل، أو يتجاهل، مثل هانوتو ولوتورنو وماسكري دور الدولة المركزية التي كانت حاضرة بشكل أو بآخر، ودور الإسلام. وحتى لو سلمنا بوجود مجتمعات تقوم على التضامن الميكانيكي وأخرى على التضامن العضوي، تميز بينهما كثافة تقسيم العمل، فإنه من الخطأ حصر بعض البلدان في حياة قبائلها مع تجاهل المدن والدولة المركزية وثقافتها العالمية. وحتى لو سلمنا بأن بعض القبائل كانت لها خصائص المجتمع الميكانيكي الانقسامي، فإن الأمر مختلف في المدن وعلى مستوى الدولة. إلا أن ما يثير الانتباه هو أن دورخايم يصرح في بداية الفقرة التي سيستشهد فيها بهانوتو ولوتورنو وماسكري بأنه سيخرج من مجال ما قبل التاريخ والافتراض ليقدم نماذج حية لنموذجه الافتراضي. لكن النماذج التي قدمها عن مجتمعات التضامن الميكانيكي ليست نتيجة استقرار ميداني بقدر ما هي صورة عكسية استنتاجية للمجتمع الحديث القائم على التضامن العضوي؛ ونموذجها الخالص هو القبائل العبرية (التي يذكرها بعد حديثه عن القبائل) التي من المحتمل أنها كانت هي نقطة انطلاقه، وهي التي قدمت له الخصائص التي عممها: القرابة، هيمنة الدين على الحياة الاجتماعية، غلبة القانون الجنائي في شرائعها. ولو أن دورخايم قرأ فعلا هانوتو ولوتورنو وماسكري لأدرك أنهم لم يركزوا كثيرا على الدين، وأن الشرائع المعمول بها عند القبائل، كما جاءت عند هانوتو ولوتورنو، قوانين علمانية؛ في حين أن ماسكري – المرجع الثاني المزعوم لدورخايم – لم يذكر بتفصيل طبيعة الشرائع المعمول بها عند الأوراس والميزاب، ولا جعل من الدين المحور الأساس الذي تدور حوله الحياة الاجتماعية.

مونطاني: نظر إلى المجتمع المغربي على أنه قبائل قبل كل شيء، أما الدولة والإسلام فكأنها ظواهر سطحية عرضية ودخيلة في تاريخ البلد. ونظرية اللف الشطرنجي لديه لا تحظى باجماع الانقساميين.

هارت: تراجع عن النظرية ولو نسبيا، لأن مبدأ: "أنا وأخي ضد ابن عمي، الخ" غير قابل للتعميم خاصة وأنه اكتشف أن جل جرائم القتل كان ضحيتها الأقارب. وقد **مونسون** له يدعو إلى إعادة النظر في حقيقة التحالف بين الأقارب والملكية الفردية وحضور الدولة.

جيلنر شيد بنيانا شكليا لسنا ندري أين ينتهي الاستقراء فيه (المعاينة الميدانية) وأين يبدأ الاستنتاج (الاسقاطات النظرية)¹. وهو ينفي نظرية اللف عند مونطاني رغم أنه يعتمد عليه. لكنه، مثل سائر الباحثين الأنجلوساكسونيين، لا يتجاهل دور الإسلام.

البرغوني زعم أن بيرك ينتقد تصورا للانقسامية لا وجود له عند القائلين بها. وهو رد الخلاف بين الطرفين إلى سوء فهم، وأراد أن يجعل من بيرك انقساميا بالرغم عنه.

پاسكون نستشعر لديه التردد بين قبول ورفض النظرية الانقسامية تحت تأثير نزعة الماركسية، ولهذا شد العصا من الوسط، وانتهى بالقول بوجود مجال للانقسامية يمثل استمرارا للذهنية التقليدية حتى داخل المؤسسات العصرية.

حمودي: أبرز دور الزوايا، إلا أنه "زوى" الدولة (جعل منها زاوية)؛ وكما أنه يقول بأن الزاوية "تنصب المركز في الهامش" فإنه بالمقابل ينصب الهامش (الزاوية) في المركز بنظريته حول الشيخ والمريد.

روبيرتس: قدم، حسب اطلاعي، أفضل قراءة لهانوتو ولوتورنو وماسكري، خاصة وأنه خلصهم من الانقسامية المفترضة التي كانت تلصق بهم.

¹ وهو رأي وافقتي عليه ألان ماهي

العروي: ركز على التاريخ العام وعلى دور الدولة المركزية، بما فيه علاقتها بالهامش القبلي. والقبيلة نفسها لا تفهم إلا بالرجوع إلى التاريخ العام، ولهذا فإن البحث في الثوابت البنوية المفترضة فيها لا جدوى من ورائه، ومنه لا جدوى السجال حول الانقسامية. والنظام القبلي في نظره يجب أن يوصف في المرحلة التي ظهر فيها في التاريخ، بعد الغزو الروماني، وليس كما تم تصويره كبنية أولية هي نفسها بداية التاريخ¹.

بيرك: أختم ببيرك لأنه موضوع هذه الدراسة. والقضية بالنسبة إليه تتعلق بالحسم بين موقفه المعارض علنا للانقسامية وما يدعيه البرغوني بأنه انقسامي من حيث لا يدري. والمسألة لا تتعلق بقابلية بعض ملاحظاته وخلاصاته للتأويل الانقسامي، بل في المنظور العام الذي يقدمه عن المجتمع المغربي، وهو على عكس الانقساميين لم يحاول فهم الكل (شمال أفريقيا) من الجزء (القبيلة)، بل نظر إليه في سياق التاريخ العام للمنطقة، ببعده السياسي والثقافي. وهذا ما يؤكد ببيرك في تحديده لمنزلة القبيلة، إذ يقول أن التشكيلات المحلية التي تسمى عادة بالقبيلة كانت وإلى زمن قريب مجالاً للتبادل بين عناصر شكلية وأخرى فعلية **للدينامية الكلية**، وهو ما كانت تعجز عنه إطارات أوسع؛ إلا أن هذه الصور المحلية كانت مشروطة وليست مؤسّسة، متفرعة وليست تلقائية، ولهذا لا تصلح كأساس لحكم شامل، وهذا يؤدي بدوره إلى تقويض عمل الاثنولوجيا².

وأن تشظي منطقة المغرب الكبير وفسيفسائيتها لا يجب أن تخفي نزوعها نحو الوحدة رغم الثنائيات التي أضلت كثيراً من المراقبين الذين نظروا إلى الأهالي حسب معاييرهم هم وليس حسب معايير هؤلاء³. فلدى كل جماعة مستقلة بذاتها نجد اعترافاً ضمناً بشرعية الدولة؛ وتعدد اللهجات يجب أن ينظر إليه على ضوء مكانة اللغة الفصحى معقل الثقافة العالمية؛ وثنائية العربي والبربري، والشرقي والافريقي، والفتاح باسم الدين مع الأهلي المتشبهت بخصوصيته؛ كلها ثنائيات غير ثابتة. والمغربي يحدد نفسه بالنسبة للشرق، لكن ليس ضده⁴. وهذا ما يشرح كون الثورة ضد دولة الخلافة المركزية تمت تحت لواء نقاوة دينية شرعية خالصة **puritanisme le plus légitime**، كما هو شأن ابن تومرت الذي أسس نظاماً يعبر بعمق عن العبقريّة المحلية تحت لواء لاهوت الغزالي، وكما أن الثورة اليوم ضد فرنسا تستلهم قيمها⁵.

والسؤال الختامي الذي يمكن من خلاله تجاوز هذا السجال يتعلق بإمكانية تجاوز ثنائية الدولة/القبيلة. ألا يمكن القول بأن القبيلة بدورها "تنصب المركز في الهامش" كما قال حمودي في الزاوية؟ خاصة وأن التاريخ العام للمنطقة يبين أن في كل قبيلة دولة اعتبارية، وأن الدولة هي بمثابة أناها الأعلى. كما يمكن تجاوز التهويل الذي أحاط هذه المسألة، وخاصة صفة البدائية التي أصقت بها، بالقول أن "الصف" آلية للتحديد المتبادل بين طرفين، كما هو الشأن بين اليسار واليمين في فرنسا، كما ذهبت إلى ذلك جرمين تيبون⁶. بل يمكن تعميمه على الصراعات بين الأحزاب السياسية في الدول الديمقراطية.

¹ Abdallah Laroui, *L'histoire du Maghreb*, un essai de synthèse, François Maspéro 1982, p. 64

² *L'intérieur du Maghreb*, pp. 540-544

³ يعطي بيرك كنموذج لهؤلاء: مارسي الذي انطلق من القانون المدني الفرنسي وكان يبحث عن النظام الأمرسي والطوطني في المؤسسات البربرية؛ واسترماك كان يبحث عن بقايا الوثنية في الإسلام؛ بل ولاوست وباسي كانوا يركزون على الطقوس الزراعية الاحيائية، الخ. ورغم غنى الملاحظات التي جمعوها إلا أن التأويل الشامل لها كان خاطئاً، لأن التعريف ذي النزعة الاحيائية أو "السحرية" الذي استخلصوه لا ينطبق على المؤسسات المغربية التي تتميز بطابع علماني فريد عند سكان منطقة القبائل أو منطقة سوس، في حين أنها تخضع لعقيدة توحيدية كبرى في منطقة مزاب وغيرها

Problèmes initiaux de la sociologie juridique en Afrique du Nord, pp. 469-470

⁴ *Problèmes initiaux de la sociologie juridique en Afrique du Nord*, Studia Islamica, 1, 1953, 137-162, in Opera Minora (I), pp. 466-467

⁵ Ibid, p. 468

⁶ Germaine Tillon, *Il était une fois l'éthnographie*, Editions du Seuil, 2000, p. 24

وتقول أيضاً أن هذا النظام موجود أيضاً في اليونان وكوسيكاً وصقيلية، وتظن أنه كان أصلاً للمافيا (ص 30)

وأود في ختام هذا الفصل الإشارة إلى مفارقة تتمثل في تغييب هذا السجال لاشكالية الديمقراطية؛ خاصة من قبل الاتجاه "التقدمي" الذي كان من المفترض منه أن يركز على هذا البعد لطرح جدلية المركز والهامش على مستوى العلاقة بين السلطوية والديموقراطية. وخاصة التفكير في المقومات المحلية للديموقراطية.¹

¹ وهذا التجاهل (أو بالأحرى الجهل عند الكثيرين) هو الذي جعل بعض المشتغلين بالفلسفة السياسية يرجعون السلطوية إلى ثابت بنيوي في الثقافة العربية الإسلامية، وهو ما انتقدته في كتابي حول الجابري وما يسميه بـ"أخلاق الطاعة".

الفصل الرابع

"النسق المغربي"

- 1- ماهية القبيلة الشمال افريقية
- 2- "الديمومة المغربية"
- 3- الأنتروبولوجيا الاجتماعية
- 4- الأنتروبولوجيا القضائية (الإسلام والعرف والشريعة)
- 5- ثلاث شخصيات نموذجية: العالم، الشريف، المرابط
- 6- مركز سلطوي وهامش ديموقراطي (النظام السياسي)

لقد كان غرض بيرك الكشف عما سماه بـ"النسق المغربي" الذي يمثل الأرضية لفلسفته الحضارية؛ إلا أنه لم يفرد مؤلفاً لهذا الموضوع فبقي إشكالية مشتتة في كثير من مقالاته وكتبه. ولهذا نجد كثيراً من خصائص هذا النسق في الفصل الذي خصصته للمنهجية، في حين أنه كان من المفترض أن أجمع كل هذه الخصائص في هذا الفصل. وقد قرأ بيرك هذا النسق حسب منهجية يمكن أن نصفها بأنها منهجية المجهر والمنظار، وهو ما يعبر عنه بقوله: "في بلدان المغرب، المحلي هو وحده الحقيقي، والعام هو وحده الصادق"¹. أي أن المحلي يستمد تفسيره ودلالته من العام، لأن الحكم على نسق ما لا يجب أن يستند على عناصره بل على الكل الذي ينتمي إليه؛ والكل بالنسبة للنسق المغربي هو شمال إفريقيا بأسره (تاريخه ومحيطه البيئي ومصادره القانونية وعقائده...). وهذا النسق له خصوصيات مورفولوجية² لم تتضح معالمها إلا مع نهاية الفترة الاستعمارية، لأن الباحثين الذين ينتمون لهذه المرحلة (دوتي³، مونييه⁴، Gautier، غوتيهييه⁵، مونطاني⁶ Montagne) كانوا يرون في المرحلة السابقة للاستعمار مرحلة سابقة للتاريخ، ولم يكونوا ينظرون إلا إلى الوجه العتيق للمجتمعات الشمال إفريقية، ولم يخطر ببالهم أن نظامها الاجتماعي يحيل إلى نسق قابل للتطور. أما حكومات الاستقلال فكانت ترى فيه مرحلة انتقالية. وما تبين للمؤرخ ولعالم الاجتماع هو أن هذا النسق يستمد ملامحه من الفروق التي تميز ساكن الجبل الناطق بالبربرية عن البدوي الناطق بالعربية⁴ والمدينة الإسلامية العريقة والضواحي العمالية⁵. وفيما يتعلق بمحرك هذا النسق، فإن بيرك يجمع آلياته في فترة قصيرة من الفصل الختامي لكتابه "داخل المغرب"، مبيناً أن هذا النسق "يتأسس على اتساقات (régularités) – نظام زراعي، وتائر ودورات، مسارات وتجمعات – لا نجدها في أي مكان بشكل مباشر أو خالص. وهذه الاتساقات لا تبدو إلا على شكل تنظيمات محلية أو جهوية، عرضة للتحويل والتدهور، وهي دائماً مؤدبة أو مُحَوَّرة، بمستويات مختلفة، من قبل إسلام العلماء"⁶. وهذا النسق هو في الواقع أنساق متداخلة تتفاعل حسب مستويات متعددة: بعضها تزامني (العشيرة، القبيلة، الإقليم، المدينة، الدولة المركزية، البلد، الأمة...); وبعضها تعاقبي ينتمي إلى "الديمومة المغربية". وفي هذا الفصل عرض للشكليات الأساسية التي يطرحها هذا النسق من خلال أنتروبولوجيات متعددة: تاريخية واجتماعية وقضائية وسياسية...

1) ماهية القبيلة الشمال إفريقية

تعد القبيلة من المفاهيم المتداولة عندما يتعلق الأمر بفهم التاريخ الاجتماعي والسياسي لبلدان المغرب⁷. إلا أن مفهوم القبيلة يتصف ببداهة خادعة، وابن خلدون نفسه انتبه إلى الإشكالية المعقدة التي

¹ « Dans le Maghreb, seul le local est vrai, mais seul le général est juste » : « *Droit des terres et intégration sociale au Maghreb* », in Opera Minora (III), p. 85

² ينبه بيرك إلى أن المقاربة المورفولوجية قد تنزع إلى البحث عن أشكال مبسطة أو بدائية مزعومة، وبذلك تتجاهل الوجه المعقد والمبني والمتفرع للظواهر:

Pour l'étude des sociétés orientales contemporaines, Correspondance d'Orient (Bruxelles), 5, septembre 1961 : 85-99, in Opera Minora (III), p. 120

³ مونطاني ليس مذكوراً في متن المقال بل في الهامش الذي أضافه البرغوني.

⁴ وهو ما يعبر عنه مقول مغربي: "الجبل شلح والوطا عربي" (الجبل بربري والسهل عربي)

⁵ *Le Maghreb d'hier à demain*, Cahier Internationaux de Sociologie, XXXVII, 1964 : 51-78, In Opera Minora (II), pp. 327-328

⁶ J. Berque, *L'intérieur du Maghreb*, XVe-XIXe siècle, Gallimard 1978, p. 538

⁷ الاسم لا يدل دائماً على نفس المسمى: مثلاً "عرش" يعني القبيلة في هضاب قسطنطينية، وعشيرة في الساحل التونسي، و"قدرالية" في منطقة القبائل. والعرش هو أيضاً الاسم الذي كان يطلق في القانون الجزائري على بعض الأراضي الجماعية. والبعض كان يعدها أراضي خراج في ملكية المسلمين، استناداً إلى الفقه. لكن الواقع يبين أن نظام الاستغلال تتحكم فيه عدة عوامل: الظروف المناخية، المسافة عن السلطة المركزية، قوة السادة المحليين. وهذا ما يفسر أشكال الملك العقاري في بلدان المغرب، والتي تنقسم إلى: 1- ملك خاص؛ 2- وحسب المناطق، إلى "غزيب" أو "عزل" أو

يحملها مفهوم النسب الذي تقوم عليه القبيلة: إذ يقول في الفصل الثامن: وذلك أن صلة الرحم طبيعي في البشر [...] فإذا كان النسب المتواصل بين المتناصرين قريباً جداً بحيث حصل به الاتحاد والالتحام، كانت الوصلة ظاهرة فاستدعت ذلك بمجرد ما ووضوحها، وإذا بعد النسب بعض الشيء فربما تنوسي بعضها، ويبقى منها شهرة فتحمل على النصر لذوي نسبه بالأمر المشهور منه فرارا من الغضاضة التي يتوهمها في نفسه من ظلم من هو منسوب إليه بوجه. ومن هذا الباب الولاء والحلف. إذ نكرة كل أحد على أهل ولائه وحلفه، للألفة التي تلحق النفس من اهتمام جارها أو قريبها أو نسيبها بوجه من وجوه النسب، وذلك لأجل اللحمة الحاصلة من الولاء مثل لحمة النسب أو قريبها منها. ومن هنا نفهم معنى قوله صلى الله عليه وسلم "تعلموا من أنسابكم ما تصلون به أرحامكم". بمعنى أن النسب إنما فائدته هذا الالتحام الذي يوجب صلة الأرحام، حتى تقع المناصرة والنصرة، وما فوق ذلك مستغنى عنه. إذ النسب أمر وهمي لا حقيقة له، ونفعه إنما هو في الوصلة والالتحام. [...]"¹

ويورد ابن خلدون في الفصل الثاني عشر أمثلة لقبائل بربرية تدعي أنها عربية أو شريفة: "فمن ذلك ما يدعيه زناتة جملة أنهم من العرب [...]". و من ذلك ادعاء بنى عبد القوي بن العباس بن توجين أنهم من ولد العباس بن عبد المطلب، رغبة في هذا النسب الشريف و غلطا باسم العباس بن عطية أبي عبد القوي، و لم يعلم دخول أحد من العباسيين إلى المغرب لأنه كان منذ أول دولتهم على دعوة العلويين أعدائهم من الأدارسة و العبيديين، فكيف يكون من سبط العباس أحد من شيعة العلويين! من و كذلك ما يدعيه أبناء زيان ملوك تلمسان من بني عبد الواحد أنهم من ولد القاسم بن إدريس، ذهاباً إلى ما اشتهر في نسبهم أنهم من ولد القاسم، فيقولون بلسانهم الزناتي: أنت القاسم، أي بنو القاسم. ثم يدعون أن القاسم هذا هو القاسم بن إدريس أو القاسم بن محمد بن إدريس و لو كان ذلك صحيحاً فغاية القاسم هذا أنه فر من مكان سلطانه مستجيراً بهم، فكيف تتم له الرئاسة عليهم في باديتهم، و إنما هو غلط من قبل اسم القاسم فإنه كثير الوجود في الأدارسة. فتوهموا أن قاسمهم من ذلك النسب، و هم غير محتاجين لذلك، فإن منالهم للملك و العزة إنما كان بعصبيتهم و لم يكن بادعاء علوية و لا عباسية و لا شيء من الأنساب، و إنما يحمل على هذا المتقربون إلى الملوك بمنازعهم و مذاهبهم. و يشتهر حتى يبعد عن الرد، و قد بلغني عن يغمراسن بن زيان مؤثّل سلطانهم، أنه لما قيل له ذلك أنكره، و قال بلغته الزيانية ما معناه: أما الدنيا والملك فنلناهم بسيوفنا، لا بهذا النسب، وأما نفعهما في الآخرة فمردود إلى الله. وأعرض عن التقرب إليه بذلك."²

والنسب تتدرج نقاوته، عند ابن خلدون، من "المتوحشين في القفر من العرب" إلى "الانتماء إلى المواطن" الذي تختلط فيه كل الأنساب، مروراً بكل الحالات الوسطى. ويختتم ابن خلدون الفصل الذي أفردته إلى هذا الموضوع قائلاً: "وقد كان وقع في صدر الإسلام الانتماء إلى المواطن، فيقال: جند قسرين، وجند دمشق، وجند العواصم، وانتقل ذلك إلى الأندلس، ولم يكن ذلك لأطراح العرب أمر النسب، وإنما كان لاختصاصهم بالمواطن بعد الفتح حتى عُرفوا بها، وصارت لهم علامة زائدة على النسب يتميزون بها عند أمرائهم، ثم وقع الاختلاط في الحواضر مع العجم وغيرهم، وفسدت الأنساب بالجملة ووقدت ثمرتها من العصبية، فاطرحت، ثم تلاشت القبائل ودفنت، فدفنت العصبية بدثورها، وبقي ذلك في البدو كما كان، والله وارث الأرض ومن عليها"³.

تعريف "القبيلة"

"هنشير"، وهي عبارة عن ضيعات كبيرة latifundium؛ 3- وإلى "مشاع" أو "مشع" أو "بلاد الجماعة"؛ 4- وإلى "وثق" أو "حبوس" ذات الطبيعة الدينية:

'Arsh, in Encyclopédie de l'Islam, nouv. éd., vol. 1 :681-682, in Opera Minora (II), p. 222

1 ابن خلدون، المقدمة، الفصل الثامن "في أن العصبية إنما تكون من الالتحام بالنسب أو فيما معناه"، النسخة المنشورة في موقع المكتبة الوقفية، ص 256

2 المقدمة، الفصل الثاني عشر: "في أن الرئاسة على أهل العصبية لا تكون في غير نسبهم"، ص 261-262

3 المقدمة، الفصل التاسع "في أن الصريح من النسب إنما يوجد للمتوحشين في القفر من العرب ومن في معانهم"، ص 258

وجد عند الباحثين كثيرا من التعاريف للقبيلة، تتميز عن بعضها بكمية الخصائص التي تشملها. وبعضها يركز فقط على خاصية نوعية كقيلة بالربط بين الخصائص الأخرى.

وينبه ماسكري أن مصطلح "قبيلة" كما هو وارد في مقالات المؤرخين والفقهاء المسلمين قد يؤدي إلى كثير من اللبس لدى القارئ، لأنه يطلق على جماعات بشرية مختلفة من حيث تركيبها وطريقة اشتغالها. ويوضح أن "القبيلة" القبائلية لا تمت بصلة لـ "قبيلة" ابن عبد ربه وابن الكلبي. وابن الكلبي يميز بين "الشعب"¹ وهو جماعة كبيرة من الناس، تليه "القبيلة" ثم "العمارة" (ويترجمها بـ *peuple*!)²، ثم "البطن"، ثم "الفخذ"، ثم "العشيرة" « *famille* »، ثم "الفصيلة". و"الشعب" يطلق على غير العرب، بينما تخص "القبيلة" العرب. ومصدرها من "التقابل" الذي يعني الجوار والتساوي³.

ونجد في كتاب هانوتو ولوتورنو، "العادات القبائلية" (وهو أحد المراجع الأساسية لماسكري)، تعريفاً مقتضياً لكنه يحد بشكل دقيق الخاصية المؤسسة للقبيلة: "القبيلة تجمع لعدة قرى تمتلك حقوق وواجبات متبادلة"⁴. والانتماء إلى قبيلة ما يصاحبه عند أفرادها فخر بهذا الانتماء هو بمثابة الشعور الوطني (ص 71). وهذا نموذج للتعريف الكيفي لأنه يركز على العوامل المعنوية.

والقبيلة عند ميشو-بيلير هي مجموعة من العائلات والأفراد يجمعهم اسم واحد، وهو ليس إلا اسم النواة الأولية التي انضمت إليها عناصر أخرى. والوهم الذي يجعل من القبيلة مجموعة من الأسر ذات الجد المشترك لم يعد له إلا قيمة تصويرية⁵.

وينبه روبير مونطاني إلى صعوبة تعريف طبيعة القبيلة، ولهذا يكتفي بإعطاء وصف خارجي لها بصفتها مجموعة من الجماعات *Cantons* (عددها من ثلاثة إلى إثني عشرة)، لها وطن محدد⁶، واسم مشترك، وبعض العادات المشتركة؛ إلا أنها لا تمتلك مؤسسات سياسية محددة، خاصة في الأطلس الكبير الغربي. ولا تظهر وحدتها إلا عندما تضطر إلى مواجهة المخزن...⁷

أما دافيد هارت – الذي نوه بمقال بريك حول ماهية القبيلة الشمال إفريقية – فإنه ينطلق من تعريفين: أولهما تعريف جيمس أوري في "ملاحظات وتساؤلات في الأنثروبولوجيا"⁸، وهو: "يمكن تعريف القبيلة كمجموعة متماسكة ومستقلة سياسياً أو اجتماعياً، تعيش أو تطالب بمنطقة محددة خاصة بها". ورغم جودة هذا التعريف فإنه في رأي هارت يطرح من الأسئلة أكثر مما يقدم من إجابات. ومن

¹ ماسكري يكتب « Chîb » عوضاً عن « Cha'b »
² "عمارة" في قاموس شعبة من القبيلة

³ Masqueray, *Formation des cités*..., pp. 101-102

يستشهد ماسكري بـ "المختصر في الفقه" لخليل بن اسحق

Perron, *Traduction du Précis de jurisprudence musulmane de Khalil Ibn Ishâk* (Exploration scientifique de l'Algérie, vol. X-XV, Paris, imp. Nat. 1818-1852)

⁴ « La tribu est la réunion de plusieurs villages ayant des devoirs et des droits réciproques » : A. Hanoteau et A. Letourneux, *Les coutumes Kabiles*, Berti éditions, Alger, p. 69

يميز الباحثان في منطقة القبائل بين تدارث وهي القرية (وهي الوحدة السياسية والإدارية لبلاد القبائل وهي مجال سلطة الجماعة)، والعرش وهو تجمع عدة قرى من أجل التنسيق فيما بينها عند الضرورة في المسائل التي تتجاوز صلاحيات تدارث (وهي مقابل القبيلة)، و تاقيلث وهي تجمع لعدة قبائل (وتتخذ القرارات فيها من قبل مجلس أعيان). وأحياناً تجتمع القرى القريبة فيما يسمى بـ التوفيق. وتنقسم القرية حسب الأماكن إلى أدروم، تاعريفت أو تاخرويث (ص 4-5). والصف هو دائرة التحالفات في حالة وجود خطر خارجي، وهو يقوم على مبدأ: "أنصر أخاك ظالماً أو مظلوماً" (عَوْنٌ وَتَكْنُثٌ يَظْلِمُ بَعْضُ مَظْلُومٍ) (ص 12). وليس للنسب أي مفعول في تكوين القبيلة (العرش)، إذ أنه بإمكان قرية ما (تدارث) أن تنفصل عن قبيلة لتتنضم إلى أخرى، كما أنه من الممكن أن تتلاشى قبيلة دون أن تنقرض العناصر البشرية التي كانت تكونها. (ص 73)

⁵ Casablanca et les Chaouïa, in *Villes et tribus au Maroc*, La Tribu, p. 190

⁶ الإقليم يحيل إلى التقسيم الإداري، والوطن للمجال الجغرافي

⁷ *Les Berbères et le Makhzen*... p. 159

⁸ *Notes and Queries in Anthropology*, 6th Edition, London, Rutling and Kegan Paul, 1954, p. 66

هذه الأسئلة مقدار التماسك والاستقلالية المقصودين، والعلاقة مع المجموعات المماثلة والمجتمع الأوسع الذي تنتمي إليه، والعلاقة بالسلطة المركزية.

وثانيهما تعريف أشمل للقبيلة مستمد من عند إيفانس بريتشارد، ومضمونه: "تعرف القبيلة أولاً، على أنها تحمل اسماً مشتركاً ومميزاً لها. وثانياً، أن أعضائها شعوراً مشتركاً. وثالثاً، أن لها موطناً مشتركاً وخصوصاً بها. ورابعاً، أن أعضائها ملزمون أخلاقياً بالاتحاد في حالة الحرب. وخامساً، أنهم ملزمون [أخلاقياً]¹ بإنهاء النزاعات والخصومات عن طريق التحكيم. يمكن أن تضاف إلى هذه المعايير الخمسة أربع خصائص أخرى هي: سادساً، القبيلة بنية انقسامية تتعارض أجزاءها. وسابعاً، توجد ضمن كل قبيلة قسمة مهيمنة وتكتسي العلاقة بين بنية السلالة لهذه القسمة والنظام الترابي للقبيلة أهمية بنيوية قصوى. وثامناً، القبيلة وحدة داخل نسق من القبائل. وتاسعاً، تُنظَّم وتحدد فئات العمر داخل كل قبيلة".

يوافق هارت إيفانز بريتشارد على الخاصيات (1) و (2) و (3)؛ وأيضاً على الخاصيتين (4) و (5)، مع بعض التحفظ بخصوص الالتزام الأخلاقي الوارد فيهما والذي لا يتطابق فيه المبدأ بالواقع. زيادة على تحفظ خاص بالخاصية (5) لكونها تعتبر القبيلة بأنها أكبر وأنسب إطار للوساطة والتحكيم، في حين أن كل مناطق العالم الإسلامي، بل العالم الإسلامي بأسره – وكما يطرح ذلك جيلنر- هو في الواقع قبيلة واحدة². وقد يعود سوء التقدير هذا إلى كون "الأنثروبولوجيين الاجتماعيين" انشغلوا "بالمقارنات الضيقة" وركزوا على المجتمعات الصغيرة، وتجاهلوا المجتمعات الكبرى التي تنتمي إليها. وقد كان يرى في الانقسامية الواردة في الخاصية (6) بأنها المساهمة الرئيسية لبريتشارد، بالإضافة المحورية التي أتى بها تصنيفه، والتي أصبحت محور كل النظريات القطاعية اللاحقة؛ لكنه غير رأيه في الترجمة العربية لكتابه معتبراً أن الخصائص الأساسية للبنية الاجتماعية لقبيلة أيث ورياغر تتعارض مع التنظيم الانقسامي. وهو يعترض على الخاصية (7) لأن قبائل شمال إفريقيا – وعلى عكس قبائل بدو شمال السعودية والشرق الأدنى- لا توجد بها قسمة مهيمنة وتتميز بكون كل قسامتها متكافئة نظرياً ومؤمنة بمبدأ المساواة. وهو يتفق مع الخاصية (8) لكنه يأسف لكون بريتشارد لم يحل بما فيه الكفاية هذه الفكرة الهامة. أما الخاصية (9) فهي منتقاة في المجتمعات الإسلامية³.

وقد سبق لبييرك قبل نشر مقاله الشهير حول ماهية القبيلة الشمال إفريقية، أن أعطى تعريفاً سياسياً وإقليمياً⁴ وتاريخياً للقبيلة، إذ يقول أن القبيلة - وتسمى "تاقيلت" في شكلها الحاضر (في الأطلس الكبير الغربي)، وهو شكل يعود حسب الوثائق المتوفرة إلى أربعة أو خمسة قرون⁵ - عبارة عن جماعة إقليمية *groupe cantonal* لا تدعي نسباً مشتركاً، وتتكون من جماعات جزئية تقوم على النسب (نخس، نخسان)، وهي الوحدة السياسية الأولية (أي أصغر المؤسسات السياسية)⁶. وهذا التعريف بتركيزه على العامل السياسي والإقليمي يجعل من القبيلة دولة مصغرة. والجماعة هي الهيئة التنفيذية وحتى التشريعية للقبيلة، ويعرفها لويس ميليو "بأنها المجالس التمثيلية لمختلف التجمعات: قبيلة، عشيرة *fraction*، دوار، أسر التي تكون المجتمع المسلم في المغرب". وبييرك يسميها مجلس شيوخ القبيلة أو الإقليم⁷ *cantonal*

1 "الالتزام الأخلاقي" مذكور حرفياً في الخاصية الرابعة والخامسة، لكن المترجمين اسقطوا "الأخلاقي" من الخاصية الخامسة رغم أهميته في التعليقات التالية للباحث.

2 يوجد بعض الغموض في هذه النقطة لأن الباحث لا يوضح إن كان يعتبر مجال التحكيم والوساطة قد يكون أوسع من القبيلة. وهو غموض لا علاقة له بالترجمة، لأنه موجود في النص الأصلي أيضاً.

3 أيث ورياغر ص 7-9

David Montgomery Hart, *The Aith Waryaghar of the moroccan Rif*, Viking Found Publication, pp. 5-6

4 إقليم؛ ويدعى أيضاً وطن، ترجمة لـ *canton* أو لـ *territoire* والبعض يترجمه بتراب

5 تتميز منطقة الأطلس الكبير عن كثير من مناطق شمال إفريقيا بوجود وثائق مكتوبة قديمة يرجع بعضها إلى القرن 15 (المراجع اللاحق)

6 *Structure agraire des groupes Chleuhs du Haut-Atlas Occidental*, Bulletin de l'Association des Géographes Français, 210-211, 1950: 116-120, in Opera Minora (II), p. 37

7 *Djamâ'a*, Encyclopédie de l'Islam, nouv. éd., vol. 2, 1956: 439-441, in Opera Minora (I), pp. 495-496

وفي مقاله الشهير: "ماهية القبيلة الشمال أفريقية"، المنشور سنة 1954، يستهل بيرك المقال بالقول أن الباحثين تعلموا التمييز تحت كلمة بسيطة لوقائع على قدر من التعقيد. وقد كان هذا المصطلح يلخص ثلاثة أشياء عند فرنسيي 1830: الصورة التوراتية العتيقة التي اسقطوها على البلد؛ الإرث الإداري التركي؛ والتقسيم السطحي الذي يستعمله الأهالي والذي كان يشمل تحت تسمية "العرش" و "قبيلة" تشكيلات مختلفة في طبيعتها. وهكذا انتقل المفهوم من الاستعارة النباتية (métaphore botanique) ، التي تحيل إلى السببية الوراثية السامية العتيقة، إلى الحتميات التاريخية. وصار التشظي الذي تتميز به التجمعات المعاصرة يفسر بتعاقب الانتصارات أو الهزائم، بمسار الغزاة أو تيه الهاربين، بتوسع أو انكماش الاقتصاد الفلاحي وخاصة الرعوي، وبتكاثر الجماعات واختلاطها¹. وهذا ما دفع دوتي (Doutté) إلى القول بخصوص ساكنة واحة فيجيج بأن تقسيم المجموعات السكانية الحالي ليس أغصانا نابثة من جذع مشترك بل فسيلات متوالية فُسل بها².

بيرك يريد تجاوز النظرتين معا، ونظرا إلى أنه يعود إلى الموضوع بشكل أوضح في مقال "منطق التجمع في المغرب الكبير" الذي سبق الاستشهاد به في فصل المنهجية، أعيد إثبات الاستشهاد نفسه هنا: أن الباحث يجد نفسه أمام أنساب لا تستند إلى إرث حقيقي، فلا ندري هل هي أنساب واقعية أو وهمية؛ كما يجد الباحث نفسه أمام تاريخ بدون وقائع موثقة بدقة؛ وهنا يتساءل بيرك: أين يمكننا أن نجد ما هو متين؟ ويجب ألا يمكن أن نجده فيما ليس بواقع ثابت بل بما يعبر عنه، أي الرموز (les signes). إذ من المحتمل أن نجد في أسماء الأسلاف الحقيقية أو الوهمية معطيات ملموسة. وبالتالي أليس من المفيد البدء بجردها وتتبع ترحالها وتجمعها؟ ويختتم بيرك المقال بسؤال حول ماهية القبيلة الشمال أفريقية؟ ويجب أن العناصر المتعددة التي قد تبني الجماعة (قبيلة، عرش، قرية...) عليها هويتها قد تكون وهمية، حتى ولو كان يجمعها اسم واحد، إلا أن لها مفعولها على الواقع الذي تتفاعل معه³.

وفي تعليقه على الطبعة الجديدة لكتاب ماسكري حول نشأة المدن عند الساكنة المقيمة في الجزائر، يشير إلى أن ابن خلدون يركز على دور "اللحمة وقوة المواثيق pactes، ويوضح أن العشيرة lignage تساهم في التنظيمات الكبرى من مدن وقبائل وتحالفات قبلية، إلا أن هذه التنظيمات ليست نسخة للعشيرة؛ لأن الجماعة الاجتماعية/السياسية تبدأ فوق التجمعات القائمة على النسب (يُحس، قبيلة، أدمس (عند المزاب)). وهي تخضع لقراءتين: قراءة تصاعدية انطلاقا من الأسر (والفرضية الانقسامية تبقى على هذا المستوى)، وقراءة تنازلية انطلاقا من تجمعات أوسع (المستوى المغاربي وحتى المتوسطي الإسلامي). وما يلاحظه بيرك على ماسكري هو غياب الإسلام، ولربما أن هذا يعود إلى كونه كان يريد تجاوز التفسيرات التي ترى الدين في كل شيء، والتي تتذرع بذلك لتدعي وجود هوة سحيقة بين بلدان المغرب والحداثة⁴.

¹ يطرح بيرك في بداية الفصل الثالث لمقاله "دراسات حول التاريخ البدوي لبلدان المغرب" سؤالا حول نشأة الجماعات القروية، ويجب أن الهجرة (بسبب الحروب والمجاعات وغيرها) والترحيل ("النقل" في اصطلاح المؤرخين العرب) ودمج العناصر الوافدة (متسولون، متضرعون (طالبو حماية))، منفيون الخ. عوامل تفسر فسيفساء الأعراق في شمال أفريقيا.

Etudes d'histoire rurale maghrébine, Tanger et Fes, Les Editions internationales, 212 p. 1938. In Opera Minora (I) p. 92

² *Qu'est-ce qu'une « tribu » nord-africaine ?* in Eventail de l'histoire vivante. Hommage à Lucien Fèbre, Colin, 1954 : 261-271, in Opera Minora (II)

³ J. Berque, *Logiques d'assemblage au Maghreb, d'après un manuscrit algérien*, L'autre et l'ailleurs. Hommage à Roger Bastide. Collection IDERIC/ année 1976/7/ pp. 39-56

والمقال في معظمه تحليل لمخطوط وجدده بيرك في المكتبة الوطنية بالجزائر عنوانه: "كتاب الاعتبار وجواهر الاختبار والتعريف بالنبي المختار"، يدعي فيه صاحبه النسب الشريف، وهو مليء بالتناقضات والمستحيلات

⁴ *La force des pactes, (La formation des cités chez les populations sédentaires de l'Algérie*, d'Emile Masqueray), Le Monde, 25 novembre 1984. In Opera Minora (I), pp. 527-528

وفيما يتعلق بالقبيلة كنسق أولي، يعطي بيرك نموذجا بأيث مَحَد من قبيلة سكساوة، التي تنتظم حياتها حسب ثلاث أبعاد¹: (1) السكن البشري والحيواني (ثيمودًا)، أو القرية التي تتطابق مع وَحْدَة سياسية مستقلة، يطلق عليها: "تاقبيلت" ذات وطن محدد؛ (2) الأرض المسقية (تامازيرت) التي تخضع لنظام ري دقيق بين عشائر القبيلة (نُحسان)؛ (3) البور (الأراضي الغير مروية) الذي يتكون من زراعات تعتمد على المطر وعلى مراعي وغابات...

وكل مستوى في هذا النسق يمكن مقارنته من أربع زوايا:

زاوية المقاربة	القرية	الأرض المسقية	البور (أراضي غير مسقية)
المشهد (ما يُرى)	بنايات متلاصقة موزعة حسب أحياء عشائرية مع بعض المرافق العامة	شئات من البقع المجتمعة تحت اسم مشترك، والمروية بشبكة من السواقي	مجال واسع تسمياته غير دقيقة لم يحوله جهد الإنسان
النشاط الاقتصادي	تراكم المدخرات والمؤن العائلية، قد تكون بواسطة الربي	إنتاج فلاحي مرهون بكمية السماد (روث البهائم): يتكون أساسا من الذرة واللفت	جمع ما هو متوفر من مواد قابلة للاستهلاك، ورعي يعكس تفاوت أعداد المواشي ونوعيتها
التنظيم	إقليمي وعشائري مع درجة من التجارب الفردية	يرقى إلى الكمال بفضل التطابق بين التقنية والوضعية statut العائلية والمعرفة	مجال واسع مفتوح للمغامرة والرعي والجمع
الضبط	توازن بين الوضعية statut العشائرية والضغط المشيئت للسيكولوجيات الفردية، تقابله نزاعات متواصلة	نظام مساواة تقابله المنافسة بين الأفراد. إشهار لكل الإجراءات و تقنين دقيق تصاحبه مراقبة وردع.	تلاحم دفاعي إزاء الخارج، يقابله تحلل داخلي

مع العلم أن هذه القبيلة عرضة لضغوط وتهديدات العالم الخارجي وإلهاماته أيضا؛ والدولة المركزية هي أهم ممثل لهذا العالم الخارجي.

وفي ختام هذا القسم، أود ذكر ما قاله البرغوني حول موقف بيرك من القبيلة الذي خلص الأنتروبولوجيا من ركام من الأسئلة والفرضيات الخاطئة (من ضمنها مسألة النسب²)؛ فبيرك لم يحاول تعريف القبيلة، بل ما ليست القبيلة (والتي هي في الواقع ظاهرة عربية أكثر مما هي شمال افريقية). لكنه "لم يقل أنه لا توجد قبائل بل مجرد أسماء قبائل...". وأن ما يشكل الأرضية الاجتماعية لشمال افريقيا هو "جماعات" "groupes" متعددة، ورغم تصورهما الوهمي لهويتها إلا أن لها وجودا حقيقيا. إلا أن

¹ Vie sociale et variations de mode et de densité, L'Homme et la Société, 11, 1969 : 146-158. In Opera Minora (II), pp. 379-380

² ابن خلدون نفسه جعل من النسب وهما، كما سبق ذكره.

'المورفولوجيا القبلية' تبقى هي الشكل الأكثر مطابقة لهذه الجماعات. وما نفاه بيرك في الواقع هو الكيانات القبلية التقليدية مثل "صنهاجة"، "مصمودة"، "زناتة" ...¹.

(2) "الديمومة المغاربية"

كثير من أعمال بيرك يدخل ضمن الأنثروبولوجيا التاريخية والتي أمتدت على مدى خمسة قرون. وهي القرون الخمس التي أعقبت عصر ابن خلدون الذي جاء بين البكري والحسن الوزان الذي سافر في بلد تحول إلى حطام². وقد كان القرن 14 (الذي عاش فيه ابن خلدون) قرنا سيئا بالنسبة للحضارة المتوسطية... وفيه أنهى الهالليون ومن شاكلهم انتقالهم إلى الغرب الذي دام بين القرنين والثلاثة قرون. وانتشروا في بلدان كانت فيها تربية المواشي تنتظم حسب ذهاب وإياب منتظم وعلى تبادل متفق عليه بين المستقرين والرحل. وقدمهم زاد هذا النظام حدة وأصابوه بالخلل. وكان اعتمادهم على الجمال يمكنهم من الامتداد على مسافات طويلة، وهو ما أخل بتوازن بادية من القرى³ التي كانت تعتمد على الري وغرس الأشجار. وما صاحب ذلك من صدمة ثقافية. لكنه لم يكن من الممكن للنمط الذي استقدموه أن يترسخ لولا أنه وجد مقابلا في النمط الاقتصادي لقبائل زناتة البربرية التي تنحدر منها دولتين من الدول الثلاثة التي حكمت فاس وتلمسان. والثقافة التي نشرها كانت تناقض ثقافة المدينة العربية. وقد شهدت نهاية انتشار القبائل العربية ظهور حركة مقابلة هي المرابطية، وهو ما كان يجهله ابن خلدون⁴.

وقد اعتمدت الأنثروبولوجيا التاريخية عند بيرك على قراءة المخطوطات. وساعده على ذلك ألفته بأسلوب وخط المخطوطات التي تعلم قراءتها منذ بداية مشواره العلمي على يد علماء محليين. وعقيدته في هذا الميدان هي أن ما تحتويه هذه المخطوطات من وقائع ليس هو الأهم. فكما أن القرائن العضوية مكنت كوفيي Cuvier دءاعا من تكوين هيكل حيوان أحفوري إنطلاقا من قطعة صغيرة من العظم، فقد يكون من الممكن إعادة تكوين محيط ثقافي مما يربط مقطعا من النص بينى لغوية وقواعد اجتماعية وسلوكيات⁵.

وهذا المبدأ نعاينه في قراءته للمخطوطات التي رجع إليها في كتابه: "داخل المغرب". وكمثال على ذلك يكفي أن نذكر بعض العناوين الفرعية لمقاله حول كتاب "الدرر المكنونة" المعروف بـ "نوازل مزونة" لأبي زكرياء يحيى بن موسى المغيلي (م 1478/9):

عصر ما بعد ابن خلدون

¹ Gianni Albergoni, *Logiques d'assemblage, logiques segmentaire*, Revue des mondes musulmans et de la Méditerranée Année 1997 83-84 pp. 141-170, p. 145

² يعطي محمد ستيو في كتابه "الكوارث الطبيعية في تاريخ مغرب القرن 16م"، نشر مركز ابن خلدون، 2000، نظرة عامة على الحالة المزرية التي كان عليها المغرب بسبب الكوارث الطبيعية والأوبئة.

³ أحد فصول مقدمة ابن خلدون يحمل عنوان: "في أن المدن والأمصار بإفريقية والمغرب قليلة"، ومما ورد فيه: "والسبب في ذلك أن هذه الأقطار كانت للبربر منذ آلاف من السنين قبل الإسلام وكان عمرانها كله بدويا ولم تستمر فيهم الحضارة حتى تستكمل أحوالها والتول التي ملكتهم من الإفرنجية والعرب لم يطل أمد ملكهم فيهم حتى ترسخ الحضارة منها فلم تزل عوائد البداوة وشنونها فكانوا إليها أقرب فلم تكثر مبانيم وأبضا فالصنائع بعيدة عن البربر لأنهم أعرق في البدو والصنائع من توابع الحضارة وإنما تنم المبانى بها فلا بد من الحذق في تعلمها فلما لم يكن للبربر انتحال لها لم يكن لهم تشوق إلى المبانى فضلا عن المدن. وأيضا فهم أهل عصبية وأنساب لا يخلو عن ذلك جمع منهم والأنساب والعصبية أجنح إلى البدو وإنما يدعو إلى المدن الدعة والسكون ويصير ساكنها عيالا على حاميتها فتجد أهل البدو لذلك يستتفون عن سكنى المدينة أو الإقامة بها فلا يدعو إلى ذلك إلا الترف والغنى وقليل ما هو في الناس فلذلك كان عمران إفريقيا والمغرب كله أو أكثره بدويا أهل خيام وظواعن وقياطن وكنن في الجبال وكان عمران بلاد العجم كله أو أكثره قرى وأمصارا ورساتيق من بلاد الأندلس والشام ومصر وعراق العجم وأمثالها لأن العجم ليسوا بأهل أنساب يحافظون عليها ويتباهون في صراحتها والتحامها إلا في الأقل وأكثر ما يكون سكنى البدو لأهل الأنساب لأن لحمه النسب أقرب وأشد فتكون عصبية كذلك وتنزع بصاحبها إلى سكنى البدو والتجافي عن المصر الذي يذهب بالبسالة ويصيره عيالا على غيره فافهمه وفس عليه والله سبحانه وتعالى أعلم وبه التوفيق."

⁴ *Problèmes de la connaissance au temps d'Ibn Khaldoun*, in Contribution à la sociologie de la connaissance, Anthropos, 1967 :35-70, in Opera Minora (II), pp. 351-377

⁵ *L'intérieur du Maghreb*, p. 7-8

- **تاريخ المخطوط:** صدر المخطوط بين ابن خلدون والحسن الوزان، وهو بذلك يساهم في ملء الفراغ بين عصريين.
- **قيمة النوازل:** للنوازل قيمة تاريخية بما تتضمنه من قرائن حول الأحداث السياسية، والمراجع الثقافية، والمراكز العلمية، والعلاقات الثقافية بين بلدان المغرب...
- **"بما وكيف كان يعيش الناس؟":** الحياة الفلاحية لم تكن تختلف على حالها بعد أربعة قرون. الإطار الإداري كان يتشكل من القبيلة والوطن (بمعنى الإقليم)، تحت سلطة القاضي والمحتسب.
- **الأسئلة المطروحة في النوازل:** تتعلق في كثير من الأحيان بالخلاف بين صاحب الأرض والرأسمال والخماس. وبعضها يتعلق بعواقب النهب الذي يمارسه "البدو". ويوضح بيريك أن الأمر لا يتعلق بالجماعات الكبرى للبدو التي عرفها ابن خلدون (التي تحيل إلى التقسيم "العرقى" بين العرب والبربر)، بل بشتاتها الذي يتصارع فيما بينه...
- **المعايير والقيم:** من الناحية الثقافية تتميز المرحلة بـ"أزمة" العلوم العقلية، ولا يهتم المغاربة إلا بالنحو والفقه و القرآن وهي وسائل للحصول على المناصب.
- **المرابطون:** وهم "لاقطو الألوهية" capteurs du divin المنبئين في المجتمع القروي. وشهدت المرحلة بداية صعود الشرفاء، وإن كان كتاب النوازل يجهلهم.
- **بنو هلال:** ويتعلق الأمر بالنهب الذي تمارسه هذه القبائل، وبكيفية استرجاع وتوزيع ما نهبه بعض أفرادها بعد توبتهم.
- **عتبة جديدة:** وتتمثل في التنافس القائم بين السلطات البدوية والزوايا (والذي يضاف إلى تنافس الرحل مع المقيمين، والمدينة مع البادية، والعرف مع القانون المكتوب، والديني مع المقدس)، وهو تنافس على مستوى الاقتصاد والنفوذ المعنوي. وهو أيضا تنافس بين القوة الحربية و"البركة"، له انعكاساته على مستوى النسق والسيكولوجيا والمواقف.¹

"دخول في العصور الحديثة": وهذا الدخول يتميز بتطور معاكس لما حدث في الضفة الشمالية للمتوسط. فانهيار الدول-المدينة (Etats-cités) وصعود الدولة الإقليمية، بل الامبراطوريات (العثمانية، الاسبانية...)، في الشمال؛ يقابله انهيار للامبراطوريات في الجنوب وصعود المدن: تطوان، سلا المورسكيين، مراكش فلول السعديين، القيروان الشابية، ومدينة الجزائر التي تحولت إلى جمهورية حضرية تسيطر عما حولها برا وبحرا². وفي هذه المرحلة شهدت تشظي بلدان المغرب ولو أنه تشظي ينضوي تحت استمرارية موهومة. وهي ظاهرة عرفتها البلدان الأوروبية نفسها. ومن مظاهر هذا التشظي تعايش تشكيلات مختلفة: الشرفية (chérifisme)، ديموقراطيات محلية، مدن حرة، إقطاعات تحت سلطة شيوخ أو زوايا. وكل هذه التشكيلات المختلفة والمتخالفة زمانيا (anachroniques entre elles)، تعايشت إلى يومنا هذا. فالتاريخ في بلدان المغرب يحافظ على كل شيء، بما فيه ما هو خارج التاريخ (anhistorique). والنسق من القوة بحيث أنه يمتص كل الصدمات ويسيطر على كل دخيل، وهذا على حساب قدرته على الابداع، لأنه لا يكون بدون مراجعة وإعادة نظر³. وقد أدت قدرة هذا النسق على التكيف مع الظروف، والخصال الفكرية والمعنوية التي وظفها لضمان استمراريته لعبت على عكس مجرى التاريخ، وبذلك أجلت أجل الثورات وزادت من عنفها⁴.

الخلاصة التاريخية المتضمنة في الفقرة السابقة مستمدة من كتاب **"داخل المغرب"** الصادر سنة 1978. لكن بيريك أدخل بعض التعديل على هذه النظرة في فصله التمهيدي لكتابه **"علماء، مؤسسو وثوار المغرب"** الصادر سنة 1982، والذي يحمل عنوانا مشتركا مع أحد فصول الكتاب السالف الذكر، ألا وهو **"دخول في العصور الحديثة"**. وهذا التعديل يتمثل في تساؤله حول إمكانية وجود تماثلات بين

¹ J. Berque, *L'intérieur du Maghreb*, XVe-XIXe siècle, Gallimard 1978, pp. 13-65 (« Le Maghreb central après Ibn Khaldoun »)

² *L'intérieur du Maghreb*, « Une entrée dans les temps modernes », pp. 69-70

³ *L'intérieur du Maghreb*, p. 71-73

⁴ *L'intérieur du Maghreb*, p. 282

المسارين التاريخيين لضفتي البحر المتوسط. وهي تماثلات أخفتها المبالغة في أهمية الدور الذي لعبته بعض العوامل مثل ما يدعى بـ "أزمة المرابطية" التي لا ندري بدايتها ونهايتها، إن لم تكن تعبيراً عن "توازن الانحطاط"؛¹ أو "استتباب الشرفاء" الذي نجعل مساره التاريخي الفعلي.

وقد أجمل بيرك رؤيته لـ "النسق المغربي" في الفصل الختامي لكتابه "داخل المغرب" (وهو عنوان الفصل والكتاب)، مبيناً أن هذا النسق "يتأسس على اتساقات (régularités) – نظام زراعي، ووتائر ودورات، ومسارات وتجمعات – لا نجدها في أي مكان بشكل مباشر أو خالص. وهذه الاتساقات لا تبدو إلا على شكل تنظيمات محلية أو جهوية، عرضة للتحوّل والتدهور، وهي دائماً مؤدبة أو مُحَوَّرة، بمستويات مختلفة، من قبل إسلام العلماء"².

وهذا النسق يتفاعل مع العوامل الفاعلة في "الديمومة المغاربية" منذ العصر الموحي الذي أعقبه الانقسام الثلاثي لبلدان المغرب³. ويلخص بيرك هذه العوامل في عشرين "أطروحة"⁴: (1) الرافد السكاني الوافد (الهالليون)⁵ أحدث من الشرق إلى الغرب قطيعة وتداخلات ما زالت فاعلة إلى اليوم⁶. (2) هذا المسار الذي انطلق من نهاية القرن 11، والذي عرف ذروته في القرنين 12 و13، صاحبه تحولات بيئية ودفق من المواثيق بين الجماعات، وهو ما حاول ابن خلدون تنظيره بشكل تراجمي وأسطوري جزئياً. (3) ظهور نسق يعطي الانطباع بأنه انقسام، وحدته الاجتماعية هي السلالة (lignage)، ووحدته السياسية الأولية هي "القبيلة" والقرية والإقليم (canton) [التي تدعى بـ "الوطن" في الجزائر⁷ وليبيا]، إلا أن هذه الملامح المورفولوجية ليست إلا الممثل المحلي لتنظيمات أقدم وأوسع وأكثر دينامية⁴. لم تشهد المنطقة منذ العصر الموحي المجال الأوسع للاندماج الاجتماعي الذي تتفاعل فيه العوامل الاقتصادية والدينية والسياسية وغيرها. فبقي هذا الاندماج للعوامل المتعددة عرضة للتوسع أو الانكماش (أي أنه أحياناً يغلب عامل من العوامل وليست كلها معاً). (5) صعوبة الإحاطة الدقيقة بتاريخ هذه العوامل يدفع الباحث إلى التعميم انطلاقاً من عامل جزئي. (6) على المستوى الاقتصادي يفقد الباحث للمعطيات التي تمكنه من تدقيق معرفته للتحويلات الأيكولوجية التي شهدتها الانتقال من الترحال الرعوي (nomadisme pastoral) إلى الترحال المحلي (transhumance) إلى الاستقرار (sédentarité)، مع ما يصاحب ذلك من تجزئة للجماعات⁸. (7) غياب الدراسات الكمية والكيفية حول التيارات المالية والحياة الاقتصادية بصفة عامة. (8) تركيز المؤرخين على تاريخ الأسر الحاكمة والصراع على السلطة، وتجاهلهم للمعارضة السياسية والثقافية. (9) التشكيلات المحلية التي تسمى عادة بالقبيلة كانت وإلى زمن قريب مجالاً للتبادل بين عناصر شكلية وأخرى فعلية للدينامية

¹ بيرك لا يذكر بالاسم صاحب هذا النعت وهو عبد الله العروي، وهو عنوان فصل في كتابه "تاريخ المغرب"،

² J. Berque, *L'intérieur du Maghreb, XVe-XIXe siècle*, Gallimard 1978, p. 538

³ يميز بيرك ثلاث مراحل كبرى في تاريخ بلدان المغرب: الامتداد البدوي انطلاقاً من القرن 12 و13، والذي شهد غلبة مربي المواشي المترحل على الفلاح ساكن القرية. والثورة المرابطية maraboutique التي تزامنت مع حركة الإصلاح الديني في المغرب، والتي شكلت توفيقاً بين النسب الأبوي الذي جاء به العرب والخصوصيات المحلية التي يمثلها الولي le saint. ومنذ 1830، غزو الحضارة التقنية والرأسمالية والخطاب الفرنسي: *Droit des terres et integration sociale au Maghreb*, Cahiers internationaux de Sociologie, XXV, 1958 : 38-74.

In Opera Minora (III), p. 85

⁴ وهذه "الأطروحات" تعطي الخطوط العريضة لمجمل المقالات التي يشملها الكتاب والبحوث التي أجراها ميدانيا من قبل، والتي تتناول موضوعات شتى من تاريخ بلدان المغرب خلال خمسة قرون، دون أن يكون الكتاب كتاب تاريخ بالمعنى المتعارف عليه. وعنوان الكتاب هو عنوان الفصل الأخير منه.

⁵ يقول بيرك في درسه الافتتاحي في الكوليج دي فرانس أن تأثير ابن خلدون دفع بالكثير من الباحثين إلى المبالغة في تحميل بني هلال مسؤولية الانحطاط الذي عرفته منطقة المغرب، منبهاً إلى أن أوروبا لم تكن في أحسن حال في القرن الرابع عشر:

Leçon inaugurale au Collège de France, in Opera Minora (II), p. 226

⁶ القبائل الوافدة من المشرق تمثل الموجة الشرقية التي واجهتها موجة غربية تتمثل في المرابطية. ومن تداخلهما نشأ توافق بين حياة الترحال والاستقرار الذي أثر في البنية الاجتماعية لمغرب ما قبل الاستعمار:

Ulémas, fondateurs, insurgés du Maghreb, pp. 16-17

⁷ *L'intérieur du Maghreb*, p. 64

⁸ يعطي بيرك ملاحظة مهمة حول أصول سكان المغرب ونمط عيشهم، فمنذ نهاية القرن 14 لم يعد الانتماء إلى "عرق" ما (عرب بنو هلال أو بنو سليم، أو أمازيغ زناتة أو مسمودة) هو الحاسم. إذ الكل صار مرتبطاً بجماعات محلية قد تتسع أو تضيق. ولهذا فإن "العربي" يحيل في الوثائق إلى نمط عيش (الترحال) وليس لأصل معين، عربي أو بربري. (المرجع نفسه، ص 64-65)

الكلية، وهو ما كانت تعجز عنه إطارات أوسع؛ إلا أن هذه الصور المحلية كانت مشروطة وليست مؤسّسة، متفرعة وليست تلقائية، ولهذا لا تصلح كأساس لحكم شامل، وهذا يؤدي بدوره إلى تفويض عمل الاثنولوجيا (10) وفي المقابل ركز التاريخ المغربي على دور الدين الذي منح للتاريخ الفعلي كثيرا من علاماته. وهو وإن كان لا يمثل إلا وجها للنسق المغربي، إلا أنه وجه فاعل ودال. (11) ووفرة الوثائق تمنح للدين ميزة ابستمولوجية، لكنها ليست على حساب الأبعاد الأخرى، وهو في الغالب يعكسها لأنه في علاقة تبادل معها. (12) يميز عادة بين "المرابطية"¹ (maraboutisme) والشريفية (النسب الشريف) والطرقية² (confrérisme)، دون الانتباه إلى أن هذه الأشكال الثلاثة تحيل إلى الشعور الديني الذي يترجم بين إسلام العلماء وإسلام العامة³. (13) ما يميز في الواقع هذه الأنماط الثلاثة هو تجزرها المحلي بالنسبة لـ "المرابطية"، وعامل النسب في الشرف، أما الطرقية فهي تجمع بين الانفتاح والاستناد إلى العلاقات الاجتماعية الحميمة. (14) كان ظهور الزوايا (بين القرن 12 و15) رد فعل على الوفود الهلالي، لكنها لم تستطع تجاوز المجال الجهوي لتشمل المستوى الوطني، باستثناء الزاوية (الدلائية. 15) بروز الشرفاء (نهاية القرن 15-القرن 17) الذين استطاعوا تجاوز المستوى المحلي بفضل نسبهم الشريف الذي يجند الإسلام بكامله لمواجهة التهديد المسيحي. (16) انقسام بلدان المغرب بين دولة شريفة في المغرب وسلطات تابعة للدولة العثمانية في البلدان الأخرى. (17) لم يقتلع الشرف الأشكال السابقة لأنه متوائم معها كلها، لكنه يرغبها على التحول أو التدهور. (18) عرفت الطرقية، تحت لواء التصوف، تطورا ملحوظا بين القرنين 17 و18، اعتمادا على كل القوى السالفة الذكر. (19) نشأت الدولة المغربية الحديثة على أساس التحولات السابقة، وكلها واجهت مسألة العلاقة مع القاعدة (أي نشر نفوذها على البلد). الجزائر عرفت دولة حضرية كانت فيه السلطة في يد نظام تسيير ذاتي عسكري، يتحكم في البلد دون أن يمثله؛ تونس عرفت نظاما مركزيا منحطا قام بمحاولات تحديث متأخرة؛ أما المغرب فقد عرف نظام إمامة كان قادرا على توظيف أبعاد متعددة، لكن تقاليد الدولة شوهته أكثر مما خدمته. (20) وأخيرا المرحلة الاستعمارية التي شهدت صعود حركة إصلاحية دينية ذات أهداف وطنية وتحديثية. وكانت تشاركها في ذلك بورجوازية وطنية وطبقات محرومة. وكلها كانت تشتغل ضمن تيارات تتجاوز المستوى الوطني. وسؤال الختام هو أي هذه التيارات قادر على فرض وجوده على الآخرين؟ والمستقبل سيكون من نصيب القوى التي ستقدر على إحياء التبادل الوحدوي لكل أنماط العمل الجماعي. وبذلك تنبعث الرؤيا الموحدية.⁴

وقد كان للتحولات التي شهدتها المغرب الأقصى (وغالبا ما يعمم ببرك النموذج المغربي) أثناء المرحلة المرينية، تأثير عميق في العصور الموالية، لأنها حولته من بلد متوسطي مكون من قرى فلاحية تحيط بها بساتين الزيتون والدوالي، وكان نظامها السياسي يركز على هذه القرى *société municipale*، إلى بلاد سهوب *steppe* وفلاحين غير مستقرين. بلد يتميز بمفارقة تكمن في لجوء المؤسسة الفلاحية القروية إلى الجبال، بينما حل عدم استقرار مربي المواشي في السهول. وهكذا تحول اقتصاد البلد إلى "اقتصاد مفقود" « *économie égarée* »، حسب تعبير هنري تيراس.⁵

¹ استعمل الباحثون الفرنسيون هذا المصطلح المشتق من "مرابط"، وهو مستمد من اللغة البرتغالية حسب ويكيبيديا (وهو لا صلة له بالمعنى الأصلي للكلمة أي الملازم في الرباط) لنعته مظاهر القداسة وشخصياتها في الأوساط الشعبية والذين يسميهم بيري بـ "مستشعري الألوهية" (أو لاقطي الألوهية) *capteurs du divin* (ibid, pp. 53-56). وهذا المعنى نجده في الأمازيغية: أمرابض، نمرابض. ونظرا لكون "المرابطية" ظاهرة اجتماعية قائمة بذاتها حتى وإن كانت في بعض الأحيان مرتبة دنيا للطرقية، ارتأيت تسميتها كما يسميها سكان البلد بلغتيهم والباحثين الأجانب (مرابط، أمرابض).

² الفرق بين "المرابطية" والطرقية يكمن في تنافسهما وفي كون "المرابطية" تركز على ما هو محلي وعلى تفتحها على الطقوس الزراعية والفولكلور القديم، بينما تركز الطرقية على الباطنية التي تمنحها قدرة على الانتشار على نطاق واسع (وكلاهما يركزان على دور الصلاة، والانطواء على الذات، والعودة إلى الأصول والحفاظ على القيم) : *L'intérieur du Maghreb*, pp. 423-424.

³ يتناول بيري بتفصيل هذا الموضوع في مقاله:

Quelques problèmes de l'islam maghrébin, Archives de Sciences Sociales des Religions Année 1957 3 pp. 3-20

⁴ *L'intérieur du Maghreb*, pp. 540-544

⁵ Henri Terrasse, « *Le Maroc, pays d'économie égarée* », Revue de la Méditerranée, 1947.

ويبرز مفعول هذا التحول بشكل أعمق على مستوى علاقة المدن بمحيطها، والذي كان يتميز بالاستمرارية التي كانت تعرفها القرى المتوسطة، بما فيها التأثير اللغوي؛ إذ تحولت هذه المدن إلى جيوب تصد جدرانها الحياة البدوية، عربية كانت أو بربرية. وهو حال مدينة فاس، على سبيل المثال، التي تحولت إلى جزيرة من التفنن الثقافي والديني في مواجهة المد البدوي (ص 399)¹. أما العشيبة القديمة ورغم أنها ذابت في القبيلة البدوية إلا أنها استعادت الحياة من خلال وليها. وهذا الولي يبدو وكأنه الشاهد على جماعة بلدية *société municipale* مضمحلة بسبب فقر الأرض والترحال البدوي وتعسف السلطة. وفي القرن 18 مارست المرابطية - التي تركز على الأولياء المحليين - على الطرقية عملية عودة إلى المحلي على حساب الكوني، يتمثل ذلك في معارضتها الحالية للقوميتين العربية والإسلامية. ويرد بيرك على ألفريد بل - الذي ذهب إلى أن الصوفية البدوية (المرابطية) وصلت بالفكر الديني إلى حضيض بحيث يصعب عليه النهوض من جديد - بأنه يجهل إحدى السمات الأساسية للتصوف ألا وهي التدرج الصاعد من الممارسات التي تعبر عن التعصب الشعبي إلى المستوى الراقي للعارفين، وهما وجهان متلازمان (ص 401).

وقد كانت الطرقية المغربية هجينا من الإرث الأندلسي المتأثر بالغنوص الأفلاطوني المحدث كما هو حال الشاذلية والمرابطية المفعمة بالصور والممارسات الاحتفالية الشعبية (416). وقد أثر ذلك على الحياة الأخلاقية والسياسية التي أثرت بدورها على القانون، إذ تحول الفقه إلى يومنا هذا إلى خصوصية حضرية في مواجهة البادية. وكان على القانون والقاضي المكلف بتطبيقه التحايل ليحافظ على موقعه وعلى ما هو أساس في مبادئه، وذلك بادماج كثير من العادات، خاصة الفلاحية منها. وهذا ما أدى إلى ظهور قانون عملي *droit pragmatique* في فاس في القرن 15، وهو ما يدعى بـ "العمل"².

لكن تشظي منطقة المغرب الكبير وفسيفسائيتها لا يجب أن تخفي نزوعها نحو الوحدة رغم الثنائيات التي أضلت كثيرا من المراقبين الذين نظروا إلى الأهالي حسب معاييرهم هم وليس حسب معايير هؤلاء³. فلدى كل جماعة مستقلة بذاتها نجد اعترافا ضمينا بشرعية الدولة؛ وتعدد اللهجات يجب أن ينظر إليه على ضوء مكانة اللغة الفصحى معقل الثقافة العالمية؛ وثنائية العربي والبربري، والشرقي والافريقي، والفتح باسم الدين مع الأهلي المتشبهت بخصوصيته؛ كلها ثنائيات غير ثابتة. والمغربي يحدد نفسه بالنسبة للشرق، لكن ليس ضده⁴. وهذا ما يشرح كون الثورة ضد دولة الخلافة المركزية تمت تحت لواء نقاوة دينية شرعية خالصة *puritanisme le plus légitime*، كما هو شأن ابن تومرت الذي أسس

Ville et université, aperçu sur l'histoire de l'école de Fes, Revue historique du Droit français et étranger, 1949, 26 : 64-117, in Opera Minora (I), pp. 396-397

¹ وفي مقال آخر يتطرق بيرك إلى علاقة المدن بمحيطها مبينا أنه رغم حاجة المدن لمحيطها المباشر للتزود بالمواد الغذائية، بحيث أن بورجوازي الجزائر العاصمة مات عندما لم يعد بإمكانه التزود بالبيض والدجاج والعنب من "الفحص" المحيط بالمدينة. إلا أنه يوجد فرق كبير بين الحضري والبدوي، من حيث اللغة والعادات والتاريخ ونمط العيش واللباس... فالنموذج الحضري الراقي معزول عن البلد، وهذا الاختلاف في النمط يعكس خلافا اقتصاديا وسيكولوجيا، وهذا ما يضعفه عندما تحل الأزمات. وهذا التناقض تشهد المدينة الحديثة بحيث أن المدينة الشمال افريقية تحمل بذور تناقض يشكل خطرا عليها وعلى البلد:

Médinas, villeneuves et bidonvilles, Cahiers de Tunisie, 21-22, 1958 : 5-42, in Opera Minora (II), p. 244

وقد أكد التاريخ ما قاله بيرك، فما يسمى بـ "الصحو الإسلامية" لم يكن في كثير من الأحيان إلا ترفيفا للمدن بسبب الهجرة القروية التي جعلت ذهنية القروي تتغلب على الذهنية الحضرية. ومن المظاهر الرمزية لذلك إغلاق دور السينما.

² *Ville et université, aperçu sur l'histoire de l'école de Fes*, Revue historique du Droit français et étranger, 1949, 26 : 64-117, in Opera Minora (I), p. 397

³ يعطي بيرك كنموذج لهؤلاء: *مارسي* الذي انطلق من القانون المدني الفرنسي وكان يبحث عن النظام الأمرسي والطومفي في المؤسسات البربرية؛ *واسترماك* كان يبحث عن بقايا الوثنية في الإسلام؛ *بل* و *لاووست* وباسي كانوا يركزون على الطقوس الزراعية الاحيائية، الخ. ورغم غنى الملاحظات التي جمعوها إلا أن التأويل الشامل لها كان خاطئا، لأن التعريف ذي النزعة الاحيائية أو "السحرية" الذي استخلصوه لا ينطبق على المؤسسات المغاربية التي تتميز بطابع علماني فريد عند سكان منطقة القبائل أو منطقة سوس، في حين أنها تخضع لعقيدة توحيدية كبرى في منطقة مزاب وغيرها:

Problèmes initiaux de la sociologie juridique en Afrique du Nord, pp. 469-470

⁴ *Problèmes initiaux de la sociologie juridique en Afrique du Nord*, Studia Islamica, 1, 1953, 137-162, in Opera Minora (I), pp. 466-467

نظاما يعبر بعمق عن العبقريّة المحليّة تحت لواء لاهوت الغزالي، وكما أن الثورة اليوم ضد فرنسا تستلهم قيمها¹.

(3) الأنثروبولوجيا الاجتماعيّة

ومن الممكن أن يكون القارئ نظرة إجمالية عن "النسق المغربي" كما يشتغل في الواقع الاجتماعي بالرجوع إلى فهرس كتاب "البنى الاجتماعيّة للأطلس الكبير". فهذا الفهرس يمنحه الاطار العام الذي يمكن من خلاله قراءة سائر مناطق المغرب الكبير حسب خصوصيات كل منطقة. إلا أن "النسق المغربي" لا يعني أن كل المناطق نسخ لبعضها البعض، إذ توجد اختلافات قد تكون كبيرة، كما يبين ذلك بيرك طوال الكتاب.

وكان "النسق" (والمزدوجين في النص لأنه نسق مختلف عن نسق البنيوية) الذي كشف عنه بيرك يؤلف بين ترتيب للمكان وتقسيم للزمان وما يستلزمه النظام المائي وتكافئ الفرص بين العشائر (lignages). ولهذا كان الاهتمام منصبا أساسا على نظام توزيعي وعلى التحكم الذي يصحح اختلافاته. ومن هنا الأولوية الممنوحة للقانون الذي كان يتميز بالفعالية والدقة. لكن هذه الأولوية لم تكن تتغاضى عن المسلمة التي تقوم عليها، ألا وهي تعدد المكونات (امكانات، أبعاد، فئات) التي تحيل إليها، والتي هي الأساس الذي يقوم عليه هذا النموذج (ص 484).²

وهذا يحيل إلى دور القاعدة التي تمثل المستوى المباشر للتبادل القائم بين المجتمع ومحيطه الطبيعي. وكثافة هذا التبادل تحدد سمات الجماعة وتمنح للباحث قرائن عديدة لم تحظ بعد بالاهتمام الذي تستحقه لجردها (ص 485). ويهم هذا شتى مجالات الاختصاص كالتحليل النفسي مثلا³، إذ يقول بيرك في هذا الصدد: "قد يحاول التحليل النفسي أن يبين كيف يترجم هذا المجتمع مقاوماته وهزائمه إلى سمات مبهمة يمكن تلمسها في كلامه وأفكاره وعاداته وقانونه. كما يمكنه أن يبين تأثير الشعور بالذنب في السلوك الذي تارة يكتنم، وتارة يُسقط على الآخر الحكم القاسي للتاريخ. ويختلف تشكل كلا الموقفين حسب الموضوع والزمان. وهذا ليس مصدر التباين (contraste) الذي وظفته الدراسات الأدبية بخصوص "البربري" فحسب، بل وأيضا مصدر انعدام اليقين ذلك الذي نلمسه في أعماقه، المتمثل في المساومات الحميمة أو الاستسلام أو المقاومات المحسوبة. إنها ثقافة تتميز بالانكماش والالتفاف حول الذات، إن صح القول. العطاء والقبض، هذه هي القاعدة."⁴

وليبين العلاقة التي تربط جماعة ما بقاعدتها، رسم بيرك مخططا متدرجا ومتنوعا للتاريخ الفعلي لعشيرة آيت مُحَنَد (من عشائر سكساوة) يتكون عموديا من أربعة مستويات وهي: (1) المستوى السفلي (infra-niveau)، (2) مستوى الجماعة المحليّة، (3) المستوى المغربي، (4) المستوى العالمي؛ وأفقيا يشمل التقسيمات المألوفة في كتب علم الاجتماع: الإنتاج، المعرفة، المورفولوجيا، الطقوس والمعتقدات، الجمالي-الترفيهي، السلوكي... (ص 486). لكنه يوضح أنه مخطط ذي صبغة تعليمية (didactique) لا ينبغي أن يقرأ بشكل حرفي، ولهذا من الأفضل تعويض التقسيم التجريبي لمعطيات الملاحظة الميدانية بمقاربة أكثر ديناميّة وإن كانت نظرية. لأن كل محاولة لتحديد الأبعاد وتسميتها تؤدي لا محالة إلى تشويبهها، لأنها دائمة التحول (ص 487).

¹ Ibid, p. 468

² Structure sociales du Haut-Atlas, p. 484

³ وفي مقال آخر يصف بيرك نفسية الشلح التي تعكس الكيفية التي نظم بها مجتمع الأطلس الكبير اقتصاده الفلاحي القائم أساسا على توزيع الماء حسب منطق عائلي (لكل عائلة حصتها من الماء) وليس اقتصادي، وعلى قطع أرضية عائليّة مشتتة على كل أرض الجماعة، وبعضها لا يتجاوز بضع مترات مربعة:

"إنه لمن السهل بيان كيف أن هذه البنيات تفسر المفارقات البارزة لسيكولوجية الشلح: تشيبت عنيف بالتقاليد واستقلال للأفراد؛ فوضوية عارمة وجبرية جماعية. مجتمع يقوم على عمل دؤوب، وتوفير عنيد، وأشغال جبارة تتمثل في السواقي والمدرجات وقناطر المياه، وهذه الحقول البطولية التي صنعت كومة كومة. وفي المقابل، وفي آخر المطاف، مجتمع ساكن، ذي ملكية عقارية مشتتة غير قابلة للتنمية."

Structure agraire des groupes Chleuhs du Haut-Atlas Occidental, in Opera Minora (II), pp. 39-40

⁴ Structures sociales du Haut Atlas, p. 399

والحاصل هو أن بيرك لا يعطي تعريفاً أو وصفاً جاهزاً للنسق المغاربي، وعندما يقدم نموذجاً ما يسارع إلى التنبيه إلى حدوده، وكمثال على ذلك محاولته تحديد معايير البنية الأولية للمجتمع المغاربي. ويجمل هذه المعايير في: (1) الطريقة التي تتألف بها العشائر، على الأقل في المناطق التي ما زال لها مفعول فيها. (2) مدى تأثير العوامل الطرفية في هذا التألف وفي نمط العيش بصفة عامة. (3) ماقيه البعد المؤثر في المعيش الجماعي (البعد التقنولوجي أو التنظيمي أو الديني أو الترفيهي...). (4) التحول الذي تحدثه الاختلالات السابقة الذكر (أي التألفات المختلفة والطرفية وطبيعة البعد المهيمن). ومباشرة بعد عرضه لهذه البنية يوضح أن الحديث حول بنايات أولية يفترض أنه بالإمكان فك رموزها كما يفترض أنها دائمة (أي مستمرة عبر الزمن). إلا أن الحاصل في المغرب الكبير، كما في غيره من البلدان، هو أن كل بنية معرضة للانهايار والتلف أو للاستحداث. ومن هنا ضرورة مراجعة الانتولوجيا على ضوء التاريخي والسياسي. وهنا يشير بيرك إلى أن هذه الخلاصة المنهجية هي المكسب الأقل عرضة للمنازعة في بحثه. (ص 492)

وإنه لمن قبيل المفارقة أن ينتهي بيرك إلى الخلاصة السقراطية التي تقول: "كل ما أعلم هو أنني لا أعلم شيئاً". والمعروف أن الذين يدعون أنهم لا يعلمون شيئاً يعلمون الكثير، إلا أن هذا العلم يحضهم على الحذر في استخلاص النتائج النهائية والقطعية (ولهذا كان ينهي كثيراً من مقالاته بـ"خاتمات مؤقتة"). إننا نتعلم الكثير من أبحاث بيرك: نتعلم من خلال بحوثه الميدانية أو الفيلولوجية، ونتعلم من منهجه أن الأوضاع ليست ثابتة وأنها قابلة للتطور. ومن الممكن أن نتلمس هذا في المقطع التالي الذي يعطينا فيه وصفاً لحياة سكساوة:

"إن الفقر النسبي للتقنيات يقابله تفوق الجهاز الاجتماعي. [تشهد على ذلك] الدقة الفائقة لنظام التوزيع! فتقسيم الماء والأرض بين الجماعات يرقى إلى كمال مقلق. كمال غير مفهوم وغير قابل للتقليد، ليس من قبل الأوروبي حتى ولو كان مهندساً مختصاً فحسب، بل من قبل مغاربة السهل أيضاً. إن التنظيم يشهد هنا تضخماً حقيقياً. ووفرته تفيض على كل إمكانات المحيط الطبيعي. ومع مراعاة نسبية الأمور، فإنه يبلغ الحد الذي يجعل منه سبباً في ركود يماثل ما تسببت فيه المبالغة في الطقوس في أوساط أخرى. وقد بين التحليل بشكل مفصل هذا التفاوت بين التقنيات المادية والتنظيمات الاجتماعية. وهو وضع له بدون شك أسباب خاصة بهؤلاء السكان.¹

لكن، وعلى أي حال، فإن الأمر يحير المراقب. لأنه، في آخر المطاف، يضطره إلى إصدار حكم متشائم على نسق يُقدَّر فيه طبيعيتته وروحه المَدَنِيَّة الواعدة. وحكمه هو حكم التاريخ. وهذا التباين - المتميز، والمثير للشفقة، والذي يشد الانتباه - بين هشاشة القواعد وفخامة البنين، لا يمكن اعتباره عاملاً إيجابياً، بل سبباً في الركود والعقم. إذ من الممكن القول أن قوة الإنسان تستنزف في هذا التعقيد المجتمعي. وبذلك تُضيع هذه القوة مفعولها على الثروة المادية للبلد.

ولهذا لم تستطع هذه المجتمعات، التي تمتلك عبقرية حقيقية وطاقة لا تكل، التقدم إلا بالتنازل لذاتها. فهذه المجتمعات تستهلك ذاتها في نظام "تقبيلات" [القبيلة بالأمازيغية] حتى أنه لا يبقى لها شيء، إلا أن تبدأ من جديد على قواعد أخرى. ذلك أنها تقاوم إلى حد العبث، وبذلك تستغل كل ما يجلبه المهاجرون من موارد وتجارب وأفكار لانعاش آلة قديمة غير قابلة للإصلاح. وبما أن هذه الآلة عند لقائها بالعالم ليست قابلة للتطور فإنها إما تصابر أو تنفجر.

[إن وضع القبيلة اليوم] ليس هو شكلها الأولي بل شكلها الحاصل، إنه ليس صورة لحالتها الأولية بقدر ما هو صورة للمأزق الذي تحياه حالياً، وهذا ما بينته تناقضاتها الداخلية. إنه توجد بدون شك علاقة بين الغنى المورفولوجي ووضاعة المحيط. إن جمهوريات سكساوة العليا ومثيلاتها في الجنوب المغربي عباقرة في الابتكار الاجتماعي. وغناهم الإبداعي على هذا المستوى والذي يتناقض جذرياً مع سقامة

¹ هذه الفقرة تحيل إلى القسم الثاني من كتاب البنى الاجتماعية... الذي درس فيه علاقة الساكنة بالأرض (الفلاحة، نظام الري، تربية المواشي، تقسيم الأراضي...) والذي يبين فيه التفاوت القائم بين الجهد المبذول وشح المحصول

محيطهم ليس تلقائيا ولا من إلهام مواطنهم، بل هو رد فعل إزاء شح المكان ومصائب الماضي. إنه غنى تعويضي وتأري. لقد حدث حصار للمجتمعات البربرية لا نعرف جيدا أسبابه وأساليبه. وحتى ولو أننا عرفناها، فإننا سنبقى مشدوهين أمام هذا التباين بين المحيط وما يؤسس هذه الإنسانية. وهناك كثير من العلامات التي جعلنا نعتقد أنها لم تكن ترغب في التكيف مع محيطها بقدر ما كانت تريد أن تتباهى فيه، ليس من أجل البقاء على قيد الحياة بل لتؤكد ذاتها بشكل تعويضي." (ص 442-443)

لقد أعطانا بيرك في الفقرات السابقة صورة عن الحالة التي قد يعاني منها شعب ما بسبب "شح المكان ومصائب الماضي"، وهو ماض كان لا يزال حاضرا. ومن الممكن أن نجد مقابلا لها في المدن التي عرفت انغلاقا على الطقوس والهوية الدينية، فبين سكساوة وفاس توجد استمرارية سوسولوجية (ص 451). إلا أن بيرك لا يسقط في الماهوية، ووصفه لسكساوة يكشف عن القطبين الموجب والسالب في نمط عيشهم، وهو وصف لمرحلة تاريخية وليس كشفا عن طبيعة ثابتة لديهم. ولهذا يتساءل في الفقرة الأخيرة من الكتاب: "ألا يمكن رد نضوب ثروة عالم [أي الإفقار الذي تعرضوا له] الشلوح [اسم بربر الجنوب الغربي للمغرب] إلى ظاهرة تاريخية أعم. إذ ابتداء من أواسط القرن الرابع عشر انهار معاش العالم القروي على ضفاف البحر المتوسط¹. وقد كان القرن الخامس عشر في أوروبا مرحلة الذروة للأوبئة والخراب والانهايار السكاني. يقابله من هذه الجهة للبحر ما تنسبه رواية قديمة لدور بني هلال من خراب مماثل. إلا أن الضفتين ستنفصلان مرة أخرى، إذ شهدت أوروبا نهضة أوروبية وتقنية جهلتها الضفة المقابلة. وانجرف سكساوة رغم تمردهم وانعزالهم وانكماشهم على ذاتهم مع سائر الشلوح في مصير الضفة الجنوبية. ولربما أن شخصيتهم فرضت نفسها ضد كل ما كان يحاصرها ويهددها، والمتمثلة في حركة البدو وانحطاط البوادي المجاورة وانحطاط الثقافة الأممية التي اعتنقوها بعمق [الإسلام]. وهذا ما يفسر مبالغتهم التي يقابلها التحفظ والتمويه..."

ليس هناك من شك في أنهم قاموا بدورهم في تاريخ شمال إفريقيا بالمساهمة تارة والمقاومة تارة أخرى. لكن أيهما كانت الغالبة، وحسب أي تفاوت بينهما عبر الزمان وأي تحول في الظروف التي أحاطت بهما: وهنا منطلق بحث جديد." (ص 451-452)

ورغم هذا الحكم المتشائم فإن بيرك بنى كل آماله على دور الجماعة في النهوض بالمجتمع المغربي (ص 497). وقد أكد ذلك في الرسالة الثانية التي إعطاني فيها ملاحظاته حول تصميم البحث الذي عرضته عليه، إذ يقول: "إن مفهوم "الجماعة" كان دائما محبوبا لدي، وقد حاولت تطبيقه عبر التحديث القروي (المجهض) في المراحل الأخيرة للحماية. وقد كانت لهذه التجربة آثارها النظرية المعتبرة على أبحاثي، والعملية على حياتي، إذ على إثر فشلها غادرت الإدارة سنة 1953..."² "لقد كانت نظرتي إلى الجماعة في تلك المرحلة تميل نحو اشتراكية ذات طابع فورييري..."²

وحول دور الجماعة يقول بيرك: لقد كانت هذه المجتمعات تواجه التهديد الخارجي والانهايار الداخلي بفضل المؤسسة الجماعية. فقد كانت الجماعة تعيد بناء ما تهدم. وبفضل إعادة البناء المتواصلة كان بالإمكان الحفاظ على الكل رغم كل التناقضات. ف"الجماعة كانت تقوم بالتركيب. وتحديد في شكلها الأكثر وعيا، والأكثر حداثة في نظرنا، والأكثر جلاء بطابعها الديمقراطي والعلماني، وفي مداولاتها الجماعية حول قانونها وأوليائها، وحول الحرب، وحول الأسعار والسياسة، بحيث تتصالح العديد من العناصر المتخالفة في الزمان، المتعددة من حيث مصادرها ومستوياتها ولغتها، لكن الكل كان متحدا بفضل إرادة التكيف، والابداع بهدف المحافظة أو البقاء على قيد الحياة، والتغيير من أجل الحفاظ على الهوية. لكنها هوية مجزأة ومتفاوتة من حيث مستوياتها!"³

¹ يوضح في الهامش أنه انهيار بالنسبة للمرحلة الموحدية التي يرى فيها المرحلة المرجعية لبلدان المغرب، لكونها الفترة الوحيدة عبر التاريخ التي توحدت فيها كل المنطقة والتي كان بإمكانها أن تفسح المجال لكل الطاقات الاجتماعية المكنونة لهذه البلدان.

² الرسالة الثانية الملحق في نهاية الكتاب بتاريخ 16 أكتوبر 1985

³ Structures sociales... p. 393

إن هذا الوصف لدور الجماعة يعطينا المفتاح الذي جعل بيري يرى فيها لبنة لمشروع طوباوي. فهي مؤسسة ديموقراطية قريبة من الناس، تسهر على حل المشكلات العملية بما يحافظ على التوازنات الكبرى بين مختلف أبعاد المجتمع. فالجماعة تنهض بدور الدولة دون عيوبها.

وفي ختام هذا القسم، أرى من المفيد مقارنة ما قاله جاك بيري بخصوص سكساوة بما قاله بيير بورديو في بداية الفصل الختامي لكتابه: "سوسيولوجيا الجزائر": "إن هذا المجتمع الذي يحقق توازنه على أعلى مستوى ممكن ضمن الحدود التي تفرضها وضاعة التقنيات، والذي يتميز بقدرة على الإدماج معاكسة لهشاشة محيط ليس فيه شيء مؤكد، قد تعرض إلى إعادة نظر جذرية بفعل الاستعمار وغزو الحضارة الأوروبية. من هناك كل ظواهر التفكيك وإعادة البناء التي يمكن تحديد قوانينها كالتالي: قانون النسب المتفاوتة للتحويل، إذ أن بعض أوجه النسق الثقافي تتحول بشكل أسرع من الأخرى (مثلا، الديموغرافية من جهة والاقتصاد والتقنيات من جهة أخرى)، الأمر الذي ينتج عنه اختلال عميق للتوازن؛ قانون الملاءمة التخالفية (compatibilité différentielle) الذي يحدد حدود الاستعارات الممكنة بين نسقين، وتجاوز هذه الحدود يجعل الاستعارة غير قابلة للدمج إلا مقابل تحول شامل للمجتمع؛ قانون السياق (contexte) الذي يعني أن ما هو مستعار يعاد تأويله حسب سياق المحيط المتلقي؛ قانون تغيير السلم وتغيير الأطار المرجعي، الذي يعني أن السمات الثقافية العامية تصاب بتشوويه في دلالتها العميقة عندما تجد نفسها في محيط ثقافي جديد، فمثلا في إطار اقتصادي قائم على النقد يأول صدق المرأة بأنه عملية شراء، وعلاقة الشرف التي تجمع بين صاحب الأرض والخماس تتحول إلى مجرد علاقة بين الرأسمال والعمل (المأجور)؛ وأخيرا قانون ترابط العناصر الثقافية القاضي بأن تشوها جزئيا يكفي، في بعض الحالات، لاثارة انقلاب جذري وشامل".¹

(4) الأنتروبولوجيا القضائية (الإسلام، الشريعة، العرف، العمل)

حتمت على بيري وظيفته الإدارية الاشتغال بالمسائل القضائية، وعن طريقها احتك بالإسلام والشريعة. وقد صاحب اشتغال بيري بالفقه تأمل حول طبيعة الإسلام التي يستمد منها الفقه ثوابته. ولهذا نجد في مقالاته حول الأنتروبولوجيا القضائية أولى أحكامه على الإسلام الذي ألهم المقاربة الفقهية.

الإسلام "وهاية أبدية"

يقول بيري أن العتاقة والحدثة في الإسلام تعبان من النبع ذاته، لأنه على المُجَدِّد أيضا أن ينادي بالعودة إلى الأصول². ولربما أن أول تقييم للإسلام من قبله نجده في خاتمة مقاله "دراسات حول التاريخ القروي للمغرب"³ وعنوانها "خلاصات مؤقتة" (Conclusions d'attente). ففي معرض تعليقه على نزوع المجتمع المغربي إلى العودة للسقوط في نقطة الصفر، حسب فلسفة التاريخ الخلدونية، تساءل عن مسؤولية الإسلام في ذلك. وجوابه أنه من الاجحاف نفي الفضيلة التأسيسية للإسلام، خاصة وأنه أكثر الديانات التوحيدية اندماجا في المجتمع. وكل أنشطة الإنسان، من أسماها إلى أحطها تتلون بلون صوفي وإلهي. والإسلام لا يؤثر على النفوس من الداخل، بل يؤثر بفرضه لمعايير خارجية دقيقة وبسيطة (كالحلال والحرام). والواجب عنده هو حدود لا يجوز تجاوزها. وأخلاقه - حسب تعبير برغسون - نموذج للأخلاق المغلقة التي تخضع لغاية الجماعة.

والإسلام تميز منذ بدايته عن غيره من الديانات، بما فيها المسيحية، ببعده السياسي. إذ أنه لم ينتشر بواسطة الدعوة، بل بفضل نظام من التحالفات القبلية التي تفسر انتشاره السريع، وكذلك الترابط القائم بين الثقافة الإسلامية والموهبة القبلية، كما يوجد ترابط بين الأبرشية المسيحية والتقسيم الإداري

¹ P. Bourdieu, *Sociologie de l'Algérie*, P.U.F. Paris 1970, pp. 105-106

² *Deux ans d'action artisanale à Fès*, Questions nord-africaines, 15, 1939 :3-28, in *Opera Minora* (III), p. 17

³ *Etudes d'histoire rurale maghrébine*, Tanger et Fes, Les éditions internationales, 1938

In Opera Minora (I), Editions Bouchène, Paris 2001, pp. 69-195

الروماني. لكن هذا لا يجب أن يدفعنا إلى انتقاص قدرته على البناء، لأن المغرب لم يرتفع بنفسه فوق الحياة القبلية، أو الدولة القبلية التي تسيطر فيها قبيلة على القبائل الأخرى، والتي تعقبها عودة إلى نقطة الصفر.

وهذا من خصائص هذه الثقافة التي تحتاج دائما للعودة للمنابع. ومقابلها، في الحضارة الغربية، الشعور بالطبيعة والعودة إلى الأرض والرياضة... وهي حاجات تحاول هذه الحضارة التوفيق بينها وبين الحدائث بشكل مؤلم أحيانا. في حين أننا نجد عند المسلم الحنين إلى العُصبة (horde) التي تغامر في الفيافي وتفتخر بمعاركها الحماسية وبشبابها وبفقرها المترفع ولا مساواتها. وحيث تسير الحضارة الغربية نحو تقدم غير محدد وبناء للمستقبل والديمومة الخلاقة، نجد أن هذه الأمور لا تستهوي المسلم الذي يفضل تقليد السلف وإحياء العادات العتيقة. وهو لا يتصور الانبعاث إلا على صورة "عودة الابن الضال". وهذا ما يسميه بيرك بـ "الوهابية الأبدية" (wahabisme éternel). ودون أن يصدر أي حكم قيمة - حسب زعمه - يقول أن هذه العوامل لا تقدم إلا شروطا هزيلة لبناء اجتماعي متواصل، ولتقدم على الطريقة الغربية.

ويزيد قائلا إن الإسلام كان يمتلك قدرة خلاقة على جمع المتناقضات، لكنها قدرة محفوفة بالمخاطر. وهذا ما يلاحظ في شمال إفريقيا منذ القرن 14، إذ أنه زرع في النفوس تناقضا حادا بين فطرة إنسانية أولية والقيم الكونية التي جاء بها. ويلاحظ في "البلدان العربية" أربعة أنماط اجتماعية: العتيق، القروسطي، ما قبل الحديث، والحديث¹. والمستغرب هو أنها تتعايش في كل مكان وفي كل شخص. وهذا ما يعطي تهجينات غنية. فـ "المغربي بشكل ما بدائي، لكنه بدائي قادر على قراءة ليفي برون". وانضافت إلى هذا الإرث الصدمات الناتجة عن الاتصال بالاقتصاد الغربي. (ص 188-191)

ويعود بيرك إلى موضوع ما يسميه بالوهابية في بحثه "نوازل المزارعة في "معيار" الوزاني" في معرض تعليقه على دور الفقه الذي يعتبره أحد المصادر الموثوقة لتاريخ شمال إفريقيا (ص 240)، قائلا: "الفقه يستوعب أكثر مما يدمج، يوجه ويشوه [يتعلق الأمر بعلاقته بالعرف] عوض أن يبدع. وانتشاره بين سكان البوادي ليس مكتملا ولا متوصلا إلى اليوم. إلا أن هذا القانون الذي لا يعمل به إلا قليلا يمتلك قدرة كبيرة على التأثير. وكما لاحظنا ذلك، فإن ما يميز بعض المجتمعات هو "الوفاء لتراث حضاري، رغم أنه تراث تعتم في الغالب، إلا أنه قريب من الضمائر بحيث أنه ينبعث من جديد عندما تتاح له ظروف ملائمة"². وهذه الذهنية هي ما يسمى بالوهابية في الثقافة الإسلامية، والذي يجب أن يحسب لها حسابها³.

ماهية الفقه

بعد بضع سنوات من هذه "الخلاصات المؤقتة"⁴ يعود بيرك إلى موضوع الفقه في مقالته: "مقالة حول المنهجية القضائية المغربية" وفيه يتبين أن الفقه ليس مجرد "وهابية" تجتر الماضي، بل وجد فيه انفتاحا على الواقع ومحاولات للإجابة على المعضلات الحاصلة عن تنافي المبادئ الإسلامية مع ما هو

¹ يستمد هذا الوصف من عند روبرت مونطاني

R. Montagne, *L'évolution moderne des pays arabes*, p. 13

² Marc Bloch, *Annales d'histoire sociales*, n° 1, p. 14

³ *Les Nawâzil el muzâra'a du Mi'yâr Al Wazzanî*, étude et traduction, Rabat, Moncho, 166 p. 1940.

In *Opera Minora* (I), p. 239

والسؤال المطروح هنا يتعلق بماهية هذه "الوهابية" (وهو نعت نجده في بعض مقالات أبيه) التي تحيل في الواقع إلى السلفية. وما يميز الوهابية والسلفية هو العودة إلى الأصول، إلا أنه إذا كان كل وهابي سلفي فليس كل سلفي وهابي.

⁴ يختم بيرك كثيرا من مقالاته بهذه "الخلاصات المؤقتة" « Conclusions d'attente »

معمول به في الواقع. وهذا من خلال الحرية المخولة للقاضي¹ الذي قد يلجأ إلى "الحيل" أو "العمل"² أو إلى مبدأ "المصلحة" المألوف للافلات من هذه المعضلات. كما هو الشأن بالنسبة لـ "الخامسة" التي تعد "غررا" في مبدئها لأن أجر الخماس غير محدد، إلا أنه تم "تحليل" هذه العلاقة الأساسية في النظام الفلاحي المغربي (وهو ما دافع عنه أبو علي المعداني في بداية القرن 18). ويعتبر بيرك أن هذا من مظاهر الاجتهاد، ولو أنه اجتهاد سلبي لأنه يقوم على مبدأ الضرورة (وهو يعمل بالعرف كحالات خاصة وليس كعقيدة قضائية). ورغم أن الفقه يتميز أحيانا بطابعه النوازي (أو الاجتهادي) (jurisprudential) إلا أن هذا لا يعني أنه واقعي، فالفقه نسق ذاتي (subjectif) (غياب التحقيق الميداني، اعتماده على الدلائل الشرعية وعلى الشهود...) ولهذا فإنه يرى بضرورة تجاوز الاجتهاد بالتجديد. ومن مصادر التجديد عند بيرك الإصلاحات التي ادخلتها الإدارة الفرنسية في مجال القضاء. وقد كان بيرك في تلك المرحلة مقتنعا بالدور الإيجابي للوجود الفرنسي، وكان يؤمن بالمستقبل الفرنسي.

الفقه والعرف

يتميز القضاء في بلدان المغرب بتعايش الفقه مع العرف، وكانت الإشكالية المطروحة هي كيفية التوفيق بين المبادئ الفقهية⁴ وما هو مترسخ في ممارسات وأعراف الساكنة؛ ومن المعضلات القانونية التي كانت تواجهه (وما زالت) المشترعين مسألة الإلتواء على تحريم الغرر⁵ في الإسلام، والتي ينعتها بيرك بفوبيا الغرر⁶ Phobie de l'aléa.

يشتمل الإسلام على كثير من القواعد الأخلاقية التي تعرقل المعاملات الاقتصادية، ومنها- زيادة على الربى والغرر- "تلاقي الركب" أي أنه لا يجوز للتاجر أن يذهب عند البدو؛ وتحريم "النجش" وهو تفاهم التجار لرفع الأسعار؛ و"الاحتكار"؛ و"الدلالة" وهو نوع من السمسرة بين البدوي والحضري؛

¹ وحول دور القاضي يذكر بيرك أن ما أثار انتباه الباحثين هو قلة الأحكام التي تم فيها البت بين المتنازعين (jugements contradictoires) وهو ما لاحظته لويس ميليوي (Louis Milliot) - وهو أشهر المختصين في القانون المغربي - في بداية نظام الحماية في المغرب، إذ أن القاضي يتلأق عن تحمل المسؤولية، وكان يماطل ويُطيل الإجراءات بهدف الحصول على "صلح" بين الأطراف (L'intérieur du Maghreb, p234) 2 يشير بيرك إلى أن الحجري في "الفكر السامي" (يمكن تحمليه من الشبكة) ينتقد "العمل" لأنه في كثير من الأحيان يخرج عن القاعدة بدعى اعتبار العادات الجارية دون التأكد من ثبوت هذه القاعدة وعموما. ("مقالة حول المنهجية القضائية المغربية"، ص 351). ويقول بيرك بخصوص هذا الكتاب: "كم هي جديرة بالتقدير نزاهة وعمق وسعة اطلاع هذا الكتاب" (ص 341). وفيما يتعلق بتعريف "العمل" يقول أنه مصطلح صعب الترجمة إلى الفرنسية، وأنه لا يطابق معنى الاجتهاد (jurisprudence) فهو ليس مجرد أسلوب أو "انحرافات" نشرية، فهو طريقة عمل تولدت من تراكماتها، وهو وإن كان لا يمتلك قيمة معيارية إلا أنه يستمد ترخيصا من استمراريته التاريخية: L'intérieur du Maghreb, p433 وفي معرض تحليله لـ "العمل الفاسي" يقول بيرك أن هذا "العمل" ليس عرفا أو عادة ولو أنه اضطر أحيانا للخضوع للعرف وللعادة. وهو مختلف عن توظيف الامام مالك لعادات المدينة، لكن غرض مالك لم يكن إغناء الفقه بما عاينه في المجتمع المدني بل كان هدفه تقرير ما أجمع عليه الصحابة. وهذا هو معنى "العادة المحكمة". Les Nawâzil el muzâra'a du Mi'yâr Al Wazzanî, pp. 218-218. كتب بيرك مقالة "عمل" في الموسوعة الإسلامية:

'Amal, Encyclopédie de l'Islam, nouv. éd., vol. 1, 1956: 439-441, in Opera Minora (I), pp. 491-493

كما كتب مقالة "جماعة" في الموسوعة نفسها:

Djamâ'a, Encyclopédie de l'Islam, nouv. éd., vol. 2, 1956: 439-441, in Opera Minora (I), pp. 495-496

³ يقول بيرك أن القانون الإسلامي بالنسبة للقانون الفرنسي بمثابة الرياضيات بالنسبة للفيزياء التجريبية.

Essai sur la méthode juridique maghrébine, Rabat, M. Leforestier, 147 p. 1944, in Opera Minora (I), p. 299

⁴ يقول بيرك أن الفقه متقدم على القوانين الأوروبية القديمة لأنه أخلاقي أكثر مما هو قانوني:

Ulémas, fondateurs, insurgés du Maghreb, p. 98

⁵ "الغرر" هو "بيع شيء غير موجود في متناول اليد، أو بيع شيء لا تعرف عقبه (نتيجة)، أو بيع ينطوي على الخطر الذي لا يعرف فيه المرء ما إذا كان سيكون أم لا." ("غرر"، ويكيبيديا)

"قال النووي رحمه الله تعالى: أما النهي عن بيع الغرر، فهو أصل عظيم من أصول كتاب البيوع، ويدخل فيه مسائل كثيرة غير منحصرة، كبيع الأبق (الهارب من سيده) والمعدوم والمجهول، وما لا يقدر على تسليمه، وما لم يتم ملك البائع عليه، وبيع السمك في الماء الكثير، واللبن في الضرع، وبيع الحمل في البطن، وبيع بعض الصبرة مبهما (الطعام المجتمع)، وبيع ثوب من أثواب، وشاة من شياه (غير المحدد)، ونظائر ذلك، وكل هذا يبيعه باطل؛ لأنه غرر من غير حاجة، وقد يحتتمل بعض الغرر بيغا إذا دعت إليه حاجة كالجعل بأساس الدار، وكما إذا باع الشاة الحامل، والتي في ضرعها لبن، فإنه يصح للبيع؛ لأن الأساس تابع للظاهر من الدار، ولأن الحاجة تدعو إليه، فإنه لا يمكن رؤيته، وكذا القول في حمل الشاة ولبنها، وأعلم أن بيع الملامسة وبيع المنابذة وبيع حبل الحبلية، وبيع الحصاة، وعسب الفحل وأشباهها من البيوع التي جاء فيها نصوص خاصة هي داخلة في النهي عن بيع الغرر، ولكن أفردت بالذكر، ونهي عنها لكونها من بياعات الجاهلية المشهورة، والله أعلم؛ انتهى باختصار." شرح صحيح مسلم للنووي (5/144)

⁶ Abû 'Ali Al-Ma'dânî, Tad'min aççunâ' de la responsabilité civile de l'Artisan, étude et traduction annotée, Alger, Carbonel, XXVII-88 p, 1949, in Opera Minora (I), p. 436

وبصفة عامة لديه توجس من "النمو". وكل هذه المعاملات تدخل ضمن الرّبي والغرر اللذان يرفضهما الشرع الإسلامي. وهذه كلها عوامل جعلت المعاملات التجارية تقوم على العلاقات الشخصية وتتجاهل دور البنوك.¹

ومن نماذج التعايش بين الشريعة والعرف يعطي بيريك مثالا بمنطقة سوس في المغرب يستشهد ب ج. لافون J. Lafond الذي يبين تقاسم مجالات القانون بين الشريعة والعرف: ففي مجال الأحوال الشخصية يحكم الشرع قضايا الزواج والطلاق... بينما يحكم العرف قضايا التبني والأحباس (الوقف) المؤقتة. وفي مجال العقار يحكم الشرع قضايا البيع والشراء والهبة والوصية والشفعة. ويغلب العرف في قضايا الالتزامات، من دين ورهن عقاري ومنقول وشراكة زراعية أو تجارية وأجور... كما يحكم العرف مسائل الحجة القضائية والقسم.²

ويعود بيريك إلى موضوع الالتباس الذي يشوب الفقه في مقال متأخر (سنة 1967)، ليوضح أن الفقه التقليدي لم يكن قانونا وضعيا³ فيما يتعلق بالمعاملات بل قانونا إجرائيا لم يكن الحكم فيه يرجع إلى نص محدد بل لما تمليه مرافعات أطراف النزاع ولترجيح القاضي، ولذلك فإن الأحكام عرضة للتقلب. وقد تزامن تدوين الحديث والفقه مع ظهور نظرية "الأضداد" في اللغة، وهذا ليس من قبيل المصادفة. ويذكر روبرير برونشفيك في مقاله حول "الشك في الفقه" أن السيوطي يقول بأن ثلثا القضايا القضائية عرضة للشك. خاصة وأن القاضي قد يعمل باجتهاد شاذ. وهي معضلة لم تغب عن الفقهاء، كما يبينه بيريك في معرض تعليقه على كتاب الشيخ المالكي محمد عليش: "فتح العلي المالك على فتوى مذهب الإمام مالك"، وكتاب الشيخ محمد بن قاسم القادري: "رفع العتاب والملام عن قال العمل بالضعيف اختيارا حرام". والخلاف كثير في الفقه، والأمر يتجاوز مسألة الخلاف التي تعرفها المنظومات القانونية الأخرى، كالقانون الفرنسي مثلا؛ إذ أن الخلاف في الشريعة يصعد أحيانا إلى الصحابة، وقد يصل إلى درجة التضاد والتنافي. وهو لا ينظر إليه على أنه أمر يجب تجاوزه بل على أساس "اختلاف الأئمة رحمة".⁴

وقد خصص لطفوي بوشنتوف في كتابه "العالم والسلطان" مبحثا في الكتاب ل "العرف والشرع". وفيه يبين أن هناك تداخلا بين الشريعة والعرف، لأن العلماء في كثير من بقاع المغرب اضطروا إلى الانفتاح على العرف، فالتاملي - مثلا - "... فتح لفقهاء سوس نافذة واسعة على الجانب العرفي من النوازل، وأكد على ضرورة تقديم الأعراف والمقاصد على الأحكام، اعتبارا لما تتعرض له هذه الأخيرة من اختلاف بتبدل الأزمان والأشخاص والبلدان، وبالتالي مراعاة لخصوصية سوس في القرن التاسع الهجري ومطلع الذي يليه".⁵ (ص 357)

وقد حاولت إدارة الحماية توظيف التنافر المزعوم بين الشريعة والعرف، فأصدرت الظهير البربري الذي حاولت من خلاله التقريب بين العرب والبربر عن طريق إنشاء محاكم عرفية في المناطق الأمازيغية، لكنه كان من الصعب في الواقع التمييز بين الشرع والعرف، كما بينت ذلك كاترين هوفمان في مقالها: القانون العرفي الأمازيغي في المغرب: بقولها أنه "بالرغم من أن المحاكم العرفية ومحاكم

¹ Médinas, villeneuves et bidonvilles, in Opera Minora (II), pp. 248-249

² Le droit du Sous, Bulletin des Etudes Arabes, 41, 1949: 8-11, in Opera Minora (I), p. 449

³ يقول بيريك أن هذه المسألة كانت محل خلاف بينه وبين لويس ميليو (وهو أكبر اختصاصي في القانون المغربي) الذي حاول أن يبرهن على وجود قانون وضعي مغربي يمكن استنتاجه من الركام المتنوع ل"العمل". لكن بيريك يتشبث بكون هذا يتنافى مع روح الفقه، وإن كان التطور الراهن يدفع بالفقه إلى تقليد القانون الوضعي.

⁴ « L'ambiguïté dans le fiqh », in L'ambivalence dans la culture arabe, Paris, Anthropos, 1967: 232-232, in Opera Minora (I), p. 507

⁵ لطفوي بوشنتوف، العالم والسلطان، دراسة في انتقال الحكم ومقومات المشروعية، العهد السعودي الأول، الناشر: كلية الآداب والعلوم الإنسانية، 2004. فصل: العرف والشرع ص 357

القضاء الإسلامي كان عليها أن تحكم بقوانين مختلفة، إلا أنه في الواقع كانت الشريعة تشمل العرف في المناطق المخصصة لها، وكان العرف متأثراً بالفقه، خاصة في الجنوب الغربي للمغرب...¹

بعض المعضلات الفقهية في المزارعة (وضع الخماس)

يقول بيريك وجولييان كولو أن الفقه الإسلامي كان محققاً عندما ركز على الغرر الذي يشوب بالتحريم كثيراً من العقود الفلاحية. فهذا الموقف يقوم على حقيقة عميقة قد يستغربها الأوروبي، ومفادها أن الفلاحة الشمال إفريقية تفقد لعنصر السببية الثابتة التي تربط بين العمل والوسائل والمحصول.² وهي الإشكالية الفقهية التي يطرحها الوضع القانوني للخماس: هل هو أجير أم شريك؟ وقد طرح السؤال بصيغة عصرية في الجزائر سنة 1932 في مسألة تمتيعه بالضمان الاجتماعي المخصوص بالأجراء. إلا أنه سؤال كان يطرح أزمة ضمير على الفقهاء: فهو حرام عند الفقيه المالكي ابن عرفة لأنه لا يستوفي شروط الشراكة. وفي المقابل دافع أبو علي الحسن ابن رحال في كتابه "رفع الالتباس في شركة الخماس" على عقد الخماسة على أساس مبدأ الضرورة المالكي والواقعية الاقتصادية. وفي الكتاب نقاش حول مسألة التكييف الشرعي لعقد الخماسة (هل هو مزارعة أو مساقاة أو قراض؟³ وهل الخماس شريك أو مقاطع أو حراث؟). ويختم المؤلف كتابه قائلاً أن العلماء حرموا الخماسة عن جهل ولاضعاف هذه المؤسسة على حساب الضعفاء.⁴ ويعود بيريك إلى دافع ابن رحال عن الخماسة في معرض تعليقه على كتاب "تضمين الصناع"، وفيه يورد الاكراهات التي تواجه النشاط الفلاحي والتي تجعل من الخماسة مؤسسة لا مندوحة عنها، إلا عند أولئك الذين لم يخبروا عن كذب العالم الفلاحي، وكلامهم لا قيمة له. ويبدو الفقه في هذه المسألة لا كقانون وضعي بل كموقف أخلاقي في مواجهة وقائع اجتماعية غير معقولة في نظره.⁵

في الوقف أو الأحباس

تمثل الأوقاف نسبة كبيرة من العقارات في بلدان المغرب. ففي تونس كان ثلث البلد أحباساً؛ ونصف البنايات في مدينة الجزائر سنة 1830؛ وثلث البنايات في فاس كان في ملكية وقف ضريح مولاي ادريس. وكان يوجد 50 ألف وقف عمومي في المغرب سنة 1929.⁶ في مقدمته لكتاب جوزيف لوتشيوني حول الأحباس في المغرب، حاول بيريك تبين ما يخفي تحت هذه التسمية

- تعبير عن توبة المؤمن وغيريته.

¹ Katherine E. Hoffman : *Le droit coutumier amazigh au Maroc*, Réseau français des instituts d'études avancées. <http://rfiea.fr>

« Sous le Protectorat français, la justice berbère se rendait dans les tribunaux coutumiers établis dans les montagnes et dans quelques plaines du pays, y compris la région montagnarde de l'Anti-Atlas parmi des tachelhitophones amazighes. L'établissement de ces tribunaux a été le résultat de deux dahirs (décrets) en date du 11 septembre 1914 et du 16 mai 1930. Le décret le plus connu, le « dahir berbère », a assuré le maintien du droit coutumier plutôt que d'imposer le droit islamique chez les tribus amazighes soumises au makhzen (gouvernement marocain), sous contrôle français. Bien qu'en théorie les tribunaux coutumiers et les tribunaux des qadis (juges islamiques) devaient suivre des lois distinctes, en pratique la shari'a (droit islamique) incluait la coutume là où elle était appliquée, et la coutume était également influencée par le fiqh (jurisprudence islamique), surtout dans le sud-ouest marocain. De plus, certains groupements d'Imazighen appelaient leur droit coutumier shari'a. Ce plurilégisme, répandu au début du vingtième siècle, était intégré dans les procédures des tribunaux bien qu'il n'ait de place ni dans la politique indigène officielle des Français, ni dans le droit coutumier écrit existant. »

² *Vers la modernisation du fellah marocain* (avec Julien Couleau), Bulletin Economique et Sociale du Maroc, 26, juillet 1945 :1-2. P. 19 (Opera Minora (III), p. 28)

³ يمكن للقارئ أن يجد بسهولة شرحاً لهذه المصطلحات على الشبكة

⁴ Un document sur l'histoire rurale maghrébine : « *De la lumière sur la société du khammessat* », d'Abou 'Ali el Hassan ibn Rahâl رفع الالتباس في شركة الخماس. In Opera Minora (I), pp. 146-184

⁵ Abû 'Ali Al-Ma'dânî, *Tad'min aççunâ* 'تضمين الصناع' *de la responsabilité civile de l'Artisan*, étude et traduction annotée, Alger, Carbonel, XXVII-88 p, 1949, in Opera Minora (I), p. 442

⁶ *Médinas, villeneuves et bidonvilles*, Cahiers de Tunisie, 21-22, 1958 :5-42, in Opera Minora (II), pp. 250-252

- التمييز بين الملكية والاستغلال.
- ضمان استمرارية الوحدة الاقتصادية من خلال تعاقب المستغلين للوقف.
- تموين الخدمات العامة والمساعدات الاجتماعية بفضل موارد الوقف.
- تكوين وعاء عقاري يشمل في بعض البلدان اقليمها بأسره.
- تكوين فئة من المستغلين للوقف، فرديا أو جماعيا؛ وهو ما يترك أثره على التاريخ الحضري والبدوي للبلد.
- وعرضيا وسيلة لحرمان النساء من الإرث¹.

وكان استغلال العقارات الموقوفة يطرح بدوره إشكالات فقهية نظرا لكون بعض الممارسات مخالفة للمبادئ الشرعية؛ ويتعلق الأمر بحقوق عرفية تولدت عن الممارسة، والتي تمنح حق الانتفاع الأبدي وما يرتبط به من حق الجلسة والهواء والزينة والجزاء².

"العمل"

يقول حسن الحجوي في "الفكر السامي": "أن بعض المسائل فيها خلاف بين فقهاء المذهب، فيعتمد بعض القضاة إلى الحكم بقول مخالف المشهور لدرء مفسدة أو لخوف فتنة أو جريان عرف في الأحكام التي مستندها العرف لا غيرها، أو نوع من المصلحة أو نحو ذلك، فيأتي من بعده ويقترن به ما دام الموجب الذي لأجله خالف المشهور في مثل تلك البلد وذلك الزمن. وهذا مبني على أصول في المذهب المالكي قد تقدمت [أي تقدم ذكرها في بداية الفصل]، فإذا كان العمل بالضعيف لدرء مفسدة فهو على أصل ملك [مالك؟] في سد الذرائع أو جلب مصلحة، فهو أصله في المصالح المرسله، وتقدم ما فيه من الخلاف وأن شرطه أن لا تصادم نصا من نصوص الشريعة ولا مصلحة أقوى منها أو جريان عرف، فتقدم أنه من الأصول التي بني الفقه عليها وأنه راجع إلى المصالح المرسله أيضا، ويشترط فيه ما يشترط فيها. فتنبه إلى هذا كله، فإذا زال الموجب عاد الحكم للمشهور، لأن الحكم بالراجح ثم المشهور واجب وهو من الأصول الشرعية العقلية..."³

والعمل، حسب الحجوي، صاحب نشأة الفقه منذ نشأته، كما يؤكد ذلك في مقدمة الفصل المذكور. ويرى بيري أن العمل، في مضمونه، هو مجموعة من "الأقضية" و"النوازل" و"الفتاوى" و"الأجوبة"، يدل على أن فكريا قانونيا كان قيد التكوين، وهو يختلف من حيث الشكل والمحتوى عن الأدبيات الفقهية؛ ويعرفه بيري بأنه "فن قضائي". وأنه ليس عرفا يستعيز عن الفقه بحلول تراعي المعطيات الموضوعية، كما رأت ذلك المدرسة الاستعمارية. وقد حاول لويس ميليو Louis Milliot أن يجد فيه بوادر قانون وضعي مغربي. والفقه نفسه أفرد حيزا للعرف. والعمل ليس "سوابق قضائية" jurisprudence، بل "ممارسة" بالمعنى القانوني يدونها فقيه ليستفيد بها الآخرون. والعمل لا يشتغل على المعطيات الموضوعية للقضية المطروحة عليه، بقدر ما يشتغل على ضبط modulation القوى التي تحركها القضية. وهو يعكس دور الضبط الاجتماعي الذي يمارسه العلماء، والذي يراعي الحيثيات الموضوعية على ضوء خصوصيات القوى المتحاكمة والمؤسسة القضائية وحتى الدولة⁴.

(5) ثلاث شخصيات نموذجية: العالم، الشريف، المرابط⁵

¹ Préface à Joseph Luccioni, *Les fondations pieuses « Habous » au Maroc depuis les origines jusqu'à 1956*, Rabat, Impr. Royale, 1982 :I-V, in Opera Minora (I), pp. 523-526

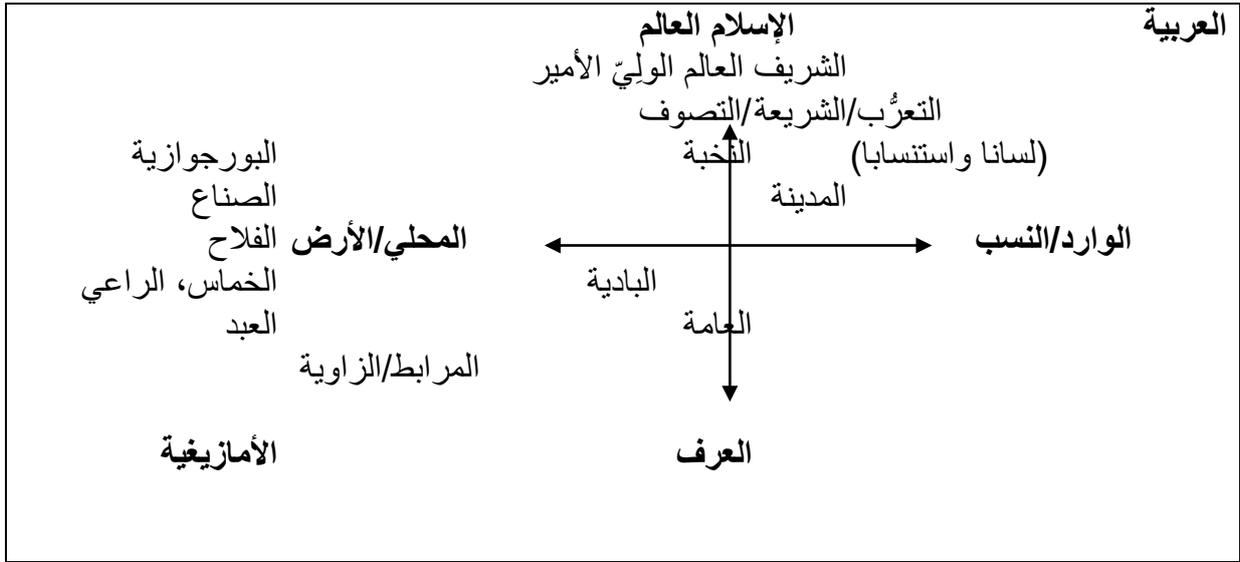
² *Ulémas, fondateurs, insurgés du Maghreb*, pp. 223-224

³ محمد بن حسن الحجوي الثعالبي: الفكر السامي في تاريخ الفكر الإسلامي، مطبعة إدارة المعارف بالرباط. (النسخة الإلكترونية - المكتبة الوقفية)، الجزء 4، ص 227 (فصل "فقه العمليات وتاريخ نشأته وانتشاره"، الجزء الرابع ص 226 وما بعدها) (التنقيط غير موجود في النص الأصلي)

⁴ *Ulémas, fondateurs, insurgés du Maghreb*, « Qu'esr-ce que l'Amal al-Fâsî », pp. 197-199

⁵ يوضح بيري أن تصنيف هذه الشخصيات لا يحيل إلى التراتبية الطبقيّة (التي تستند على تقسيم العمل خاصة في المجتمع الصناعي). وهو يصنف العلماء كحرفة corporation، والشرفاء كصفوة caste. وهم يمثلون "الخاصة" التي تشمل أيضا النخبة المخزنية: *Ulémas...*p. 255

من أجل فهم دور بعض الشخصيات البارزة في تاريخ المغرب، وضعت مخططا يتمحور حول العلاقات المبنية للمجتمع المغربي. وهي علاقة أفقية طرفاها: الوارد (العربية، الإسلام، النسب الشريف)، والمحلي (الأمازيغية، الأرض)؛ وعلاقة عمودية طرفاها: الإسلام العالم الذي يحيل إلى ثقافة كونية، والبركة التي قد تسقط في الأنتروبولوجيا (تقديس الأشخاص) anthropolathrie، واجتماعيا: النخبة والعامية. وإن كانت العلاقة الأفقية تباطئها تراتبية عمودية بين الوارد في الأعلى والمحلي في الأسفل. زيادة على التراتبية الطباقية الاقتصادية.



العالم

العلماء هم النخبة المثقفة التي كانت تحترف كثيرا من الوظائف التي تتطلب معرفة متخصصة في جل العلوم التقليدية. وكانت تنهض بخمس وظائف أساسية، وهي: الفتوى، والقضاء، والنصيحة للحكام¹، والحسبة، والقدوة الحسنة (على مستوى الأخلاق والثقافة والسلوك والكلام وحتى المظهر)². وهم، من الناحية الوظيفية، ينتمون إلى ثلاث النخبة المكونة منهم ومن الأمير والولي³. وهم الممثل الثالث للمؤسسة الدينية، مع الطرقية والمرابطة، أو الثاني إذا دمجنا هاتين؛ وإن كانوا أحيانا ينتمون إلى إحدى الفرق الطرقية، وكان بعضهم يرقى إلى مرتبة الولاية⁴. وهم عنصر مهم في المؤسسة الدينية التي تمثل المكون الثالث للنسيج الحضري بجوار التجار والحرفيين⁵. وكما أن المهن كانت متوارثة في الأسر، كانت توجد سلالات من الأسر العالمة ("بيوت العلم") مثل عائلة البكري في تونس التي تولت الإمامة والخطابة لمدة 193 سنة. وكان المظهر عندهم يدل على المخبر في عيون

¹ ومن الأمثلة التي يسوقها بيريك الرسالة التي وجهها يحيى بن سعيد للسلطان السعدي زيدان والتي يلومه فيها على ظلمه وبطشه ونهبه. وهو ما يرد عليه السلطان بتذكرة بوجود الطاعة لولي الأمر حتى ولو ارتكب كبائرا. ويشير بيريك هنا أن كرومويل Cromwell قد يتفق مع هذا الرد: *Ulémas...* pp. 26-27. وأيضا نصيحة اليوسي لمولاي إسماعيل 244-248 pp. « La semence au monarque », pp. 244-248.

² *Ulémas, fondateurs, insurgés du Maghreb*, p. 227

³ *Ulémas, fondateurs, insurgés du Maghreb*, p. 68

⁴ ومنذ القرن الخامس عشر الذي تحول فيه المغرب الأقصى إلى مجتمع ثيوقراطي، شهد البلد سيادة شخصيتين دينيتين وهما الولي saint والعالم، في الوقت الذي بدأت تتوسع الهوية التقنية بين عدوتي المتوسط:

Antiquités Seksawa, Hespéris, XL, 1953: 359-417, in *Opera Minora* (II), p. 67

⁵ *Ville et université, aperçu sur l'histoire de l'école de Fes*, *Revue historique du Droit français et étranger*, 1949, 26: 64-117, in *Opera Minora* (I), pp. 390-391

الناس: فكان يقال أن وجههم كان يتلأب ب"النور المحمدي"، وكانوا يتميزون ب"الجمال" و"نظافة الثياب" و"حسن الهيئة" وب"المروءة" وب"الميل إلى عالي الأمور"، وبعضهم كان "كثير الدموع عند الخطبة" (بالعربية في النص)... وفي كثير من الأحيان كانت تشتغل كحلقة منغلقة على نفسها خاصة في المدن الكبرى مثل فاس والقيروان...، بحيث أن الواردين (الآفاقيون) لا يندمجون إلا بصعوبة. لكنه اندماج ممكن لأن الكفاءة العلمية هي المقياس الحاسم في آخر المطاف، والدليل على ذلك الأنساب القبلية لكثير من علماء فاس كالعلمي والدرقاوي والجايي والشفشاوني والحجوي والهوارى والجامعي...¹ ويقول واصفا نموذجاً للعالم: "إنه يمر في الشارع غاضاً طرفه، حاملاً لبدته² تحت إبطه. وسلاسة مشيته تعبر عن عزوفه عن هلام الدنيا. سائلاً وقار الناس الأرفع، وهو موهوب له. وهذا العلامة الورع تربطه بشؤون المدينة تقاليد عريقة. وهو لم يغال، إلا نادراً، في الزهد أو التباهي. وهذا القدوة في العلم هو أيضاً قدوة في السلوك القويم. وأدبه الملس، وأعصاب الحضري العريق، وحيلة المتزلف المتمرس، وحبه للمخمل المنمق وللجيب المنقوش في الدور الكبيرة، تجعل منه الممثل العلمي الأبرز لثقافة تعبر عن نفسها بواسطة الفقيه المفسر ويد الصانع الخبيرة والطعام الشهى. وما سواه فهو ينتمي إلى عالم التوحش. وهذا النمط يستمد أسلوبه من محيطه المدني. وبه يحتمي من عواصف العالم التي واجهت الحياة المغامرة لابن خلدون والمقري أو المؤرخ ابن القاضي الذي سجن في أوروبا. وهذا النمط تحول إلى التعبير الأسمى لعبقرية، عبقرية في حالة دفاع عن النفس، حتى أنه صار غير مفهوم في الخارج".³

يمكن أن يقال أن هذا وصف للنموذج الوسطي للعالم كما يريد أن يراه الناس وكما يراد له أن يرى؛ وإن كان العلماء في الواقع يمثلون كل تنوعات النفس البشرية، من "عالم السلطان" إلى الزاهد الذي ينأى بنفسه عن أصحاب السلطة وينذر حياته للصالح، ونموذج هؤلاء أحمد بن عاشر⁴. ويشكل العلماء والصلحاء والأولياء والمتصوفة، وحتى المرابطين، مجموعات متداخلة؛ وإذا كان من الممكن التمييز بينها نظرياً، إلا أنه قد يعسر ذلك في الواقع. والعالم نفسه الذي ينهى عن كل مظاهر الشرك، قد يتحول إلى ولي يتبرك به، أي إلى مرابط. ومن أهل التصوف من كان عالماً ومنهم من كان أمياً، كأبي يعزى الذي لم يكن يتقن العربية. وبعض العلماء، الذين ينتظر منهم الوقار، كانوا ملامتية، أي أنهم مارسوا أكثر أشكال التصوف خرقاً للسلوك المنتظر من قبل عالم، كما هو شأن عبد القادر الفاسي، وإن كانت ملاميته معنوية أكثر مما هي ظاهرية⁵. والزوايا نفسها كانت في الغالب أضرحة مرابطية (يتبرك بها)، وتجمعاً للمريدين حول شيخهم، لكنها كانت أيضاً مراكزاً للتعليم يخرج منها العلماء.

¹ *Ulémas, fondateurs, insurgés du Maghreb*, p. 255 (note 42, p. 291)

² اللبد بساط الصلاة ويسمى لبدة بالعامية المغربية

³ *L'intérieur du Maghreb*, pp. 421-422

« Le docteur passe dans la rue les yeux baissés, son tapis de prière sous le bras. Onctueusement, sa démarche signifie le dédain des spectacles du monde. Elle quête l'avantageuse vénération des foules. Elle l'obtient. Ce magistère dévot, une tradition millénaire le relie toutefois aux affaires de la ville. Il n'a donné que rarement dans l'ascétisme brutal ou la cuistrerie. Le maître en 'ilm est simultanément le maître en bon ton. Sa courtoisie glissante, ses nerfs de vieux citadins, sa ruse de vieux courtisan, son attachement aux velours historiés et aux platres sculptés des vastes demeurs font de lui le champion intellectuel d'une culture qui s'exprime aussi bien par l'érudition du scolastique que par la fine main de l'artisan ou la succulence des mets. Tout le reste au-delà n'est que barbarie. Le type se stylise dans son horizon municipal. Il s'abrite de cet orage du vaste monde où baignèrent les aventureuses vies d'Ibn Khaldoun, d'Al-Maqqarî ou de l'historien Ibn al-Qâdi qui fut captif en Europe. Le type devient tellement expressif d'un génie, et d'un génie sur la défense, d'un génie cerné par l'assaut du temps, que le voilà devenu à peu près inintelligible à l'étranger. » (pp. 421-422)

⁴ تطرق عيد السلام الشدادي في كتابه حول ابن خلدون إلى صلحاء القرن الرابع عشر

Abdesselam Cheddadi, *Ibn Khaldoun*, l'homme et le théoricien de la civilisation, Gallimard, 2006, pp. 70-101

⁵ *Ulémas, fondateurs, insurgés du Maghreb*, « Quand l'ironie dédaigne le scandale », pp. 145-148

بض الملامتية كانوا يتجردون من ملابسهم ويعيشون عراة أمام الملأ

ومهما كانت درجة الاختلاف بين هذه الشخصيات، فإنها كانت تشتغل داخل رؤية دينية مُسيجة، اندمج فيها التصوف¹ مع الفقه المالكي وعقيدة الأشعري لتكون الملامح المعروفة للإسلام المغربي منذ الدولة المرينية التي خلفت الدولة الموحدية المعروفة بعدائها للتصوف. وهو ما عبر عنه عبد الواحد بن عاشر (1040/990 هـ / 1631/1582م)، وهو حفيد أحمد بن عاشر، بقوله في "المرشد المعين": "في عقد الأشعري وفقه مالك وفي طريقة الجنيد السالك". إلا أن القوة الاجتماعية التي صار عليها التصوف المرابطي² أدت إلى ردة فعل "سلفية" واكبت ظهور الوهابية في الشرق، في عصر محمد بن عبد الله (محمد الثالث، 1790/1757)³. يقول الناصري في "الاستقصا...": "وكان السلطان سيدي محمد بن عبد الله رحمه الله ينهى عن قراءة كتب التوحيد المؤسسة على القواعد الكلامية المحررة على مذهب الأشعرية رضي الله عنهم، وكان يحض الناس على مذهب السلف من الاكتفاء بالاقتداء المأخوذ من ظاهر الكتاب والسنة بلا تأويل، وكان يقول عن نفسه حسبما صرح به في آخر كتابه الموضوع في الأحاديث المخرجة من الأئمة الأربعة: أنه مالكي مذهباً حنبلياً اعتقداً، يعني أنه لا يرى الخوض في علم الكلام على طريقة المتأخرين، وله في ذلك أخبار ومجريات"⁴. وعرف عنه هدمه لزاوية أبي الجعد. وكانت الوهابية المذهب الرسمي للدولة المغربية في عهد السلطانين الذين خلفاه (يزيد 1792/1790 وسليمان 1822/1792).

وكانت الحياة الدينية والاجتماعية تنتظم حول المسجد الجامع (الذي تقام فيه صلاة الجمعة). وكان إمام الجامع شخصية مرموقة يحسب لها حسابها. وكان العلماء يستمدون قوتهم من حصافتهم وفضيلتهم، ولهذا كان الكثير منهم يتردد في قبول المسؤوليات القضائية. وكان تساهلهم مع أهل النفوذ وتبرجهم يؤدي إلى فقدان "بركتهم".

وكان للعلماء وزن سياسي يكمن في أنهم من بين أهل الحل والعقد الذين يمنحون للبيعة شرعيتها. وكان هذا الدور يضعهم في موقف حساس إزاء الحكام الذين كانوا يمنحون هذه المؤسسة دعماً مُضايقاً ومشبوهاً. وكان تعامل العلماء مع الحكام يعكس كل نزوعات النفس البشرية، الخسيس منها والسامي، وكان بعضهم يدفع بهذا السمو إلى مستوى التحدي.

وكان العلماء أيضاً "صانعي صلح" بتدخلهم لحل النزاعات، بما فيها النزاعات بين دول المنطقة، حيث تدخلوا لحل النزاع حول الحدود بين تونس والجزائر (وهي تقريبا الحدود الحالية)⁵.

كما تدخلوا لوقف الحرب بين الوطاسيين والسعديين؛ وفي هذا الصدد يورد لطفي بوشنتوف: "وفي حدود منتصف العقد الرابع من القرن 10 هـ، كانت حلقات الصراع الوطاسي-السعدي قد أسفرت عن وضعية معقدة. فمن جهة أولى، انحصر نفوذ السلطان الوطاسي [وهو السلطان الشرعي] إلى حدود نهر أم الربيع [...]. وتزامن هذا التراجع مع امتداد المجال السعدي، ومع إجراء مفاوضات حول مشروع معاهدة وطاسية-برتغالية بهدف تطويق الشرفاء [السعديين]. ومن جهة ثانية تزايد نفوذ وشهرة السعديين، وأقدم أحمد الأعرج على حمل ألقاب "الإمامة الكبرى" دون الاكتراث بالسلطان الوطاسي، ولم يذخر جهداً في سبيل تقوية جبهته الداخلية. ومن جهة ثالثة، عظم خطر الاحتلال البرتغالي للثغور الساحلية، والوعي بأنه يستغل الفتن المتولدة عن الصراع الوطاسي السعدي، لفك حصار الجهاد

1 التصوف حسب السقف الذي وضعه الغزالي، والذي يحدد "الغلاة" في الباطنية والقرامطة والقرمطية والخرمية والخرميدية والاسماعيلية

والسبعية والبابكية والمحمرة والتعليمية. فضانح الباطنية، حققه وقدم له عبد الرحمان بدوي، مؤسسة دار الكتب الثقافية، الكويت، ص 11

2 لاحظ الطبيب الإنجليزي وليام لاميربير الذي زار المغرب سنة 1789 كثرة أضرحة الأولياء في المغرب، وأن فئة من هؤلاء كانت مكونة من الحمقى والأغبياء، وكان الناس يعتقدون أنهم ينعمون بعناية إلهية. ما جعله يقول أن الشعوب التي ينقصها العلم تحتفظ ببعض مظاهر الوثنية.

William Lemprière, *Voyage dans l'empire de Maroc et au Royaume de Fez*, Sylvie Messinger, Editrice, 1990, pp. 33-34

3 يختلف المؤرخون حول العلاقة بين "سلفية" السلطان محمد بن عبد الله والوهابية، البعض يرى أنها نشأت تحت تأثير الوهابية، في مقابل من يرى أنها نشأت بشكل مستقل. وعلى كل حال فكليهما متأثر بالحنبلية.

4 الناصري (أحمد بن خالد السلاوي)، *الاستقصا لأخبار دول المغرب الأقصى*، دار الكتاب، ج 8، ص 68

5 كل الاستشادات السابقة مستمدة من فصل: «Ulémas à l'épreuve», *L'intérieur du Maghreb*, pp. 430-470

المضروب عليه، ومهاجمة القبائل المجاورة له، ونشر إشاعات عن هجوم أجنبي كاسح منتظر على المغرب.

وقد أملت هذه الحصيلة الصعبة على العلماء التدخل لتجنيب المغرب الفتنة، وفي نفس الآن أشعرتهم بحرج موقفهم أمام اختيار صعب: الحيلولة دون الفتنة أو تأكيد الشرعية؟ وكانت حركة أنماي [تقع على نهر تاساوت في طريق مراكش-تادالا] مناسبة هذا الامتحان الصعب.

ولما عزم أحمد الوطاسي على معاودة حرب السعديين، بهذه الحركة سنة 936هـ/1530-29م، حاول بعض الصلحاء إصلاح ما بينه وبين غريمه قبل مغادرته فاس. لكن حظوظ نجاح الوساطة كانت لا تزال ضئيلة ولم تنضج بعد، وفي السنة الموالية، 937هـ، توجه السلطان الوطاسي نحو مراكش، ولقي غريمه السعدي في موقع أنماي. غير أن العلماء المرافقين للجيشين حالوا دون نشوب القتال، وسعوا للصلح بين الطرفين. والمرجح أن هؤلاء العلماء أقنعوهما بحجة أن شهر محرم منهي فيه عن القتال بين المسلمين، كما أنهم استغلوا استعدادهما المسبق لحقن الدماء.¹ هذا الاستشهاد يبين الإشكالية السياسية للعصر: الضغط الأجنبي على السواحل، الفوضى التي يشهدها توالي الدول، صعود الشرفاء، الدور المحوري للعلماء.

لكن بعض العلماء تجاوزوا وظيفة النصح للحكام والصلح بين الفرقاء وتحولوا بدورهم إلى فاعل في المعادلة السياسية، بل قلبها لصالحهم.

ابن أبي مَحَلِّي (967 - 1022 هـ / 1560 - 1613 م) الذي يقول ببيرك بشأنه: أنه عكس نعت المرابطي الذي تطلقه عليه المؤلفات التاريخية الاستعمارية؛ وبالنظر إلى النقد الذي وجهه لبعض الشخصيات الصوفية التي اتهمها بالدجل والاحتيال، ولبعض الفقهاء الذين نعتهم بـ"عبيد اللقمة"، وللنسب الشريف الذي لم يكن كافيا لديه لمنح الشرعية للدولة؛ كان في الواقع فقيها بل أيديولوجيا² لكونه أراد توظيف الدين من أجل الإصلاح السياسي. الأمر الذي دفعه إلى الثورة على الأسرة السعدية الحاكمة، ودخول مراكش. لكن حكمه دام أقل من ثلاث سنوات لأنه قتل في إحدى المعارك ضد خصومه.

الزاوية الدلانية: أسست هي أيضا في مرحلة الفوضى التي شهدتها نهاية الدولة السعدية، إلا أن غرض مؤسسها لم يكن سياسيا بل علميا (وتخرج منها أجيال من العلماء من أشهرهم اليوسي)، وهو الدور الذي ركز عليه ببيرك على عكس المؤرخين الذين وضعوها ضمن خانة المرابطية. وبفضل إشعاعها العلمي ودورها الاجتماعي تحولت إلى قوة سياسية حكمت رقعة كبيرة من البلاد لنصف قرن.³ ويعطي ببيرك نموذجا آخر للعالم يتمثل في عبد القادر الفاسي كما وصفه ابنه عبد الرحمان في كتابه **"تحفة الأكابر"**، والذي يجمع بين انضباط العالم وفوران المتصوف.⁴

وأحيانا يرقى العالم إلى مستوى الشهادة عندما يصطدم بالحاكم تشبثا بالحق، كما جرى **لعبد السلام كسوس** الذي عارض إعادة استعباد المواطنين السود من قبل مولاي إسماعيل الذي كونه منهم جيشا من العبيد⁵ (ويسمون عبيد البخاري، لأنهم كانوا يؤدون قسم الولاء على صحيح البخاري). وقبله نجد شخصية **عبد الواحد الونشريسي** الذي اغتاله محمد الشيخ السعدي لأنه رفض مبايعته. ونجد في **"العالم والسلطان"** وصفا لحيثيات هذا الاغتيال: "ولما طال حصار محمد الشيخ لفاس، "وجه المال لأشياخها" من العلماء، "والعلماء خلال ذلك كله كانوا يحرضون الناس على الصير والطاعة للمريني". وبرز داخل مجلس الدفاع عن المدينة ثلاثة من العلماء، حرضوا على مقاومة السعديين والتمسك بالوطاسيين، وهم **عبد الواحد الونشريسي** و**عبد الوهاب الزقاق** و**الحسن حرزوز المكناسي**. ولذلك داوم محمد الشيخ على مكاتبتهم، عارضا عليهم "إعطاء بيعتهم له"، مستهدفا إياهم بالترغيب والترهيب. غير

¹ لطفي بوشنتوف، العالم والسلطان، دراسة في انتقال الحكم ومقومات المشروعية، العهد السعدي الأول، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية، 2004، "صانعو الصلح" ص 134-135

² Ulémas, fondateurs, insurgés du Maghreb, pp. 64-68

³ Ulémas, fondateurs, insurgés du Maghreb, « Une perspective nationale manquée », pp. 81-123

⁴ Ulémas, fondateurs, insurgés du Maghreb, « Effervescence et régulation », pp. 126-131

⁵ Ulémas, fondateurs, insurgés du Maghreb, « La tribulation d'un intellectuel », 248-250

أن أجوبة علماء فاس وفي مقدمتهم هذا الثلاثي نصت دائما على قول: "لا ننكث بيعة المريني ولا تزول من رقابنا ما دام حيا في الوجود"¹.

الشرفاء

قبل أن يعرف بيريك الشرفاء يبدأ بالتساؤل حول ما ليسوا. فهم لا ينتمون إلى تقسيم دوميزيل الثلاثي المشهور، فلا هم من فئة المحراث ولا السيف ولا القلم. والشريف لا هو محارب ولا فلاح ولا مرابط. وهو لا يشارك المرابط في دوره السحري الذي يلون الإسلام الريفي (من الريف أي البادية)، ولا يشارك الفقيه في دور التحكيم الاجتماعي. وكل ما هو مطلوب منه هو بركته، فهي قيمته المضافة. وإن كانت لهم في بعض الظروف وظيفة اجتماعية، كما هو شأن الأدارسة في فاس الذين يؤول لهم السهر على النظام العام في المدينة عند شغور دور الدولة.

والدولة الشريفة ليست بالدولة الدينية ولا بالقبلية، بل هي مجرد نظام يقوم على المركزية، كما هو شأن الدول التي شهدتها الضفة الشمالية للمتوسط؛ والأمر سواء فيما يتعلق ببوادر الدولة الدلائية، فهي وإن كانت من تأسيس علماء إلا أنها لم تكن دولة علماء. والسعديون بنوا دولتهم بفضل قوتهم العسكرية وخصوصيات منطقة سوس. وهم أول دولة في تاريخ المغرب الأقصى لم تقم على هالة القداسة التي كانت تحيط بمؤسس الدولة الأدريسية، ولا على عقيدة دينية كما هو شأن المرابطين والموحدين، ولا على جماعة أصلية كما هو شأن المرينيين والوطاسيين. وكان غرضهم تأسيس دولة لا تعوق عملها الاعتبارات الدينية، ولهذا مالوا في كثير من الأحيان لاسبانيا ضدا على الدولة العثمانية. وما يميز الشريف هو كونه يضع مسافة بينه وبين خضم الحياة الاجتماعية. وهو يترجم على المستوى السياسي القانون المورفولوجي المغاربي الكبير، والذي مفاده أن الانتماء إلى مكان ما مرهون بالاتيان من مكان آخر *on n'est de quelque part qu'en étant d'ailleurs*؛ وهو التعبير المحلي عن قانون أعم ألا وهو أن الوجود لا يكون إلا بالاختلاف. وهو اختلاف متسامي فيما يتعلق بالشرفاء.

وقد ورد على لسان محمد الشيخ الصغير كلام في الدولة كمؤسسة لحفظ الأرواح والممتلكات والشرائع، ومحاربة كل من يحاول تقويض أسس الجماعة. وهو لم يتحدث لا عن "إمام" ولا عن "أمة" بل تحدث عن "دولة" بصفتها قوة ردع في خدمة المجتمع، وهو مفهوم أبعد ما يكون عن الخطاب الثيولوجي.

ويعود نجاح سلطة الشرفاء في المغرب الأقصى إلى المسافة التي وضعوها بينهم وبين عامة الشعب، بموازاة مع الحكم التركي في سائر بلدان المغرب. وبذلك ساهموا في بناء قومية كانت تبحث عن ذاتها. وهو ما حاول الدلائيون إنجازه.

وينبه بيريك إلى أن ما يقوله ليس إلا فرضية عمل، إلا أن ميزتها تكمن في تجاوزها الإثنوغرافيا المنشغلة بالظواهر العتيقة.²

المرابطون والمرابطية

أطلق الباحثون الفرنسيون اسم المرابطية على مجموعة من الظواهر الدينية التي تخرج عن الإطار الذي سنته العقيدة الإسلامية (توحيد خالص وعبادات محددة في أركان الإسلام). وقد حاولوا تفسير هذه الظواهر بالعودة إلى المعتقدات القديمة التي تكيفت مع الديانة الجديدة.

لقد قام إدغار ويسترمارك في كتابه "بقايا الوثنية في الحضارة المحمدية"³ بجرد كل التصورات الغيبية الشائعة في المغرب والشعوب الإسلامية عموما. ومن هذا الجرد يتبين أن كل حياة المغربي محكومة بهذه التصورات. ومنها الخوف من الجن (ص 11)، ومن العين (ص 28)، ومن اللعنة،

¹ العالم والسلطان، ص 153-154

² *Ulémas, fondateurs, insurgés du Maghreb*, pp. 32-39

³ Edvard Westermarck, *Survivances païennes dans la civilisation mahométane*. Paris, Payot, 1935. Traduction française par Robert Godet.

والاعتقاد في البركة التي هي مرادفة لديه للولاية لأنه لا يترجمها ب *bénédiction* بل ب *sainteté* (ص 111). وأعلى درجات البركة في الإسلام القرآن والأركان الخمسة. والرسول هو المالك الأكبر للبركة، التي تتوارثها ذريته عبر الأجيال. وتتضاف إلى بركة الشرفاء، بركة الأولياء وذريتهم وبعض أتباعهم. وقد تنتقل البركة من الولي إلى التابع إما ببصقه في فمه، أو بأكل التابع بقايا طعام الولي (ص 114). والولاية صفة تمنح لبعض الشهداء الذين سقطوا أثناء الجهاد، أو لأشخاص اشتهروا بالورع وكثرة الصلاة والصوم والصدقة، أو الاعتكاف للعبادة (ص 116). والبركة عند حفظة القرآن والأطفال الصغار وشيوخ الرجال (دون النساء) والخطيب والخطيبة لأنهما مقدمان على إكمال دينهما. (ص 118) والبهاليل (وقد شاهد المؤلف امرأة تتجول عارية تماما في أحياء فاس دون أدنى استنكار من الناس)، والولاية ليست مقصورة على الأشخاص، إذ قد تتعلق بأماكن لها علاقة بولي من الأولياء. كما توجد أشياء مقدسة مثل الأشجار (ص 122)، والمياه (ص 125)، أو الحيوانات كالحصان (ص 128) وبعض الطيور كاللقلق، أو الغلال كالقمح (ص 135)، والشمس والقمر (ص 139)، أو بعض الأيام (ص 145)، أو معجزات الأولياء...

يقول إدmond دوتي في كتابه الشهير "السحر والدين في شمال أفريقيا"¹ أنه رغم الطاقة المسطحة للإسلام إلا أنه لم يفلح في اقتلاع المعتقدات السابقة له. ولهذا نجدها إما قائمة بذاتها في طقوس محتقرة يمارسها النساء والأطفال، أو مدمجة في العبادات الإسلامية ذاتها. وتعد طقوس عاشوراء، التي يحتفل فيها برأس السنة الهجرية، من بين الطقوس التي تواصلت تحت مظاهر مختلفة متجددة، ومن هذه المظاهر طابعها المأتمني والكرنقالي، وهي طقوس لعبادات زراعية قديمة بلباس إسلامي (ص 15-16). وقد انبثت المرابطية في كل مظاهر الحياة الفلاحية: فالأسواق مرتبطة بالاجتماعات الدينية (المواسم)، والمدرسة (الكتاتيب) يشرف عليها أشخاص تحيط بهم هالة من الولاية، وكل حياة القرية صارت معلقة بأقوال وأفعال المرابطين؛ ووصل تأثير الزوايا الطرقية إلى أقصى الدواوير، وبذلك منحت للإسلام قوة وتماسكا عجزت عنه المؤسسات السياسية (ص 12-13) وعن العلاقة بين المرابط والساحر، يجيب دوتي أن المرابطين ليسوا سحرة، لكنهم واصلوا تقاليد رجال الدين السحرة *prêtres magiciens*، وهم عبارة عن شمانات *chamanes* أو معالجين *hommes-médecins*، وهو نموذج كان منتشرًا في المجتمعات البدائية (ص 53).

أما ميشو-بيلير فإنه نسب المرابطية إلى الديانة الديونوزية، ويستنتج من الأخبار المتوفرة فرضيات؛ منها، واستنادا إلى البكري، أن برغواطة كانوا يبدؤون صلاتهم: "أبسم نْ ياقوش". وياقوش² Yaccoch هو أحد أسماء ديونيزوس الذي يسمى أيضا باخوس³ Bacchus (حسب ملاحظة البارون دو سلان Baron de Slane الذي يقول أن الفرق بين ياقوش وياقوش مجرد نقطة). وكانت عبادة ديونيزوس (وهي ديانة كانت منتشرة من الهند إلى حوض البحر المتوسط) عبادة لكل الأسرار التي كانت تحتفي بالقوى المنتجة للطبيعة، وكان احتساء الخمر يساعد على بلوغ درجة من الاثارة الحسية تنتج عنها حالة الوجد التي تختلط فيها أرواح البشر بالروح الإلهية مخلص من جانبها المادي. إلا أن مظاهر العريضة الدامية التي كانت تصاحب الاحتفالات الخمرية التي كانت تقام لديميتر *Déméter* وكوري *Coré* وياقوش طمست البعد الفلسفي الوجداني *extatique* للديانة الديونوزية. كما تم تغييب البعد الصوفي، وحتى الإسلام نفسه، في طقوس عيساوية (الذين يقطعون الخروف حيا ويتناولون لحمه نيئا، كما كان يفعل

¹ Edmond Douuté, *Magie et religion dans l'Afrique du Nord*, Alger, 1909.

² صحح ميشو-بيلير البارون دو سلان Baron de Slane الذي ترجم كتاب البكري والذي اعتقد أن الفرق بين ياقوش وياقوش قد يكون خطأ لأن الفرق بينهما مجرد نقطة.

³ روني باسي يقول أن ياقوش إله بربري ليست له علاقة بديونيزوس، وأنه مشتق من الجذر البربري "أوكش" ومقابلته العربي "الوهاب". René Basset, *Recherches sur la religion des Berbères*, Revue de l'histoire des religions, Ernest Leroux éditeur, Paris 1910, pp. 49-50

³ باخوس هو نعت لديونيزوس

أتباع ديونيزوس في فريجيا على وقع اللآلات الموسيقية) وحماشة والغازية. ولهذا من المحتمل أننا أمام مظاهر منحرفة ودامية لمعتقدات قديمة تلائم الطبيعة الوحشية لسكان بلدان المغرب، ولم يبق إلا اسم ياقوش الذي يذكر بديونيزوس.¹

ويسمى بـ"بيرك المرابطين بـ"ملتقطي الألوهية" *capteurs du divin*. ويوضح أنه عندما يتعلق الأمر بالظاهرة الدينية فإن كثيرا من الباحثين لا يميزون بين شخصياتها ومستوياتها ووظائفها، ولهذا يقول بيرك أن المدرسة الفرنسية والاثنوغرافيين والمؤرخين بالغوا في استعمال مصطلح "المرابطية" «*maraboutisme*»، دون التمييز بينها وبين التصوف الطريقي، وتوقير الشرفاء، والطقوس الشعبية التي قد توافق تعاليم الإسلام أو تخالفها، وإسلام العلماء. وما يميزها هو التوليف (أو التركيب) الذي تقيمه على المستوى الأرضي بين تعاليم الإسلام وممارسات طقوسية طبيعية قديمة ووحى المكان.² ويخص بيرك الفصل الثاني من القسم الرابع **للبنى الاجتماعية** لما سماه بيرك بالمقدس غير المشخص *Sacré non figuratif*³، وفيه يعطي نماذج للممارسات الطقوسية الطبيعية وهي في الغالب تتعلق بكل الممارسات الغيبية الكفيلة بتوفير وحماية المحاصيل الزراعية والمواشي، إما بفضل بركة ولي (الذي يرجى منه الكشف عن منابع للمياه مثلا)، أو طقوس مثل "الشرط" (الشرط) أو "المعروف" وهما عبارة عن هبة سنوية تقدم في "موسم" ضريح ما، وهي غالبا ذبائح. والقرآن نفسه يمكن أن يوظف للغرض نفسه، وهو ما يسمى بـ"التفريق" وهو الحفل الذي يقام عند ختم "السلكة" من قبل "الطلبة" (ويتعلق الأمر بتلاوة خمس أحزاب من القرآن على مدى اثني عشر أسبوعا في مساجد مختلفة).

وبصفة عامة ترتبط هذه التقاليد بالأرض وبمواسم الزراعة، حسب القواعد العامة للطقوس الطبيعية. وقد تتخذ شكل كرنفالات موسمية. وهذه الطقوس تلف العلاقات القانونية، كالقسم الجماعي (وهو ما يسميه بيرك بالقانون القسمي *droit juré* ذي طبيعة دينية) أو ما يسمى بـ"أفصال وورغ" (أو أوراغ)، أي القسم الأصفر، بمعنى الذهبي. وهو يحيل إلى أسطورة سلسلة ذهبية كانت تتدلى من السماء، وكان لمسها أثناء القسم لتحل المشكلة المطروحة.⁴ وأيضا طقس الحجرة على حدود القطع الأرضية، ويتعلق بالقسم للبيت في مكان هذه الحدود. أو هذه الطقوس تشمل مسائل كالنوع حول صدق المرأة أو الرهن. وهذه الطقوس المرابطية قد تستند إلى بركة مرابطين (أي أولياء)، الذين ساهم بيرك بالشخصيات الطقوسية *figures rituelles*.⁵

وكون الشرفاء والمرابطين يتكسبون من نسبهم أو بركتهم، فإن هذا أمر هامشي وفولكلوري لم يكن له أي طابع إلزامي.⁶

أما الوظائف المرتبطة بالمسجد، من أئمة ووعاظ وفقهاء أو علماء، فلها دور اجتماعي كبير. ودور الفقيه يكمن في الجهد الذي يبذله للتوفيق بين حركة الأشخاص والأشياء على ضوء التعاليم الشرعية. وهو دور يمارسه ابتداء من أبسط تجلياته على مستوى تحفيظ القرآن في الكتاب إلى الإفتاء الذي يلزم السلطان نفسه.

¹ M. Michaux-Bellaire, *Ville et tribus du Maroc*, volume X, Région des Doukkala, tome I : *Les Doukkala*, Paris Honoré Champion, éditeur, 1932, pp. 43-43

² عبد الله العروي، مثلا، لا يميز بين المرابطية والصوفية في كتابه "تاريخ المغرب":

L'histoire du Maghreb, (Mouvement maraboutique et pouvoir Sa'âdîd), pp. 229-232

³ *Structures sociales du Haut-Atlas*, pp. 249-267

يميز بيرك بين المقدس المشخص في ولي والمقدس المرتبط بأماكن طقوسية بدون اسم (ص 256)

⁴ لكن هذه السلسلة ارتفعت إلى السماء عقابا لكذب أحد القاسمين، إذ أن نيدم أخفى الدين الذي عليه في قصبه وسلمها للدائن أثناء القسم، وأقسم أنه رد دينه.

⁵ *Grandes figures rituelles, une sainte nationale*, in *Structures sociales*... pp. 281...

⁶ رغم أن "الزيارات" (الهبات التي تمنح للأضرحة بالعامة المغربية) ليست إلزامية، إلا أن بيرك يخصص بابا لـ"ضريبة القداسة" *Le fisc de la sainteté*, in *Structures sociales*... pp. 285...

ويعادل دور الفقيه دور شيخ الطريقة ومريديه على مستوى المشاعر والأخلاق والعلاقات الاجتماعية.

وعيب الأطروحة السائدة في الدراسات الإسلامية يكمن في كونها تتجاهل دور العلماء والعقيدة السنية في التحكيم الاجتماعي، مركزة على مظاهر الفوران اللاعقلاني. وبدعم تمييزها بين الظواهر المختلفة للظاهرة الدينية، عجزت عن تبين درجة فعلها في قطاعات مختلفة، وأحيانا مالت نحو السلطة المركزية والثقافة السائدة على حساب الهامش الذي نعت بالفوضوي، كما هو شأن الدلائيين.¹

(6) مركز سلطوي وهامش ديموقراطي (النظام السياسي)

"المخزن" هو الاسم الذي يطلق على السلطة المركزية في المغرب الأقصى². وما يميزه هو قدرته على المبادرة العسكرية، وكونه منفصل عن الشعب، انفصالا مضاعفاً: فهو منفصل بالنسب الشريف؛ ومنفصل بكونه لا يعتمد على قوة عسكرية إثنية بل على جيش هو نفسه منفصل عن البلد. ومن الناحية الاقتصادية يتميز بظاهرة التراكم القديمة اعتماداً على الجباية الشرعية والضرائب التي يزيدها. إلا أن دوره التوزيعي هزيل، خاصة وأنه يعتمد على السخرة في إنجاز المشاريع، ونموذجها المشاريع العمرانية لمولاي إسماعيل في مكناس. فهذه المشاريع لم تصحبها تحويلات مالية يرد من خلالها المخزن ما انتزعه من عامة الشعب. وهو يختلف بذلك عن البلاطات الملكية الأوروبية المعاصرة له، والتي كانت تبتذر ما كانت تجبیه.

إلا أنه كان من الناحية القانونية نظاماً شرعياً، ودستورياً ومن حيث أنه مشروط بالبيعة³، على عكس كثير من الأنظمة الغربية. إلا أنه أهمل تطوير ما تتضمنه خاصيته من طاقات قابلة للتطور.⁴

وإذا كان المركز يعني الدولة المركزية، فإنه من الخطأ الاعتقاد أن الهامش يشمل حصراً القبائل أو المناطق البعيدة الممانعة؛ إذ أنه قد يشمل أيضاً الحواضر الكبيرة التي كانت تتوق للحكم الذاتي، خاصة وأنها كانت غالباً ما تمتلك جماعات مكلفة بالدفاع، كما هو شأن مدينة فاس.⁵ وكانت السلطوية تسود على مستوى الدولة، والمركنتيلية على المستوى الاقتصادي، بينما كان الإسلام يفرض ضرباً من الديموقراطية الأخلاقية التي كان الجميع يستشعرها.⁶

وما لفت انتباه الأنثروبولوجيين الذين اشتغلوا على النظام السياسي داخل قبائل شمال إفريقيا هو طبيعته الديموقراطية.

ومن أقدم الدراسات في الموضوع، إن لم تكن أقدمها، كتاب "قبائل جرجرة" لدوقو، وما أثار انتباهه هو حيوية المؤسسات السياسية عند القبائل. وهي حيوية ليست نتيجة للنزوع الطبيعي لسكان الجبال للاستقلال فحسب، بل وأيضاً للتراتبية التي أسست عليها الحياة السياسية. وهي تراتبية على شكل دوائر

¹ *Ulémas, fondateurs, insurgés du Maghreb*, pp. 40-41

وينبه بيريك بامتعاظ إلى أن الدلائيين كانوا علماء وليسوا مرابطين: "علماء (وليس "مرابطون" من فضلكم!) " « comme dans le cas des ulémas (et non « marabouts » s'il vous plaît !) de Dila'.

² يوضح بيريك أن "مخزن" هو اسم الدولة في المغرب الأقصى، ويقابله "البيك" في الجزائر. ويشير إلى أن المخزن يتضمن ظاهرة "التراكم الأولي"، في حين أن الثاني يعبر عن فيودالية عسكرية. *Ulémas ...note 62, p. 291* (مصطلح مخزن يستعمل أيضاً في الجزائر) والملاحظ مرة أخرى أن بيريك يعمم انطلاقاً من النموذج المغربي.

³ "البيعة عقد يتضمن التزام طاعة السلطان الجديد، بمضيه من بيدهم الحل والعقد ولهم كلمة مسموعة في الأمة، من وزراء وعمال وقضاة وأمناء وشرفاء وعلماء وعدول وقواد الأجناد ورؤساء الحرف". ابن زيدان، *العز والصلوة*، ج 1، ص 401. مذكور في كتاب رحمة بورقية: *الدولة والسلطة والمجتمع*، دار الطليعة، بيروت 1991، ص 35

⁴ *Ulémas, fondateurs, insurgés du Maghreb*, pp. 266-268

⁵ *Ulémas, fondateurs, insurgés du Maghreb*, « Exaction et répression urbaine », pp. 236-240

⁶ *Ulémas, fondateurs, insurgés du Maghreb*, p. 265

متداخلة: أولها العائلة (الخروبة)، التي كانت لكل واحدة منها قوانينها؛ ثم الدشرة التي وحدت قوانين الخروبوات في "قانون" مشترك (في الواقع اختلاف قوانين الدشرات فيما بينها طفيف، ص 8)؛ ومن تحالف الدشرات نشأ "العرش"؛ ومن اجتماع العروش نشأت القبيلة، لأغراض هجومية أو دفاعية؛ وأخيرا توحدت القبائل في شعب ("وطنية" nation). وكان أفضل نظام لهذه التشكيلة - التي لم يتخل أي مكون من مكوناتها عن شخصيته - هو الحكومة الليبرالية والنظام البرلماني، وهو ما جعل من منطقة القبائل جمهورية اتحادية (فدرالية). و"الجماعة" لا تتكون من نواب منتخبين بل من كل أعضاء الدشرة؛ وهي في الوقت نفسه مجلس سياسي ومحكمة قضائية ورقيب على "السلطة التنفيذية" (أي على الأشخاص المكلفين بالشأن العام). والجماعة تنتخب "أمينا"، دوامه في المنصب مرهون بالثقة التي يحظى بها.¹

وقد اقتفى هانوتو ولوتورنو في كتابهما "العادات القبائلية" خطى دوفو، إذ يؤكدان أن "النظام السياسي والإداري لشعب القبائل من أكثر الأنظمة ديموقراطية وبساطة في الوقت نفسه. ومن الممكن أنه لم يسبق لنسق الحكم الذاتي أن مورس بشكل أشمل وجذري. ولم يُعرف جهازي إداري يشتغل بأقل عدد من الموظفين وبأقل تكلفة. وقد وجد نظام الحكم المثالي الحر والقليل التكلفة، الذي حلم به الفلاسفة من خلال العديد من اليوتوبيات، نموذجا واقعيا له منذ قرون في جبال القبائل. وهنا يمثل الشعب كل شيء ويكفي لكل شيء، فالحكومة والإدارة والقضاء لا يكلفون شيئا للجماعة. وهذا الواقع ليس، كما هو من اليسير تخمينه، نتيجة لإنشاءات نظرية معقدة ليست في متناول قبائل شبه همجية؛ فهو النتيجة الطبيعية للروح الاجتماعية والتضامنية التي تحرك هذه المجموعات البشرية. وكل المجتمع القبائلي مكون على أساس المبادئ الصادرة عن هذه الروح. وفي كل مكان نجد، بمستويات مختلفة، الاجتماع التضامني، أتعلق الأمر بأقل أغراض الحياة الخاصة أو العلاقات بين الأسر أو القرى أو القبائل".²

ويؤكد ماسكري ما يقوله هانوتو و لوتورنو قائلا أنه لا يمكن تصور نظام حكم *gouvernement* أكثر مباشرة.³

ويبرز روبير مونتاني في الفقرات الأولى من مقدمة كتابه "البربر والمخزن في جنوب المغرب" المفارقة التي تسم الحياة السياسية لسكانة شمال افريقيا. إذ يقول أن القبائل المستقرة أو المترحلة كانت حريصة على الحفاظ في دولها البدائية على مؤسسات ديموقراطية أو أليغارشية، ما دام أن نمط عيشها وتنظيمهم لم يتعرض لتأثير غزو أجنبي. ومن جهة أخرى نعلم أنه كان يظهر بشكل منتظم، من صلب هذه القبائل المتفرقة على شكل **جمهوريات**، قادة حاولوا تكسير كل المقاومات من أجل بناء دولة. إلا أن هذه الدول كانت عابرة.⁴

هكذا يتحدث روبير مونتاني عن "مؤسسات ديموقراطية" وعن "جمهوريات" كثابت أنثروبولوجي عند سكان شمال افريقيا، وعن دول عابرة. هذا فيما يتعلق بالمستوى القبلي، أما الدولة (المخزن) فهي نظام استبدادي.

ويقول بيريك: لقد كانت هذه المجتمعات تواجه التهديد الخارجي والانهيال الداخلي بفضل المؤسسة **الجماعية**. فقد كانت الجماعة تعيد بناء ما تهدم. وبفضل إعادة البناء المتواصلة كان بالإمكان الحفاظ على الكل رغم كالتناقضات. ف"الجماعة كانت تقوم بالتركيب. وتحديدًا في شكلها الأكثر وعيا، والأكثر حداثة في نظرنا، والأكثر جلاء بطابعها الديموقراطي⁵ والعلماني، وفي مداولاتها الجماعية حول قانونها وأوليائها، وحول الحرب، وحول الأسعار والسياسة، بحيث تتصالح العديد من العناصر المتخالفة في

¹ Charles Devaux, *Les Kebaïles du Djerdjera*, pp. 2-5 (consultable en version électronique)

² *Les coutumes kabyles*, p. 1

³ Masqueray, *Formation des cités chez les populations sédentaires de l'Algérie*, p. 89

⁴ Robert Montagne, *Les Berbères et le Makhzen dans le sud du Maroc*, Félix Alcan 1930, p VII (avant propos)
⁵ ينعتها ب"الديموقراطية التلقائية".

Djamâ'a, Encyclopédie de l'Islam, nouv. éd., vol. 2, 1956 :439-441, in Opera Minora (I), pp. 495-496

الزمان، المتعددة من حيث مصادرها ومستوياتها ولغتها، لكن الكل كان متحدا بفضل إرادة التكيف، والابداع بهدف المحافظة أو البقاء على قيد الحياة، والتغيير من أجل الحفاظ على الهوية. لكنها هوية مجزأة ومتفاوتة من حيث مستوياتها!¹

إن هذا الوصف لدور الجماعة يعطينا المفتاح الذي جعل بيرك يرى فيها لبنة لمشروع طوباوي. فهي مؤسسة ديموقراطية قريبة من الناس، تسهر على حل المشكلات العملية بما يحافظ على التوازنات الكبرى بين مختلف أبعاد المجتمع. فالجماعة كانت تنهض بدور الدولة دون عيوبها. وهذه الجمهوريات القائمة على المساواة، تسهر على الحفاظ على ضرب من الحرية البرودونية. وإن كان يوجد مقابلها "قياد كبار".²

أما **جيلنر** فيقول أن "مغرب ما قبل القرن العشرين يبدو وكأنه نموذج لحال البشرية بصفة عامة. إذ يمكن النظر للبلد على أنه مكون من ثلاث دوائر متداخلة: الدائرة الداخلية هي دائرة القبائل التي تجبي الضرائب، والدائرة الوسطى هي دائرة القبائل التي تدفعها، والدائرة الخارجية هي دائرة القبائل التي ترفض دفعها. أن أننا نجد بعبارة أخرى: كلاب الراعي والنعاج والذئب".³

ويصف جيلنر القبائل البربرية بأنها مجتمعات انقسامية لديها ميل للمساواة، تديرها مجالس لها وزن مهم وزعامة منتخبة. ويقول أنه من الممكن نعت الحياة القبلية بأنها ديموقراطية مع بعض التقييد، وهي: (أ) ديموقراطية بنوية وليست أيديولوجية، إذ أنها ليست مبنية على نظرية أو على مجموعة من المبادئ والمعايير (فهي ديموقراطية معيشة كما يقول بيير بورديو)... (ب) عندما يتجاوز البربر مستوى القبيلة تصير مؤسساتهم السياسية ملكية. (ج) الديموقراطية والمساواة عند البربر يتعايشان مع تقديس الأولياء (ص 40-42).

ونجد وصفا لهذه الديموقراطية في فصل خصه **بيير بورديو** للموضوع في كتابه: **سوسيولوجيا الجزائر**. وهو يؤكد أن النظام الديموقراطي عند القبائل يتميز بضرب من الحياة النيابية **parlementarisme** والمساواة ومفهوم المصلحة العامة مع نواة لسلطة تنفيذية...⁴

وديموقراطية الهامش تستند على نزعة للمساواة، وكل تفاوت في الثروة محكوم عليه بالزوال، بحيث أن الفرق بين "العائلة الكبيرة" ومواطنيها في القرية ضئيل. وهذه النزعة للمساواة تقاوم القوى المعارضة، ومن وسائل هذه المقاومة استحالة تكوين ثروة عقارية لأن الأرض ملكية جماعية يستحيل تفويتها بأي طريقة كانت. وإذا تصادف ظهور مستبد **tyranneau** فإنه لن يكتب له أن يحول غلبته المرحلية والأموال التي جمعها بالنهب إلى عقد فيودالي، إذ سرعان ما تتحالف ضده قوى معارضة لتقضي عليه.⁵ وفي المقابل شهدت المناطق التابعة للمخزن تكوين "عزيبات" (مفرد: عزيب) من قبل العائلات الشريفة (العائلة الوزانية مثلا) أو موظفي المخزن.⁶ إلا أن المناطق المتميزة بجماعتها الديموقراطية قد تخبئ بعض المفارقات، إذ أنها شهدت انطلاق الدولة الموحدية في القرن 12 و "القياد الكبار" في العصر الحديث (الأطلس الكبير).⁷

¹ Jacques Berque, *Structures sociales du Haut Atlas*, P.U.F. 1978, p. 393

² *Les sociétés nord-africaines vues du Haut-Atlas*, Cahiers Internationaux de Sociologie, XIX, 1955 :59-65, in Opera Minora (II), p. 177

³ Ernest Gellner, *Les Saints de l'Atlas*, p. 19

⁴ Pierre Bourdieu, *Sociologie de l'Algérie*, P.U.F. 1970, p. 21

⁵ *Notes sur l'histoire des échanges dans le Haut-Atlas occidental*, Annales E.S.C., 3, 1953 :289-314, in Opera Minora (II), pp. 115-116

⁶ *Sur un coin de terre marocaine : seigneur terrien et paysans*, in Opera Minora (II), pp. 9-16

⁷ *Notes sur l'histoire des échanges dans le Haut-Atlas occidental*, pp. 120-121

وفي مقال آخر يذكر أسماء هؤلاء القياد الكبار: الكلاوي، الكندافي، العيادي، المتوكي

« Vérité et poésie » sur les Seksawa, Revue Africaine, 1953 : 131-164, in Opera Minora (II), p. 129

إن المركز الذي تمثله السلطة المركزية، والهامش الذي تمثله كل التجمعات (قبائل، مدن) التي تقلت بنسب متفاوتة عن هذه السلطة، هما القطبان اللذان تجاذبت بينهما الحياة السياسية عبر التاريخ. وهو تجاذب بين سلطوية المركز وديموقراطية الهامش.

وقد استمد بيرك من خلال تحليله لكتاب "البستان" لمحمد بن إبراهيم السباعي المعروف بـ"تكرور"، نموذجا لعلاقة المركز بالهامش (أو المخزن والسيبة) تتجلى في سياسة الحسن الأول والتي جعلته يقطع على صهوة جواده كل أركان البلد بمعية "مخزنه" وسائر النخبة، في عملية كر وفر مع القبائل التي يقمعه تارة ويستميلها أو يتلاعب بها تارة أخرى. كل هذا تحت وقع ضغوط القوى الاستعمارية على كل الحدود. وكان المغرب الفريسة المقبلة لها بعد سقوط الجزائر سنة 1830، وتونس سنة 1881، ومصر سنة 1882. وكل ما استطاع فعله هو تحييد هذه القوى إلى حين بفضل مؤتمر الجزيرة الخضراء سنة 1880.

وقد استشعر الحسن الأول بأن مواجهة العدو الخارجي لا تكون إلا بتدعيم الداخل. وحتى ولو أنه لم يتمكن من إبعاد التهديد الخارجي نهائيا، إلا أنه استطاع عمليا إيقافه مرحليا، وإبعاده مبدئيا بتأكيد على فرضية محلية. وبلغته الشاعرية وصف بيرك أفول المغرب المستقل قائلا: "لقد كان غروبا جميلا" « Ce fut un beau coucher de soleil »¹.

وكانت وسيلة السلطة المركزية لاختضاع القبائل تتميز ببيداغوجيا متدرجة. وقد كان مرور المَحَلَّة (موكب السلطان) بما يتطلبه من مؤونة كافية لاستنفاد موارد القبيلة المستعصية. وإذا قاومت أو أساءت إلى ممثل السلطة (المخزن)، تُقطع بعض الرؤوس وتفرض عليها غرامة. أما إذا تبادت في العصيان، تدمر منتجعاتها وتنهب قطعانها ومخازنها ويؤسر بعض أفرادها.

وكانت مراسلات المخزن لقادات الأقاليم، والتي كانت تقرأ غالبا في المساجد، تكتسي طابعا شرعيا ومنطقيا، على صورة قياس مقدمته الكبرى تؤكد على شرعية المخزن، والصغرى تذكر المخالفة التي ارتكبتها القبيلة. صبر وحلم المخزن من جهة، الذي يقابله "طيش" القبيلة من جهة أخرى.

وكان تمرد القبائل تحديا للقانون ولللسنة وللشرعية من قبل عالم اللهو *monde ludique* والمرح الذي يصاحب الحرب والفرس والشرف. إلا أن هذه القبائل كانت تضم شرفاء ومرابطين متعلمين يقرون مبدئيا بشرعية "الإمام"، وهو ما يسهل الصلح. وهذا ما مكن الحسن الأول من استمالة شيخ زاوية ثليغ التي كانت إمارة شبه مستقلة في بداية عهده. إلا أن حركات السلطان قد تنتهي أحيانا إما بهزيمة السلطان، وحتى أسره كما جرى لمولاي سليمان؛ أو بسحق المتمردين. وبصفة عامة كان المخزن يحقق مبتغاه وبثمن في الأرواح أقل مما أزهقته حملات "التهدة" التي قام بها الجيش الفرنسي للسيطرة على البلد، حتى ولو أن هذه "التهدة" كانت تجري باسم المخزن². والسبب يعود إلى أن الساكنة كانت ترى في الجيش الفرنسي قوة غازية، في حين أنها لم تكن ترى في السلطان غازيا ولا هو كان يعتبر نفسه غازيا. لقد كان كل من السلطان والقبائل يلعب دورا وظيفيا، ولهذا كان استعراض القوة والمفاوضة والرشوة وتقسيم الخصم كافيا في غالب الأحيان لبلوغ الهدف دون إسراف في إراقة الدماء³. وطريقة التعامل مع ثورات المدن لم تكن تختلف مع معارضة القبائل⁴. وما كان يخشاه المخزن تحت سلطة الحسن الأول هو ثورة القبائل البربرية تحت لواء طريقة ما، ولهذا عمل على تقسيم مصادر المعارضة عبر تعيين قياد *fractionnement caïdal* يستمدون مشروعيتهم من المخزن وليس من القبائل؛ والملفت للانتباه هو أنه الحل ذاته الذي تبنته الإدارة الفرنسية في الجزائر⁵.

وختاما لهذا الفصل يمكن أن نجمل نظرة بيرك للنسق المغربي في تقويمه للتاريخ الذي منحه سماته المميزة، إذ يقول أن التاريخ في بلدان المغرب يحافظ على كل شيء، بما فيه ما هو خارج التاريخ

¹ *L'intérieur du Maghreb*, pp. 481-482

² *L'intérieur du Maghreb*, pp. 482-485

³ *L'intérieur du Maghreb*, p. 487

⁴ *L'intérieur du Maghreb*, pp. 489-491

⁵ *L'intérieur du Maghreb*, p. 504

(anhistorique). والنسق من القوة بحيث أنه يمتص كل الصدمات ويسيطر على كل دخيل، وهذا على حساب قدرته على الابداع، لأنه لا يكون بدون مراجعة وإعادة نظر¹. وقد أدت قدرة هذا النسق على التكيف مع الظروف، والخصال الفكرية والمعنوية التي وظفها لضمان استمراريته، إلى أنها لعبت على عكس مجرى التاريخ، وبذلك أجلت الثورات وزادت من عنفها². وهذا خير تعبير عن المعضلة التي واجهها تاريخ المغرب، إذ أن مصادر القوة، التي مكنته من الصمود أمام كل الصدمات، أقفلت عليه منافذ التجديد التي لم يستطع فتحها إلا الاستعمار نفسه الذي صُدَّت في وجهه.

¹ *L'intérieur du Maghreb*, p. 71-73

² *L'intérieur du Maghreb*, p. 282

الفصل الخامس

الثقافة والأصالة

الثقافة:

- (1) تعريف الثقافة
- (2) مقومات الثقافة
- (3) تكافؤ الثقافات
- (4) الهوية الجماعية
- (5) القاعدة

الأصالة:

- (6) نقد الموقف التراثي
- (7) نقد النزعة التغريبية و التكنوقراطية
- (8) الثابت والمتغير
- (9) علاقة الأصالة بالقاعدة والنسق
- (10) الأصالة والعلاقة بالآخر
- (11) "وضع الفلاح على الجرار"
- (12) أصالة ثانية
- (13) مقارنة بين بيرك وأنور عبد الملك

هذا الفصل المتعلق بالثقافة والأصالة عند جاك بيرك يتناول في الوقت نفسه فلسفته الاجتماعية، وهي المنطلق للإحاطة بفلسفته الحضارية. وليس بالإمكان فهم هذه الفلسفة دون الانطلاق من مجموع التعريفات التي وضعها والإشكالات التي طرح فيما يتعلق بالثقافة والهوية الجماعية والقاعدة والأصالة، وهي محاور الفصل.

وتجدر الإشارة إلى كون هذه التعريفات والإشكالات قد نضجت من خلال معايشة بيرك للمجتمع العربي الإسلامي، وتفاعلت مع إشكالياته، خاصة إشكالية الأصالة. وهذه ميزة عنده إذ أنه يحاول النظر إلى العالم العربي الإسلامي من خلال إشكاليته، بل أنه يعمم هذه الإشكالية على العالم بأسره بما فيه أوروبا، لأنه يرى أن التقدم التقني يحمل في طياته خطر فقدان كل مجتمع لهويته وأصالته.¹ ومن الممكن القول أن الفلسفة الاجتماعية عند بيرك تدور حول إشكالية الأصالة. وهي إشكالية غير مطروحة عند باقي الباحثين الاجتماعيين الغربيين (أو أنها ليست أساسية). وقد خرجت بهذا الرأي بعد تصفح العديد من فهاريس الأبحاث الأنثروبولوجية. ولم أجده إلا عند ليفي ستراوس في كتابه "الأنثروبولوجيا البنيوية" لكنه يحمل إشكالية مختلفة؛ إذ يتعلق بتأثير الوسائط الناتجة عن اكتشاف الكتابة والتي تمر من خلالها جل العلاقات الإنسانية، الأمر الذي أفقد هذه العلاقات مباشرتها و"أصالتها". فالكتابة قلصت الاتصال الشفوي القائم على العلاقات المباشرة.² أما على المستوى الفلسفي فنجد في الفلسفة الوجودية، لكن على مستوى الفرد لا الجماعة. ف"الوجود الأصيل" هو الذي يضع نفسه محل تساؤل عن طريق الانفتاح على معنى الوجود، على عكس الوجود "غير الأصيل" الذي ينظر إلى ذاته من الخارج، على صيغة المبني للمجهول.³ وهذا المفهوم للأصالة يتعلق بالفرد لا بالجماعة. وإن كان هناك طرح غير مباشر في الفكر الغربي من خلال مفاهيم كالاستلاب والتشبيء والتفنة... والأنا السطحي والأنا العميق عند برغسون. أو الوجود غير الأصيل عند سارتر المتمثل في سوء النية (mauvaise foi).

إلا أن مفهوم بيرك للأصالة يختلف عن المفهوم التراثي أو الانتقائي أو غيرهما من المفاهيم السائدة في العالم العربي الإسلامي. و لا يمكن فهم تصوره للأصالة دون التعرف على مفهومه للثقافة و لمقوماتها، و جدلية سيرها، و علاقتها ببيئتها الطبيعية.

الثقافة

1) تعريف الثقافة

سألت جاك بيرك عن تصوره للعلاقة بين الثقافة والحضارة وأجابني أنه استعمل "حضارة" كمقابل ل culture بالمعنى الأنثروبولوجي، في حين أن "ثقافة" تقترب أكثر من civilisation أي ثقافة الخاصة.⁴ وعلل موقفه هذا بكون "المتقف" يطلق في العالم العربي على الشخص المكون بلغات أجنبية، ولا يطلق على "العالم" في الدين. فالمتقف في نظره هو المُتَقَفَن acculturé.⁵ وقد تطور تعريفه للثقافة. ففي البداية عرفها بكونها "حصيلة لكل ما فعلته المجتمعات، وعانته، ورغبت فيه، وأبدعته".⁶ وهو تعريف قريب من تعريف تايلور القائل بأن "الثقافة أو الحضارة (...) هي ذلك المجموع المعقد الذي يحوي المعارف والمعتقدات والفن والحق والأخلاق والأعراف وكل

¹ De l'Euphrate à l'Atlas (2), op. cit. p. 680

² Anthropologie structurale, op. cit. pp. 400-401

³ Les dictionnaires Marabout université, La philosophie, éd. 1982, pp. 27-28

⁴ وجدت هذا التعريف للثقافة عند أبي حيان التوحيدي: "ليس شيء أنفع للمنشئ من سوء الظن بنفسه، والرجوع إلى غيره وإن كان دونه من الدرجة، وليس في الدنيا محسوب (أي ليس فيها أحد) إلا وهو محتاج إلى تثقيف، والمستعين أحزم من المستبد... فالتثقيف كان يعني التربية والتعلم، وهذا لا يختلف جوهرها عن المعنى الحديث. مذكور في: زكي نجيب محمود، المعقول واللامعقول... دار الشروق 1981، ص 211. وهذا الشاهد يدل أن "ثقافة" ومشقاتها لها أيضا معنى التكوين العلمي العام الذي يتجاوز الثقافة الدينية المحضة.

⁵ أنظر الرسالة الملحق رقم 3

⁶ L'Orient second, p. 379

الاستعدادات والعادات التي يكتسبها الانسان بصفته عضوا في مجتمع"1. فكلا التعريفين يتميز بشموله لكل أبعاد الحياة الاجتماعية.

لكن هذا التعريف كان دون الحدس الذي شكل أساس تعامله مع الظواهر الثقافية، وهو حدس مشرب بنزعة حيوية تظهر أكثر في تعريفه الثاني القائل بأن "الثقافة هي حركة الكلية الاجتماعية، بوصفها بحث عن تعبير وعن دلالة (...)"، وهذا البحث يمكن أن يكون تأويلا للحركة الظرفية، أو إرغاما لها للعودة إلى بناها، أو إسقاطا لها كمشروع أو استشراف؛ وفي كل الحالات فإنها تحرك المجتمع بكامله وتتحرك به"2. وهذا التعريف يركز على الوجه الحيوي للثقافة ويتجاوز التعريف التقليدي المبتذل رغم شموليته، والذي يرى فيها معطيات تاريخية ثابتة يمكن حصرها، وتكون بذلك الهوية الثابتة للمجتمعات. فالثقافة عند بيرك لا تتمثل في منجزاتها فحسب، بل أساسا في إمكاناتها التي نجدها في المنجزات ذاتها، إذ لا يمكن فهم هذه المنجزات إلا من خلال الظروف التي ظهرت فيها، والتجديد الذي أحدثته، ومقدرتها اللامحدودة على الإثارة والإحياء³. ويرى أنه بهذا التعريف يتجاوز تعريف الأنثروبولوجيا الأنجلوساكسونية (أدوات + مؤسسات + علامات)، الذي لم تفلح موضوعيته في إخفاء خلله ونقصه. وكذلك الأمر بالنسبة لتعريف النزعة الاجتماعية الذي يتغاضى عن "النداء الميتافيزيقي" و"الإنجازات الشكلية"⁴.

(2) مقومات الثقافة

تبرز نزعة بيرك الطبيعية في تحديده لأسس الثقافة، فالأساس الذي تقوم عليه الثقافة هو علاقتها بالطبيعة، ومن هذه العلاقة تتفرع كل العناصر الأخرى⁵. وكل ثقافة تشتمل على أربعة عناصر أساسية:

- التعمق في محيط ما عن طريق المعرفة؛
- ترجمة هذه المعرفة إلى وسائل للفعل والعكس؛
- تطابق هذه الترجمة وذاك التعمق مع خصال إنسانية؛
- انضباط (أو اتساق) (réglage) (أو عدم انضباط/اتساق) هذه التطابقات مع المستويات المختلفة.

وهذا العنصر الرابع يعني أن كل مجتمع يشتمل على مستويات عدة، منها الإنتاج والاعتقاد والمعرفة واللهو والسلوك، وأن التطابقات التي تنشأ من العلاقة مع الطبيعة قد تتعارض مع ما هو سائد على مستوى من المستويات.

وتطرح العناصر السالفة الذكر مسألة العلاقة بين العلم والثقافة. فالعنصران الأولان يمثلان المعرفة العلمية الناتجة عن التعامل مع الطبيعة أما العنصران التاليان فيمثلان الثقافة. ومن هنا نستنتج أن كل مجتمع يكتسب علم المحيط الذي يعيش فيه ووسائل التأثير فيه وكذلك الخصال الإنسانية اللازمة لمواجهة ذلك المحيط.

ويبين بيرك أنه لا يمكن قيام ثقافة دون العنصرين الأولين؛ إلا أن العلم نفسه لا يُبدع، ولا يعمل، إلا باتصال مع العنصرين الثالث والرابع. وذلك لأن العلم منتوج اجتماعي يخضع إنتاجه لكل العوامل التي تتحكم في عملية الإنتاج، مادية كانت أو معنوية.

وراء هذا التحديد لعناصر الثقافة توجد رغبة بيرك في الرد على الموقف الذي يرى في العقلانية ميزة تختص بها بعض المجتمعات دون غيرها. وهو يرفض الفصل بين العلم والثقافة بدعوى أن العلم واحد وعام، على عكس الثقافة المجزأة والمتعددة، فهذا الموقف يتجاهل ترابط أبعاد القاعدة.

¹ Guy Rocher, *L'action sociale*, éd. H.M.H., Paris 1968, p. 107

² *Langage arabe du présent*, p. 222

³ *De l'Euphrate à l'Atlas (1)*, p. 89

⁴ *L'Islam au temps du monde*, p. 103

⁵ *De l'Euphrate à l'Atlas (2)*, pp. 579-580

وهذا الموقف بالنسبة إليه يعكس حالة الهيمنة الثقافية التي تجعل الثقافات المسيطرة تنعت غيرها بالامعقولية وبالعرضية وبكونها من رواسب الماضي (ولهذا يرفض مفهوم الرواسب (résidus) عند پاريتو، ناعتا إياه بالرجعية)؛ وهو موقف احتكاري رافض لكل ما هو مغاير. ويوضح بيرك بانه لا يرفض هذا الموقف لأسباب إنسانية فحسب، بل على أساس ملاحظة عملية للواقع، خلاصتها:

- أ- بطلان الترتيب التدرجي للمجتمعات.
- ب- "تعايش عناصر تنعت ب"الموضوعية" مع أخرى تنعت ب"الذاتية" على المستوى الذي يتم فيه الاتصال الأكثر مباشرة بين المجتمع والطبيعة".
- ت- دوام هذا التعايش درجة بعد درجة على مستوى الانشاءات الجماعية الأكثر تقدما.
- ث- ضرورة الأخذ بعين الاعتبار لهذا التعدد على المستوى النظري ذاته¹.

وبهذا يضع بيرك الأسس النظرية لمبدأ تكافؤ الثقافات الذي يقول به.

3) تكافؤ الثقافات

مسألة تكافؤ الثقافات تطرح قضايا منهجية ومعيارية معقدة، فمن التطورية إلى البنوية انقلبت المعايير رأسا على عقب: فالتطورية تتخذ من المجتمع الأكثر تقدما من الناحية التقنية مقياسا للحكم على المجتمعات الأخرى، وبذلك تتخذ من "التقدم" معيارها الأسمى؛ أما البنوية فإنها ترى في كل مجتمع نسقا مستقلا له معايير الخاصة التي يخضع لها، وتبعا ذلك لا تطرح مسألة "التقدم"، وبهذا تصب البنوية في الرأي القائل بمعاصرة الحضارات لبعضها البعض.

إلا أن هذا الموقف، وإن كان يلقى رضى المنتمين للعالم الثالث²، إلا أنه يتجاهل كون الثقافات لا تحيا في معزل عن بعضها البعض، بل هي في صراع دائم فيما بينها، والمنتصرة في هذا الصراع هي أكثرها فعالية. وعنوان هذه الفعالية الذي يختزل كل مجالات التنافس هو التقنية، ولهذا صارت التقنية قيمة أساسية في العصر الحديث لأنها أساس القوة، وصار امتلاكها طموح كل بلد. وقد انتبه بيرك إلى هذه المعضلة، ولهذا طرح مسألة تكافؤ الثقافات لا على المستوى البنوي فحسب، بل من زاوية قابليتها لامتلاك القوة الصناعية وإبداعها.

ومن هذا المنطلق يرى أنه ما دام كل مجتمع يقوم على علاقات بين الطبيعة والثقافة، فهذا يستلزم أن لدى كل نسق بذور شتى اشكال التقدم المادي، وكل الابداعات، بما فيها أكثرها تجريدا. ويعطي كبرهان على ذلك الجهود التي بذلها الاتحاد السوفياتي لترقية اللغات المحلية، والتي برهنت على أن كل لغة إنسانية قادرة على التعبير عن التصورات الأكثر صعوبة، بل صياغتها. وبناء على هذا المثل يمكن افتراض أن كل نسق إنساني قادر على الابداع المادي الأكثر تقدما³.

ويقول أن تجربة التحرر من الاستعمار بينت له أنه لا وجود لأنساق مصطفات (بمعنى وجود مجتمعات وثقافات لها قابلية طبيعية للتقدم دون غيرها)، لأنه رغم الاختلافات الموجودة بين الأنساق في مقاربتها للحضارة الصناعية، فإن الأمر مجرد اختلاف عملي وليس لا مساواة جوهرية.

ويرى أنه يجب ألا تبقى الحضارة الصناعية حكرا على الغرب، وذلك بإكثار الفرضيات الإنسانية في مواجهة الغرب، بما في ذلك المستوى الصناعي. وهو ما تحاول الشعوب المستقلة حديثا القيام به بصورة "غريزية أو واعية". وأن القول بأن النجاح حليفها ونتيجة لشجاعتها، ليس من قبيل المثالية والتفاؤل، بل هو رأي مبني على تقرير أنتروبولوجي.

إلا أن امتلاك التقنية بالنسبة لدول العالم الثالث يمر في البداية عن طريق التعلم واستيعاب ما توصل إليه الغرب، مع ما يصاحب ذلك من انبهار بالحضارة الغربية وحط من شأن الثقافات المحلية من

¹ Ibid, pp. 579-580

² يوجد من يرفض هذا الموقف، ومنهم العروي

³ L'Orient second, pp. 248-249

قبل فئة من نخبة العالم الثالث، وهو موقف يخلق بالضرورة نقيضه. وهما خطران يحذر منهما بيرك، لأن الموقف الأول يؤدي إلى خروج النسق عن محوره، وبذلك يتحطم ويفقد دلالاته، أي قدرته على بنية مكتسباته، أما الموقف الثاني فيؤدي إلى الانعزال.

ولهذا يؤكد بيرك على أن إعادة الترتيب التي يمكن أن تخضع لها الحضارات يجب أن تتم اعتبارا لذاتها وللعالم المحيط بها معا¹.

وهذا يطرح مسألة تجديد طبيعة العلاقة التي يمكن أن تجمع بين الثقافات المختلفة، دون أن يؤدي الاتصال فيما بينها إلى ذوبان بعضها في البعض الآخر، وهي قضية تطرح إشكالية الأصالة والمعاصرة التي طرحها الفكر العربي على نفسه منذ عصر النهضة.

وحول هذا الموضوع يرى بيرك أن التبادل بين الثقافات يشبه إلى حد ما عملية الترجمة، والترجمة ليست ابدا دقيقة في مطابقتها للأصل، لأن نقل الكلمات والصور والتصورات من لغة إلى أخرى ليس نقلا لمكتسبات ثابتة (acquis) بل نقل لاستثارات (suscitations) يدمجها المتلقي لها في محور دلالاته هو. وكذلك الأمر بالنسبة للثقافة، إذ أن تواصلها الدائم مع العالم يجعل منها "مترجمة خائنة" لكونها تارة تدمج المكتسبات ضمن نسقها الخاص، أو تعيد تقييمها حسب غاياتها الخاصة، وفي كلتا الحالتين تطلق العنان لطاقت كامنة في نسقها وقيمها. وكما أن كل لغة تمتلك إمكانات التعبير عن فلسفة أو رياضيات مجردة، كذلك توجد لدى كل حضارة إمكانيات كل التطورات، بما فيها التطور التقني². وحاصل القول مما سبق أن بيرك لا ينظر إلى تكافؤ الثقافات من الوجه الشكلي فحسب³، بل أساسا من خلال مقدرة كل ثقافة إنسانية – إن توفرت لها الإرادة – على تحقيق شتى أشكال الرقي الحضاري.

4) الهوية الجماعية

لقد اتضح لنا من خلال الصفحات السابقة أن بيرك يركز على الجوانب الدينامية في الثقافة، ولهذا فإني سأتناول في هذا القسم الأسس التي تقوم عليها هذه الدينامية.

وأشير في البداية على أنه يعرف الهوية الجماعية (أكانت أمة أو طبقة أو مجتمعا أو ثقافة⁴) بكونها "النحن" الذي تتبلور فيه الجماعات والثقافات⁵. وهذا "النحن" يمكن أن تقارنه بمفهوم العصبية عند ابن خلدون، فكما أن القبيلة لا تتغلب إلا بقوة عصبيتها، فكذلك الثقافة لا تتحرك إلا بقوة "نحنها".

وفيما يتعلق بطبيعة الهوية الجماعية، فإنه يرى أن كل هوية جماعية عبارة عن تركيبة – متميزة عن غيرها من التراكيب – مكونة من أبعادها المختلفة، وقاعدتها ومعيشها.

وبما أن الهوية الجماعية تنهيكل على أساس نسق، فإن ذلك يمكنها من تنويع محتوياتها دون أن المساس بهويتها⁶. وهنا نتعرف على إحدى قواعد البنيوية التي تقول بان تغيير أحد عناصر النسق لا يخل ببنيته.

وتتميز الهوية الجماعية بخمسة خصائص أساسية وهي⁷:

أ- الاستمرارية (continuité) والتغير، وهذا التغير لا يكون ممكنا إلا إذا لقي قبولا من قبل "النحن". وهذا "النحن" يتعرف على ذاته في أطواره المختلفة رغم الاختلاف الظاهري بينها.

ب- الاقتران بين الذاتي والموضوعي في كل الأوقات وعلى كل المستويات، لأن العوامل الموضوعية لا يكون لها مفعول إلا إذا كان لها مدلول ذاتي.

ت- الفاعلية والانفعالية: إذ لا يوجد مجتمع منعزل عن المجتمعات الأخرى.

¹ Ibid, pp. 248-249

² Ibid, pp. 43-44

³ حول موضوع التشابه الشكلي للثقافات أحيل إلى كتاب: الثقافة والشخصية، تأليف الدكتور عاطف وصفي، دار النهضة العربية، بيروت، 1981، 92-94

⁴ L'Orient second, p. 36

⁵ De l'Euphrate à l'Atlas, (2), p. 680

⁶ Ibid, p. 681

⁷ L'Islam au temps du monde, pp. 90-92

ث- الشمولية (totalité)، وتعني اشتمال كل مجتمع على كل الأبعاد وإن كان ذلك بمستويات متفاوتة.

ج- التحوّل المتبادل (inter-convertibilité) بين مختلف أوجهها وعواملها ومستوياتها¹.

ويلاحظ أن هذه الخصائص الخمس تقوم على نظرية جدلية للمجتمع وللتاريخ، متساوقة مع نظرية بنوية. ويهدف بيرك من هذا الجمع بين الجدلية والبنوية حل المعضلة الأساسية التي تواجهها دول العالم الثالث، والمتمثلة في التوفيق بين أصالتها وضرورة التطور الصناعي.

وفي هذا الصدد يقول أنه إذا كانت الهوية الجماعية تتمثل قبل كل شيء في نسق، فإن التناقض الذي يبدو، لأول وهلة، بين التقدم – بما فيه التقدم التقني – والشخصية الوطنية ليس إلا تناقضا زائفا، نظرا لأن كل ثقافة تستطيع أن تحافظ على هويتها مع إدماج مستوى تقنولوجي جديد عليها، بل إن استمرارها لا يكون إلا مقابل ذلك.

وهذا التوفيق بين الشخصية الوطنية والتقنية الحديثة قد يكون عسيرا لأن التقنولوجيا الحديثة مصطبغة بثقافة المراكز التي نشأت فيها، وهي أمريكا وأوروبا والاتحاد السوفياتي، ولهذا فإن التقنولوجيا غالبا ما تعمل على انتشار النموذج الحضاري الغربي. في حين أنه لا يجب أن يكون التقدم بالنسبة لبلدان العالم الثالث مجرد اقتباس للنموذج الغربي (بشطريه الشرقي والغربي)، لأن هذا لا يعتبر تقدما بالنسبة للمجتمعات المتلقية، نظرا لكون هذا النموذج ليس مشحونا بحياتها وعلاماتها الخاصة. والحل يكمن في مدى قدرة مجتمعات العالم الثالث على الحفاظ على نفسها مع تجديد لمحتوياتها².

5 القاعدة

يعد هذا المفهوم من المفاهيم الأساسية عند جاك بيرك. والقاعدة هي المفتاح الذي يمكننا من فهم جانب أساسي من فلسفة بيرك الاجتماعية والحضارية. وكما هو الشأن بالنسبة لسائر المفاهيم التي وظفها، والتي كانت في البداية مجرد حدس يهتدي به في ملاحظته للظواهر، فإن تعريف القاعدة تبلور عنده تدريجيا، وهذا يظهر من خلال الإضافات التي زارها على تعريفه الأول.

تعريف القاعدة: أول تعريف قدمه بيرك للقاعدة هو كونها المحيط الطبيعي لمجتمع ما، أي أن القاعدة تمثل البنية التحتية حسب المفهوم الماركسي. وقد تطور تعريفه للقاعدة بشكل مساوق لتطور نظريته لطبيعة العلاقة التي تربط البنية التحتية بالفوقية، كما سبق لنا عرض ذلك في فصل المنهجية. ولهذا شهد تعريفه توسعا تجاوز به المنظور الماركسي السائد، وصار يشمل عناصر هي من صميم البنية الفوقية في التصور الماركسي، إذ يقول: "إن المحيط الطبيعي لمجتمع ما ليس قاعدته البيئية فحسب، بل هو أيضا انعكاس هذا المجتمع، لكون محيطه يشتمل على أشياء وعلامات مختلفة، وعلى أساطير وطقوس وقيم؛ ولهذا لا يجوز – انطلاقا من نظرة مجردة – بتر كل ما لا يرتبط بالبعد المادي، إذ أن التقنية نفسها لا تخلو من قيم ومن علامات، وبالمقابل فإن القيم والعلامات تتطلب أشياء لتتشبث بها"³.

وليس من قبيل المصادفة أن نجد هذا التجاوز للمفهوم الماركسي للبنية التحتية في بحثه الأنثروبولوجي الشهير "البنى الاجتماعية في الأطلس الكبير"، إذ يقول: "إن قاعدة مجتمع ما هي المستوى الذي يتم فيه التبادل مع المحيط الطبيعي، وهذه القاعدة لا تشتمل على الآثار الأولية لنشاط الجماعة فحسب، بل أيضا على أسماء وأوصاف، وأسماء الأماكن (toponymes)، والحدود، وخصائص الأعشاب، والتضاريس المميزة للأرض، والسحر والفأل، فالقاعدة هي اللقاء الأساسي الذي يجري بين الطبيعة والتقنية والعلامات والقيم"⁴.

¹ Ibid, pp. 90-92

² Ibid, p. 41-42

³ Ibid, p. 89

⁴ Structures sociales du Haut-Atlas, p. 485

والقاعدة ليست نقطة الالتقاء المباشر بين الطبيعة والمجتمع، فحسب، بل هي أيضا ذاكرة جماعية تتراكم فيها الآثار المتعاقبة لهذا الاتصال. وهي أيضا "المستوى النفسي" (la couche du psychisme)¹.

والقاعدة ليست بيئية وأنتروبولوجية، فحسب، بل وتاريخية أيضا، لأنها تُصنع باستمرار من قبل الإنسان. كما أنها أثرية (أركيولوجية) لكونها تحيل الإنسان باستمرار إلى جذوره ومبادئه². والقاعدة تتميز بتعددية العناصر التي تتكون منها، إلا أن هذه العناصر يمكن أن تكون مختلفة من حيث درجة تطورها ونموها، الأمر الذي يمكن أن يشكل مصدر خلل يصيب المجتمع لولا ظاهرة تحول الأبعاد (la conversion modale).

تحول الأبعاد: قد تؤدي الظروف التاريخية في مجتمع ما إلى تضخم بعد على حساب الأبعاد الأخرى، أو أن يكون هذا المجتمع مضطرا إلى تنمية بعد من أبعاده (لمواجهة خطر أجنبي مثلا)؛ وفي الحالة الأولى يكون على المجتمع إعادة التوازن بين مختلف أبعاده، وفي الحالة الثانية يتوجب عليه القيام بعملية عكسية. وفي كلا الحالتين على المجتمع القيام بعملية ضبط بواسطة توجيه لطاقاته وتحويلها من بعد لآخر، وهذا ما يسميه بيرك بتحول الأبعاد.

ويوضح بيرك أن تحول الأبعاد ليس أمرا استثنائيا، بل هو القاعدة، نظرا لوجود تأثير متبادل بين الاقتصاد والنفس، وبين التقنية والخطاب³؛ كما أن هناك اختلافا في كثافة السمات وفي تحول الأبعاد، لأن كلاهما قابل لدرجة متفاوتة من الشدة؛ ودرجة الشدة هذه قد تكون مفروضة على الجماعة أو مرغوبة من قبلها⁴.

ويضرب بيرك مثلا بجماعة نشاطها الرئيس هو الزراعة، إلا أنها تطمح إلى امتلاك صناعة معدنية؛ فمثل هذه الجماعة لن تتمكن من تحقيق طموحها إلا إذا انغمست كلية في هذا التحول المادي. ورغم كونها لا تتحكم في البداية في كل عناصر هذا التحول، إلا أنها تتحكم فيما فيه الكفاية من العناصر لتكذيب النظرة الحتمية التبسيطية. فلحماس ولإرادة وللايديولوجيا وزن ينقلب معه نظام سير الأشياء الذي يتجه عادة من الطبيعة إلى المجتمع فالنفس⁵، ليسير في الاتجاه المعاكس، أي من النفس إلى الطبيعة. وأخيرا يرى بيرك أنه بالإمكان إرجاع القاعدة إلى ما هو أكثر ثباتا منها، أي إلى المتعالي، وهو موقف الدين، على عكس الموقف الطبيعي الذي يرجع القاعدة إلى ذاتها. وهذا يعيد طرح الخلاف الذي كان قائما بين الغزالي وابن رشد، والذي ما زال مطروحا إلى اليوم⁶ (ويتعلق الأمر بمسألة السببية). وبهذا ينهي بيرك عملية انتقاله من مقارنة ماركسية للظواهر إلى مقارنة ثقافية (culturaliste).

الأصالة

إشكالية الأصالة عند بيرك هي إشكالية العلاقة بين الأصول والتاريخ. ويتضمن موقفه نقدا للموقف السلفي الذي يربط الأصالة بالتراث وللموقف التغريبي والتقنوقراطي أيضا. وقبل التطرق لهذه المواقف، تجدر الإشارة إلى كون البحث عما يمثل أصالة شعب ما تعترضه معضلات، لا يواجهها الباحث الأجنبي فقط بل حتى الباحث المحلي نفسه. ومصدر هذه المعضلات كون هذا الشعب يرفض أن يوضع في وجه من أوجهه. وفيما يتعلق بالعرب، يعرض بيرك خمس مشكلات تعترض سبيل الباحث:

¹ Ibid, p. 488

² *De l'Euphrate à l'Atlas* (2), p. 600

³ *L'Orient second*, p. 88

⁴ Ibid, p. 86

⁵ Ibid, p. 88

⁶ *De l'Euphrate à l'Atlas* (2), p. 601

- كون العرب يتميزون بمفارقة أنهم يرفضون أن يكونوا مثل الآخرين، أو أن يكونوا مختلفين عنهم، في الآن نفسه!
- عنف رفضهم للغير بدعوى عنف ظلم الاستعمار.
- كون هذه المجتمعات تريد بناء الحاضر بالعودة للماضي، في حين أن عالم اليوم قائم على القطيعة معه.
- الهيمنة الثقيلة للمقدس.
- هيمنة الأيديولوجيا، بسبب للعوامل السابقة، على حساب المعطيات الموضوعية.¹

وينجم عن هذا طرح سيء لمسألة الأصالة، إذ أن السؤال لا يكمن في تحديد أي جزء من الهوية الجماعية يجب الدفاع عنه في مواجهة العدوان الخارجي، بل السؤال هو: أي تغيير قائم على الأصل والخصوصي كفيل برد وتحييد هذا العدوان؟

والمثير للانتباه هو أن مسألة التوريد الثقافي transferts culturels طرحت بشكل سيء، لأنها طرحت بشكل عاطفي وغير واقعي من جهة، وبجزئية ناقصة من جهة أخرى. والمثال على هذه العاطفية: الهجوم الذي شنّه أحد وزراء العالم الثالث على الأنتروبولوجيا نظرا لتساوقها مع الأمبريالية (أليس هذا هو حال الآلات والكهرباء والمحرك الحراري؟). ونقص الواقعية يكمن في تعقيم المبادلات الثقافية بعزلها عن الأشخاص والجماعات الذين أبدعوا؛ زيادة على استحالة العملية في هذه الحالة. ونقص الجزئية يكمن في تصديقه لكونية العلوم التجريبية، الأمر الذي يجعله يستورد نماذج خارجية (في ميدان التخطيط مثلا) دون إخضاعها للتحقيق.²

1 نقد الموقف التراثي

لقد ترتب عن صدمة الحداثة شعور لدى الشرق بكونه دخل عصر "الفتنة الثانية"؛ فقد أحدثت التطورات التاريخية شرخا، شعر الشرق جراه بعقدة ذنب لأن "الأصل [لدى المجتمعات الشرقية] هو الطبيعية، والتاريخ هو الذنب" على عكس المجتمعات الغربية التي تحررت من عقدة الخطيئة الأصلية بفضل التاريخ". ويتساءل بيرك إن لم تكن صدمة الحداثة ضرورية، لأن الخطر الذي يتهدد الشرق هو استمراريته التي لا تريد ان تترك للتاريخ منفذا؟³

ويرى بيرك أن الموقف التراثي يفهم الاستمرارية كإخلاص للتراث والتقاليد، أي الإخلاص للماضي، أي أنه إخلاص للمألوف، في حين أن هناك فرقا بين المألوف والأصولي (l'originel). إن الأصولي لم يمت وهو ركيزة الحاضر والمستقبل، أما المألوف فليس إلا حصيلة مصادفات الزمن، ولا يوجد أي داع للإخلاص له، خاصة بالنسبة للمسلمين لأنه سبب الاستعمار. ومن الوهم الرجوع إلى الوراء بحثا عن نموذج؛ فأى من العصور الماضية يجب تفضيله؟ والنموذج لا يوجد في أي مكان، فهو صورة رسمتها دراسات ظرفية: تاريخية ومعيارية وأدبية ونفسية؛ وهي دراسات بقدر ما تعرف بالماضي فإنها تحطمه وتزيح عنه هالة القدسية التي تحيط به.⁴

إن التراث، كمرجع، يتغلب عند العرب على المرجع الطبيعي وما يتضمنه من طاقة على التحويل. وهذا الموقف لا يطابق الواقع، بما فيه الواقع الروحي، "كما تشعر به كل جماعة عصرية، أو تحلله، أو تبنيه"⁵. فالتراث، إذن، عند بيرك لا يصلح ولو كمرجع روحي، لأن الروحانية بدورها تطورت ولم تعد تشبه سالفاتها.

¹ Pour l'étude des sociétés orientales contemporaines, Correspondance d'Orient (Bruxelles), 5 septembre 1961 :85-99, in Opera Minora (III), pp. 121-124

² Pour une meilleure transmission des savoirs et des valeurs, Perspectives (Unesco), VI (3), 1976 :350-369, in Opera Minora (III), p. 315

³ J. Berque, L'Égypte, impérialisme et révolution, Gallimard, Paris 1967, p. 539

⁴ L'Islam au temps du monde, p. 220

⁵ L'Islam au défi, p. 275

بل إن بيرك يذهب أبعد من هذا، إذ أنه يؤكد أن مفهوم الأصالة القائم على التشبث بالتراث كان يلائم السياسة الاستعمارية، لأنه عوضاً عن إحياء نظام أصيل مستند إلى وسائل جديدة، فإنه ينتقي بعض المظاهر التي يزعم أنها ممثلة للثقافة الوطنية ويدمجها في نظام أجنبي؛ وهو ما كان الاستعمار يقترحه على الجزائريين لما عرض عليهم الاحتفاظ بوضع خاص (أحوال شخصية خاصة) (statut spécial) ضمن سياسة الإدماج.¹

وخطر هذه السياسة يكمن في عدم شعور المعنيين بالأمر بالانحطاط الثقافي الذي يعانون منه؛ فبعض الثقافات تدعي أنها قد تكيفت مع العصر في حين أنها ثقافات مهزومة وراضية بهزيمتها، لكونها تضحى بشموليتها ودلالاتها مقابل الاحتفاظ ببعض من إرثها الديني أو الأدبي.² وقد لعبت الاثنوغرافيا التقليدية على هذا الوتر عندما حددت هوية الشعوب التي درستها على أساس بعض المظاهر الثقافية المنتقاة بصورة اعتباطية، غير مدركة أن هذه المظاهر تدل على الانحطاط أكثر مما تدل على الاستمرارية.³

فهوية الشعوب الأوروبية، مثلاً، لا تتمثل في مظاهر مميزة منتقاة بصورة اعتباطية، لأن الهوية الجماعية نسبية ومتغيرة، وإن كان ذلك على مستوى تاريخي أوسع؛ وما ينطبق على الهوية الجماعية ينطبق أيضاً على محتوياتها. والهوية الجماعية قابلة للقوة والضعف، بل من الممكن أن تذوب إلى درجة أن أفرادها يحددون هويتهم بغيرها، كما هو حال المسلمين الهنود الذين يتغلب شعورهم بالانتماء للإسلام على شعورهم بالانتماء للهند. وفيما يتعلق بالحضارة الهندية بالذات، يطرح بيرك سؤالاً عن فحوى الأخلاق الهندوسية: فهل هي الامتناع عن أكل اللحم؟ أو الإبقاء على الفرز الطبقي؟ أم أن الأمر يتعلق ببناء فرضية هندية للمستقبل ولو كان ثمنها مراجعة قاسية للذات. وما جدوى التشبث بمظاهر سبق لنسق ما أن تقمصها في مرحلة تاريخية سابقة، في حين أنها لا تبدو اليوم إلا تحت لباس من التعسف والعرضية. فالماضي لا يمكن إنقاذه بصفته ماضياً؛ وإن قدر له الاستمرار فذلك لا يعني أنه قد بقي على حاله، ولهذا يجب البحث عن الدلالة العصرية له، لأن استمراريته دليل على انبعائه.⁴

(2) نقد النزعة التغريبية والتقوقراطية

أصحاب هذه النزعة هم أولئك الذين يخشون أن يوصفوا بالرجعية، أكثر مما يخشون الثقافة (acculturation). إلا أن الخطر يكمن في المبالغة في التوافق مع الآخر، عوضاً عن الرجوع إلى الذات، لأن الانعزال أهون من الابتذال. فقد كانت المجتمعات المستعمرة، وطوال مرحلة الاستعمار، موجهة نحو الخارج، وعليها الآن أن تعيد توظيف نفسها خدمة لأغراضها الخاصة؛ وهذا ما يجب أن يتم على مستوى الأفكار أيضاً، ولا يتم ذلك إلا بإعادة الارتباط بين الثقافة والطبيعة. وبإعادة الارتباط بين الثقافة والطبيعة تكتشف هذه المجتمعات الجهد البرومثيوسي الذي مكن الحضارة الصناعية من تحقيق التبادل الخلاق بين الوسط الاجتماعي والطبيعي. ولا مندوحة لمجتمعات العالم الثالث من هذا الاكتشاف إذا هي أرادت تجنب السقوط من جديد في انحطاط لا رجعة فيه.⁵

إلا أن ذلك لا يتم بالتقليد الأعمى للغرب، أو الاعتقاد بأن بعض التحديث على مستوى الصناعة والزراعة كفيلاً بتمكين دول العالم الثالث من اللحاق بالركب الحضاري، لأن ذلك لم يؤد إلى حد الآن إلا إلى انفصام اجتماعي خطير. إذ أن التقنية الحديثة أدت في دول العالم الثالث إلى تكثيف للجانب الاقتصادي، وللعلاقات الناتجة عنه، ترتب عنه اختلال للنسق المحلي، وذلك لأن فعالية الإنتاجية المستوردة وعلاقتها المباشرة مع الطبيعة سرعان ما أدت إلى انفصال بين القطاعات الحديثة والتقليدية.⁶

¹ *L'Orient second*, p. 40

² *L'Islam au défi*, p. 275

³ *L'Orient second*, p. 39

⁴ *L'Orient second*, p. 38-40

⁵ *Dépossession du monde*, pp. 160-161

⁶ *De l'Euphrate à l'Atlas* (2), p. 585

وجراء هذا التحديث الجزئي أصيبت الثقافة المحلية بالفقر نظرا لانفصالها عن الطبيعة، إلا أن الثقافة المستوردة عجزت عن تعويضها لأنها مبتورة أصلا من ابعاد حيوية؛ ولأن علاقتها بالطبيعة ليست إلا مجرد "عدوانات جزئية"، وذلك لأنها لم تجد امامها طبيعة خام، فحيث ما حلت إلا وقابلتها آثار إنسانية، واناسا صُقلوا من خلال علاقتهم العريقة بأرضهم. ولهذا كان تأثيرها محدودا، لأنه كان عليها اقتلاع البعد الإنساني للطبيعة المحلية. وهذا ما يفسر فشل المشاريع الاستعمارية التي كانت عاجزة عن اجتذاب سكان البلد؛ كما يفسر فشل مشاريع مرحلة الاستقلال التي كانت تهدف إلى خلق قطاع عصري ضمن قطاع تقليدي.

والحل عند بيرك يكمن في مراعاة المجتمع في شموليته، فالمجتمع هو وحده القادر على "تطبيع ثقافته وإعادة تنقيف طبيعته"، وهو وحده القادر على إفساح المجال لتعدديته (polyvalence) لتفصح عن أبعادها المتعددة¹. وهذا يحيل لما فصله بيرك في موضوع القاعدة وتحول أبعادها.

3) الثابت والمتغير

إذا كان من السهل الامام بالمتغيرات، فإن الغموض يكتنف مفهوم الثبات. ويشير بيرك إلى أن لويس ماسينيون كان يرى الثابت فيما يتعلق بالإسلام في الاستمرارية الميتافيزيقية بين البشر والإله². أما بيرك فإنه ينظر إلى العلاقة بين الثابت والمتحول من خلال البنية والمحتوى اللذان ترسخا على مستويي اللغة والأنثروبولوجيا. إلا أنه لا يتفق مع الفرضية البنوية التي تقول بوجود أشكال ثابتة لا تخضع لتغيرات التاريخ - ولو أنها تمنح مفتاحا لفهم استمرارية الهوية عبر الزمن - وذلك لأنه يتردد من الناحية التاريخية في التمييز بين البنية والمحتوى، لأنه لا وجود لمحتوى غير مُبْنَيْن، ولا وجود لبنية دون محتوى تاريخي، وإلا فإن البنية لن تكون إلا صورة مجردة لا جدوى من ورائها³.
والعلاقة بين الثابت والمتغير هي، بتعبير آخر، العلاقة بين الشكل والمحتوى. ويحدد بيرك الشكل بالعناصر التالية:

- الأطر التي تشكلها المؤسسات بالنسبة للاندفاع التلقائي للسلوك (أي أن هذه المؤسسات تؤطر السلوك).
- الابداع الدلالي (sémantique)، وحتى الفني، بالنسبة للمرجع النفسي والاجتماعي.
- السمات التي تتشبهت بها خصوصية ما، لأن هذه السمات تميزها عن جاراتها.
- النسق الذي تشكله كل هذه العناصر، وهو الذي يتحكم في الحركية العميقة للهوية الجماعية.

والنسق هو أكثر هذه العناصر الأربعة ثباتا، لأن الأطر والابداع والسمات قد تصير بمرور الزمن هي المحتوى؛ وثبات النسق هو الذي يجعل التبادل بين الشكل والمحتوى ممكنا دون أن تصاب الهوية بالتفكك⁴.

4) علاقة الأصالة بالقاعدة والنسق

يرى بيرك أن الأصالة تقوم على معطين:

- أ- معطى واقعي، وهو قاعدة المجتمع ومظهره الفعلي، زيادة على العلاقة التي يقيمها بين مختلف أبعاده؛ إذ أن هذه العلاقة تختلف من مجتمع لآخر، حسب البعد الذي تعطى له الأسبقية؛ فالمجتمعات الصناعية تركز على البعد التقني، في حين أن المجتمع الهندي يركز على البعد القدسي، واليونان على البعد الجمالي⁵.

¹ De l'Euphrate à l'Atlas (2), p. 586

² L'Orient second, p. 36

³ Ibid, p. 38

⁴ Ibid, p. 71

⁵ De l'Euphrate à l'Atlas (2), p. 656

ونظرا لكون قاعدة المجتمع تتميز بالتعددية، فإن الأصالة بدورها متعددة، تعدد أبعاد القاعدة التي يمكن الإخلاص لها (أصالة دينية، أو لغوية، أو فنية، أو نفسية الخ.) وهذا ما قد يؤدي إلى تعارض الأصالات.¹

ب- معطى شكلي، وهو العلاقة، التي ينفرد بها كل مجتمع، والتي تربط بين العناصر الواقعية السالفة الذكر. وهذه العلاقة ترتبط أساسا بنسق هو هيكلها، أكثر مما ترتبط بالمحتويات التي تملأ هذا النسق؛ وهذا يعني أن العناصر الواقعية يمكن أن تتغير دون أن تصاب هوية المجتمع بأي تغير، ما دامت العلاقة – ومن ثم النسق – ثابتة.²

والحاصل أنه على كل مجتمع يطمح إلى التطور مع الحفاظ على هويته أن يرفع هذه العلاقة الثلاثية الحدود، وملئها إن اقتضى الأمر بمحتويات مستمدة من مجتمعات أخرى. إلا أن بيرك ينبه إلى أن استيراد المحتويات قد يبدو سهلا نظريا، إلا أنه صعب عمليا، لأن الشعور بالهوية يرتبط بعلامات أكثر مما يرتبط بأناسق؛ وغالبا ما تتأثر هذه العلامات بالنقل، بل إن هذا النقل قد يؤثر في العلاقة بين الأبعاد ذاتها. لكنه يرى أن التشويه الذي قد يشوب الثقافة المتلقية، جراء هذا النقل، لن يكون إلا عابرا لأن التوازن سيعود لا محالة. وإن هذا التشويه قد أصاب الإنسانية بأسرها بسبب تسارع البعد التقنولوجي الذي يشوه الأبعاد الأخرى، ولهذا فإن الحل يكمن في تطوير مماثل للأبعاد الأخرى. أي أن ضياع الأصالة، في نظر بيرك، مشكلة كونية مصدرها الثورة الصناعية الحديثة.³

(5) الأصالة والعلاقة بالآخر

قال لي بيرك أن الأمر الذي أثار انتباهه عند المثقفين العرب الذين قابلهم أثناء إقامته في الشرق العربي هو اهتمامهم بالأممية على حساب الأصالة، وتجاهلهم لمفهوم الاستلاب عند ماركس. ومن الممكن أن نفهم هذا الموقف إذا علمنا أن المرحلة كانت مرحلة مد للأيديولوجيات التحديثية (الناصرية، البعثية، الشيوعية، البورقبيية...); وأن الأممية كانت الجسر الذي يربط بين كل الشعوب، بما أن الأممية مفهوم عمودي يميز أساسا بين الطبقات وليس مفهوما عموديا يميز بين الشعوب. وإن حدث أن ميزت بين الشعوب فإنها تميز بينها أفقيا كشعوب مضطهدة ومضطهدة.

وخصوصية سؤال الأصالة تكمن في كونه لا يطرح إلا إزاء الخصم الأقوى، ولهذا فإن مفهوم الأصالة يطرح بشكل أساس مشكلة العلاقة مع الآخر. وهذا الآخر بالنسبة للعرب وسائر شعوب العالم الثالث هو الغرب. والعلاقة مع الغرب يتنازعها شعوران: النفور والإنجذاب، زيادة على الحاجة إليه كمصدر للعلم والتقنية. ولهذا يكون الجواب على سؤال الأصالة جوابا على طبيعة العلاقة التي يمكن إقامتها مع الغرب، والصورة التي تكونها عنه هي أحد عناصر هذه العلاقة.

وفي هذا الصدد يقول بيرك أن الثورة على الآخر يجب أن تكون ثورة خارج الآخر أيضا، وبهذه الطريقة يستطيع المستعمر التغلب على الجوانب المحرقة في حضارته، وعن الوعي الشقي الناتج عنها، حتى لا يبقى الحقد هو الذي يحركه بل الغضب (يصفه بيرك بأنه "غضب أساسي")، فلا يبقى الآخر هو الذي يكيفه، ويجرؤ على العودة إلى ذاته. وبذلك يخرج المستعمر من حالة الإنزواء التي مصدرها الحقد. ويقدر ما يقضي على الجوانب المحرقة في ثقافته يسترجع شخصيته، وهكذا يتمكن من الوصل بين تقاليده والإصلاحات الضرورية. ويجد حلا للتعارض بين الخاص والعام، والأصيل والفعال؛ وإذا واصل جهده إلى مداه الأقصى، فإن هذا الإنسان الذي كان يزرع تحت الاستعمار سابقا سيتحرر من الآخر ومن حقه عليه. بل أنه سيكتشف هذا الآخر في أعماق نفسه في آخر المطاف.⁴ فطريق الأممية

¹ توضيح من قبل بيرك لمفهوم الأصالة أثناء مقابلاتي معه

² De l'Euphrate à l'Atlas (2), p. 656

³ De l'Euphrate à l'Atlas (2), p. 657

⁴ Dépossession du monde, p. 170

عند بيرك يمر عبر الاصاله والعودة إلى الذات، ووحدة الجنس البشري أمر يجب ان يكتشفه كل إنسان في ذاته، وليس مسلمة نظرية مجردة.

(6) "وضع الفلاح على الجرار"

هذه الجملة، التي تتكرر في كثير من الدراسات، والتي هي بمثابة التنزيل العملي لمقولة الأصالة والمعاصرة، موجودة في مقال كتبه بيرك مع جوليان كولو سنة 1945 تحت عنوان "نحو تحديث الفلاح المغربي"¹. وهو مقال على جانب كبير من التقنية، يدل على ذلك تصميمه الذي يشتمل على العناوين التالية:

I- **الواقع: المجموعة القروية.** في هذا القسم وصف اجتماعي للحياة البدوية ولتقنياتها الفلاحية (المحراث الخشبي الذي يكتفي بخدش الأرض) ومردودية الفلاحة (5 أضعاف الكمية المزروعة) وعوامل الإنتاج (الزريعة، الحقل، العمل، جهاز الحرث² الذي يساوي حصتين في معادلة عوامل الإنتاج) ولعلاقات الإنتاج فيها (الخماس والفراد...)، وأجر العامل (الخمسة³، الخمسين أو النصف). ويبين المقال كيف أن ظهور العمل المأجور في القطاع الفلاحي الحديث أحدث تغييرا ليس على العلاقات الاجتماعية للنظام السابق فحسب بل على شخصية العامل أيضا. ومن هنا تركيزهما على دور التقنية في تطور المجتمع.

II- **المنهجية: عمل تركيبية.** هذا القسم يعبر عن الإيمان الساذج (وهي سمة المرحلة) بقوة التقنية ودورها الحاسم في التطور الاجتماعي. وفيه رد على الذين يقولون بالتدرج، وحثهم أن استعمال الجرار (سياقته وصيانته) أسهل بكثير من التقنيات التقليدية بما فيها أحدثها المستعملة في أوروبا. إلا أن التقدم التقني ليست الآلة فحسب بل ما يسايرها أيضا من تعليم اجباري، ورعاية طبية، ومساعدة اجتماعية، وحالة مدنية، وتأمين للعمال... وقد بينت التجربة أن الأهالي قد تراجعوا عن بعض التقنيات لأنها لم يجنوا منها أية فائدة. ولهذا أرادا تجاوز الحلول الجزئية والتدريبية بفضل فقرة نوعية تبني إنسانا بإعادة بناء محيطه بفضل عملية تربوية تطال كل العناصر الجزئية للحياة القروية، كما يُحسّن المعلم حركات تلميذه. وهي عملية ذات غاية إنسية لأنها ترمي إلى تحرير الإنسان من حتمياته العتيقة ولو أنها عزيزة عليه. إذ ما جدوى تحديث الآلة إذا لم تصاحبها ترقية للعامل؟

ويشتمل هذا القسم على فقرة تدل على عمق إدراك الباحثين لواقع المجتمع المحلي، ويتعلق الأمر بتحريم الشريعة الإسلامية لكل ما يشبه التأمين على المخاطر (الغرر) (aléa) الزراعية، وهو ما يستعربه الأوروبيون. وتفسيرهما لذلك هو أن العلاقة السببية بين العمل ووسائله ونتائجه ليست مضمونة. فالتأمين يقوم على الإمكانية الإحصائية لوقوع حدث ما، وهو يعني أن قدرة الإنسان على التحكم في محيطه والحد من الأخطار كبيرة جدا، وهو ما ليس في متناول المجتمع التقليدي ذي الإمكانات المحدودة.

III- قاعدة قانونية جديدة: قطاع التحديث الفلاحي⁴

¹ J. Berque et Julien Couleau, *Vers la modernisation du fellah marocain*, Bulletin économique et social du Maroc, n° 26 juillet 1945

² المحراث والدواب التي تجرها، وهو "الزوجة" بالعامية المغربية. (وأنبه أن الذي ترجم رحلة ابن بطوطة إلى الفرنسية ترجم "زوجة" بزواج من العبيد وهو خطأ)

³ في الواقع حصة عوامل الإنتاج (أرض، زريعة، "زوجة"، يد عاملة) ليست محددة بدقة. وحصة الخماس تتجاوز الخمس في كثير من الأحيان، لأن هذه النسبة تعني أن "الخماس" خاسر. والخماس، كالرعي، أكثر من أجير في النظام التقليدي المغربي. تفاصيل الموضوع في:

Etudes d'histoire rurale maghrébine, in Opera Minora (I), « Le khammès » pp. 110-118

⁴ Secteur de modernisation du paysannat (S.M.P.)

لقد كان مشروع بيرك وكولو يقوم على إنشاء بؤر لنشر الحداثة في البادية، وهي كما يقولان في نهاية هذا القسم "آلة لصنع مغرب المستقبل". وهذه المؤسسة هي عبارة عن مقاولات فلاحية تمتلك وعاء عقاريا وشكلا قانونيا يضمن لها استقلاليتها إزاء ضغوط القبيلة أو الإدارة. وما يميزها عن الضيعات التابعة للدولة هو كون الأهالي هم الذين يشغلونها لمصلحتهم. وإذا كان الأمر يقتضي مساعدة تقنيين فرنسيين في بداية الأمر، فإن الهدف هو جعل الأهالي ينتقل تدريجيا من مستوى العامل الفلاحي إلى مستوى رئيس العمال ثم إلى مستوى المهندس. وهذه المشاركة للأهالي لا تقتصر على الإنجاز بل في القرار أيضا من خلال مساهمتهم في المجلس الإداري المنتخب. وهي أيضا وسيلة لربط الحاضر بالماضي من خلال الدور الجديد الذي تمنحه للجماعة بصفقتها مؤسسة متجذرة في التاريخ المغربي. وهذا ما يميزها عن المؤسسات التي تصورها فورييه أو التي أنجزتها التجربة السوفياتية أو النيو ديل (new-deal) الأمريكي.

IV- الإنجازات الأولى

هذا قسم تقني قدم فيه الباحثان عينات عن المشاريع التي كانت قيد الإنجاز والمنتشرة في كل أرجاء منطقة الحماية الفرنسية، مع معطيات عن خصائص الأرض والطرق التقنية المستعملة لتجهيز الأراضي (بما فيها العلامات التجارية للآليات)... ويتضمن المشروع على حُطّ لبناء قرى نموذجية. والمقال مرفق بصورة لمجموعة من الفلاحين بجلابيبهم وعماماتهم البيضاء وهم يعاينون نتائج عملية التحديث.¹

والملاحظ فيما يتعلق بمشروع شديد على خلفية الأيديولوجية الماركسية السائدة والتجارب الشيوعية هو خلوه من أية إشارة إلى أسبقية تغيير البنية الفوقية لتغيير البنية التحتية، وما يترتب عن هذا من محاربة للدين وكل مظاهر الثقافة التقليدية؛ كما هو الشأن أيضا في التجربة الأتاتوركية. ف"الثورة الثقافية" (كما سميت في التجارب السالفة الذكر) في منظور صاحبي المشروع هي نتيجة للثورة (وللثروة) المادية. إذ يقول المشروع أن تحديث تقنيات الإنتاج ستؤثر لا محالة في كل جوانب الحياة، المادية منها والمعنوية. فالآلة في نظر الباحثين كفيلة بإحداث صدمة سيكولوجية تعوض الفلاح عن الانقلاب الذي تحدثه في الأنماط التقليدية بتوسعة قدرته الإنتاجية وتأثير عيشه. والانسان الجديد لن يقطع مع ثقافته التقليدية كلها، بل سيقطع فقط مع جوانبها النكوصية الناتجة عن العجز عن التأثير في المحيط. وهو بذلك سيبنى خصوصية جديدة تجمع بين الثابت (ما هو قابل للاستمرار من ثقافته التقليدية) والمتحول (الصفات الجديدة التي اكتسبها بفضل التقنية الحديثة). وهذا هو مغزى "وضع الفلاح على الجرار".

وتحديث وسائل الإنتاج يستلزم الرقي بالحياة اليومية للفلاح: من صحة، وتعليم، وظروف السكن، وتحرير المرأة من مشاق البحث عن الماء والحطب، وتأطير إداري... وإلا فإن الحلول الجزئية سيكون مآلها الفشل... ويعطي بيرك كمثال على ذلك: الجرار الذي يصدأ جانب المنزل؛ أو البدوي الذي يأوي حيواناته في المنزل الذي منح له، ويقيم خيمته بجواره. ويعلق بيرك أن هذه الحكاية حتى ولو كانت خيالية إلا أنها تحتنا على فهم أن كل جوانب حياة البدوي مترابطة، وأن التغيير يجب أن يطال كل هذه الجوانب وليس بعضها فقط.²

¹ يعطي مبيح الأرقام التالية بالنسبة لسنة 1954-1955: عدد المراكز أكثر من 60، الاستغلال المباشر 20500 هكتار، الخدمات المنجزة في أراضي الغير 53000 هكتار، الأشعاع 135000 هكتار، المساحة تتراوح بين 500 هـ في تاشاشت و 3800 هـ في الدخيسة.

J. L. Miège, *Le Maroc*, P.U.F. 2è édition 1956, pp. 70-72

² *Vers la modernisation rurale*, Bulletin d'Information du Maroc, octobre 1945 : 5-17, in *Opera Minora* (III), pp. 37-44

وقد عاد بيرك في مقال له نشر سنة 1962، تحت عنوان "العلوم الاجتماعية والاستقلال"، إلى هذا الموضوع بشكل غير مباشر في محاولة يمكن اعتبارها استكمالا نظريا لتجربة "الفلاح فوق الجرار" على مستوى النهوض الاقتصادي للبلد ككل، من خلال إشكالية "المساعدة التقنية" للدول الحديثة العهد بالاستقلال¹. وهو يبدأ بالملاحظة أن كثيرا من المشاريع التي تدخل في إطار "التكوين الأساسي" تكتفي بتقديم الأداة مع طريقة استخدامها لكنها تتجاهل شخصية المشغل لها. وكان من المفترض أن تشمل على ما هو أساس، وهو ما يسميه المسلمون بـ"الأصول" (بالعربية في النص)، إذ لا يمكن تشييد بنية صلب إذا لم يكن مستمدا من الأعماق². وهذا النقص مرده إلى كون البلدان الحديثة العهد بالاستقلال تشعر قبل أن تتصرف، وتتصرف قبل أن تفكر، وتفكر قبل أن تفكر في ذاتها³ (se penser). وبهذا يكون بيرك قد أعطى نماذج عملية للتوفيق بين الأصالة والمعاصرة.

(7) أصالة ثانية

المعضلات التي يطرحها مفهوم الأصالة تشبه المعضلات التي يطرحها مفهوم الطبيعة عند روسو كما بين ذلك جورج كورفيتش. إذ كيف يمكن لإنسان الطبيعة أن يكون إنسان العقد الاجتماعي؟ وكيف يمكن ترجمة مفهوم "الإرادة الكلية"، الذي أقام عليه كانط أخلاقه، على المستوى السياسي؟ وهل يمكن ذلك بواسطة الأغلبية الانتخابية، في حين أن روسو يقيم تعارضا بين الإرادة العامة وإرادة الأغلبية؟ بل يمكن القول بأن الديمقراطية الانتخابية تتنافى مع المعنى العميق للحرية الروسية. ويحاول بيرك حل هذه المعضلة بالقول أن الطبيعة عند روسو ليست الطبيعة بمفهومها الأولي، بل هي طبيعة ثانية (كما في "الشرق الثاني")؛ وهذا استنادا لما يقوله روسو نفسه: "إننا نولد مرتين، مرة لكي نوجد، وأخرى لكي نعيش". فإنسان الطبيعة لا يتحول إلى إنسان المدنية إلا بواسطة العقد الاجتماعي. ومرجعية هذا العقد ليست الطبيعة المباشرة، بل طبيعة ثانية.

ومن هذا الحل لمعضلة فلسفية انطلق بيرك ليُجمل أسس لما يمكن تسميته بأصالة ثانية⁴ تستجيب لمرحلة الاستقلال، لكونها لا تقوم على أصول أولى (إن كانت توجد، لأنها في الواقع أصول مؤصلة) بل على أصول ثانية:

- كون مسألة الخصوصية والكونية تطرح نفسها على كل شخصية جماعية تستكشف ذاتها في هذه المرحلة (مرحلة الاستقلال).
- إمكانية حل هذه المسألة من خلال جدلية بين عناصر الثبات وعناصر التغيير.
- وهذا التمييز يؤدي بدوره، على مستوى المكان والتنظيم الاجتماعي والسلوكيات، إلى التمييز بين حد خارجي يتفاعل مع المؤثرات الخارجية، وداخل لا تبلغه هذه المؤثرات إلا بشكل مخفف ومتحول.
- الداخل الذي هو مصدر ومجال الانضباطات régulations، هو أيضا مجال تبادل الأبعاد inversion des modes، أي التفاعل بين الوقائع والقيم وبين الأسباب والرموز.
- هذا الداخل هو مجال تواصل الجماعة واستمراريتها، ومجال تراكم تجاربها؛ وهو قبل كل شيء يعبر عن علاقة الجماعة بمحيطها (أي الطبيعة الخارجية) وبطبيعتها الذاتية.
- وهذا الداخل لا يعبر عن نفسه بتلقائية توهم الملاحظ الخارجي بأنه يدرك حقيقة مباشرة، بل من خلال مسارات واعية وإرادية هي عبارة عن قطيعات خلاقة مُبدعة للحداثة، وليست مجرد عودة للأصول.

¹ Sciences sociales et décolonisation, op. cit. p. 2

² Ibid, p. 2

³ Ibid, p.3

⁴ هذه التسمية ليست لبيرك، فهي من وضعي لوصف مفهوم الأصالة عنده

- التقنية والعقل اللذان يجدان في حركة الاستقلال مجالاً للتحقيق، يستمدان دلالتهما من الرجوع إلى الطبيعة، لكنها طبيعة ثانية.
 - تحليل العلاقة السالفة الذكر يكشف عن طبيعة التطورات الراهنة، والتي تجمع بين الخصوصية والكلية؛ كما تكشف عن طبيعة التبادلات التي خلقتها: الثابت والمتغير، الواقع والقيمة، النسق والدلالة.
 - إمكانية تنسيق (وضعها في نسق) هذه التبادلات وعقلنتها ضمن منظور يمكن أن يكون اشتراكياً.
- ويختتم بيرك بالقول أن القارئ قد يكون أدرك أن الأفق السالف الذكر يستلهم التجربة العربية، وأنه إسهام في مفهوم الأصالة (بالعربية في النص) العربي¹. وهذه الأصالة لا تدعي العودة إلى أصول ثابتة، بل إلى أصول ثانية² أعيد بناؤها.

8 مقارنة بين بيرك وأنور عبد الملك

- لقد تناول أنور عبد الملك موضوع الخصوصية والأصالة. وقد وقع اختياري عليه لاجراء المقارنة مع بيرك لأنه يستوفي بعض الشروط التي اعتبرتها ضرورية لهذه العملية، ومنها:
- كونه من أعز الباحثين العرب إنتاجاً.
 - اطلاعه العميق على التيارات الفكرية الغربية، بمنهجها وإشكالياتها.
 - تناوله لكثير من المواضيع التي تناولها بيرك.
 - اطلاعه على أعمال بيرك.
 - وجود بعض القواسم المشتركة بين منهجهما.

وتقدم لنا مسألة المنهج مدخلاً للمقارنة بينهما. فإذا كان كلاهما قد تأثر بالمنهج الماركسي التاريخي، فإن أنور عبد الملك بقي مخلصاً لهذا المنهج، الأمر الذي جعله يرفض البنيوية رغم نفوذها الكبير على جيل من المفكرين بما فيهم ماركسيين، إذ أنه رأى فيها التعبير المقبول والأكثر موضوعية للظاهراتية، وهي الشكل المهيمن للفلسفة اللاعقلانية في عصرنا³؛ في حين أن بيرك، وبتأثير من نزعة الانتقائية، تفتح على المناهج الأخرى من بنيوية وظاهراتية ونزعة ثقافية.

إلا أنه، ورغم هذا الاختلاف، يحظى بيرك بتقدير أنور عبد الملك خاصة فيما يتعلق بالمنهج، إذ يقول أن طريقة بيرك، التي يمكن نعتها بـ "الحدس الاستشرافي" (intuition prospective)، قد فتحت أفاقاً جديدة أمام الباحثين⁴. ويقول أيضاً أن أخذ بيرك بعين الاعتبار للعوامل الاقتصادية يخفف من ماهوية نظريته⁵.

وقد طرح عبد الملك مسألة الخصوصية والأصالة حسب ستة محاور:

أولاً: لا يجب طرح مسألة الخصوصية - كتصور وكواقع معيش - بهدف التمييز بل كعامل هيكل⁶ مركزي في مسار توحيد معرفة العالم الواقعي. فالخصوصية ليست متحفاً اثولوجياً ولاجرداً لما هو عتيق ولاعرضاً لما يختلف به مجتمع ما عن غيره، وطرحها بهذا المنظور ينم عن تصور رجعي وخاطئ لها. إن الخصوصية تهدف إلى طرح مسألة الاختلاف والغيرية بشكل صحيح يراعي واقع

¹ *Décolonisation, intérieur et Nature seconde*, Etude de Sociologie Tunisienne, 1, 1968 : 11-27, in Opera Minora (III), pp. 272-273

² بيرك لم يستعمل هذا اللفظ، فهو استنتاج من قبلي قياساً على "الشرق الثاني" و"الطبيعة الثانية"

³ Anouar Abdel-Malek, *La dialectique sociale*, Seuil, Paris 1972, pp. 277-280

⁴ Ibid, p. 255 (infra)

⁵ Ibid, p. 92

⁶ أستعمل "هيكل" بدل "بنيوي" لأن أنور عبد الملك يرفض البنيوية.

التشكيلات الاجتماعية عبر تاريخ الثقافات والحضارات. تتبعها مرحلة ثانية تطرح فيها مسألة العلاقة بين الخاص والعام وبين الوطني والكوني.

ويحدد أنور عبد الملك ثلاثة مراحل لهذا التصور:

- التعريف العام استنادا إلى الأصول، لأن إبراز خصوصية ما يقتضي إبراز "نمط الصيانة الاجتماعي" (mode de maintenance sociétal) الخاص به. وهذا النمط هو أسلوب انتظام وتفاعل أربعة عوامل اجتماعية وهي: إنتاج الحياة المادية ضمن محيط جغرافي وبيئي محدد (وهو ما يسميه بيرك بالقاعدة)؛ التناسل (الحياة الجنسية)؛ النظام الاجتماعي (السلطة، الدولة)؛ العلاقة مع الزمن (غاية حياة الانسان، الدين، الفلسفة). والعامل الأول هو الذي يحتل الموقع الحاسم في انتظام نمط الصيانة.

- وعي العوامل المكانية والزمانية: فدراسة الخصوصية يجب ألا تجري على مستوى الاستيمولوجيا المجردة بل في إطار التطور الواقعي للمجتمع، وهذا يعطي لعامل الزمن الدور الأول، ومن هنا أهمية "العمق التاريخي"، والمجال الأمثل لتوظيف هذا التصور هو الكيانات الوطنية ذات الحجم والكثافة الكافيين والعمق التاريخي الذي يمتد لقرون.

- العلاقة الجدلية التي تجمع بين عوامل الصيانة وعوامل التغيير: فإذا استمرت الصيانة الاجتماعية فإن ذلك يتم من خلال التغييرات العميقة التي يحدثها أساسا نمط الإنتاج. ومن هنا أهمية إبراز ما حوِّظ عليه، وكذا العوامل التي تساهم في هذه المحافظة حسب نمط محدد، وإبراز ما حوِّظ عليه وما لم يكن وصار، وما هو في طريق الزوال.

ثانيا: يتم فصل مفهوم الخصوصية في عاملين: (1) العامل الوصفي الهيكلي التولدي (structurel-génétique) وهو الحاضنة التي تتم فصل فيها العوامل الأربعة السابقة الذكر. (2) العامل الحركي (dynamique) أي مسار الهيكلة التولدية للتناسق المتمايز (agencement différencié) لهذه العوامل الأربعة. وهذان العاملان يحيلان إلى النموذج النظري الذي يصف المسار العام الذي يمثل فيه العامل الوصفي (1) المساهمة الداخلية (input) المميزة لمجتمع ما؛ بينما يمثل المساهمة الخارجية (output) التفاعل الجدلي بين المساهمة الداخلية وإطارها المكاني والزمني.

ثالثا: الخصوصية ليست حركا على المجتمعات الهامشية للأوروبية.

رابعا: الخصوصية مفهوم لا يمكن توظيفه إلا على المجتمعات التي لها وزن اجتماعي وسياسي وعمق تاريخي، وهذا العامل الزمني هو الأكثر حسما.

خامسا: مفهوم الخصوصية يمكن من التنبؤ بمجال الاحتمالات المستقبلية، فهو لا ينظر إلى الماضي فحسب بل إلى الدينامية التاريخية.

سادسا: الخصوصية ترد الحياة للأصالة. يميز عبد الملك بين فهمين للأصالة، فهناك الأصالة التي تحيل إلى الأصول وتلك التي تحيل إلى محتوى معين يشمل كل ما هو عتيق وقديم، إنه الماضي الذي ما زال حيا. وهذا المفهوم ظهر كرد فعل إزاء السيطرة الأجنبية، لكنه تحول إلى رفض للحياة العصرية. إلا أن حركة التاريخ وإرادة النهضة تقتضي التخلي عن هذه النزعة بواسطة الكشف عن النواة العميقة للاستمرارية الوطنية من أجل بعثها وتحويلها تحويلا ثوريا. وهذه النواة هي التي يحيل إليها مفهوم الخصوصية، وبذلك تعاد الحياة للأصالة.¹

¹ Anouar Abdel-Malek, *Spécificité et théorie sociale*, Anthropos, Paris 1976, pp. 11-21

Publié aussi sous le titre : *Le concept de spécificité*, L'Homme et la société, Année 1975 37-38 pp. 25-33

الفصل السادس

الاستعمار والمقاومة الوطنية

- 1- أوهام إصلاح النظام الاستعماري
- 2- ماهية الاستعمار
- 3- أسباب فشل المشروع الاستعماري
- 4- وصف المستعمر
- 5- وصف المستعمر
- 6- جذور المقاومة
- 7- معنى التحرر

لقد سبقت الإشارة إلى كون الحدس المركزي لأعمال بيرك هو "العالم كما انكشف لنفسه في مرحلة التحرر من الاستعمار". والحاصل هو أن العامل التاريخي الأساس الذي حدد كل الأبعاد الاجتماعية الأخرى، في مرحلة النضج النظري لأعمال بيرك، هو ظهور حركات التحرر الوطني. وقد اهلت المناصب التي تقلدها في إدارة الحماية في المغرب ليكون شاهداً ثميناً على هذه المرحلة. ولهذا تتميز دراساته حول الاستعمار وحركة التحرر الوطني بشمولية وعمق في النظرة لم تتوفر عند غيره. فارنولد توينبي - مثلاً - عند تطرقه لهذا الموضوع تناولته من زاوية تاريخية واسعة جداً، ألا وهي علاقة الغرب بسائر العالم، من عصر اليونان والرومان إلى اليوم. واتخذ من التاريخ اليوناني-الروماني مقياساً للحكم على ما يجري في الحاضر. وإن كان يتفق مع بيرك في كون الاستعمار ناتج عن التفاوت التقني بين الغرب وسائر العالم، ولضرورة انتقال هذا الأخير إلى عصر التكنولوجيا. وهذا الانتقال الذي لم يتم بواسطة الاستعمار، يحدث بواسطة زعماء محليين غالباً ما قاموا بالدور نفسه الذي قام به الاستعمار، بما فيه فرض ثقافة دخيلة: كما جرى مع أتاتورك وغيره¹. في حين أن فرانز فانون يركز في أعماله على الجانب النفسي واليومي للعلاقة بين المستعمر والمستعمَر². ونظراً لأهمية إسهامه في هذا المجال فقد ارتأيت تخصيص باب في هذا الفصل له. وهذا الجانب هو الغالب في أعمال ألبير ممي³.

إلا أن وجه العالم الذي انكشف في مرحلة التحرر غير وجهه في المراحل السابقة للهيمنة الاستعمارية. وأولئك الذين احتفلوا بمئوية احتلال الجزائر سنة 1930، لم يكن يخطر ببالهم أنهم سيحزمون حقائبهم بعد ثلاثة عقود. وأولئك الذين انخدعوا بهدوء أهل البلد، كانوا يعتقدون أن مزيجاً من الأبوية والقمع كاف لتستتب لهم الأمور. وهذا ما انعكس على مواقف بيرك نفسه، إلا أنه كان واعياً أنه ليس من الممكن أن تستمر الأمور على حالها، وأن بقاء فرنسا في المنطقة يقتضي إعادة نظر جذرية في السياسة المتبعة.

1- أوام إصلاح النظام الاستعماري

يشعر القارئ لبعض كتب بيرك، خاصة "انعتاق الكون" و"الشرق الثاني" أن الطوباوية تخفي جرحاً ما. وعندما نعود إلى مساره المهني والفكري ندرك أنه يتحدث عن نفسه عندما يقول، كما سبق ذكره: "إن للتاريخ دوراً تطهيرياً (كاتارثياً)، يتمثل في إظهاره أن المجرى الفعلي للتاريخ - رغم أنه المجرى الذي حدث - ليس هو المجرى الوحيد الممكن، وأنه بشكل ما "رد تعسفي" للتاريخ *réduction arbitraire*. وأن البحث عن سمات هذا التعسف، وعن الحياة الفائضة من تحته، والإفصاح - الصحي - عن خيمة الأمل التي تصيب الحياة وآمال الإنسان، والتسلي عن المرارة الناتجة عن ذلك بأمل تطور إنساني يلم شمل الجميع، ويصلح بينهم، كل هذا يدخل ضمن مهمات التاريخ⁴. وعندما نقرأ بعض مقالاته الأولى نتعرف على هذا "الممكن" الذي كان يحلم به موظف في إدارة الحماية متشبع بفلسفة ليوطي وما تتضمنه من أبوية ("الشعب الطيب الذي يفضل أن يأتي إلينا مباشرة") واحترام للتقاليد ("هذه الغرائز التقليدية تستحق الاحترام، والأفضل يكمن في كونها قابلة للتوظيف، لأنها تتضمن قوة بناء أصيلة، وهي الوحيدة من نوعها في فاس") ورغبة في الإصلاح التدريجي. ومقابل هذا توجس من "الوطنيين" و"الوطنية" (وهما كلمتان وضعهما بيرك بين مزدوجين وبالحرّوف المائلة)؛

¹ Arnold Toynbee, *Le monde et l'Occident*, éd. Gonthier, Paris 1964

² Frantz Fanon

- *Peau noire, masque blanc*, Seuil 1952.
- *L'an V de la révolution algérienne*, La Découverte 1959.
- *Les damnés de la terre*, La Découverte, 1961. Introduction de Sartre.
- *Pour la révolution africaine*, Maspéro, 1982

³ كثير هم الباحثون الذين تناولوا الظاهرة الاستعمارية، أما اختياري لهؤلاء الثلاث فيعود على كون توينبي مرجع أساسي في فلسفة الحضارة، أما فرانز فانون وألبير ممي فلكونهما تناولوا هذه الظاهرة في المغرب الكبير.

⁴ *Dépossession du monde*, p. 188

إذ لم يكن يرى فيها إلا رد فعل دنكيشوتي وفنوي من قبل البورجوازية التي تزعمت الاحتجاجات للحفاظ على هيمنتها الاجتماعية (وهي مظاهرات 1937 التي اعتقل فيها علال الفاسي). لكن القوى البناءة والسليمة سرعان ما استعادت المبادرة على حساب الأوهام السياسية. وكما يقول المثل "الصانع منديل أو قنديل" (بالعربية في النص)، وهو يتميز بطيبوبة لا تشوبها خسة، "وهنا ممكن قوة علينا المحافظة عليها واستمالتها"¹.

وكان بيرك يبحث عن الحلول التي تجعل المسلم يشارك الفرنسي في "مغامرة سامية" تمثل بديلا لكلا الطرفين؛ وإلا فإن الجمود الاستعماري الذي سيقابله صعود الوطنيات سيؤدي لا محالة إلى بديل مآله الفشل: التنازل تارة والقمع تارة أخرى. وهذا البديل يقتضي تخلي الفرنسي عن المنظور الاستعماري مهما كانت أشكاله، وتخلي المغربي في المقابل عن كل وطنية متعصبة معادية للأجنبي، لكون البديل يتموقع تحت الأمة (أو الوطنية) nation وفوقها معا.²

وفي سنة 1947 كتب تقريرا لإدارة الحماية يقترح فيه إعادة توجيه جذرية للسياسة الفرنسية في المغرب، بوجهيهما: وجه المعمر الخشن والأناي ووجه الليوطية الأبوية³. وهدف هذا التقرير هو إيجاد حل لمعضلة التوفيق بين مغرب حر وفرنسي معا. والعائق الذي يواجهه هو استحالة المصالحة بين الوطني المغربي المعادي لفرنسا والمعمر الفرنسي. والحل يكمن في إقصائهما معا، ليحل محلهما وطني فرانكوفيلي (محب لفرنسا) وفرنسي تقدمي. والوسيلة تكمن في إعادة هندسة reengineering (كما يقال حاليا في مجال تدبير المؤسسات) لكل مكونات المجتمع المغربي بغرض "بناء بلد وأمة" يجد فيه الوجود الفرنسي شرعية فعلية وأخلاقية يعترف له بها أهل البلد أنفسهم⁴. ويقدم بيرك في حوالي 35 صفحة برنامجا مكثفا لإعادة البناء ينم عن معرفته الدقيقة بالمجتمع المغربي. وهذا البرنامج يعمل على أساس محورين: ليبرالي وهيكلية. المحور الليبرالي يخاطب النخبة الحضرية التي تشكل قواعد الأحزاب الوطنية. والهدف هو تجاوز هذه الأحزاب من فوق بنشر التعليم (بما فيه التعليم العالي) والثقافة الفرنسية لدى فئة واسعة من الحضريين لكي يتشبعوا بالقيم الحية والتقدمية لهذه الثقافة؛ ومنحهم الحرية التي تنادي بها هذه الثقافة. وهي مقامرة ستكون رابحة في آخر المطاف. أما المحور الهيكلية فمجاله البادية التي يجب أن يُنهض بها بواسطة إدارة مباشرة تقطع مع الرؤية الروسوية للمكاتب العربية. والهدف هو أن تلحق البوادي بدورها بالمدن حسب زمانيتها الخاصة. وكل هذا ضمن منظور اشتراكي. وبغض النظر عن غرض بيرك من وراء هذا المشروع، فإن الحاصل هو أنه يعطينا برنامجا عجزت عن إنجازه حتى دولة الاستقلال فيما يتعلق بالمبادئ التقدمية للثقافة الفرنسية؛ إن لم تكن رفضته لأنه يقوض دعائم سلطة المعمرين الجدد.

هل كان بيرك يطمح لأن يكون "ماكيا فيل الحماية" حسب تعبير دانييل ريفي؟ مهما كان الأمر فإن مبدأ الغاية التي تبرر الوسيلة التي تقوم عليها الماكيا فيلية يقتضي أخلاقية الغاية. إلا أن أخلاقية الغاية إن كانت حاضرة عند بيرك إلا أنها كانت منافية لطبيعة الاستعمار.

2- ماهية الاستعمار

¹ *Deux ans d'action artisanale à Fès*, in Opera Minora, pp. 16-24

والمقال في حد ذاته مفيد جدا لأنه يعرض الاكراهات التي كانت تواجه قطاع الصناعة التقليدية في فاس في مواجهة البضاعة المصنعة والمستوردة في غالب الأحيان..

² *Vers la modernisation rurale*, Bulletin d'information du Maroc, octobre 1945 :5-17, in Opera Minora (III), p. 43

³ *Pour une nouvelle méthode politique de la France au Maroc*, Note inédite du 1^{er} mars 1947. In Opera Minora (III), pp. 45-80

ويقول فرانسوا يوبون أن النسخة التي اطلع عليها كانت تحمل طابع "سري". إلا أن كثيرا من الباحثين أعطوا خلاصات عنه، ومنهم: شارل أندري جوليان، فانسان مونتوي، جان لاکوتور... وهذا التقرير أغضب سلطات الحماية فقررت تهميشه بعينه "حاكما" على منطقة في الأطلس الكبير.

⁴ "وضع الفلاح على الجرار" هو تنزيل لإعادة الهندسة هذه.

لقد حدد بيرك الاستعمار – مع مجموعة من الباحثين – بكونه: "فعل أوروبي مورس على سائر الشعوب التي بقيت خارج الحضارة الآلية، والتي لم يكن بمستطاعها النمو إلا عن طريق المرور بالمرحلة الاستعمارية"¹. ولهذا فإن الغرب الذي واجهه العرب يمتلك وجهين، فهو يبني ويهدم، ينهب لكنه يوقظ، ولهذا فإنه يغري ويثير الكراهية معاً². وعلى المستوى الفكري كان الامتداد الصناعي يعتبر نفسه هو القاعدة والحالة الطبيعية، وكان ينظر إلى مقاومات وحياة الشعوب الأخرى بأنها أمور ثانوية واستثنائية³.

وسقوط بلدان المغرب في قبضة الاستعمار ليس مرده إلى تنامي الضغط الخارجي فحسب، بل إلى الثورة الصناعية التي زودت الغرب بوسائل أقوى وبمفاهيم جديدة. ولهذا فإن تلك العوامل التي جُندت سابقاً لرد الهجوم الأجنبي – الخصال الحربية، التجنيد الديني- لم يعد لها مفعول وتحولت إلى عناصر تعقيد في الاشكالية المحلية. إلا أن هذه العوامل الغامضة للقرون السالفة سيعاد تجنيدها من قبل المقاومات اللاحقة⁴.

لقد دخل الاستعمار إلى بلدان العالم الثالث لما تبين أن الأنظمة التقليدية عاجزة عن مواجهة المشكلات التي طرحها ضغط التطور التكنولوجي، الذي كان في بدايته متوجهاً من الخارج إلى الداخل. أما التحرر فقد تم عندما عجز النظام الاستعماري عن مواجهة تزايد ذلك الضغط ذاته، والذي صار يمارس من الداخل نحو الخارج، إذ أنه صار مطلباً للشعوب المستعمرة ذاتها⁵. ولهذا تسارعت وتيرة الثورة "العلمية التقنية" في مرحلة الاستقلال، أي أن الارتباط بالعالم المصنع ازداد في المرحلة التي تم فيها الانفصال عنه ذاتياً؛ ومن هنا ذلك الموقف المعادي والمقلد-في الوقت ذاته- الذي تقفه دول العالم الثالث إزاء الغرب⁶.

ويرى بيرك – على عكس الاعتقاد السائد – أن مساهمة الاستعمار في نشر الحضارة الغربية كانت في آخر المطاف طفيفة؛ وأن شعوب العالم الثالث هي التي ستقوم بذلك من تلقاء نفسها، ولن تكون هذه العملية ذات مفعول إيجابي إلا إذا تمكنت هذه الشعوب من التوفيق بين هويتها والتقنية المستوردة التي تمثل جوهر العصر الحديث⁷. وهذا الاقبال على الحضارة الغربية لا يفسره بيرك بتفوق الحضارة الغربية على غيرها من الحضارات، كما فعل ذلك أرثر كوستلرو وغيره⁸.

وفي موضوع الاستغلال الاستعماري، يرى بيرك أنه كان يتميز بالفورية، فقد كان يلتقط فائض العمل والطبيعة؛ ونهبه هذا قد يبلغ إلى درجة مدمرة⁹. وهو لم يكن لا أخلاقياً فحسب، بل كان أيضاً ناقص الفعالية لأنه كان سطحيًا؛ فقد كان الاستعمار، رغم جشعه وعنفه، يكتفي بما هو سطحي وسهل، وكان يعتمد على المضاربة لأنه كان مستعجلاً يريد الاغتناء بسرعة. وأسلوبه كان يهمل ما هو كامن، ولا ينظر إلا لما هو جاهز، "إنه ليس في الواقع إلا مجرد قطف"¹⁰.

وسلوك الاستعمار من الناحية الاقتصادية كان يشبه سلوك الفلاح والكساب (مربي المواشي) التقليديين؛ إلا أن نشاط هؤلاء كان يحري على مستوى بسيط تصبغه الجبرية، وخضوعه للمصادفة (تقلب الأحوال) يدفعه إلى استلطاف القوى المتحكمة في الطبيعة، فهو يرى في الخيرات التي تمنحها له الطبيعة هبة وبركة، على عكس "فائض القيمة الرأسمالي الذي لن يكون أبداً "بركة" " لأنه كان يفقد التناغم مع الطبيعة¹¹.

¹ J. Berque (et collaborateurs), *De l'impérialisme à la décolonisation*, éd. Minuit, Paris 1965, p. 26

² *Les Arabes d'hier à demain*, p. 8

³ *L'intérieur du Maghreb*, p. 480

⁴ *L'intérieur du Maghreb*, pp. 394-395

⁵ *Dépossession du monde*, p. 31

⁶ *De l'Euphrate à l'Atlas*, p. 597-598

⁷ *De l'Euphrate à l'Atlas*, p.598

⁸ Arthur Koestler, *Le lotus et le robot*, op.cit

⁹ *Dépossession du monde*, p. 56

¹⁰ *Dépossession du monde*, p. 75

¹¹ *Dépossession du monde*, p. 56

إلا ان بيريك ينصح العرب بترك الصبغة الأخلاقية في حكمهم على الاستعمار، ولينظروا إليه كمرحلة سابقة للتاريخ إن شاءوا، وليس ككابوس ميتافيزيقي، لأن هذا الموقف يخلط بين التاريخي والميتافيزيقي، أي بين النسبي والمطلق. وعلى العرب الا يرفضوا الغرب جملة، وألا يدينوا الفعالية لكراهيتهم للظلم، لكون الظلم ارتكب باسم الفعالية¹. وهو يرى أن الجوانب السلبية في الأمبريالية لا تستنفذ كل حقيقتها، وهذه الحقيقة يجب البحث عنها في "داخل" الأمبريالية ذاتها والمتمثل في الثورة التكنولوجية، وهذا الداخل هو الذي يستثير "داخل" المجتمعات الأخرى، وهذا ما يميز الاستعمار الحديث عن اشكال الاستعمار السابقة².

3- أسباب فشل المشروع الاستعماري

إذا كان الماركسيون يرجعون زوال الاستعمار إلى تطور أشكال الاستغلال الرأسمالي؛ وإذا كان الوطنيون يرجعونه إلى التضحيات التي بذلوها، فإن بيريك يرجع ذلك إلى سببين:
السبب الأول، سبب عام يعود إلى أزمة الحضارة الصناعية وتناقضاتها، والمتمثلة في فشل الغرب في تركيب مختلف أوجه الحضارية، وهذا الفشل جعل الفعالية التقنية مرادفة للسيطرة والاصطناعية (facticité)، وهو ما يعبر عن الهوة التي تفصل التقدم الهائل للغرب عن تعابيره التاريخية³. فالعالم لم يتعرف أول الأمر إلا على الوجه الاستعماري للغرب الذي حجب أوجهه المشرقة⁴.
فرغم أن الأمبريالية قد تمكنت من توحيد الكون، إلا أن أسلوبها كان مبنيا على استعمال أناني للتقنية وللإقتصاد والمردودية، ما أدى إلى كبت لشخصية الشعوب الأخرى، إن لم يكن القضاء عليها. ورغم أن الأمبريالية كانت تنشر قيما، إلا أن هذه القيم – وحتى عندما لم تكن ذريعة للسيطرة – كانت تدعو إلى الذوبان في نموذج مركزي؛ أضف إلى ذلك أنها كانت قيما سطحية "تستفز أكثر مما تبدع"، وبذلك لم يكن لها أي دور في عملية التحرر التي اعتمدت على القيم المحلية والكونية، والتي كانت السند لعملية البناء بعد الاستقلال⁵.

أما السبب الثاني فيتمثل في فشل الاشكالية الاستعمارية وعجزها عن تقديم أي بديل للشعوب المستعمرة. ففشل الاستعمار كان فشلا انتروبولوجيا قبل أن يكون فشلا سياسيا، إذ أنه لم يكن يحاول البحث عن مستقبل للبلدان التي سيطر عليها، فتحول إلى نظام محافظ ومستغل، ينافس الأهالي دون أن يفتح لهم أي أفق. وبتجاهله هذا لمستقبل الآخر قضى على مستقبله هو نفسه⁶. وقد كان الاستعمار عاجزا عن اقتراح مستقبل لأنه كان يريد هدم كل ما سبقه، لأنه توهم أنه بداية كل شيء. ومن هنا رفضه للتراث الإسلامي وتجاهله له، في حين أنه كان كفيلا بمنحه إمكانية مصالحة إنسانية⁷. وفي الوقت الذي كانت فيه مصلحة الاستعمار تكمن في الاندماج في الاستمرارية التاريخية لشمال إفريقيا، إلا أنه تجاهل هذه الاستمرارية وحاول هدمها، أو أنه توهم ذلك. لقد ظن الاستعمار نفسه مطلقا ونهائيا في حين أنه لم يكن إلا مرحلة تاريخية عابرة، وكانت مغالاته هذه سبب سقوطه⁸.

فضعف الاستعمار نابع من انفصاله عن الواقع الذي يتحكم في المستقبل، ومن كونه سار عكس اتجاه الرأي العام للفرنسيين أنفسهم (يعني فرنسيي فرنسا وليس المعمرين)⁹. وبذلك كان يعاني من انفصاليين،

¹ *Les Arabes d'hier à demain*, pp. 267-268

² *De l'Euphrate à l'Atlas*, p. 597

³ *Dépossession du monde*, p. 194

⁴ ولهذا أصيب بالخيبة أولئك الذين كانوا يعرفون الغرب قبل الحملات الاستعمارية، كحمدان خوجة صاحب كتاب "المرأة" الذي عاش مرحلة سقوط الجزائر، وبما أنه كان معجبا بالحضارة الفرنسية فقد كان يعتقد أن "رب ضارة نافعة" وأن فرنسا ستساعد الجزائر على التقدم، إلا أنه سرعان ما خاب أمله. (Hamdan Khodja, *Le miroir, aperçu historique sur la Régence d'Alger*, Tafat-Documents, 2015). ويقول بيريك بخصوص حمدان خوجة أنه قد يكون تعامل مع بعض الفرنسيين الليبراليين أو المعارضين بهدف إقامة نظام حماية.

L'intérieur du Maghreb, p. 412

⁵ *L'Orient second*, p. 56

⁶ *Le Maghreb entre deux guerres*, p. 417

⁷ *Le Maghreb entre deux guerres*, p. 376

⁸ *Ibid*, p. 376

⁹ *Ibid*, p. 377

انفصال عن بني جنسه وانفصال عن الناس الذين كان يعابشهم. وهذا الفشل الإنساني يضاف إلى فشل حضاري لأنه لم يقترح بديلا حضاريا، فكان في أحسن الأحوال يطلب من المستعمرين أن يتحولوا إلى ثقافة فرعية للمستعمر¹.

والحاصل، كما يقول بيرك: "إن الأنساق تموت، لا لكونها قابلة للفناء، بل لعجزها على التحليل، أي المطابقة للواقع"². وهذا ما حصل للنظام الاستعماري الذي كان عاجزا عن فهم الواقع، كما هو شأن موظفي المكاتب العربية (bureaux arabes) الذين أدت بهم نزعتهم للتركيز على العوامل النفسية (psychologisme) إلى غرقهم في عالم من الشكوك والوشايات، الأمر الذي أفقدهم القدرة على التقييم الموضوعي للواقع؛ ولهذا لم يروا في الحركة الوطنية إلا مؤامرة حبكها "المترفون والمحرضون"، وبذلك فوتوا على أنفسهم فرصة التعامل معها³.

ورغم كل هذا، فقد كانت قدرة الاستعمار على المناورة كبيرة جدا، لأن اعتماده على الحضارة الصناعية، وعلى إشعاع ثقافة عالمية، جعل تأثيره يصيب كل شيء - بلدانا أو شعوبا أو نفوسا - إيجابا أو سلبا⁴.

ويمكن القول أن بيرك أستشف باكرا هذا الفشل في الأسباب التي جعلته يكره جامعة السوربون عندما التحق بها لتحضير مسابقة التبريز، والتي جعلته يضع حدا لمساره التعليمي الجامعي؛ إذ يقول: "لم أكن أكره السوربون فحسب، بل كنت أحاكمها. وقد كنت محقا في ذلك، لأنني رأيت فيها، ولو بشكل غير واضح، صيغة ضاحوية للكونية un provincialisme de l'universel، وهو الاسم الآخر للغرور الوطني la suffisance nationale، الذي يضعنا عندما تسوء أحوالنا في وضع اللئيم إزاء مساهمات الآخرين في تاريخ العالم". ولم تمنح فرنسا للبلدان التي سيطرت عليها أي بديل لا يمر بواسطتها، وإلا فإنه العدم⁵. وهو ما كانت تعبر عنه الجمهورية الثالثة بلطفها المناق في الجزائر في ثلاثينيات القرن العشرين⁶.

4- وصف المستعمر

يبين هذا الوصف للمستعمر وجها آخر من وجوه فشل الاستعمار، ألا وهو الفشل على المستوى الإنساني، إذ أنه خلق نموذجا إنسانيا غير قابل للحياة على المدى الطويل نظرا للتناقضات التي قام عليها وجوده، والتي تتنازع وجدانه.

فالمستعمر في الجزائر يشعر بنفسه "جزائريا" ضد الفرنسيين، و"فرنسيا" ضد العرب؛ وهذا مصدر فخره و"جرحه الخفي" في الآن ذاته. فقد بنى مستقبله في طريق مسدود، ولهذا فإن اطمئنانه الظاهر يخفي قلقا متربصا، كما أن "عنفه يخفي عصبية". وموقفه المحافظ على مستوى الأخلاق والأسرة يناقض القيم التي قامت عليها حياته؛ فقد كانت فضيلته تكمن في المغامرة وإذا به تبرجز؛ والمحرمات التي فرضها على نفسه كبتت الدوافع الحسية التي كانت كفيلا بإنهاء عصر الاستعمار بفضل التمازج الشامل للأوروبيين والأهالي⁷.

ويرى بيرك أن هناك علاقة جدلية تجمع بين المستعمر والمستعمر، فكل واحد منهما يعيد صنع الآخر ويهدمه في الوقت نفسه الذي يهدم فيه ذاته. فالمستعمر ذاته تأثر بردود فعل المستعمر، أكثر مما يريد البوح به؛ فردود فعله جواب على ردود فعل المستعمر، ومثلما هذا الأخير يناضل ضد الاستعمار

¹ Arabies, p. 202

² Le Maghreb entre deux guerres, p. 242

³ De l'Euphrate à l'Atlas, p.208

يمكن أن يقال هذا على بيرك نفسه الذي لم يكن يحب ممثلي الحركة الوطنية

⁴ Le Maghreb entre deux guerres, p. 377

⁵ Mémoires des deux rives, p. 33

⁶ « Voilà bien ta bonhomie sans doute hypocrite, ô Troisième finissante, ainsi te voulais-tu, même en colonie. »

Mémoire des deux rives, p. 21

⁷ Ibid, p. 377

فإن المستعمر "يناضل" ضد الوطنيين. إنه ينفي مستقبل الأهالي وإمكاناتهم، ويقول "لا" لكل شيء بما فيه لذاته. فهذا المستعمر الذي دخل البلد بفضل سبقه التاريخي يتصرف تصرفاً متخلفاً. إنه يرفض تسريع تاريخ الآخر، وهو ما يفعله بالرغم عنه. إنه يريد تغيير اتجاه سير الأحداث وتيرة سيرها، وهذا مصدر أخطائه التي أدت إلى نهايته.¹

إن فرنسيي الجزائر الذين كان بإمكانهم أن يصيروا "موارنة المغرب"، حسب تعبير بيرك، اتبعوا سياسة الكل أو اللاشيء (tout ou rien)، وفضلوا نفي تيار التاريخ الذي يجرفهم "فتحولوا إلى إرهابيين، لا من أجل الحرية بل ضدها، وإلى مقاتلين من أجل أرض تلفظهم؛ واعتبروا أنفسهم ثوريين، إلا أنهم لم يأخذوا من الثورة إلا العنف دون المبادئ...". لقد وصلوا إلى أقصى درجات التماثل مع الآخر الذي يكرهونه، "لقد تحول [المستعمر] إلى ما يظن بأنه العربي، ضد العربي، وضد "فرنسيي فرنسا"...². ولما جاء الاستقلال وجد هؤلاء المستعمرين أنفسهم وقد فقدوا وظيفتهم التاريخية، وواقعهم الوطني والثقافي، بل وواقعهم العرقي أيضاً.³

هذا هو وصف جاك بيرك للمستعمرين، وهو وصف يحمل إدانة أخلاقية لهم نظراً للدور السلبي الذي قاموا به. وقد كان يعتقد أنه كان بالإمكان أن تسيّر الأمور في اتجاه مغاير للذي سارت فيه لو كان المستعمرون أكثر ذكاءً ولو تحلوا ببعد نظر. وهذا الاتجاه المغاير كان يراه بيرك في محاولة "إدماج" الأهالي. وهو لا يعني بالادماج إذابة بلدان المغرب في الهوية الفرنسية، بل في نشر القيم الفرنسية بحسن نية. وهذا العزوف عن محاولة الإدماج هو الذي باعد بينهم وبين وطنهم الأم، وبينهم وبين الإنسان الذي كان يعيش بجانبهم، وهذا هو الأخطر.⁴

ولربما أن بيرك كان يتمنى لو أن الاستعمار الفرنسي لبلدان المغرب فعل ما فعله الفتح الإسلامي في المنطقة، أي الجمع بين الغزو العسكري والدعوة إلى قيم إنسانية جديدة. إلا أن الفرق بين الغزوين يكمن في أن الغزو الإسلامي كانت تحركه العقيدة أولاً، حتى ولو أن الغنيمة كانت الجزاء الدنيوي للجهاد في سبيل الله؛ والعقيدة هي التي جعلت الإدماج ممكناً، إذ كان يكفي أن تُسلم الشعوب المغلوبة (ولم يكن في مقدور الغالبين منعهم من ذلك) لكي يصير استمرار السيطرة عليها من أجل الغنيمة فحسب أمراً صعباً. أما الغزو الاستعماري الغربي فلم يكن في مصلحته ردم الهوية المعنوية التي تفصله عن الشعوب المغلوبة.⁵ وقد بين ألبير ممي في كتابه "وصف المستعمر" الآلية التي قامت عليها العلاقة بين المستعمر والمستعمر. فالأول كان يتمتع - رغم وضاعته - بمجموعة من الامتيازات التي لا يمكن لها البقاء إلا ببقاء المسافة بين الطرفين، وإبراز الاختلاف الموجود بينهما وإعطاءه بعداً مطلقاً، يحتل فيه أحدهما القطب الإيجابي والآخر القطب السلبي. ومنع الانتقال إلى القطب المقابل ولو بواسطة الدين. ويؤكد ممي أنه خلافاً لاعتقاد شائع فإن المستعمر لم يشجع على اعتناق ديانته لأن في ذلك نهاية للعلاقة الاستعمارية.⁶

والسؤال هو: هل كان تغيير الديانة سيغير من الأمر شيئاً؟ فهناك شعوب اعتنقت ديانة مستعمرها، دون أن يغير ذلك من واقعها شيئاً. أما الأفراد القلائل الذين اعتنقوا المسيحية في المغرب الكبير، فقد انفصلوا عن جماعتهم الأصلية دون أن يندمجوا في الطرف الآخر.⁷ هذا زيادة على أن

¹ *Dépossession du monde*, p. 95

² *Ibid*, p. 96

³ *Ibid*, p. 95

⁴ *Le Maghreb entre deux guerres*, p. 417

⁵ لقد قيل أن الاستعمار البريطاني كانت تحركه السينات الثلاث (3 C)، وهي التجارة commerce والحضارة civilisation والمسيحية christianisme. وإن كان محركه الأساس هو السنين الأول.

⁶ Albert Memmi, *Portrait du colonisateur*, Payot, Paris 1973, pp. 100-102.

⁷ يعبر جان عمروش وهو ابن فاضمة نايت منصور عمروش التي اعتنقت المسيحية عن المآزق النفسي لمن فقد هويته: "يوغورتا يتأقلم مع كل الظروف، وقد توأما مع كل الغزاة؛ وهو تكلم اليونانية واللاتينية واليونانية والعربية والإسبانية والإيطالية والفرنسية، لكنه أهمل توثيق لغته بواسطة الكتابة؛ وقد عبد بحماس متشدد كل الآلهة. ولهذا كان يبدو من السهل غزوه بشكل كامل. إلا أنه عندما بدأ أو الغزو اكتمل، استيقظ يوغورتا لنفسه وأفلت من قبضة من كان يعتقد أن أحكم قبضته. إنكم تتحدثون لجهنمته، ولصورة زانفة له؛ أما العقل والروح فإنهما في مكان آخر، رافضان للخضوع بأذان صماء، وقد نادهما صوت عميق وعتيد، والذي كان يوغورتا نفسه يعتقد أنه صوت انطفاً إلى الأبد. ويعود إلى وطنه الحقيقي، حيث يدخل عبر الباب الأسود للرفض". *Jugurtha a-t-il sa place à Ighil Ali ?* sur *kabyles.com*

المستعمر يخلق - عند الضرورة - معايير أخرى للتمايز، كالعرق واللون الخ، وهي غير قابلة للتغيير، وهكذا تبقى العلاقة الاستعمارية سائرة المفعول.

5- وصف المستعمر

من الآثار الخطيرة للاستعمار تفكيكه للعلاقة بين الطبيعة والثقافة في المجتمعات المستعمرة، إذ أن الاستيلاء على الأراضي أدى إلى قطع علاقة الحياة التقليدية عن محيطها الطبيعي، وهذا ما أدى إلى انحطاط الثقافة المحلية، وخروج كل مظاهر الحياة المعبرة عنها عن محورها: فصار الدين خرافة، والقانون عرفاً، والفن فلكلورا...¹

وهذا هو ما فعلته الحضارة الصناعية بالمجتمع الريفي، جراء نمو المدن العملاقة، واقتلاع العمال، وانهيار القيم الأسرية وعلاقات التضامن التقليدية. إلا أن المستعمر يجمع بين بؤس البروليتاري و"الإحباط العرقي" (frustration ethnique)، فهو مقطوع الصلة عن جذوره القاعدية من جهة، وعن إنجازاته من جهة أخرى، على عكس العامل الغربي الذي يفتخر بإنجازاته على الأقل. كما أن شخصيته تشتتت إلى أنماط متناقضة: فهناك "المتطور" الذي يتميز عن الجماهير "المتخلفة"، والتي صارت متخلفة حقيقة بسبب اختلال التوازن والعلاقات التي كانت تركز عليها. أما في البوادي فلم يكن ممكناً كبح جماح هذه "الهمجية الجديدة" إلا بواسطة إدارة مستبدة، بمساعدة القواد المحليين، ورجال الزوايا والأعيان. أما المدينة القديمة التي تجمع بين "السفالة" و"الرومانسية" فقد غصت بنمط آخر من "الهمجية" يشبه عصابات الموانئ الكبرى.²

لقد أصيب المجتمع التقليدي بانحطاط طال مختلف المستويات: ابتداءً من الذوق، والفساد الخلقي المتمثل في تفشي الرشوة لدى المسؤولين المحليين، والفقر المادي، وكل هذا كان موضوع تنذر للمستعمرين.³ أضف إلى هذا "عدم الاكتران" الذي يصيب الناس والجماعات التي تتجاوزها الأحداث. ويستشهد بيريك بوصف فرومونتان (Fromentin) للأهالي قائلاً: "فما داموا غير قادرين على محققنا فإنهم يتحملوننا، وما داموا غير قادرين على الهروب فإنهم يتجنبوننا، ومبدأهم وأسلوبهم هو السكوت والاختفاء ما أمكن ذلك، حتى ينسأهم الآخرون" ... وهم لا يطالبون "إلا بالقليل ... فهم يطالبون بالسلامة والأمان في ملجئهم الأخير"⁴.

إلا أن هذه الصورة ليست إلا الوجه السطحي للواقع، فرغم ما أصاب الأهالي من ويلات الاستعمار، ورغم أن المستعمر يسعى إلى الامتلاك الكامل للمستعمر وإخضاعه كلية، يبقى أن هذا الأخير - وفي مواجهة الاستلاب - يحتفظ بشخصيته في مناطق لم يتمكن المستعمر من الوصول إليها، وتتمثل في إيمانه، وحياته الجنسية، وعنفه المتربص، وأماله. وهنا يتساءل بيريك: هل هذه العتمة التي يواجه بها المستعمر المستعمر - رغم فتوحات إدارته وعلمه وزراعته ومشاريعه المختلفة - وتلك المناطق التي يعجز المستعمر عن اختراقها وامتلاكها، هل هي رواسب "الهمجية" أم ملجأ للحرية الإنسانية؟⁵

إن هذه العتمة التي يحيط بها المستعمر نفسه جعلت نظرة الآخر إليه تتسم بالسطحية، لكونها تتوقف في مجال الممارسة عند حدود الوصفات (recettes)، وعلى المستوى الجمالي تبحث عما يمتع النظر (pittoresque). وفي مجال الدراسات الاجتماعية تعتمد على الميزات الخاصة

¹ *Dépossession du monde*, p. 101

² *Ibid*, p. 102

³ *Le Maghreb entre deux guerres*, pp. 370-371

⁴ *Ibid*, p. 378 (Fromentin, *Une année au Sahel*, Plon 1930, pp. 19-21)

⁵ *Ibid*, p. 70

(particularisme) ، وحكمها يتميز إما بالاحتقار أو المجاملة الزائفة. إلا أن هذا النقص في التحليل قد يخدم المجتمع المستعمر، لأنه بذلك ينظر إلى نفسه "بعيون القلب". ويصنع لنفسه من ذلك الغلاف من الاحتقار ستارا واقيا. وهكذا تصير مؤسساته ولغته محاطة بعنمة ليس بالنسبة للآخرين فحسب بل بالنسبة له أيضا.¹

وليس المستعمرون وحدهم الذين يخطئون في فهم واقع البلدان المستعمرة، بل أهل البلد أيضا، إذ أن حروب التحرير ألهمت أعمالا أدبية هاجمت بعنف، إلى حد الهوس، الجرح الذي ارتكبه الاستعمار؛ إلا أن هذا الموقف نابع هو أيضا عن نقص في التحليل لأنه تجاهل ما كان إحصائيا ومنطقيا أكثر أهمية، ألا وهو الاستمرارية والتطور الذاتي للأبعاد التي لم يبلغها الاستعمار.²

وهذا يعني انه يجب التمييز بين الحركة الظاهرية والحركة الداخلية للمجتمعات المستعمرة. وهذا المستوى الداخلي مستقل عن الحتميات الآلية التي أراد الاستعمار إخضاعه لها. وهذا يعني أنه يجب الانتقال بالتحليل إلى مستويات سرية حيث تجري التطورات الأكثر عمقا من تلك التي تستهدفها الإدارة عادة.³

وكلا المستويين – الظاهري والداخلي – يخضعان لتطور شامل على المستوى العالمي، يتمثل في الانتقال العام للحضارات إلى عصر التكنولوجيا.⁴ وهذا الانتقال تم أحيانا بفعل عوامل خارجية، كالاستعمار مثلا، لكنه أحيانا أخرى تم بفعل عوامل داخلية محضة. لكن هذا لا يعني أنه ليس للواقع الاستعماري أي مفعول على شخصية الشعوب المستعمرة. ويضرب بيرك مثلا بالإنسان العربي الذي يوظف تصنيفات بسيطة تجعله ليس نقيضا للآخر فحسب، بل ولذاته أيضا، فهو يصنع ذاته ضد الآخر، كما أنه يصنع من قبل الآخر. وهكذا تحول "واقعه الارستقراطي والجمالي (esthétique) إلى واقع جدلي"، وهو مؤشر على دخوله للتاريخ حيث يتخذ له موقعا بجانب الشعوب المستعمرة الأخرى، وهو موقع مماثل لموقع البروليتاريا.⁵

فلم يعد العربي يطابق ذلك المثل الأعلى التنشوي المتمثل في المقاتل البدوي، بل صار أقرب من البروليتاري في التحليل الماركسي. ومن هنا بدأ التحليل يستخلص، كما يفعل ذلك الآخرون، الاستنتاجات النظرية والعملية. إلا أن هذا لم يمنع، بين الحين والآخر، ظهور حقيقته العميقة السابقة، ولهذا تبقى المقارنة بالبروليتاري عملية نسبية.⁶

وقد مرت علاقة المستعمر بالمستعمر، عندما انهزمت المقاومة الأولية واستتب النظام الاستعماري، وكما عاينها بيرك مباشرة، بثلاث مراحل: مرحلة العصر الذهبي للمكاتب العربية التي شهدت "تهدئة للقبائل" وإدخال إصلاحات قانونية ساهمت في تأمين الحقوق المدنية وتعويض القانون العرفي بقانون أضمن للحقوق؛ وكانت مرحلة غنية سيكولوجيا وعاطفيا، لأنها أعطت نتائج انعكست إيجابيا على علاقة الطرفين، وهو ما كان يشعر به الأشخاص الذين كانوا مكلفين بإنزال هذه السياسة ميدانيا. وإن كانت هذه المرحلة قد شهدت بالمقابل إنزواء على كل ما هو حميم: دين، أسرة، وضع المرأة... أما المرحلة الثانية فهي مرحلة انقلاب تحول فيها ازدواج المشاعر إلى معارضة، بل عداء. وفيها اشتدت حدة النماذج النمطية stérotypes: "الأوروبي" و"المعمر" ضد "الأهلي"، و"المسلم الفرنسي" في مقابل "الفرنسي العادي"... وصار "المعمر" يرمي التهمة على بدائية "الأهلي"، وهذا على ذلك. ونشأ جيل من الكتاب يرفضون الاستعمار وجيل الآباء معا. ويعطي بيرك مثلا برواية التيوس *Les Boucs* لإدريس الشرايبي الذي أطلق على البطل اسم "يلعن والديك"⁷. أما المرحلة الثالثة فيجب

¹ *Dépossession du monde*, pp.. 163-164

² Ibid, p. 98

³ Ibid, p. 100

⁴ Ibid, p. 100

⁵ Ibid, p. 94

⁶ Ibid, p. 95

⁷ نجد الثورتين معا في رواية إدريس الشرايبي: الماضي البسيط *Le passé simple*

أن تكون مرحلة تجاوز، عندما يتخلى الطرفين عن الازدواجية المشوهة ويكتشفا ما يمكن أن يجمع شخص بشخص، وشخص بطبقة أو أمة أو فكرة كونية...¹

6- جذور المقاومة

سأل بيريك في أحد الأيام أحد القادة العسكريين الجزائريين، كان على رأس منطقة عسكرية على الحدود، عن أصول المقاتلين والطبقة التي ينتمون إليها وعن الأسباب السوسيوولوجية التي دفعتهم إلى الالتحاق بالثورة، وعن أيديولوجيتهم – وقد كان جلمهم يستشهد بعد مدة لا تتجاوز الثلاثة أشهر من التحاقه بالثورة – فأجابته بأن غالبيتهم أتت من الجبال، وأنهم لم يكتملوا تكوينهم السياسي بعد، وأن الذي يحركهم هو "الشجاعة والإيمان والشرف".²

ولما زار بيريك الجزائر بعد الاستقلال، علم بوفاة امرأة من مدينة الأغواط تجاوز سنها المائة عام ولم يسبق لها أن التقت بفرنسي قط. وقد رأى في هذا الحدث لا وجهه العرضي بل الرمزي، فالتحليل يمكنه أن يعين مساحات في البلد والمجتمع والأفراد بقيت موصدة في وجه الاستعمار، ومجهولة من قبله، كما هو شأن هذه المرأة. فالسيطرة الاستعمارية لم تلمس كل الأماكن، إذ أن كثيرا من الأماكن الشاغرة أفلتت من قبضتها، وقد تجمعت قوة المقاومة في هذه الأماكن الشاغرة حيث انزوت الشخصية الأصلية.³

فقوة المقاومة لم نتبع من المناطق التي شوهاها الاستعمار، ولا من "جدلية النزاع" (dialectique de l'altercation)، ولا من الحقد الذي اعتقد الكثيرون أنه المحرك الأول للمقاومة، بل نبتت من مناطق داخلية بقيت سالمة نسبيا من التأثير الاستعماري.⁴

ويرد بيريك على الشرقيين الذين ينظرون إلى التناقض بين الشرق والغرب على أنه تناقض بين المادة والروح قائلا: أن هذا صحيح من بعض الأوجه، وذلك إذا نظرنا إلى كون الحضارة الأجنبية فرضت نفسها بقوة التقنية؛ في حين أن مقاومة الحضارة المحلية استندت إلى وسائل مغايرة: "كالشعور بالقانون غير المكتوب" لأنها حرمت من حق التشريع، أو العلامات (الرموز) لأنها لا تسيطر على الواقع، أو الكلمة لأنها حرمت من الأشياء.⁵

لقد اعتمدت المشاريع الاستعمارية على الأسلحة المادية والمعنوية للحضارة الصناعية التي تؤدي إلى التشيء، وبما أنه لم يكن في وسع الإسلام الرد بالمثل فقد لجأ إلى سلاحه التقليدي المتمثل في الرجولة والكبرياء والإيمان.⁶ إنها ثورة تستلهم القيم والمتعالي، أو بتعبير آخر إنه "جواب بالدلالة" (أو جواب على المستوى الرمزي) على محاولات الاستعمار للقضاء على دلالات المجتمع المحلي.⁷

وقد شهدت مرحلة المد الاستعماري حيوية مقابلة للطرقية، وقد استعار بيريك قول كاتب ياسين "الأسلاف يزدادون شراسة" (les ancêtres redoublent de férocité)، قائلا أن الزوايا الطرقية زادت في عنف المقدس.⁸ ومجمل القول هو أن الإسلام لعب دور "حارس ليل الاستعمار".⁹

لقد اعتمدت المقاومة على ما سماه بيريك بـ "ملاجئ للدلالة" (أو معاقل للدلالة) (des réduits de significances)¹⁰، وهي مناطق خفية لم يستطع المستعمر اقتحامها، بل إنه كان من العسير على كل اجنبي حتى الإحاطة بها. والباحث نفسه عندما يحاول النزول إلى المستويات السفلى في المجتمع تواجهه

¹ *Vers une étude des comportements en Afrique du Nord*, Revue Africaine, 100, 1956, 523-536, in Opera Minora (II), pp. 219-221

² *Langage arabe du présent*, pp. 114-115

³ *Langage arabe du présent*, pp. 114-115

⁴ *Langage arabe du présent*, pp. 114-115

⁵ *L'Orient second*, p. 54

⁶ *Le Maghreb entre deux guerres*, p. 121

⁷ *L'Orient second*, p. 51

⁸ *L'intérieur du Maghreb*, p. 425

⁹ « Le veilleur de la nuit coloniale », in *Le Nouvel Observateur*, Dossier n° 9 : « La Guerre d'Algérie », *Une cause jamais perdue*, pp. 24-28

¹⁰ *Dépossession du monde*, p. 168

صعوبات كتلك التي تواجه الغطاس الذي تعوق غوصه كثافة السائل. لهذا يصعب على الباحث فهم ما هو تحتاني، وإن تمكن في الأخير من الفهم فإن الخوف يعتريه لأن المحتقر يصير مرعباً، والرت يفقد وجهه المضحك. إنها مستويات الكائن الجماعي التي تطابق منطقة اللاشعور في الشخص، وقد كان "الأهلي بمثابة "هو" (le ça) الجزائر الفرنسية"¹.

وقد اعتمدت الثورة على هذه المناطق السفلى في المجتمع، وقد أبرزت حرب التحرير في الجزائر الدور الرئيسي الذي قامت به العقيدة والإيمان والمرأة والفلاح، إذ أن الثورة حركت ما هو أحرص وسري وأساسي في المجتمع². لقد استمدت الجماهير الثائرة قوتها من عتاقها (archaïsme) التي يمكن أن تسمى أيضاً سذاجة أو فطرة. وما يلفت الانتباه اليوم هو أن حق الفقراء والأमीين هو الذي ينتصر على الأقوياء بفضل ضرب من "الثأر المبهم"؛ فهو لم ينتصر بفضل ميزان القوى أو غيره من العوامل التي يمكن قياسها: "إنه قبل كل شيء انتصار للأساسي على المبني" (élabore)³.

وهذا يحيلنا إلى أعمال فرانتز فانون حول الجوانب التحليل النفسية للواقع الاستعماري. إذ يفسر فانون رفض المستعمر لثقافة المستعمر بكون الشعب المستعمر ليس مجرد شعب مسيطر عليه فحسب؛ فأثناء الاحتلال الألماني بقي الفرنسي إنساناً، أما في الجزائر فقد صار الإنسان الجزائري مجرد "مشهد" (أو منظر panorama) مثله مثل النخيل أو الجمال، ضمن الأرضية الطبيعية التي يقف عليها الوجود الفرنسي⁴. ولهذا السبب كان الأطباء النفسانيون يجدون صعوبة في معالجة المرضى من المستعمرين لأنه كان من العسير جعلهم يتلاءمون كلية مع الواقع الاستعماري⁵.

إن عملية التشييء التي يتعرض لها المستعمر هي التي تفسر جموده ونكوصه اللذان يجعلانه يتشبث برموز شخصيته الثقافية، كلباس المرأة مثلاً. والمرأة تمثل عنصراً مركزياً في المنظور التحليلنفسى للصراع الاستعماري. وقد انشغل الاستعمار كثيراً بوضع المرأة المسلمة لأنها كانت موضوع الشرف والرجولة والكبرياء. وقد كانت النظرية السياسية الاستعمارية، حسب فانون ترى في كسب المرأة المسلمة وسيلة لضرب المجتمع الجزائري في الصميم، أي في طاقته على المقاومة⁶. وهو ما يؤكد بيريك بقوله أن الحرب في الجزائر لم تكن حرباً سوسولوجية فحسب، بل كانت حرباً تحليلنفسية أيضاً لأنها كانت تأكيداً للاشعور مبدور⁷. إلا أنه لا يشاطر فانون الصورة البئيسة التي انطبعت لديه عن العرب، لأن انحطاطهم الحاضر لا يجب أن يخفي بانهم اسياذ ذوي ثقافة كلاسيكية عريقة⁸. وقد يعود الاختلاف بين المفكرين إلى ضعف اطلاع فانون على الثقافة العربية الإسلامية، ما جعله يختزل العربي في مأساته الحاضرة.

ويرى بيريك أن المجتمعات المهزومة تحشد طاقاتها حول رمزها الأكثر إجماعاً عليه، ألا وهو الدين الذي يشد الطاقات عن طريق "الذكر" (بالعربية في النص) (recollection) الذي يُعرفه قائلاً بأنه الطريقة الروحية التي تمكن الشخص من "تركيز ذاته، ومراجعة نفسية محاصرة واستعادتها". ومن المعروف أن جلسات الجماعات الطرقية تقوم على الذكر، ولهذا كان أسلوبها يبدو بأنه الجواب الأمثل على مآسي التاريخ⁹.

وقد كانت المقاومة في المغرب العربي، حسب بيريك، تنقسم إلى صنفين، حسب طبيعة الغزو الأجنبي الذي كان عليها مواجهته. فهناك مقاومة مادية اعتمدت على المواجهة العسكرية لمحاولات الغزو، وهذا الضرب من المقاومة نهض به رجال الزوايا والشرفاء. وهناك مقاومة باطنية (أو داخلية) نهضت بها الطرقية في مواجهة البدع وكل أوجه الغزو الخفية المتسربة من خلال التبادل الاقتصادي

¹ *Le Maghreb entre deux guerres*, p. 375

² *Dépossession du monde*, p. 169

³ *Dépossession du monde*, p. 155

⁴ Frantz Fanon, *Les damnés de la terre*, Maspéro, Paris 1974, p.178

⁵ *Ibid*, p. 177

⁶ Frantz Fanon, *Sociologie d'une révolution*, Maspéro, Paris 1972 p. 19

⁷ *De l'Euphrate à l'Atlas*, p. 507

⁸ *Arabies*, p. 13

⁹ *L'intérieur du Maghreb*, p. 428

والتأثير الاجتماعي. وهي المقاومة التي استمرت عندما حسم الاستعمار الصراع المسلح لصالحه. وهي مقاومة عملت على تحصين المجتمع داخليا لاعداده للثورة المقبلة¹، إنه شحذ للنفسية الجماعية من أجل جهاد مؤجل².

ولم يكن اختلال ميزان القوى ليؤثر على هؤلاء، إذ كان لديهم إيمان راسخ بأن الله بجانبهم. وكانوا يؤمنون بأن "خصوصيتهم متعالية"، فلم يضعوا أنفسهم كنقيض للآخر، ولهذا كانوا يسمحون لأنفسهم بالإعجاب به ومحاربتة أو حبه وقتله في الآن نفسه. ويرى بيرك في الأمير عبد القادر خير ممثل لهذا الاتجاه³. ولهذا لم تؤثر الهزيمة في قناعاتهم، وعندما سئل الأمير عبد القادر عن أسباب هزيمة المسلمين أجاب بأن تاريخ البشر تحكمه إرادة خفية تتجاوز مسألة التمييز بين الشقاء والسعادة أو الخير والشر. ويعلق بيرك قائلا: "إنه الإبهام الكوني الرهيب! والعارف وحده قادر على فك رموزه بفضل ومضات عابرة"⁴.

هذه الصورة للأمير عبد القادر يقابلها بيرك بصورة عبد الكريم الخطابي الذي يرى فيه "بطلا للسلبية"، فهو ذي تكوين غربي وأكثر عصرية من الأول، إلا أنه يكره الغرب ويحتقره؛ وقد كانت طريقته في ممارسة السياسة وميوله الجمهورية واستغلاله للرأي العام العالمي نموذجا مسبقا لأبطال العصر. إلا أن السلبية بلغت به إلى درجة عزلته حتى عن قومه، فمات في المنفى دون أن يترك أي "نموذج شخصي" للتاريخ. فغلبة النزاع والظرفية لديه أدت به إلى السقوط في النسيان عندما انتهت الأحداث التي أبرزته⁵. والمثير للانتباه أن مشاركة بيرك في الندوة التي عقدت سنة 1973 حول عبد الكريم وحرب الريف تمثلت في نص قصير فيه إشارة عابرة لعبد الكريم بينما خص الباقي إلى دور الجماعات المحلية في مقاومة المستعمر عبر العالم العربي، والتي كانت في تنظيمها تلجأ إلى التسيير الذاتي الجمهوري، مثل قبائل العراق بعد انهيار الحكم العثماني، أو سفطة في مصر، ومصراته في ليبيا، والرقعة في سوريا، أو مناطق بكاملها كالريف في المغرب...⁶

ويرى بيرك أن المصلحين هم الذين مهدوا الطريق للثوار، وأن جمعية العلماء في الجزائر هي التي نهضت بالدور الأساس في التمهيد للاستقلال. ويقول عن ابن باديس أنه مؤسس الشخصية الجزائرية⁷.

¹ Ibid, p. 279

² Ibid, p. 462

³ *Dépossession du monde*, pp. 93-94

⁴ *L'intérieur du Maghreb*, p. 506

"Effrayante ambivalence cosmique ! Seul le haut initié, par furtifs éclairs, peut-il en tirer leçon. »

وحول هذا الصنف من المقاومة يمكن الرجوع إلى كتاب:

Wilhelm E. Mühlman (et collaborateurs), *Messianismes révolutionnaires du tiers monde*, Gallimard, Paris 1968

⁵ *Dépossession du monde*, p. 94

الحاصل هو أن "سلبية" الخطابي فرضت عليه لأن النظام الذي حكم مغرب الاستقلال سليل حكم الحماية الذي حاربه بمباركته. والخطابي لم يطله النسيان كما زعم بيرك نظرا لدوره في مكتب المغرب العربي في مصر الذي كان ينسق بين حركات التحرر في بلدان المغرب. وقد انتقد دافيد هارت في كتابه: "آيث ورياغار" موقف بيرك هذا ووصفه بأنه غير منصف uncharitable:

David Montgomry Hart, *The Aith Waryaghar of the maroccan Rif*, Viking Fund Publications in Anthropology 1976, p. 422

آيث ورياغار... ص 807

وعدم الانصاف يطل أيضا موقفه من رجال الحركة الوطنية المغربية كعلال الفاسي ومحمد حسن الوزاني، ولهذا أهمل مساهماتهم الفكرية في بناء إسلام شخصاني. (يمكن الرجوع في هذا الموضوع إلى كتابي: "الشخصانية الواقعية عند محمد عزيز الحبابي")

⁶ « *Poussée nationale et démocratie à la base dans la nation arabe. 1915-1925* » in *Abd el-Krim et la république du Rif, Actes du colloque international d'études historiques et sociologiques, 18-20 janvier 1973*.

Maspéro 1976, pp. 46-50

⁷ *L'islam au défi*, p. 14

كان دور جمعية العلماء في الثورة الجزائرية دورا تابعا وليس مؤسسا، ورموزها لم يلتحقوا بالثورة إلا عندما اندلعت بفعل تيارات سياسية لا علاقة لها بها (حزب الشعب). وكان ابن باديس يتجنب الصدام المباشر مع السلطات الاستعمارية وعيا منه باختلال ميزان القوى. وكان متشبثا بمقومات الشعب الجزائري (الإسلام والعروبة) وكان يرفض أن يكون ثمن المواطنة الكاملة تخلي المسلم عن أحواله الشخصية. وكان يرى في فرنسا والجزائر "شعبان اثنان"، لكن هذا "لا يمنع من تعاونهما كأخوين لا كسيد وعبد":

عمار الطالبي، ابن باديس، حياته وآثاره. دار الغرب الإسلامي، بيروت، 1968، الجزء الثالث. "جمعية العلماء المسلمين الجزائريين أمام لجنة البحث البرلمانية"، ص 355-358

7- معنى التحرر

يرى بيرك أن الاستعمار حمل معه نماذج حضارية، بعضها انهار مباشرة بعد زوال القوة التي كانت تسنده؛ وبعضها كوني - ذو طبيعة دينية أو أيديولوجية - مصدره النزعة الإنسانية الكلاسيكية أو الثورتين الفرنسية أو الروسية؛ والبعض الآخر امتداد لمجتمع الاستهلاك. وفشل الاستعمار مرده إلى سوء استعماله لهذه النماذج، ومن المفارقات أن دورها الإيجابي تمثل في كونها ساهمت في الانقلاب عليه. ورغم ما تحمله هذه النماذج من مضمون إيجابي إلا أنه لا ينبغي فرضها بشكل حرفي، بل إعادة اكتشافها؛ فكثير من الفوضى والهدر للطاقات والألام التي تهدد عالم اليوم إنما مرده إلى محاولات تطبيقها المتعسفة.¹

ومما لا شك فيه أن المجتمعات المستعمرة أصيبت في شتى أبعادها، وكان أخطر ما أصيبت به من جراء الاحتلال هو الانفصال الذي حصل بين ثقافتها ومحيطها الطبيعي الذي احتكره الاستعمار؛ وهذا ما جعل الثقافة المحلية تسقط في "العتاقة واللفظية". وبما أن الاستعمار أصاب كل الأبعاد فإنه بالمقابل يجب أن يكون التحرر شاملاً، فلا يقتصر على الاستقلال السياسي أو الاقتصادي، بل يجب أن يشمل الجوانب "التقنية والتنظيمية والقدسية والترفيهية (أو اللهوية) الخ، كل منها حسب منطقته الخاص، إلا أن عليها السير على وتيرة أسرعها". ويجب أن تكون هذه العملية شاملة ومُدججة (intégrante)، وفي الوقت نفسه مؤصلة وجذرية لكونها تستند إلى قاعدة المجتمع.²

ويوجز بيرك رأيه هذا في قوله أن التحرر يعني قيام مجتمع ما ب "إعادة تثقيف طبيعته وإعادة تطبيع ثقافته"³. وفي موضع آخر يقول أن التحرر يعني استرجاع شعب ما لحقه في مواجهة المشاكل.⁴

8- مقارنة مع فرانز فانون

في البدء تجدر الإشارة إلى غياب البعد العربي- الإسلامي عند فانون، نظراً لأصوله المارتينية ولحدثة عهده بالجزائر التي مارس فيها الطب النفسي.⁵ لكن هذا الغياب عوضه بتفكير عميق حول المجتمع الجزائري خلال حرب التحرير، بموازاة مع تجربته كشخص أسود. وإشكاليته تهدف إلى الكشف عن آليات الاستلاب، وما سماه بالاستلاب الذاتي؛ وتعريه حلول التعويض الزائف. متخذاً من التجربة المعيشة للإنسان المستعمّر أساساً لنظرية تحررية. ويشرح هذا اللجوء للبعد الوجودي قائلاً: "أنه في مرحلة يسود فيها الارتياب كل أرجاء العالم، والتي تزعم فيها شرذمة من الأوغاد salauds بأنه صار من غير الإمكان التمييز بين الدلالة sens وانعدامها non-sens، ويصير من العسير النزول إلى مستوى لا تستعمل فيه بعد مقولة الدلالة وانعدامها"⁶.

وبدوره يصف فانون المجتمع الاستعماري. وإذا كان الاستعمار عنيف في طبيعته، وأنه لا يتراجع إلا أمام عنف أكبر، إلا أن فانون يرفض كل نظرة مانوية للنظام الاستعماري، وموت الاستعمار هو موت للمستعمّر وللمستعمّر معاً.⁷ والمستعمّر نفسه لا يخرج سالماً من هذا النظام. ومن يحب الزنجي "مريض" مثله مثل الذي يبغضه. والأسود الذي يريد تبييض عرقه يعاني من التعاسة ذاتها التي يعاني منها من يكره البيض.⁸

¹ *De l'impérialisme à la décolonisation*, p. 12

² *De l'Euphrate à l'Atlas*, pp. 602-603

³ *Arabies*, p. 294

⁴ *Andalousies*, p. 13

⁵ عين كطبيب في الجزائر بتاريخ 22 أكتوبر 1953، والتحق بمستشفى الأمراض النفسية في البلدية بتاريخ 23 نوفمبر 1953 بصفته طبيباً رئيساً مصلحاً. لكنه أرسل استقالته إلى الوزير الحاكم العام للجزائر سنة 1956، لما تبين له "لا جدوى النوايا الحسنة أمام فقر القلوب وعقم العقول وكراهية أهالي هذا البلد". وأن وضع الجزائر هو نفي منهجي لإنسانية الأهالي : *Pour la révolution africaine*, pp. 50-53

⁶ *Peau noire, masques blancs*, p. 7

⁷ *Sociologie d'une révolution*, p. 15

⁸ *Peau noire, masques blancs*, p. 6

إلا أن المانوية من صميم المجتمع الاستعماري، وهو ليس مجرد درجة عليا للمجتمع الطبقي، لأنه مجتمع منقسم إلى إثنيين. والحد الفاصل تعينه التكنات ومخافر الشرطة. والدركي والشرطي هما الناطقان الرسميان للمستعمر، وبهما يخاطب المستعمر. وفي حين أنه توجد العديد من العوامل التي تخفف من ثقل الاستغلال في المجتمع الرأسمالي (من مدارس، وقيم متوارثة، واحترام للنظام القائم)، والتي تخلق حول المستغل جوا من الخضوع والاثبات يسهل مهمة قوات حفظ النظام؛ فإن لغة النظام الاستعماري لغة عنف خالص، والوسيط (الدركي والشرطي) لا يخفف السيطرة ولا يموه عليها. وهذا الوسيط ينقل العنف إلى منزل المستعمر وإلى دماغه. ولهذا ينصح فانون بمراجعة الأنماط الماركسية، وذلك لأن ما يجزؤ المجتمع الاستعماري هو الانتماء العرقي. والبنية التحتية الاقتصادية في المستعمرات هي في الوقت نفسه بنية فوقية، والسبب هو نفسه النتيجة: فالغني غني لأنه أبيض، والأبيض أبيض لأنه غني.¹

وتناقضات المجتمع الاستعماري تطال النموذج البشري للطرفين. فحياة المستعمر ملحمة، وهو البداية المطلقة، وهذه الأرض هو الذي صنعها؛ ومقابله كائنات متناقضة، منخورة من الداخل ب"العادات القديمة"، وهي بمثابة الاطار الطبيعي شبه الحجري للدينامية المبدعة للماركنتيلية الاستعمارية. وبما أن المجتمع الاستعماري قائم على الأبارتايد، فإن أول ما يتعلمه المستعمر هو أن يلزم مكانه، وألا يتعدى الحدود. ولهذا فإن حلمه حلم عضلي وحركي وعدواني. وهو في حالة تأهب دائم لأنه يجد صعوبة في فهم علامات المجتمع الاستعماري، ولهذا فهو يشعر بأنه في وضع المتهم. لكنه وإن كان في حالة دونية، إلا أنه في أعماق نفسه ليس مقتنعا بهذه الدونية. وهو مسيطر عليه لكنه ليس مدجنا. وهو ينتظر الفرصة ليهاجم على عدوه. وهو على استعداد دائم ليتخلى عن دور الطريدة ليتحول إلى صياد.

لكنه، وفي انتظار اليوم الذي سينتقم فيه لنفسه، فإنه يحول عدوانيته نحو أقاربه، وينزلق في عملية تحطيم للذات. وفي حين أنه يتحمل إهانات المستعمر دون رد فعل من قبله، فإنه يخرج سكينه ضد مستعمر آخر لأتفه الأسباب. مستعملا ما تبقى له من طاقة في الدفاع عن نفسه ضد أمثاله، وتصعد بذلك إلى السطح العداوات القبلية المكبوتة. ودم الأخ يوهمه بأن الاستعمار غير موجود، وأن الأمور مستمرة كما كانت من قبل. وكل هذه السلوكات تعبر عن غريزة الموت. وهو ما يرسخ لدى المستعمر قناعته بأن المستعمرين قليلو عقل. ويلعب الدين بدوره دورا في هذا التجاهل للمستعمر، لأن كل ما يجري فهو بإذن الله، وبذلك ينبطح أمام عدوه وأمام قدره، وبضرب من إعادة التوازن يصل إلى سكينه الحجارة.²

والعيش بالنسبة للمستعمر هو أن يبقى على قيد الحياة. وعلاقته بالكون هي قبل كل شيء علاقة بالطعام، وليس بقيم عليا. ولهذا فإن سرقة بعض التمر، أو بعض حياة الزيتون، أو الرعي في حقل الجار... ليست اعتداء على ملكية الغير، بل محاولات للقتل. "فأثناء المرحلة الاستعمارية، في الجزائر وغيرها، كان من الممكن أن يُرتكب الكثير من أجل كيلو من السميد". وفي هذه الظروف فإن الحكم الأولي على أفعال المستعمر يصب لا محالة في التفسير الجيني للسلوك. فالبنية الذهنية للشمال إفريقي تفسر كسله، وقصوره الفكري، واندفاعه الشبيه بان دفاع الحيوان. والتعامل مع "هذه الكائنات الطبيعية"، حسب أحد المسؤولين، يكمن في فرض إطار صارم عليهم لتدجين طبيعتهم، وليس إقناعها.³

وقد كان التفسير الجيني للسلوك، وما يترتب عنه من تراتبية ثقافية، أحد ركائز العنصرية التي تمثل العنصر الأبرز والأكثر يومية وفضاظة في نسق ما. وهذا ما يجعل من العنصرية عاملا ثقافيا. وهنا يدعي فانون أنه توجد ثقافات عنصرية وأخرى خالية منها. إلا أن العنصرية نفسها عرفت تحولا بتخليها عن التفسير البيولوجي (الذي صاحب مرحلة الاستغلال المباشر لأعضاء الإنسان) لتركز على العوامل الثقافية، وبذلك بدأت تتساق "القيم الغربية" مع الصراع القديم بين "الصليب والهمال". وقد يتهم العنصريون غيرهم بالعنصرية، وبدل "البداية الفكرية" للمراحل الأولى للاستعمار يحل "التعصب

¹ *Les damnés de la terre*, pp. 7-9

Les damnés de la terre, pp. 17-18²

³ *Les damnés de la terre*, pp. 223-227

القروسطي". وقد تتحول العنصرية إلى عنصرية خفية ومحتشمة. بل قد يعتقد أنها زالت لأن فعالية النسق تجعل التعبير اليومي عن العنصرية أمرا لا جدوى من ورائه. وإذا كان الاستعمار مسألة تجارية قبل كل شيء، إلا أن السيطرة العسكرية يصاحبها هجوم ثقافي. وهذا الهجوم لا يقضي تماما على الثقافة المحلية، بل يقضي على حيويتها وانفتاحها ويحولها إلى ثقافة منغلقة وجامدة، ويصير حضورها حضورا محنطا يشهد ضد أهلها. حتى أن بعض الأهالي يستبطنون النظرة العنصرية إليهم. لكن تهمة الجمود التي ينعت بها الأهالي دليل على سوء النية، لأنه من غير الممكن لشخص ما أن يتطور خارج ثقافة تعترف به. ومحاولة الاستعمار بعث بعض المؤسسات القديمة مآله الفشل. ومن الأمثلة التي يسوقها فانون "الجماعات" القبائلية التي حاولت سلطات الاحتلال تعيينها، والتي ثأها السكان بجماعات معينة ديموقراطية تتحكم في الأولى.¹

ومن وصف المجتمع الاستعماري ينتقل فانون إلى **التحليل النفسي**، لأنه الكفيل بتفسير ردود الفعل المتناقضة لدى المستعمر، أتعلق الأمر بالجزائري أو بسود جزر الأنتيل. وما يميز المستعمر على مستوى التحليل النفسي: الرفض والاستلاب.

الرفض: وهو رفض لطب المستعمر ولمدرسته. والعلاقة الاستعمارية تنفذ حتى إلى علاقة المريض بالطبيب. إلى درجة أن بعض البحوث نبهت الأطباء النفسانيين إلى صعوبة معالجة المستعمر. وهو "علاج" ليس في الواقع إلا محاولة لجعله متجانسا مع النمط الاجتماعي الاستعماري. ويترتب عن هذا الوضع سوء التشخيص وتهرب المريض من العلاج.

ومن الأعراض التي أسوء تشخيصها الانقباض العضلي العام *la contracture musculaire généralisée*. فيما أن حساسية *affectivité* المستعمر محل استثارة دائمة، مثل جرح حي، فإن جهازه النفسي يقبض وينفرغ على شكل مظاهر عضلية². ما جعل بعض الاختصاصيين يقولون أن المستعمر مصاب بالهستيريا. وأن هذا المرض خلقي لديه، وأنه من خصائص جهازه العصبي، وأن مرده إلى المنظومة اللاهرمية *extra-pyramidale* (وهي الشبكة العصبية التي تتحكم في الحركات اللاإرادية)، والتي يتقلص دورها كلما صعدا على المستوى العصبي. وهكذا يتساوق الرقي العصبي مع نظيره الاجتماعي³. في حين أن فانون يشرح ظاهرة الانقباض العضلي بأنها ما يعبر في هيئة المستعمر عن رفضه لسلطة المستعمر.⁴

والرفض يتجلى أيضا في كون المستعمر "مريض سيء"، وهو يلعب لعبة "الغميضة" *cache-cache* الطفولية مع الطبيب، برفضه اتباع العلاج الموصوف له (أخذ الدواء بانتظام، احترام المقادير، الالتزام بالحمية، مخالفة المواعيد أو التأخر عنها...)⁵. ويفسر فانون هذا الرفض بأهمية الرموز في الصراع الاستعماري، وهو ما يحيل إلى المقاربة الثقافية. وبين الرفض والاستلاب توجد الثقافة التي تحول دون تحول الهزيمة إلى كراهية للذات.

وفيما يتعلق بالاستلاب، يقول فانون أن التخلص منه يستلزم الوعي بأسسه الاقتصادية والاجتماعية. لأن عقدة النقص نتيجة لمسار مزدوج: اقتصادي بدءا، ويتبعه استبطن للدونية⁶. ويعطي نماذج لهذا الاستبطن عند بعض السود. ويتعلق الأمر بالرغبة المرضية لدى البعض منهم ليكونوا بيضاء، كما هو حال مايوت كاييسيا *Mayotte Capécia* التي شعرت بكثير من الفخر عندما علمت بأن إحدى جداتها كانت بيضاء، وتمنت لو أنها تزوجت بأبيض لتكون بيضاء تماما. ويصل الاستلاب إلى مده في العلاقات

¹ « Racisme et culture », in *Pour la révolution africaine*, pp. 33-45

² وهذه الحساسية تجد تعبيرها لها في الرقص الذي قد يصل إلى حالة الجذب. ولهذا يُنصح كل باحث بالاهتمام بظاهرة الرقص والاستحواد الروحي *possession* في المستعمرات

Les damnés de la terre, p. 22

³ *Les damnés de la terre*, p. 177

⁴ *Les damnés de la terre*, p. 212

⁵ *Sociologie d'une révolution*, p. 116

⁶ *Peau noire, masques blancs*, p. 8

العاطفية مع البيض، والتي تتميز عند بعض السود بما سماه بالإثارة العاطفية الحادة *éréthisme affectif*. وأحيانا يتحول الأسود إلى عبد أمام من هو أكثر بياضا منه. وكمثال على ذلك المرأة مктار Mactar لعج من نفسه عبدا لنيني Nini المولدة *mulatresse*، والتي اعتبرت رسالته إهانة لـ "فتاة بيضاء"، والتي أفهمته أن البشرة البيضاء ليست للونيول *bougnouls*.¹ وقد تصل عقدة النقص إلى الشعور بعدم الوجود، كما يبرزه الحوار التالي الذي أورده:

- الزنجي: لا أستطيع، يا سيدتي.
- لا تستطيع ماذا؟
- لا أستطيع إطلاق النار على البيض، يا سيدتي.
- هل أنت مُجد ! وهل تظن أنهم سيترددون في ذلك؟
- إنهم بيض، يا سيدتي.
- وما المشكلة؟ هل كونهم يمنحهم الحق ليذبحوه كالخنزير؟
- إنهم بيض.²

وبدل تفسير عقدة النقص بالاشعور الجماعي، يفضل فانون إعطاء تفسير بلغة هيجلية، مستشهدا بميشيل ليريس الذي يرى: "لقد نتج في ذهن العبيد كبت للروح "الافريقية"، وحلت محلها هيئة *instance* تمثل السيد، وهي سلطة مؤسسة في أعماق الجماعة تحرسها كما تحرس تكنة المدينة التي تم غزوها".³

وكل ملاحظ للمجتمعات الاستعمارية، سجل فانون التلازم القائم بين **المقاومة والثقافة**. ورفض الاستلاب يتجلى في رفض الإدماج، والحفاظ على الأصالة الثقافية شرط للحفاظ على أصالة وطنية. وبما أن الاستعمار لم يكن يحتل الأرض فقط، بل كل البلد: تاريخه ونبضه اليومي... أحاط المستعمر قيمه بكثير من السرية، وفي مواجهة المحتل تعلم كيف يختبي ويحتال. ويواجه سوء لالاتحلا بسوء اللقاء، وكل لقاء مع المحتل كان يشوبه الكذب.⁴ وناك حجاب المرأة في صميم الصراع بين الطرفين. ورمزيته تكمن في أن المحتل كان يرى في كل امرأة جزائرية تخلعه دليلا على أن المجتمع الجزائري بدأ يتفكك، وبأنه يسلم بالاعتصاب الاستعماري.⁵ في حين أن حب المرأة لبيتها ليس تقليدا لعالمها، وليس كراهية منها للشمس ولما يمنحه الشارع من فرجة، وليس هروبا من العالم؛ بل اختيار منها يعمق وعيها بالمقاومة، ويهيئها للكفاح.⁶

وهذه العودة إلى الذات لدى الشعب تجد مقابلا لها لدى **النخبة المثقفة**، وإن كانت إشكالياتها مختلفة. وقد تجلت هذه العودة في البحث عن **ثقافة وطنية** حتى لا يذوب المثقف في الثقافة الغربية التي استوعبها.⁷ وقد مر هذا البحث بثلاث مراحل:

- مرحلة استيعاب ثقافة المحتل.
- مرحلة رد فعل تتميز بوعي المثقف بـ "العادات السيئة" التي غرفها لدى المحتل، مستذكرا "العادات الحسنة" للشعب الذي يمتلك كل حقيقة. وهذا ما يعتبره المحتل خيانة، لكنه دليل على فشل مشروعه وسطحية تأثيره.
- مرحلة إعادة نظر نقدية يأخذ فيها المبادرة ليتحول إلى موقظ للشعب.

لكن السؤال المطروح هو: على أي أساس ثقافي يجب إيقاظ الشعب؟ وهنا يكمن الفخ، لأن الثقافة التي ينكب عليها المثقف ليست إلا مخزونا من الخصوصيات، وهو بمحاولته الالتصاق بالشعب يلتصق

¹ *Peau noire, masques blancs*, pp. 45-48

بونيول اسم قديم يطلقه الفرنسيون على ذوي البشرة السمراء عامة والعرب خاصة، ويقابله بومبولا بالنسبة للسود

² *Peau noire, masques blancs*, p. 112

³ *Peau noire, masques blancs*, p. 118 (Michel Leiris, « Martinique, Guadeloupe, Haïti », *Les Temps modernes*, février 1950)

⁴ *Sociologie d'une révolution*, p. 49

⁵ *Sociologie d'une révolution*, pp. 23-24

⁶ *Sociologie d'une révolution*, p. 49

⁷ *Les damnés de la terre*, pp. 143-144

بالغلاف الظاهر. وهذا الغلاف انعكاس لحياة سفلية كثيفة وفي تحول مستمر. وهذا الظاهر الموضوعي الذي يفرض نفسه على الملاحظ ليس في الواقع إلا قشرة متجاوزة لتيار أعمق يتجدد باستمرار. وخطأ المثقف يكمن في أنه بدلا من البحث عن هذا التيار، فإنه يبقى مغنطا بالشظايا المحنطة التي هي في الواقع نفي لهذا التيار. ومحاولة إحياء التقاليد المتجاوزة ليست نفيا للتاريخ فحسب بل وللشعب نفسه. و التقاليد نفسها قد تتغير دلالتها، وما كان مظهرا من مظاهر المقاومة السلبية يجب تجاوزه في مرحلة الصدام. والمثقف الذي يريد اتباع الشعب قد يتحول إلى مجرد انتهازي تجاوزه التاريخ. ولهذا يحذر فانون من مجاملة الذات.¹

ويحذر فانون من جهة أخرى من عنصرة الثقافة الذي أدى إلى **مأزق الزنجية** négritude، مذكرا بالظروف التاريخية الذي نشأت فيه. إذ أن الوعي بالهوية الزنجية احتد مع سيطرة البيض، وهو ما انعكس على المجال الثقافي، بحيث أن التاريخ فرض على الزنجي أن يعبر عن نفسه بواسطة ثقافة زنجية. وقد كانت الزنجية رد فعل ضد الاحتقار، ولهذا تميزت بالافتخار بالثقافة السوداء وبمعارضة أوروبا العتيقة بإفريقيا الشابة، والعقل بالشعر، والمنطق بعفوية الطبيعة. من جهة التصلب والشكلانية والارتباب، ومن جهة أخرى الزنجية والحيوية والحرية. وانعدام المسؤولية أيضا.

إلا أن الزنجية كانت ضحية نجاحها. فهي من جهة وحدت السود في كل أرجاء العالم، لكنها انتهت بعنصرة المطالب. ووجدت حدا لها في الظواهر التي تعبر عن تاريخية الإنسان. كما أنها بدأت تتجزأ لأن الذين كانوا يدعون تمثيلها أدركوا أن الثقافة هي قبل كل شيء ثقافة وطنية. وتبين أن الثقافة العربية-الإسلامية أو الزنجية-الأفريقية منفصلة عن الواقع.²

ويعرف فانون الثقافة الوطنية البديل للثقافة المعنصرة بأنها "مجملة الجهود التي يبذلها شعب ما على المستوى الفكري لوصف وتفسير والتغني بالممارسة التي تأسس هذا الشعب من خلالها وتمكن من البقاء. والثقافة الوطنية في الدول الناقصة النمو يجب أن تتموقع في قلب الكفاح من أجل التحرر الذي تخوضه هذه البلدان". ويرى فانون أنه لا يمكن أن توجد ثقافة سوداء بما أن الزنوج في طريق الانقراض، لأن الذين خلقوهم هم في طريق فقدان تفوقهم الاقتصادي والثقافي³. ولن توجد إلا ثقافة سنغالية أو غينية... وسيجد المثقف الأفريقي محتويات الثقافة الجديدة في أسس التزامه السياسي. وبهذا ينضوي فانون تحت مفهوم الثقافة كما نظرت الواقعية الاشتراكية، أي أنها ثقافة-أيدولوجيا في خدمة مشروع سياسي. والنقص الذي يشخصه في إفريقيا هو انعدام الأيدولوجيا، وهي الأيدولوجيا الاشتراكية التي انتصرت في أوروبا الشرقية، حسب رأيه. وإلا فإن البورجوازية المحلية هي التي ستحل محل الاستعمار.⁴

مما سبق يتبين أوجه الاتفاق والاختلاف بين بيرك وفانون. فهما متفقان على إدانة المجتمع الاستعماري، كل من زاوية اختصاصه: الأنثروبولوجيا عند الأول والتحليل النفسي عند الثاني. إلا أن إدانة فانون أكثر جذرية فكريا لأنه لم يكن يرى إلا مساوئ الاستعمار، وعمليا بانخراطه في الثورة؛ بينما تميز موقف بيرك بضرب من البين بين. لكنهما يختلفان في مقاربتهما للثقافة التي افتقدت لدى فانون كل مضمون محدد أو عمق تاريخي، وتحولت إلى مجرد أيدولوجيا.

¹ *Les damnés de la terre*, pp. 153-155

² *Les damnés de la terre*, pp. 145-150

³ *Les damnés de la terre*, pp. 163-164

⁴ *Pour la révolution africaine*, 184-185

الفصل السابع

الحضارة العربية الإسلامية أمام تحديات العصر

- 1- صدمة الحداثة
- 2- ازدواجية الإنسان العربي
- 3- العرب والغرب
- 4- مقارنة بين الحضارتين الغربية والعربية
- 5- النهضة
- 6- دور اللغة العربية
- 7- الإسلام من "الوهابية الأبدية" إلى "إعادة الشباب للعالم"
- 8- الإسلام ودوره التحكيمي
- 9- الإسلام وتحديات العصر
- 10- الاجتهاد
- 11- الإسلام كبديل
- 12- مفهوم الدين
- 13- نقد ذاتي

من الممكن أن نقسم دراسات بيرك للحضارة العربية الإسلامية إلى ثلاث مراحل تميز بينها الزاوية التي تناول من خلالها هذه الحضارة.

ففي المرحلة الأولى درس القاعدة الاجتماعية لهذه الحضارة، وهي مرحلة الدراسات الميدانية التي توجت ببحثه الشهير: "البنى الاجتماعية للأطلس الكبير"؛ ومن الممكن تسمية هذه المرحلة بالمرحلة المغربية.

أما المرحلة الثانية فيمكن تسميتها بالمرحلة العربية، لا لكون أبحاثه اتسعت لتشمل العالم العربي بأسره فحسب، بل لكونها كانت تنطلق من مسلمة وجود ذات عربية لها خصوصيتها التي تفسر كل أوجه الحضارة والتاريخ العربيين. أما الإسلام فكان يأتي في درجة ثانية، واعتقد أن هذا هو السبب الذي جعل عبد الكبير الخطيبي يقول أن بيرك لا يحب الإسلام¹، وهو حكم ستفنده المرحلة الثالثة. وقد تميزت كتابات هذه المرحلة بضرب من التأريخ الحاضر كما يلاحظ الفارئ ذلك مثلاً في كتابيه: "العرب من الأمس إلى الغد" و "المغرب بين حربين" ... وتوج هذه المرحلة بترجمة بعض المعلقات.

أما المرحلة الثالثة فهي المرحلة الإسلامية التي تركزت أساساً على دراسة الإسلام والحوار معه، وفيها اكتشف أن بعض المميزات التي كان يعتقد أنها عربية هي في الواقع إسلامية. وقد توج هذه المرحلة بترجمته للقرآن.

وهذا التطور على مستوى الموضوع صاحبه تطور على مستوى المنهج، كما أشرت لذلك في فصل المنهج؛ ففي المرحلة الأولى كانت إشكاليته ماركسية، أعقبها مرحلة بنوية/تاريخية إجرائياً وطوباوية أيديولوجية، وفي الأخير تغلبت لديه نزعة ثقافية. وفي هذه المرحلة الأخيرة أعاد صياغة إشكاليته من خلال الحوار مع الإسلام، ولهذا نلاحظ أن دراساته الأخيرة عن الإسلام ليست دراسات أكاديمية بقدر ما هي قراءة تأويلية للإشكالية الإسلامية وما يمكن أن تساهم به في صياغة بديل للحضارة الإنسانية.

والذي يهمنا في هذا الفصل هو المرحلتين الثانية والثالثة، لأنهما يمثلان انتقال تفكير بيرك من مستوى الدراسات الميدانية إلى مستوى فلسفة الحضارة. ولهذا ينقسم هذا الفصل إلى قسمين: قسم "عربي" وآخر "إسلامي"، ومن خلالهما يمكن تلمس ثوابت ومتغيرات فكر بيرك. أما الثوابت فتتجلى أساساً في أطروحة الأصالة (وما يتصل بها من مفاهيم) التي نجدها حاضرة في تقييمه للنهضة العربية والاجتهاد الإسلامي؛ أما المتغيرات فتتجلى أساساً على مستوى الموضوع، إذ أنه انتقل من تقييم التاريخ العربي المعاصر إلى تقييم الأصول.

والانتقال ليس شخصياً فحسب، بل يطال أيضاً موضوع البحث، إذ أن بيرك يصف التاريخ العربي المعاصر بأنه يمثل مرحلة انتقال العرب من المقدس (le sacral) إلى التاريخي. وفي هذا الفصل عرض لهذا الانتقال كما يراه بيرك وبقيمه، وكما يقارنه بمثيله في الغرب.

1- صدمة الحداثة

لقد كان للاستعمار وللتوسع الرأسمالي على العرب التأثير ذاته الذي كان للخطيئة الأصلية على الغرب المسيحي². فقد فُرِضت الحداثة على العربي من الخارج، وهذا مصدر الكثير من المشكلات التي يعاني منها، ومنها كونه موضوع تنازع بين المقدس والتاريخي، ومحاولاته للتوفيق بينهما لم تؤد إلا إلى تشويههما. ففكرة إيمانه تجعله يرى في الحداثة مروقاً، لأنها من صنع الآخر ولأنها فرضت عليه من خلال الصراع معه. أما الجوانب التي لم يصبها تأثير الآخر والصراع معه، أتعلق الأمر بالفرد أو الجماعة، فإنها تعاني من الإهمال أكثر مما تعاني الجوانب الأخرى من الاستلاب³. وزيادة على هذا

¹ Jaques Berque ou la saveur orientale, p. 2178

حتى الكتابات السابقة ل"المرحلة الإسلامية" لا تعطي أية قرينة لهذا الحكم.

² Les Arabes d'hier à demain, p. 29

³ Le Maghreb entre deux guerres, p. 422

التحول السلبي الذي أصاب القيم التقليدية، إذ "تحول الالتحام بالكون إلى جبرية، والسكينة إلى جمود، و"الشمولية" إلى "اكتفائية" (suffisance)¹.

ويقول بيرك أن من مظاهر الأزمة التي عرفها العرب في العصر الحديث، ذلك القلق الذي يعود إلى الشعور بالفراغ جراء الانهيار الذي بدأت تتعرض له الثقافة التقليدية، ولتفكك عناصرها، تحت ضغط ضرورة التوافق مع الآخر، وحتمية التكيف مع عالم أعادت صياغته الآلة. ولن يتمكن العربي من التحكم في مصيره إلا بالانتصار على الآخر، إلا أن مقابل هذا الانتصار هو الطلاق مع ذاته². إن المأساة الكبرى للعرب تتمثل في كونهم أنجزوا في أواسط القرن العشرين كيانا يعود للعصر الرومانطيقي، فلم يصاحب ذلك - كما حدث في الغرب - اكتشاف العالم والاختراع الصناعي واكتساب الحريات. فتحرر العرب تم في مرحلة صار فيها الاستقلال التام وهما، لأن المصالح والدول صارت مضطرة للتكفل، وبدأ التشابه الذي عم الثقافات وأنماط الحياة ينخر الخصوصيات. فتحررهم تم على أساس مثالية مناهضة لقانون الأشياء، ولهذا وضع الاستقلال الشعوب العربية أمام ضرورة الالتزام بالملسوس والدقيق؛ وقد تصير الفضائل التي تم على أساسها انتزاع الاستقلال عوائق عندما يتعلق الأمر بالبناء؛ ولهذا صار على العرب البحث عن فضائل بديلة لأن "جرم الآخرين" لن يعوض لهم عن انهيار الرموز وفتور القوة الروحية ونقص الحريات³.

2- ازدواجية الإنسان العربي⁴

الازدواجية (ambivalence) - أو الابهام حسب ترجمة بيرك⁵ - أي اجتماع الصفات المتناقضة، هي الخاصية الأساسية التي ميز بها بيرك الإنسان العربي في العصور الحديثة، وهي ازدواجية تشمل كل مستويات حياته.

فالشرق هو منزل الكلمة، وهو أيضا منزل الإنسان الذي تلقاها ونشرها. وليس هناك مكان آخر في الكون يشهد فيه الكائن الاجتماعي علاقات أكثر شمولية ومباشرة، "فعظمة الماضي وبؤس الحاضر، ونداء الحواس والمطلق، والمحرمات الأشد صرامة والنزوات الأكثر جموحا، تجتمع كلها متعارضة أو مقترنة بعضها ببعض، صادقة أو مفتعلة عن حسن نية [...]، إنها إحدى السمات الأكثر شخصية للشرق العربي؛ فالأبدي والعابر، والجليل والتافه، وشغف العيش والإخلاص لما هو أساسي، كلها تجتمع في حركة أو كلمة أو مشهد، ما يجعل الآني يفصح عن الأصيل؛" كما يقترن البعد الصوفي بالتاريخي، وبذلك تجمع الرموز بين القيم المتعالية والاندفاع الحاضر للجماعة⁶.

ويرى بيرك أن مصدر هذه الازدواجية موجود في القرآن ذاته، الذي يمتزج فيه الإلهي بالطبيعي. ولهذا فإن الإنسان العربي، فردا أو جماعة، "يبدو في القرآن وكأنه منح ميزة أصلية". ورغم كون هذه الميزة ذات مصدر سماوي إلا أنها تشاهد في الحياة اليومية، ولهذا لا يشعر الإنسان العربي بالتناقض بين طبيعته الإنسانية وشعوره بوجود إله لا يستطيع البشر إدراكه⁷.

¹ *Les Arabes d'hier à demain*, p. 27

² *Les Arabes d'hier à demain*, p. 27

³ *Ibid*, p. 241

⁴ يوجد مرجع حول الازدواجية في الثقافة العربية من تأليف جماعي:

J. Berque (et autres) *L'ambivalence dans la culture arabe*, Anthropos, Paris 1967

الكلمة تتضمن في معناها اللغوي ازدواجية (من زوج)، في حين أن بيرك يترجمها بـ "ابهام". وحسب معجم روبير:

Ambivalence : caractère de ce qui comporte deux composantes de sens contraire, ou ce qui se présente sous deux aspects. Dictionnaire *Le Robert*

في حين أن الابهام يعني التعمية والالتباس والغموض

⁵ *Le Coran*, p. 750

⁶ *Les Arabes d'hier à demain*, p. 13

⁷ J. Berque, *Les Arabes*, Sindbad, Paris 1973, pp. 25-26

ويتفق بيرك مع ابن خلدون في وصفه العرب بأنهم "جيل طبيعي". ولهذا السبب لا تطرح مسألة العلمانية نفسها بالشكل الذي طرحت به في الغرب؛ فالإسلام – وكما وصفه ماسينيون – "لاهوت علماني"¹، ومن خاصية العرب إصباغ الشرعية على الواقع².

ففي المجتمع العربي "يتحمل" الاجتماعي "الطبيعي" إلى درجة الانصهار فيه"، والعربي يواجه المشكلات التي تعترضه بالالتحام بالطبيعة وإصباغ الشرعية عليها، أي أنه يصبغ شرعية على الواقع المباشر؛ وهو ما يمكن ملاحظته على كل المستويات الحضارية، بل وحتى في التطورات الحديثة. وقد خرج بيرك بهذه الخلاصة من دراسته للفقهاء الإسلاميين.

لكن هذه الطبيعانية جعلت الحضارة العربية عاجزة عن السيطرة على الطبيعة لأنها مندمجة فيها؛ ولهذا فإنه لا يمكن للعربي أن يلج الحداثة إلا مقابل أزمة معنوية ومادية، ستكون نتيجتها سيطرة أكبر على الطبيعة³.

إن هذه الازدواجية من الصعوبات التي يواجهها الدارس للعرب، فهذا المزيج من العتاقة والانحطاط ومن الخشونة والأكاديمية، التي تلاحظ في كثير من سلوكهم؛ وكذلك أسبقية الشعور على الحدث والعلامة على الشيء – أسبقية تارة خصبة وتارة عقيمة – من السمات التي تترك الملاحظ؛ وهذا مصدر أخطاء الملاحظين الأجانب، لكنه في الوقت ذاته مصدر أخطائهم حول أنفسهم، لأن الازدواجية تفسد وعيهم للأوضاع وتقييمهم لإمكاناتهم⁴.

إن البؤس الراهن للواقع العربي يجعل الممكن (virtuel) أكثر صدقا مما هو حاصل، وأشد تأثيرا في النفوس وقبولا من قبلها. فنقص ما هو موجود بالنسبة لما قد سيكون والتحول السريع للأجيال، أعطيا السبق "للحماس على الحكمة" و"للأمل على الخبرة" و"للمرجو على المكتسب". ويرجع بيرك هذا الوضع إلى انقلاب "الزمان"، فالشعوب العربية التي كانت فيما مضى مديرة وجهها كلية نحو الماضي، الذي هو نقطة اتصالها بالمطلق، بدأت مع بداية القرن التاسع عشر تتجه نحو المستقبل بطاقة يشحذها حرمان طويل. إلا أن المشكلة تكمن في أن بين الماضي الغارق في الربانية والمستقبل الذي يسبح في الحلم، يعترض "الزمن" التاريخي بفعل أوروبا. هذا الزمن الذي على كل من يريد أن يتكلم بلغته أن يخضع لقوانينه. وقد نتج عن هذا كثير من سوء الفهم ومخاطر كبيرة ورجات عنيفة بين الحين والآخر، وفي مقابل ذلك ولوج في التاريخ من خلال الآخر وضده⁵.

3- العرب والغرب

يتناول بيرك علاقة العرب بالغرب من جانبين: الأول يتمثل في كون الغرب يشكل عنصرا في وعي العرب لذاتهم، والثاني يتمثل في المقارنة بين الحضارتين العربية والغربية. يقول بيرك أن الغرب كائن مألوف لدى العرب، وذلك منذ القدم، إذ سبق لهم أن تعرفوا عليه في شخص الذميين الذين نقلوا التراث الروماني البيزنطي. إلا أن ما يميز الوضع القائم عن الماضي هو أن العربي لم يبق له اليوم إلا مجالات قليلة بقيت مستقلة عن نفوذ الغرب (الدين والأسرة)، أما المجالات الأخرى فقد افلقت من بين يديه؛ فهو لا يساهم على المستوى الاقتصادي إلا كيد عاملة، أو كزبون في أحسن الأحوال، لأنه لا يملك معرفة القوانين التي اكتشفها الغرب وأخضعها لمشينته؛ والأخطر من هذا هو أن تاريخ العرب ولغتهم وحضارتهم بصفة عامة صارت موضوع للبحث الأنثروبولوجي الذي يعكس فعالية الآخر، وتحيزه في كثير من الأحيان⁶.

¹ Ibid, pp. 25-26

² *Les Arabes d'hier à demain*, p. 163

³ *Les Arabes d'hier à demain*, p. 157

هذه الفكرة تحيل إلى ديكرتية مبتذلة ترى في ثنائية العقل والامتداد الأساس الميتافيزيقي الذي مكن الغرب من السيطرة على الطبيعة بواسطة العلم.

⁴ Ibid, p.26

⁵ Ibid, p. 233

⁶ Ibid, p. 234

وهذا الحضور المكتسح للغرب في واقع العرب ووعيمهم، زيادة على مرحلة الصراع الطويلة ضده، جعل العرب يعينون أنفسهم اعتباراً للغير. ويرى بيرك أنه "ما دام الأمر على هذه الحال فإن تاريخهم سيبقى منحرفاً عن مركزه (décentré)، وشخصيتهم المطموسة تحاول إثبات ذاتها من خلال ضرب من الثأر الميثافيزيقي، أكثر مما تحاول ذلك بالعمل الموضوعي. ومن هنا عظمة [الحركة الوطنية العربية] وبؤسها"، التي وإن استطاعت انتزاع الاستقلال السياسي رغم عقبات الطريق، إلا أن عليها تجديد منهجيتها وتعميق تحاليلها، وإلا فإنها لن ترق إلى مستوى مسؤولياتها.¹

والخطر الذي يتهدد العرب في رأيه يتمثل في كونهم يطرحون أنفسهم باستمرار كخصم للآخر، لأنهم سيتحولون إلى صورة معكوسة للآخر في نهاية المطاف. فالمعارضة يجب ألا تكون مبنية على الحق، بل يجب أن تكون معارضة جدلية تكون أساساً لبناء إيجابي. وإن حظوظ عالمنا المعاصر مرهونة بالاختيار بين المعارضة الإيجابية والسلبية.²

وبصفة عامة يرى بيرك أن الاتجاه نحو المتوسط، الذي غلب على التاريخ العربي، أصاب الحضارة العربية بخسارة، لأنه كان بإمكان تاريخ العرب أن يكون أكثر غنى لو اتجه نحو آسيا، كما كان بالإمكان أن يحدث ذلك. فالعرب يعانون من كونهم قريبون جداً من الغرب وبعيدون عنه في الوقت نفسه؛ وهذا ما يفسر كون العرب أقرب شعوب القارات الأخرى إلى الغرب اللاتيني وأشدّها عداوة له.³

4- مقارنة بين الحضارتين العربية والغربية

وفيما يتعلق بالمقارنة بين الحضارتين، يبرز بيرك بعض أوجه التعارض بينهما على مستويات التاريخ والمجتمع والأخلاق والنفسية.

فتاريخ الشرق يبدو في وضع معكوس بالنسبة لتاريخ الغرب الحديث الذي ابتدأ بثورة صناعية، أعقبها تأسيس الكيانات الوطنية والطفرة الاقتصادية، وأخيراً التحولات الاجتماعية؛ فهذا التاريخ سار من الملموس إلى المثالي، من القوة إلى العدالة؛ على عكس تاريخ الشرق الذي سبق فيه المثالي – أي المطالبة بالعدالة – البناء التقني.⁴

وهذا السبب هو الذي جعل الزعيم الشرقي ينهض بالدور الذي نهض به رواد الاقتصاد في الغرب. وسلطة الزعيم والنظام الذي يفرضه ضروريان لمهمة التحديث؛ وهو يتفوق على رجل الأعمال والمهندس (صاحب المال وصاحب الخبرة) وذلك لأن الرأسمال والتقنية ليسا بتلك القوة التي هما عليها في الغرب، فهو يتفوق عليهما من حيث دوره الريادي لأنه القطب الذي تتمحور حوله طموحات الأمة. زيادة على أن الزعيم الشرقي يمثل الاستمرارية مع نمط الزعامة التقليدي، لأنه يدعي الإخلاص لقيم الأمة من جهة، ومن جهة أخرى يمثل الحداثة لكونه وحده القادر على المبادرة الجريئة؛ وهو الأمر الذي تعجز عنه البورجوازية المحلية بسبب ميلها للمضاربة عوضاً عن الاستثمار البعيد المدى والجريء⁵، هذا زيادة على كون شعورها بالثراء أكبر من ثروتها الحقيقية.⁶

وفيما يتعلق بالمقارنة بين المجتمعين، يقول بيرك في كتابه "كلام العرب في الحاضر": "توجد في العالم وفي الزمان مجتمعات نذرت نفسها للسير المفرز (éliminatoire)⁷ نحو الأمام، مستهلكة للأشواط والإمكانات، رافعة ذلك إلى مستوى الأسطورة تحت اسم التقدم. فهل نقول عنها أنها جعلت من التقدم أسطورة لأن الأساطير هجرتها، ومن التاريخ إليها لأن الله مات فيها؟ وما يدافع عن هذا الرأي هو

¹ Ibid, p. 221- 222

² *Dépossession du monde*, p. 26

³ *Arabies*, p. 99

⁴ *Les Arabes d'hier à demain*, p. 90

⁵ Ibid, p. 122-123

⁶ Ibid, p.56

⁷ أي السير المتخطي لكل العقبات عن طريق التخلص من كل ما هو عتيق

كون هذه المجتمعات اتجهت إلى استغلال الحتميات، ومجالها المفضل هو الإنتاج والاستهلاك؛ فلا تفلت من ضغط حياة يومية (quotidieneté) وابتدال (banalité) مرهقين إلا بالثورة التي تخرج إلى الوجود كل ما هو ممكن وتُلهب النسق (أي تفجر كل الإمكانيات المتوفرة في النسق)؛ وهي على مستوى التاريخ عملية تشبه الشعر على مستوى اللغة.¹

"وفي المقابل، توجد مجتمعات تحيا التوافق (simultanéité) في "زمنها النائم وزمنها العائم" (حسب قول لوسيان فيفر Lucien Fèvre). وهذا يعني أنها تحافظ على كل إمكانياتها، وهي حسب تعبيرها تستلهم ما هو دوري وما هو خالد. وبذلك تبدو للأجنبي الذي جرفه التسارع المتماثل (univoque) لما يُدعى تقدما وكأنها مجتمعات راكدة، إلا أنها مفعمة بالكمال الإنساني، وهي أيضا رسولة للروحانية؛ إنها حارسة لكل ما هو غائب، إنها مجتمعات شاهدة؛ فهل يمكن أن ننعته بأنها مجتمعات نموذجية (paradigmatiques)؟"²

ومن الممكن أن نقارن ما قاله بيرك حول هذين النمطين بما قاله فرنان بروديل الذي يرى على عكس بيرك: "هل من قبيل المصادفة، بأن المستقبل في ملكية المجتمعات التي هي على قدر من التفاهة لكي تتشغل بتبديل الألوان، والمواد، والأشكال واللباس؛ وأيضا نظام المقولات الاجتماعية وخرائط العالم – أي المجتمعات التي قطعت مع تقاليدها. لأن كل شيء مترابط. ألا يقول شاردان بأن هؤلاء الفرس "الذين لا تستهويهم المخترعات الجديدة ولا المكتشفات" والذين "يعتقدون بأنهم يمتلكون كل ما ضروري للعيش، ولا يتجاوزون ذلك". إنها فضيلة وسجن التقاليد". ولربما أن فتح باب الإبداع الذي هو أداة كل تقدم يحتاج إلى ضرب من القلق الذي يطال اللباس وشكل الحذاء وشكل الشعر؟"³

ويشبه بيرك الحياة العربية بالمضلع المنجم (polygone étoilé)، "فهي تنبع من مركز قوى يتمثل في النفوذ التقليدي للسلف، أو من بطولة مجدد هو في الوقت نفسه مؤسس [...]، وانطلاقا من هذا المركز] ينبض الواقع المحيط على شكل دوائر متداخلة، إلى أن تصطدم هذه المنظومة من الموجات بمنظومة منافسة معاكسة. وبفضل لقاء بديع يقدم الإسلام لهذه [الحياة النابضة] نقائضها العنيفة وتصنيفاتها الجذرية، ومحرماتها التي تترك الطبيعة "تسري" بحرية شريطة أن تكتسي طابعا شرعيا"⁴. ولهذا يتجاهل الفقه القانون الطبيعي، لأن الفقه قانون طبيعي وإلهي في الوقت نفسه.⁵

أما الحياة الاجتماعية والأخلاقية (morale) للغرب فهي بناء شديد من الخارج، لأن الأرض والوطن والظروف التاريخية تترجم وتؤسس واقعا مستلهما من بعيد⁶. إلا أن الاتجاه ينعكس عندما يتعلق الأمر بالأخلاق (éthique)، فالقاعدة الأخلاقية في الغرب لا تفرض نفسها من الخارج بل من الداخل، إنها تحاول أن تتعقب الخطيئة إلى قلب الإنسان؛ فالغرب باطني على مستوى الأخلاق لكنه موضوعي على مستوى الممارسة؛ أما الشرق فهو قانوني (légaliste) على المستوى الأخلاقي، لكنه ذاتي في أسلوبه: إنه أسلوب الفارس "عصبي وحديسي"⁷.

وفيما يتعلق بعلاقة كل من العرب والغرب بالتقنية، يرى بيرك أنه بإمكان العربي أن يحول انحطاطه إلى نصر، لأنه يعتبر امتلاكه للألة اتصالا جديدا مع الطبيعة. وفي الوقت الذي يتخبط فيه الغرب في المشكلات الإنسانية المترتبة عن النمو الصناعي، ويخشى أن تقضي الألة على طبيعته، يمكن للعربي بفضل ولوجه لعالم الصناعة أن يرفع مستواه المعيشي، وزيادة على ذلك يمكنه "الاكتشاف الأدبي

¹ أي أنها تضرم النار في النسق بمعنى أنها ترجمه بشكل عنيف

² Langage arabe du présent, p. 363

³ Fernand Braudel, *Civilisation matérielle, économie et capitalisme XV-XVIII siècle*, (Les structures du quotidien), p. 282

⁴ *Les Arabes d'hier à demain*, pp. 229-230

⁵ Ibid, p. 230 (infra)

⁶ Ibid, p. 230

لا يوضح بيرك ما هو هذا الخارج. ربما أنه يعني أن النهضة الأوروبية استلهمت الحضارات القديمة، يونانية ورومانية، وأن المسيحية ديانة شرقية وهي التي تتعقب الخطيئة في نفس الإنسان.

⁷ Ibid, p. 230

للطبيعة، والعلمي للكون، والأخلاقي للمرأة، والإنساني للغير". ويعود هذا الاختلاف في النظر إلى الحضارة الصناعية إلى كون يقظة العرب حدثت تحت ضغط تأثير ضغوط خارجية؛ الأمر الذي – وإن حرما من النضج البطيء – ترك للعرب شبابهم المتحمس وحنينهم للشمولية؛ هذه زيادة على أن الآلة التي فصلت الإنسان الغربي عن الطبيعة قربت، على العكس، العربي منها.¹ إن المباغثة والسرعة التي ميزت تاريخ العرب المعاصر، ورغمنا عن المشكلات الناجمة عنهما، لم يمنحنا للعربي الوقت الكافي ليفقد طموحه الوجداني؛ فقد قفز فوق العصور البورجوازية، بما حملته من انفصال وإرهاق جراء الفكر التحليلي بمحاسنه وعيوبه. ولهذا بإمكان العربي أن يقدم بسلوكه رسالة مجددة ومنعشة.²

5- النهضة

تطابق نظرة بيرك للنهضة نظرتة للاجتهاد – كما سيرد ذلك – إذ يميز بين ما هو مجرد تأثر سطحي بالغرب، وما هو جديد حقيقة. ويرى أنه يجب البحث عن النهضة الحقيقية لدى مفكرين غير أولئك الذين اشتهروا بكونهم من روادها؛ لأن "نهضة" هؤلاء لم تكن سوى عملية تثاقف ومجاملة للآخر³، وكانت تنقصها الجذرية والصدق، فلم تربط الاتصال إلا بين جوانب سطحية في الثقافتين العربية والغربية؛ أضف إلى هذا كونها لم تخل من السمسة، فكانت هذه "النهضة" خطوة نحو "الابتدال الكوني" (banalité cosmopolite). ولهذا فإن البحث عن النهضة الحقيقية يجب أن ينظر إلى مفكرين بقوا بمعزل عن التغريب السطحي: كأبي الثناء الألويسي ومحمد عبده والنديم والأمير عبد القادر؛ فلا نهضة إلا تلك المستمدة من الذات.⁴

وفي هذا الصدد تناول بيرك بالتعليق كتاب "المواقف" للأمير عبد القادر الذي تمكن فيه صاحبه من الانفتاح على الكون من خلال الغوص في أعماق الإسلام. ومن مقارنته للأمير عبد القادر ببعض أعلام النهضة – كأحمد الشدياق وناصر اليازجي وبطرس البستاني – تبين له أن هؤلاء لم يكونوا في منزلة الأمير عبد القادر، لا على مستوى الأخلاق ولا الممارسة، بل ولا حتى على المستوى الأدبي.⁵ ويتناول بيرك بالمقارنة الثقافة العربية العصرية والثقافة الإسلامية التقليدية، ويبين أن هذه الأخيرة – ورغمنا عن الصعوبات التي تواجه دارسها – تبقى ثقافة شعبية لأن الشعب بأسره متعلق بها ويتمثلها⁶. أما الثقافة العصرية – والتي قد تسمى اشتراكية – فإنها تحتاج لشرعية، لأن اعتمادها على الاقتباس الخارجي يفرض عليها التغلب على الريبة التي تشوبها؛ فالشعب لا يرى في الثقافة المستوردة ثقافة له، فهو يتلقاها دون مساهمة منه، وهي بذلك محاطة بفراغ كبير رغم مستويات الإبداع التي قد تبلغها في شتى الميادين. وما يحدث على مستوى السياسة ينطبق أيضا على الفن والصناعة.⁷ ولهذا يواجه رواد الأدب والفن المشكلة نفسها التي يواجهها السياسي، ألا وهي مشكلة قبول الشعب لهم، فالجماهير العربية مثقفة بشكل عميق (profondément culturée)، رغم كونها أمية في غالبيتها أو ذات تعليم بسيط، بفضل الإرث اللاشعوري الذي تمتزج فيه الحضارة الريفية بحضارة

¹ *Les Arabes d'hier à demain*, p. 270

² *Les Arabes d'hier à demain*, p. 270

³ *L'intérieur du Maghreb*, p. 395

⁴ *L'intérieur du Maghreb*, (« Interrogation sur la Nahd'a ») pp. 512-513

⁵ *L'intérieur du Maghreb*, pp. 512-513

⁶ أثناء حوار مع بيرك تطرق الحديث إلى الصعوبة التي يواجهها اليسار للتجذر في الطبقات الشعبية، وقال لي أن "أسسط إمام له من التأثير أكثر مما لديكم" (كان يعرف أنني أنتمي إلى اليسار المغربي). وفي هذا استمرارية في موقف بيرك الذي لم ير إلا "سلبية" الخطاب و"شوفينية" رموز الحركة الوطنية، والفوقية السطحية لليسار! وفي هذا الموقف إجحاف في حق هذه التيارات التي أثرت بشكل عميق في الحياة السياسية المغربية، بما فيها اليسار الذي له حضور وازن على المستوى الثقافي ولو أن حضوره السياسي محصور في الحيز الذي تسمح به السلطة الفعلية.

⁷ *Langage arabe du présent*, p. 73

الصحراء، زيادة على الإرث القرآني والشعري؛ ومن هنا سينبع يوماً ما التجديد والإبداع الحقيقيين، وهو ما لم يحدث منذ عهد النهضة.¹

6- دور اللغة العربية

لقد تمت إعادة البناء التي شهدها العالم العربي في العصر الحديث ضد الآخر وبواسطته، فكل هذا البناء تم على مستوى خارجي بالنسبة للمجتمعات العربية، ولهذا بدأ العربي يشعر بالحاجة إلى إعادة بناء داخلية لأنه يخشى أن يكون قد فقد أصالته في مقابل التخلص من السيطرة الخارجية؛ إنه يريد استرجاع استمراريته مع ذاته، وذلك بواسطة اللغة التي سبق له أن أعطاها السبق في عملية التطابق مع الآخر (ويعني عملية التطوير التي شهدتها اللغة العربية لتمكينها من استيعاب الثقافة الحديثة). ولهذا تسبق الكلمة كل أشكال التعبير الأخرى وكل أصناف السلوك في التاريخ العربي المعاصر. وهوسبق يخلق وضعاً غريباً، إذ في الوقت الذي تتحمل فيه اللغة عبء التحديث الجبار عليها أن تبقى وفيه لدورها التقليدي؛ وبقدر ما تنجح في ذلك بقدر ما تحافظ هذه المجتمعات على نفسها ضمن دائرة لم تكسرها بعد طاقة التفجير الداخلية المنبعثة من التقدم الاجتماعي والموضوعية النقدية للفكر. ولئن بدأ العرب ينزعون القدسية عن رموزهم، إلا أنهم يعوضون عن هذا الانتهاك برموز أخرى، واللغة هي أكثر هذه الرموز حيوية؛ إنهم ينتظرون من اللغة أن تكون وسيلة للفعل وللهرب منه في الآن نفسه.²

وحول موضوع التعريب، يقول بيرك أن لغة الإبداع العربي يجب أن تكون هي اللغة العربية؛ وهذه العودة إلى اللغة العربية استرجاع للأصالة، وهذا الاسترجاع لأصالة الكلمات والكائنات والأشياء يستحق أعلى الجهود³. إلا أن النظر إلى المشكلة اللغوية يجب أن يتم على أساس المستقبل وليس الماضي، ولذلك يجب تحديد العلاقة بين اللغة العربية واللغات الأجنبية؛ فعلى العربية أن تتفرد بالمستويات الأعمق: الاستلهاً المنعش للقاعدة، وضمانات الهوية، والجدلية التي لا تكتمل بين الطبيعة والثقافة؛ أما اللغات الأجنبية فيجب أن تحدد لها وظائف معلومة؛ وبهذا تتكون لدى العرب تعددية لغوية ستفرض نفسها على الغرب نفسه⁴. ويرفض بيرك كل اتهام للعربية بالقصور، قائلاً أنه إذا كانت المجتمعات العربية لم تحظ بعد بالتاريخ الذي تستحقه، فإن اللغة العربية لم تجد بعد المجتمعات التي تستحق⁵.

7- الإسلام من "الوهابية الأبدية" إلى "إعادة الشباب للعالم"

كما سبق ذكره في فصل "النسق المغربي"، تطرق بيرك للإسلام في بداية مشواره العلمي من خلال الفقه. ومما سبق ذكره أكتفي بإيراد مقتطف يلخص فكرته الأساسية التي تؤكد على الحاجة الدائمة للإسلام للعودة للمنابع. كما نجد عند المسلم الحنين إلى العصبية (أو الحشد) (horde) التي تغامر في الفيافي وتفتخر بمعاركها الحماسية وبشبابها وبفقرها المترفع ولا مساواتها. وحيث تسير الحضارة الغربية نحو تقدم غير محدد وبناء للمستقبل والديمومة الخلاقة، نجد أن هذه الأمور لا تستهوي المسلم الذي يفضل تقليد السلف وإحياء العادات العتيقة. وهو لا يتصور الانبعاث إلا على صورة "عودة الابن الضال". وهذا ما يسميه بيرك بـ "الوهابية الأبدية" (wahabisme éternel). ودون أن يصدر أي حكم

¹ Langage arabe du présent, p. 73

² Les Arabes d'hier à demain, p. 192

³ Langage arabe du présent, p. 69

⁴ Ibid, p. 70

⁵ Ibid, p. 57

قيمة – حسب زعمه - يقول أن هذه العوامل لا تقدم إلا شروطا هزيلة لبناء اجتماعي متواصل، ولتقدم على الطريقة الغربية.

ويزيد قائلا إن الإسلام كان يمتلك قدرة خلاقة على جمع المتناقضات، لكنها قدرة محفوفة بالمخاطر. وهذا ما يلاحظ في شمال إفريقيا منذ القرن 14، إذ أنه زرع في النفوس تناقضا حادا بين فطرة إنسانية أولية والقيم الكونية التي جاء بها.

ويلاحظ في "البلدان العربية" أربعة أنماط اجتماعية: العتيق، القروسطي، ما قبل الحديث، والحديث¹. والمستغرب هو أنها تتعايش في كل مكان وفي كل شخص. وهذا ما يعطي تهجينات غنية. ف "المغربي بشكل ما بدائي، لكنه بدائي قادر على قراءة ليفي برول". وزيادة على هذا المتاعب التي أضافتها على هذا الارث الاتصال بالاقتصاد الغربي.

وبعد عقود من هذا الحكم تطرق بيرك في نهاية كتابه "الإسلام في مواجهة التحديات" إلى "المسلمات" التي تقوم عليها نظرتة للإسلام.

فعلى المستوى التاريخي، يرى بيرك في الإسلام نسقا أراد أن يعيد الشباب لعالم أصيب بالعياء، إذ أنه أزاح الآلهة والشياطين والطقوس من المواقع التي كانت تحتلها، ومن بين هذه المواقع طبيعة الإنسان، "فأرجع هذه الطبيعة إلى الطبيعة"؛ ولم يحتفظ من مقدسات العصور القديمة إلا بالوحي الذي نزل على بشر مثل سائر البشر، والذي ترك للناس كتابا يرى فيه المؤمنون رسالة من المطلق، وهو جزء من "الكتاب المقدس للإنسانية". وترك للناس تعاليم ونموذجا فرديا وجماعيا يدعوهم إلى تقويم سلوكهم على أساس عقيدة شاملة، وأخلاق مشربة بالكمال والقيم الأنوية للحياة. وهذه الرسالة لا تستبعد أحدا، وبذلك أرجعت التناغم للحياة (La prosodie de la vie) – كما هو شأن الفكر الهلنستي – وهذا أفضل من سجنها (أي الحياة) في قوانين.

وقد أرست هذه الرسالة استمرارية نموذجية بين أفعال الرسول وأصحابه، وبين الأجيال الحاضرة والقادمة. وهذه الرسالة ليست قواعد للتنفيذ، بل قدوة وإيحاءات وصورا وغايات، هي مصدر إلهام للأجيال التابعة، وذلك ضمن سيرورة لا تخصهم هم وحدهم بل البشرية جمعاء في عالم متكامل؛ وهي سيرورة يجب استحقاقها، إذ كما ورد في القرآن: "وإليه المصير"².

8- الإسلام ودوره التحكيمي

لقد عرّف الإسلام نفسه، ومنذ بدايته، بأنه علاقة بين البشري والمُنزّل. وما يفاجئ كثيرا من الغربيين هو كونه طبيعي ومتعالي (naturaliste et transcendantal)، يدعو إلى الوحدة وفي المقابل يحترم الاختلافات، تقليدي لكنه يعارض التحول إلى مؤسسة (المأسسة) (anti-institutionnel). والعلم وحده الحكم الذي يضبط هذه الأوجه المتناقضة، إلا أن هذا الضبط ليس امتيازاً مقدساً محتكراً من قبل كنيسة، فرجال الدين في الإسلام ليسوا قساوسة بل علماء³.

ويرد بيرك على رينان الذي يقول أن الإسلام منغلق في دوغماتيته، بأن الإسلام تتنازعه جدلية المنغلق والمنفتح حسب التعبير البرغسوني؛ فلا يمكن حصره في صفة الانغلاق التي تميز الدين عند دوركايم، لأن الانفتاح يعبر عن نفسه في الإسلام من خلال التعالي على معايير ذاتها، ومن خلال العودة إلى الأصول ressourcement يمكنه إعادة النظر في كل ما تحول إلى سنة يعتقد أنه لا يمكن مراجعتها. وتجاوز ما جرت به العادة قد يسلك طريقين: طريق النقد أو الورع scrupule، وهو طريق ملتبس: فهو من ناحية قد يؤدي إلى التشدد في الممارسة (وكمثال على ذلك بعض الأشخاص الذين لا

¹ يستمد هذا الوصف من عند روبير مونتاني

R. Montagne, *L'évolution moderne des pays arabes*, p. 13

² *L'Islam au défi*, p. 308

³ *L'Islam au temps du monde*, pp. 229-230

يجلسون أو ينامون إلا في اتجاه القبلة...؛ وهو من ناحية أخرى تعبير عن الضمير الحي (كذلك العالم الذي أكتُشف عندما توفي أنه وضع كل الأجر الذي كان يتوصل به من الحبوس في صندوق لأنه كان يعتبره حراماً، وكثير من رجال الدين كانوا يرفضون تلقي أجر. وبعضهم كان يرفض مؤاكلة الحكام لأن مصدر الطعام قد يكون حراماً. وكان أحد العلماء يلقي دروسه في الخلاء لينأى بنفسه عن مظاهر التدين التي تمارس في الأماكن المغلقة كالزوايا...). وهذا ما استنتجه من خلال معايته لدور العلماء في المجتمع المغربي.¹

وموقف الإسلام موقف وسط هو حصيلة تجارب عامة مختلفة في الزمان والمكان. الأمر الذي ينعكس على المنهجية التي يجب أن يدرس بواسطتها: فلا يجب أن يدرس كما يريد أن يكون، ولا كما يبدو في الواقع كما تفعل ذلك النزعتين الوضعية والتجريبية؛ بل يجب أن يدرس كعلاقة بين هذا وذاك، وهي علاقة متغيرة باستمرار حسب العصور والأوساط. وهذا لا يعني أن المقاربتين السابقتين خاطئتان، إلا أن عيبهما يكمن في تجاهلهما للمحور الأساسي للإسلام، ألا وهو الضبط (la régulation) الذي يرى فيه بريك الشغل الشاغل للإسلام في صورته الدنيوية.²

إن هدف الإسلام الدائم هو الحفاظ على التوازن، ولهذا فإنه يترجح بين الشرائع والأعراف، المثل والواقع، الواحد والمتعدد. ورغم أن كل دين يدعي الهيمنة على مجال ممارسته (praxis)، إلا أنه من الواجب الأخذ بعين الاعتبار للعناصر المستقلة عنه، من رواسب الجاهلية بل وحتى من التيارات المعارضة له، دون الإغفال عن تأثير المجتمعات الصناعية عليه ورد فعله إزاءها.³

إلا أن هذه العناصر المتناقضة أو الشاذة أو العتيقة أو الانحطاطية، لا يمكن فهمها إلا بالرجوع لما تخالفه أو تتحدها ألا وهو الدينامية السنوية (l'orthodoxie). وعلى أساس هذا المبدأ نفسه يجب درس الحركات الطرقية والمتطرفة والهرطقية، أي أخذاً بعين الاعتبار لإرادة تحقيق التوازن (équilibre). وهذه الإرادة قد تكون محدودة أو ضعيفة أحياناً، إلا أنها حاضرة دائماً؛ وهذا التوازن بين القاعدة والواقع والأعراف والضمائر هو محور الإسلام.⁴

وما يميز الإسلام أيضاً هو اليسر، "فالوجدان" الإسلامي تواتر للوجود (étant) في الموجود (existant)، ومن ثم الكثافة الحسية للحياة في بلاد الإسلام، فهي لا تعارض القيم كما هو الشأن في أوروبا. فلا وجود للرقيب لأن الأنا الأعلى هو الذي يمارس الحب⁵. ويتساءل بريك: حتى متى ستستمر هذه الحال، أي هذا التلاقي بين الجوهر والوجود، والمتعالى والجسد؟⁶

9- الإسلام وتحديات العصر

لقد كان رد فعل الإسلام إزاء الأخطار التي تهددته في العصور الحديثة من ثلاثة أصناف، وهي الارتكان إلى العنافة في مواجهة حدائث كاسحة، أو احتواء هذه الحدائث بواسطة تجاوز نقدي، أو الدفاع عن الذات لا على مستوى العقيدة بل على مستوى نوعية السلوك.

¹ Ulémas, fondateurs, insurgés du Maghreb, pp. 132-133

² L'Islam au temps du monde, p. 230

³ Ibid, p. 231

⁴ Ibid, p. 232

⁵ التحليل النفسي للذات العربية ما زال في بدايته ويغلب عليه الجانب الأيديولوجي كما يلاحظ ذلك في كتب علي زيعور، ومنها: التحليل النفسي للذات العربية: أنماطها السلوكية والأسطورية - في العقلية الصوفية ونفسانية التصوف: نحو الاتزانة إزاء الباطنية والأوليانية في الذات العربية. وكلاهما عن دار الطليعة ببيروت 1978. أشير أيضاً إلى كتب فرانز فانون مع الإشارة إلى أنها صدرت في ظروف حرب عنيفة، وإلى كتاب عبد الوهاب بوحدية: الجنس في الإسلام، وفيه يبين الانفصال الموجود بين المنظور الإسلامي للجنس وواقع المجتمع الإسلامي، لكن عيب هذا الكتاب هو كونه يعتمد على الانطباعات الذاتية للمؤلف وليس على دراسات سريرية. (هذا هامش كتبه قبل سنة 1988 وهو لا ينطبق على الوضع الراهن الذي تكاثرت فيه الأبحاث في ميدان علم النفس والتحليل النفسي)

A. Bouhdiba, La sexualité en Islam, P.U.F, Paris 1975 .A

⁶ L'Islam au défi, p. 292

وعندما التجأ الإسلام إلى العتاقة، كما تم ذلك في المجتمعات الريفية، ترتب على ذلك نزول في السلم الاجتماعي و "إكداح" (prolétarisation) مع ما صاحبهما من ركود؛ ويحيل بيريك في هذا الموضوع إلى دراسة بيرمنغهام لاحتفالات الزاوية العيساوية في المدن الساحلية المغربية.¹ وفي مقابل هذا الموقف يوجد موقف السلفيين والعلماء المبني على عقلانية تستند إلى تأويل موجه للقرآن.

والموقف الثالث هو التحول إلى سلوك خالص، وإلى موقف اجتماعي خالص، وهو شكله الأكثر مقاومة. وقد تجلّى هذا الموقف في الصراع الذي اندلع إثر بعض المشكلات العملية: كدفن المتجنسين في تونس، أو مسألة المواطنة في القانون الجزائري، أو الزواج المختلط، أو الموقف من اعتناق بعض الأهالي للمسيحية... وكانت المقاومة تتركز حول بعض المظاهر الرمزية، كلبس الطربوش أو الحجاب، إلخ.²

إلا أن الإسلام يواجه في العصور الحديثة الخطر الذي يواجهه كل دين، ألا وهو خطر العلمنة. وهي سيرورة يحملها التطور التقني الذي بسيطرته على الطبيعة يعوض الشرائع المنزلة بقوانين اجتماعية؛ وهو ما قد يؤدي إلى فك حُدَي البنية الإسلامية (التحام المتعالي بالمحايت)، وقد أدرك الإسلام أن الخطر يطال العلاقة بين الطبيعة والشرائع، وبذلك تبينت له الجبهة التي عليه حمايتها.³ لقد مر الإسلام بمرحلة لم يشعر فيها بخطر الغرب إلا على المستوى المادي فحسب، فلم يعر للجوانب الأخرى أي اهتمام. ويرجع بيريك هذا الموقف إلى الهوس بميزان القوى، إذ أن الإسلام لم يشعر أبدا بأنه بإمكان الحضارة الغربية أن تشكل بديلا، فلم ينظر إلى الغرب إلا كامبريالية، وحارب النماذج الحضارية التي يحملها على أنها مصدر للكفر وللإباحية. لقد خص الإسلام نفسه بالروحانية، وخص الغرب بمادية من الممكن تحييدها.⁴

إلا أن الإسلام لا يواجه الحضارة الغربية فحسب، بل يواجه من خلالها العلم وفتوحاته التقنية. والخطر الذي يواجهه كل دين في العصر الحديث لا يتمثل في تعارضه مع العلم، بل في كون العلم والتقنية صارا مجالاً محايدا من الناحية الميتافيزيقية (وهو ما أفرع باسكال)، فالعلم الحديث لا يبرز أخطاء الدين فحسب بل يجعل منه أمرا زائدا.⁵

وفي مواجهة هذا التحدي المشترك بين كل الديانات، خاض الإسلام خلال العقود الماضية نضالا على مستوى إعادة تشكيل الكون، وقد كون بذلك لنفسه كنزا لا يستهان به من السوابق الثورية. والثورة بواسطة الإسلام إنما هي العودة إلى الأصول (ressourcement)، وهذه الأصول لا تعني العودة إلى السلف القديم بل إلى سلف حديثي العهد في مجالات كان من الصعب عليه أن يجد في تاريخه القديم نماذج يمكن الاقتداء بها.⁶ ويرجع الفضل في ذلك إلى فئة من المفكرين، يذكر بيريك من بينهم: أبو الكلام آزاد وطه حسين ومحمد إقبال وحسن حنفي وكمال حسين وعمار أوزغان وسلطان غالب وكمال جنبلاط...

10- الاجتهاد

يمكن اعتبار الاجتهاد أهم موضوع تناوله بيريك في دراسته للإسلام. وقد ركز كثيرا على نقائص الاجتهاد الحديث⁷، إلا أنه ابرز في المقابل محاولات التجديد التي رأى فيها بوادر للاتجاه الصحيح الذي

¹ E. Dermengham, *Le culte des saints dans l'islam maghrébin*.

² *De l'Euphrate à l'Atlas*, p. 481

³ *L'Islam au défi*, pp. 137-138

⁴ *L'Islam au défi*, pp. 137-138

⁵ *L'Islam au défi*, pp. 249-248

⁶ *L'Islam au défi*, pp. 249-248

⁷ بما فيه ما سماه ب"إسلام اليونسكو" الذي حاول محاكاة الروحانية المسيحية، خاصة الروحانية البروتستانتية الأنجلوساكسونية :

Vers une étude des comportements en Afrique du Nord, Revue Africaine, 100, 1956 : 523-536, in Opera Minora (II), p. 220

يجب ان يحذوه المجتهدون. ومن الأمور التي أخذ عليها بيرك غالبية من المجتهدين المعاصرين، انشغالهم بالإشكاليات الدنيوية على حساب الإشكالية الدينية.

وقد ساق كمثل على ذلك محمد عبده وجمال الدين الأفغاني اللذان ركزا على الإصلاح الاجتماعي ولم يعيرا أي اهتمام للقضايا الميتافيزيقية¹. وذلك لأن وعيهما بالتخلف الاجتماعي للعالم الإسلامي جعلهما يركزان على الإشكاليات التاريخية والاجتماعية والسياسية. وقد ترتب على هذا سقوط الفكر الإسلامي في الجدل والسجال، ويتجلى ذلك على سبيل المثال في مقالات محمد البهي ومحمد الغزالي².

كما نبه بيرك إلى خطر التطابقية (concordisme)³. وفي هذا الصدد يقول: "لقد قمت، لأعراض أكاديمية، بقراءة مسترسلة لنصوص العلماء على امتداد ثلاثة أجيال ولربما منذ عصر النهضة، وما أثار انتباهي هو انشغالهم بالتكيف مع الزمن، عوضا عن الانشغال بما هو في رأيي يمثل أساس أي دين، ألا وهو الغيب الذي – ويجب ألا ننسى ذلك – يرد في الآية الثانية من سورة البقرة، أي أنه وُضِع في المقدمة"⁴.

ويعطي كمثل لهذه التطابقية كتابان، هما: "الرسالة" للشيخ حسين الجسر، و"قصة الإيمان" للشيخ نديم الجسر، وبينهما حوالي القرن من الزمان. وقد أفرد الأول مائتي صفحة للرد على داروين، بينما انشغل الثاني بمسألة التوافق مع العلم الحديث؛ ولم يتطرق أي واحد منهما لفكر الفلسفي والديني في الغرب في تلك الفترة، والذي كان يرد على أيديولوجيات الثورة الصناعية والتقنية. ويذكر بيرك من ضمن أعلام هذا الفكر: كيركغارد ونيتشة وسولوفيف وماريتان وهيدجر، ويعقب قائلا: "ألم يكن الحوار مع هؤلاء أجدى؟"، بل يذهب إلى القول: "إنني أخشى أن يكون كثير من المفكرين المسلمين قد انخدعوا بالعالم الغربي وتقدمه المادي"⁵. ويوضح في كتاب آخر، أن الحضارة التقنية تكيف اليوم الأشياء والأوضاع في عالم يميزه التغيير المتسارع، وأنه من الخطأ الاعتقاد بأنه من الممكن رد الاعتبار لرسالة متعالية بالادعاء بأنها تنبأت باكتشافات الحضارة العصرية⁶.

كل ما هنالك هو أن هذه التطابقية قد تعبر عن موقف تكتيكي يهدف إلى مد الجسور بين الإسلام وسائر المذاهب الفكرية، ضاربا المثل بكتاب محمد عثاني: "القرآن في ضوء الفكر المادي الجدلي"، الذي يحاول صاحبه فيه التوفيق بين الإسلام والماركسية. وفي المقابل يوجد شيوخ اجتهدوا في البرهنة على بطلان الاشتراكية بدعوى أن مبادئها موجودة في القرآن. وخطأ هذا الموقف يكمن في كونه يخلط بين العصور والمستويات، والأسوأ هو إبداله لقيم ثابتة بقيم نسبية لا ندري مصيرها. وهذا ما جعل "إسلام الشيوخ"، كما يسميه بيرك، يتجاهل قلق الإنسان، بل هاجمه في بعض الأحيان؛ فلم يجد "القلق العربي المعاصر" تعبيرا روحانيا له، وهو التعبير الذي وجدته في الوجودية أو الثورة – كما هو شأن الماركسيين والبعثيين – أو لدى الشعراء⁷.

ويرجع بيرك جمود الاجتهاد إلى ضيق الأفق الذي لاحظته عند غالبية العلماء، وإلى حصرهم للتجديد في المسائل الفقهية "التقنية" والجزئية، دون المسائل التاريخية والفلسفية. وإذا كان من حق أي دين أن يجعل نفسه ضابطا (régulateur) للمجتمع، إلا أنه لا يجوز للفقهاء احتكار الاجتهاد إلى درجة

¹ كان محمد عبده 'يتبين لدى الإنسان حرية في تصرفاته، خلافا لما نُقِل عن الأشاعرة. وهذه الحرية هي لدى الإنسان الأساس في نشاطه وفي مسؤوليته. لا يريد أن يتعثر بما يتصوره حيلة "ميتافيزيقية"، بل يطيب له أن يلجأ إلى فلسفة "براغماتية" تميل بالإنسان بعض الميل إلى القول في كل شيء: لا أدري. فالذي يهمه قبل كل شيء هو العمل. وفي هذا المجال نرى الشريعة والعقل والضمير والإدراك العام مجمعة على إثبات مسؤولية الإنسان، فهي مجمعة إذن على إثبات حرية الإنسان أيضا". لويس غردييه وجورج فنواي، فلسفة الفكر الديني بين الإسلام والمسيحية، دار العلم للملايين، بيروت 1967، ص 151-152

² Langage arabe du présent, pp. 272-273

³ L'Islam au défi, pp. 157-155

⁴ « Les efforts d'innovation dans l'islam moderne » in l'Islam la philosophie et la science, op. cit. p. 81

⁵ Ibid, p.81

⁶ Langage arabe du présent, p. 275

⁷ Langage arabe du présent, pp. 274-275

يصير معها دورهم هو الغاية؛ حتى أن بعضهم قد يفضل أن يفقد الدين دوره كلية على أن يفقدوا هم لدورهم.¹

ويرى بيرك أن كثيرا من المشكلات والمعضلات المنطقية التي يواجهها الإسلام الحديث لا تعود إلى الإسلام نفسه بل إلى الفئة التي تُعلمه وتسيره، والتي توظفه لخدمة بعض المصالح الاجتماعية². وهي تُغلب صرامة "السنة" على يسرها، لأنها لا تثبت الدين بشكل إيجابي بل سلبي لأنها تجعل منه أداة لمعارضة الغير، وبذلك تحوله إلى أيديولوجيا مغلقة³.

إن المأخذ الأهم لبيرك على الاجتهاد الحديث هو "لا إشكاليته" (a-problématique)، الأمر الذي جعله لا يواكب الواقع الموضوعي للشعوب الإسلامية. فقد تجاهل ظاهرة القلق ومعاناة الشباب والبحث الأيديولوجي، إن لم ير فيها مؤثرات أجنبية مشبوهة. ورغم أن العالم الإسلامي شهد حروبا تحريرية ضارية إلا أنه لم يصاحبها "لاهوت تحرري" (théologie de la libération)، ولهذا كانت أيديولوجيا الحركات التحررية لا دينية (profane) رغم الدور المهم الذي لعبه الإسلام في الثورة على الاستعمار⁴.

ولهذا تمنى بيرك قيام "إسلام إشكالي"⁵ توجد بوادره عند العديد من المفكرين المسلمين. وهو إسلام يقوم على قراءة مجازية للقرآن توسع مدلول آياته وسوره، قراءة تمد الجسور مع المذاهب الفكرية العالمية من منظور إسلامي، من خلال التفتح على إشكالياتها ودمجها في الإشكالية الإسلامية، وتجاوز التناقضات التي قد توجد بين هذه المذاهب والإسلام. وقد تناول بيرك بالدرس والتعليق البعض من هؤلاء المفكرين، منهم شاه ولي الله الدهلوي (1703-1762) الذي تدرج أحكامه من النفعية إلى الصوفية. وقد أوصلته مقارنته بين الممارسات الدينية لمختلف الشعوب إلى نسبية الأخلاق وتاريخيتها، فكأنه يشعر مثل باسكال ويفكر مثل مونتسكيو، وكلا الأمرين من منظور إسلامي⁶.

كما تطرق بيرك لمحمد إقبال ولنزعتة الحيوية التفاؤلية، والذي يرى أن الإسلام قائم على المباشرة والشمولية. ويشير بيرك بالخصوص لقول إقبال أن "الفعل يكون دنيويا عندما يتحقق، وهو دنيوي لا ديني (profane) إذا تحقق [دون اعتبار] للتعقيد اللامتناهي للحياة، وهو روعي إذا استلهم هذا التعقيد."⁷

ومن المفكرين الذين قدمهم بيرك كنماذج لما يجب أن يكون عليه الاجتهاد علي شريعتي، وكتب مقدمة كتابه "تاريخ ومصير". وقد كان شريعتي يبحث في الإسلام الأصلي عن منهجية للحاضر، مفسرا الآية: "وكذلك جعلناكم أمة وسطا" بأنه على المسلمين أن ينجحوا طريقا ينأى عن أخطاء الليبرالية والاشتراكية. وقد كان يطمح إلى استيعاب الفكر الغربي مع الوفاء للإسلام، وإلى خلق فكر إسلامي حديث يستجيب لمتطلبات العصر⁸. وقد كان شريعتي يرى أن الثورة الإسلامية لا يمكن أن تقوم إلا على ثورة في الإسلام نفسه، تعتمد على شمولية الإسلام لخلق "الإنسان ذي الجناحين"، أي الإنسان الكامل. واقترح نظرية تجمع بين "سيف قيصر وقلب المسيح وعقل سقر لوط وروح الحلاج". وقد ركز بيرك على الفهم الدينامي للإسلام لدى شريعتي، الذي تتضمن العقيدة الإسلامية لديه صورة الحركة والسير، وتدل على ذلك الكلمات المستعملة: شريعة، طريقة، منهج، سيرة...⁹

11- الإسلام كبديل

¹ *L'Islam au défi*, pp. 240-239

² *Arabie*, p. 104

³ *L'Islam au défi*, p. 122

⁴ *L'Islam au défi*, pp. 299-300

⁵ *Arabie*, p. 104

⁶ *L'Islam au temps du monde*, pp. 113

⁷ « *Les efforts d'innovation...* » in *L'islam la philosophie et la science*, pp. 79-80

⁸ Ali Shariati, *Histoire et destiné* (présenté par Jacques Berque), Sindbad, Paris 1982

⁹ *L'Islam au temps du monde*, p. 181

يقول بيرك أن عالمنا الراهن يعاني من العديد من التناقضات، منها تناقضات علاقات الإنتاج والتبادل بين الدول المتقدمة والمتخلفة، وأخطرها تلك التي تضرب علاقة الإنسان بالطبيعة، بل إيمانه بالحياة ذاتها. وتعرض الإنسان في هذا العالم صعوبة في إيجاد ركييزة لتفاؤل تاريخي، وهذا التفاؤل لا يقتضي الإيمان بالسعادة بل الإيمان بالمشكلات؛ والثقة بالناس، لا كما يجب أن يكونوا، بل كما هم. وتحاشيا للسقوط في المجاملة عليه البحث عن البدائل حيث توجد؛ وهي موجودة وعديدة، وما علينا إلا التعرف عليها، وإن كان الاعتراف بإمكانياتها مقرون بالاعتراف بشروطها المتمثلة في إخضاعها لنظرة شاملة للكون.¹

واعتبارا لكل هذا، يرى بيرك أن الإسلام يمثل اليوم إحدى الطرق المفتوحة أمام الإنسان. وهذا لا لكونه دين المئات من الملايين من الناس – فهذا من قبيل الجغرافية السياسية فحسب – بل لكونه يقدم هويته الخاصة، وهي هوية مليئة بـ "الحرارة والألوان"، ضمن سائر الهويات الكونية، بما فيها تلك التي أصيبت بالتعب. إن الإسلام كما هو جدير بالاحترام، وجدير بأن يُسأل.²

إن جذور الشخصية الجماعية لا تمتد في الأرض فحسب، بل وأيضا في نماذج أصلية وتقاليد ورموز. وإذا كان الإسلام يؤكد ذاته بصورة غير مرتقبة لدى أمم تنعت نفسها بالاشتراكية، فإن مرد ذلك ليس إلى أنه يمثل فلسفة تعارض المادية، بل لأنه يمثل الاستمرارية والخصوصية التي تحمي من غزو النماذج الأجنبية. ولأنه يحافظ على شمولية في عصر صار فيه التجزئ ضرورية. وهذا ما يجعل من الإسلام مرادفا للخصوصي والكلي والأصولي. وإن حيوية رجاله ومؤسساته لا تمثل رواسب للماضي، بل عوامل ضبط؛ وحتى ولو أنه يوظف من قبل قوى محافظة، إلا أن هذا لا يعبر عن دلالاته الحقيقية ولا يفسر سبب انبعاثه؛ ولهذا ليس بإمكان الاشتراكية أن تقوم بدورها إلا إذا نهضت بأهداف ثلاثة، وهي: الخصوصية والشمولية والأصولية.³

وسيقى الإسلام بالنسبة للشعب ضامن هويته، الأمر الذي عجرت عنه الاشتراكية. ولهذا فإن مهمة المثقفين العرب تكمن في إبداع اشتراكية خاصة، وإلا فإن الإسلام سيكون عائقا في طريقهم. ويؤكد بيرك أن هذا التحليل ليس من طبيعة ميتافيزيقية، بل هو مبني على ملاحظة مفادها أن الإسلام يتفوق على الاشتراكية لأنه يمثل خصوصية ثقافية وبنية للهوية (structure identitaire)، زيادة على دعامة الشعبية الكبيرة، وهو ما لا يتوفر للاشتراكية أو الديموقراطية.⁴

وهذا التفوق للإسلام على الاشتراكية هو الذي يفسر، في نظر بيرك، اعتناق جماعات من السود الأمريكيين للإسلام. ولجئهم للرمز الديني يعود إلى كون الاشتراكية منشغلة بتخليق النظام الصناعي فحسب، تاركة أبعادا شاغرة في الإنسان. واختيار الإسلام من قبل السود الأمريكيين يعود إلى كونه نسقا لمقاومة البيض؛ فالإسلام هو البطل الذي قاوم دائما ولم يخضع أبدا لجلادي السود.⁵

12- ماهية الدين

لقد شهدت المرحلة التي أُلّف فيها بيرك الكتب المستشهد بها في الفقرات السابقة تساقق حركة جزر ومد: الجزر طال "الحلول المستوردة"⁶ التي كانت في الواقع "حلا" واحدا مثلته "الإشتراكية

¹ *L'islam au temps du monde*, pp. 229-230

² *L'islam au temps du monde*, pp. 229-230

³ *De l'Euphrate à l'Atlas*, p. 621

⁴ *Arabies*, p. 73

⁵ *L'Orient second*, p.151

⁶ "الحلول المستوردة" هو النعت الذي أطلقه منظرو الإسلام السياسي على كل الأيديولوجيات العصرية التي راجت في الساحة الثقافية والسياسية العربية. ومن أبرز كتب البديل الإسلامي التي كانت رائجة في تلك الفترة: الإسلام ومشكلات الحضارة لسيد قطب؛ الفكر الإسلامي الحديث وصلته بالاستعمار الغربي لمحمد البهي؛ الحلول المستوردة وكيف جنت على أمتنا ليوسف القرضاوي؛ ثلاثة كتب في ميزان الإسلام لعبد المجيد عبد السلام

العربية" التي لم تستطع القيام من هزيمتها العسكرية والميتافيزيقية في حرب يونيو 1967، بل استمرت على نهج انتحاري أدى إلى الكوارث التي شهدتها العالم العربي منذ حرب الخليج الأولى. بينما حمل المد ما سمي بـ"الصحة الإسلامية". وقد يتساءل القارئ الذي شهد ما حدث في العقود الماضية إن لم يكن بيرك "المغفل النافع" (l'idiot utile) للحركة الإسلامية؟ وهو ما يؤكد رأي الذين يرون أن الاستشراق خدم النكوص الديني في العالم الإسلامي.

ويكفي لضد هذه التهمة الرجوع إلى ما سبق ذكره. فبيرك لم ير في المواقف الفكرية لبعض رموز "الصحة الإسلامية"، مثل محمد البهي ومحمد الغزالي إلا مجرد سجل¹ (paphlets). والبديل الإسلامي الذي يقول به هو أقرب إلى الفلسفة الشخصية كما عبر عنها كل من إمانويل مونيي وجون لاکروا وجاك ماريتان². والفرق مع هؤلاء يكمن في كون بيرك عوض الأخروية المسيحية بطوباوية دنيوية تفسح للدين دورا بشرط أن يكون قد استوعب مكتسبات الإنسية. وهذا ما يحول دون التوظيف الأصولي لبيرك.

والسؤال المطروح هنا يتعلق بماهية الدين في أعمال بيرك. والملاحظة العامة التي يمكن الخروج بها هي أنه لم يخض كثيرا في القضايا الأخروية والميتافيزيقية، كما هو الشأن عند ماسينيون مثلا³. فلم يتطرق إلى المقولات والظواهر الدينية غالبا إلا من خلال المقاربة الأنتروبولوجية (بما فيها قراءة النصوص الفقهية) أو السوسولوجية أو السياسية. وهذا لا يعني أن نظرتة للدين وضعية محضة، فهو يرى أن الماهية الأولى للدين هي أنه "غيب"؛ إلا أن التأمل في "الغيب" من اختصاص المؤمن. أما الباحث فإنه يتعامل مع الأوجه المتعددة للظاهرة الدينية. ولهذا ركز بيرك على ما سماه بالحضور الشامل للإسلام ubiquité de l'islam، أي تعدد مستويات وأشكال حضوره في الزمان والمكان⁴، بما فيه المستوى القانوني.

ومن وجوه الحضور الإسلامي في بلدان المغرب الفقه؛ وقد وجد القانون الفرنسي أمامه الفقه الإسلامي الذي كان بدوره يتعايش مع القانون البربري (العرف أو العادات) السابق له والذي قد يحضر بصورة "سابقة للقانون"⁵ (pré-droit) وكتعبير عن "المقدس اللاصوري" (sacré non figuratif) (أو المقدس المشخص). ورغم أن الفقه كان يتجاهل هذا القانون إلا أن التقنية القانونية كانت تدمجه دون الاعتراف به، إما بفعل "الضرورة" أو "المصلحة" (التي تعبر على "الانتهازية المالكية" كما يقول بيرك ص 244) أو "الحيل" (ص 245)، ودون جهد نظري. ولهذا تحول الفقه إلى مادة شاسعة من النوازل دون تبرير وبدون عمق (ص 244).

كما أعطى بيرك خلاصة لأنماط الشخصيات الدينية في كتابه "البنى الاجتماعية..."، وقد بقي هذا التنميط فاعلا في مؤلفاته التالية، بحيث يمكن القول أن الشخصيات التي تناولها في كتابه حول علماء المغرب المنشور سنة 1982 متضمن في الخلاصة التالية التي كتبها ثلاثين سنة من قبل. إذ يقول أن مستوى الإسلام في مجتمعات الأطلس هو المستوى الشخصي وليس المستوى الجماعي (ص 247)، على عكس المدينة مثل فاس التي يتطابق فيها الإسلام مع الحياة المدنية والمهنية والعلمية. أما الحياة المدنية في مجتمعات الأطلس فهي فلاحية ومحلية. في حين أن الإسلام يلهم فيها (أي مجتمعات الأطلس) إرادة الانعتاق من الجماعة والمغامرة والحرية، الأمر الذي يمنح لإيمان البربر – من

المحتسب (وهذه الكتب هي: التفكير العلمي لفؤاد زكريا، أزمة الوحدة العربية لعبد العزيز الأهواني، وتجديد الفكر العربي لزكي نجيب محمود)؛ الإسلام والحضارة الغربية لمحمد محمد حسنين؛ والعديد من مؤلفات محمد الغزالي...

¹ Langage arabe du présent, pp. 272-273

² يجد القارئ خلاصة للفلسفة الشخصية في كتابي: "الشخصانية الواقعية عند محمد عزيز الحبابي"

³ كتبت هذا قبل صدور ترجمة القرآن التي أرفقها بيرك بملحق بطرح فيه رؤية ميتافيزيقية للإسلام.

⁴ Structures sociales..., pp. 242-246

⁵ « Sacré non figuratif et « prédroit » », Structures sociales..., pp. 249-267

يمثل مرحلة عتيقة للقانون ترتبط بوضع الأشخاص أو أحوالهم (statut) (ص 236). فهو قانون سابق عن قانون العقود.

سحرة وأولياء أو مريدين – مواهب فريدة وصل صيتها إلى المشرق. فإنسان الأطلس يتحول إلى فرد بامتياز كلما حاول الانعتاق من محيطه، وهو وصف يمكن تعميمه على كل المغاربيين (ص 247)

"ويبدو الإسلام بشكل ما لسكان الأطلس كظاهرة حضرية بقضاتها، ودكاكينها، وخطبة الجمعة، والأناقة، والليبرالية التجارية، والأكل الجيد، والبلاغة¹، وما يصاحبها في المقابل من سلطة الباشا والسجون المخزنية. وهو ما يوجد في مراكش وتارودانت. وهذا ما يمنح صفة مناقضة لإيمان الراعي أو الحطاب الجبلي. ورد فعلهم عندما يخرج من إطار "النسق القبلي" هو الصفاء (le purisme). كما يدخل ضمنه ما يمكن تسميته بالوعي الطبقي. وانطلاقاً من الانتماء الطرقي (confrérique) الذي تمتزج فيه عدة مؤثرات يخرج بين فترة وأخرى المثقف المُوَجَّد (intellectuel unitaire) الذي يقطع مع مدينة الجبال (cité des montagnes) ومدنية السهول معا. وهكذا يتضح لنا من القاعدة إلى القمة: الجماهير المتوهجة من القرويين الجاهلين والمتوحشين، ومريد الشيخ المتعصب، والتقي الصافي، وفي أعلى القمم هؤلاء الثوريين الظرفيين المتمثلين في الأولياء والمصلحين... (ص 247)

وعلى المستوى السفلي والحياة الجماعية البسيطة يتماهى المقدس مع إيقاع الجماعة بحيث يصعب أحيانا تبيُّنه. ثم يرتفع تدريجياً نحو القانون الفردي، ثم الولاية (sainteté) والشعور الذاتي، مبتعداً بذلك عن التآلف الجماعي. وكان من المفترض أن تسترسل الدراسة نحو مستويات أكثر تعقيداً للحياة الدينية والقانونية لأظهار الكيفية التي يؤثر فيها نظام كوني (العقيدة الإسلامية) على كلا المستويين في اتجاه تفريد المعتقد وتنتقال الحقوق. إلا أن تعقيد الواقع يقتضي الفصل بينهما في البحث لأنهما تطورا و قُنْنَا بشكل مختلف. (ص 248)²

وقد نظَّر منهجيته فيما يتعلق بالإسلام قائلاً: "صحيح أن المجتمع المسلم يحدد نفسه بعلاقته بالقرآن؛ وهذا تحصيل حاصل ومبالغة في عامة الأمر. فهناك بون بين اتخاذ القرآن مرجعاً، وإذعان كل الدوافع، وبالأحرى السلوك، له. وهذا سبب قلق وغضب كل الفقهاء والمحتسبين الذين سهروا عبر العصور على "الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر [...]". ومن هنا أحد أسباب سوء الفهم الذي عانت منه هذه المجتمعات من كلا الطرفين. فإذا وصفناها كما تريد أن تكون، فهذا يعني أننا ننظر لها بعيون الفقهاء. ولكن في المقابل لا يجب اهدر إلى "أحراش مليئة بالطرائد" كما تفعل الاغرابية، أو إلى عالم معتم مهدد أو مصدراً للربح كما يفعل ذلك اقتصاد سياسي في خدمة سياسة الدول الكبرى. فالاسلام ليس هو مسلماته ولا التوافقات التي يقبلها ولا كل ما يتحمله من أمور تنفيه في الواقع. فهو كل هذا وذاك...³

وقد شكلت أبحاث بيرك نقلة في ميدان السوسيولوجيا الدينية، كما يؤكد ذلك جون بول شارني أحد أبرز الباحثين في الميدان. وتكمن هذه النقطة في كونه وظف العديد من العلوم بحيث أنه جمع بين المعرفة المعمقة للدين الإسلامي (وهو مجال الاسلامولوجيا) والمعرفة الميدانية (وهو مجال السوسيولوجيا). فالكثير من المستشرقين كانت لهم دراية كبيرة بكل علوم الإسلام ولكن هذه المعرفة كان ينقصها الأفق الذي تقدمه السوسيولوجيا الدينية. وفي المقابل كان تكوين الكثير من الباحثين في ميدان السوسيولوجيا في مجال علوم الاسلامولوجيا ضعيفاً، ما جعلهم يوظفون مقولات منهجية أو تنميطية غير ملائمة لأنها مستوردة من تجارب دينية بعيدة. إلا أن شارني يحذر من السقوط في استشراف مضاد ليس إلا أيديولوجيا إثنية (éthno-idéologie) منغلقة على نفسها. ولهذا يرتئي الالتزام بشفافية مزدوجة: شفافية الباحث إزاء مفاهيمه حتى يتمكن من فك رموز الواقع بصورة خارجية. وشفافية المادة موضوع البحث حتى لا يكون تأويل الباحث لها مجرد تكرار لتأويلها لذاتها. إذ أن كل نسق حضاري يهدف إلى

¹ يؤكد هذا المثل المغربي الذي يقول: "الله يدينا لفاس، ويدي أهل فاس للجنة"

³ L'Islam au défi, p. 87-88

الانتظام على شكل كلية متناسقة، إلا أنه يبقى أحادي البعد ومعتم إذا اقتصر في الحكم عليه بناء على مفاهيمه.¹

إن البحث في الدين يطرح معضلات منهجية: فالبعض يقتصر على قراءة النصوص المؤسسة (المستشرق) والبعض يقرأ الدين من خلال الواقع الاجتماعي، والبعض يقرأه كما يريد أن يكون (وهم في الغالب أتباعه). ولهذا أراد بيرك الخروج من هذه المعضلة من خلال النظر للإسلام كما هو وكما يريد أن يكون، وفي هذا رد على المستشرقين الذين يستنتجون انحطاط العالم الإسلامي من الإسلام ذاته.²

ومن الممكن أن نفهم منهجية بيرك في تعامله مع الإسلام من خلال مقارنة مع "ظاهرة" ماسينيون، إذ يقول جون واردنبورغ أن الزمن قد ولى الذي كان من الممكن فيه تكوين نظرة ثابتة عن الإسلام، وذلك لسببين وهما: الإمكانيات العملية، وظهور علم ديني يقوم على النقد الذاتي، ومن مسلمات هذا النقد: (1) كون الاختصاصات لا تتميز فيما بينها من حيث الموضوع بل بالأسئلة المختلفة التي تطرحها على الواقع - (2) أن الاكتشافات التي يصل إليها الباحث لا تتم بالاستدلال وحده بل هناك أسئلة جديدة تفتح آفاقاً للبحث - (3) ارتباط هذه الآفاق ب"مقاصد البحث" التي تحددها الأوضاع الاجتماعية أو الأيديولوجيات، وأحياناً يوجد "لاتحديد" نسبي - (4) كون الباحث يستمد من حياته الخاصة وسائل النظر للواقع الإنساني، ويستجيب له إما كظاهراتي أو كفنان - (5) وجود افتراضات سلبية لدى الباحث تجعله يتجاهل بعض أوجه الواقع، وأخرى إيجابية تشكل همزة وصل بين وجوده والواقع المدروس. وهكذا يمكن إعادة تكوين افتراضات الباحث ليس باعتبارها إمكانيات فاعلة بل بصفتها "أيديولوجيا" أو "روحانية" (spiritualité) موضوعة وميتة.³

والحاصل هو أن مقارنة بيرك للإسلام مقارنة تأويلية (herméneutique)، وهي وإن استندت إلى معرفة عميقة للعقيدة والمجتمعات الإسلامية، إلا أنها تبقى قراءة ذاتية. ولربما أنه عاش مع الله من خلال الإسلام، كما قيل في ماسينيون أنه "عاد إلى الله عن طريق الإسلام"⁴. أو كما هو حال شارل دي فوكو الذي أحدث الإسلام في نفسه "انقلاباً عميقاً" حسب قوله، وهو ما عبر عنه في رسالة كتبها سنة 1910 لصديقه هنري دي يكاستري: "إن رؤية هذا الإيمان، هذه النفوس التي تعيش دائماً في وجود الله أرنتي شيئاً أكبر وأحق من الاهتمامات الدنيوية".⁵

13- نقد ذاتي

¹ Jean-Paul Charnay, *Sociologie religieuse de l'Islam*, Sindbad, Pars 1977, pp. 46-49

J. Berque (et autres), *Normes et valeurs dans l'Islam contemporain*, Payot 1966, pp. 247-248²

توجد خلاصة للآراء التي رد عليها بيرك في مجموعة المقالات المنشورة في الكتاب التالي:

Classicisme et déclin culturel dans l'histoire de l'Islam, Maisonneuve et Larose, Paris 1977.

³ Jacques Waardenburg, « *Regard de phénoménologie religieuse* », in l'Herne n° 13 « *Massignon* », pp. 154-155

⁴ يرى جون سليس وج. سليس ملي أن ماسينيون "عاد إلى الله عن طريق الإسلام"، وهذا وصف بليغ لعلاقة ماسينيون بالإسلام. ففي سنة 1908 بينما كان يقوم بدراسات أثرية في العراق، ألقى عليه القبض من قبل السلطات التركية بتهمة الجوسسة، واقتيد إلى بغداد حيث أصيب بحمى المستنقعات، سقط على أثرها في غيبوبة. وعندما استيقظ علم أن أصدقاءه المسلمين الذين اقتصروا منهم المنزل الذي يقيم فيه قد تدخلوا لدى السلطات لاطلاق سراحه إكراماً ل"ضيف الله"، كما وصلت إلى أذنيه صلوات أصدقائه المسلمين من أجل شفائه.

Jean Scelles et J. Scelles-Millie, « *Un retour à Dieu par l'Islam* », in l'Herne n° 13, « *Massignon* », pp. 182-183

⁵ مقدمة ميشيل ليلون لكتاب علي مراد: شارل دي فوكو في نظر الإسلام، ترجمة علي مقلد، المنشورات العربية دائرة العلاقات الثقافية في وزارة الخارجية الفرنسية. 1980

في حوار له مع جان سور عبر بيريك عن خيبة أمله وهو يراجع مواقفه السابقة حول البديل الإسلامي، خاصة على مستوى الاجتهاد، الذي كان يترجاه. إذ لاحظ أن اسلاميي اليوم الذين لا يرفضون المكتسبات التقنية - وهم بذلك يختلفون عن مؤمني الجيل السابق الذين كانوا يرفضون مظاهر الحضارة العصرية، بما فيها إذاعة القرآن - إلا أنهم يرفضون أن يمر التقدم التقني عن الطريق نفسها التي مر بها الغرب، أي الديمقراطية والنقد والأنوار.

وردا على سؤال جان سور حول إمكانية الوصول إلى الحداثة بطرق مختلفة لتجنب الابتذال الشامل. قال بيريك "هذا رأي يمكن الدفاع عنه. لكن مع الأسف لا يمكن المراهنة عليه لسببين: فبعد أن خصصت شطرا مهما من اهتمامي لمواقف الإسلاميين، والذين أفهم مصدر قوتهم نظرا للخيبات المتعددة التي عانت منها الشعوب الإسلامية بسبب الغرب في المرحلة الاستعمارية وحتى بعدها، إلا أنه علي اليوم أن أقوم بنقد لهذا الموقف الذي قد تكون له مصداقية لو صاحبه نهضة روحية."

ويزيد بيريك حول غياب نهضة روحية قائلا: "إني في أفضل موقع لمعرفة ذلك، فبصفتي مترجما للقرآن وباحثا في الحديث النبوي، كان بإمكانني أن أشهد تعدد البحوث الأصلية في هذين المحورين الأساسيين للعلوم الدينية، والتي كانت ستفيدني أن شخصيا. إلا أن الأمر مخالف لذلك تماما. وأعتقد أنه ليس في إمكان أي مراقب منصف أن يتحدث عن نهضة في هذه العلوم ولا عن انبعاث للحماس الديني. ولو كان هذا الانبعاث حقيقيا لتأكد من خلال مظاهر جانبية لكنها قابلة للملاحظة، كصعود الطرق الدينية والاهتمام الجديد بالتصوف. أما الأصولية فلا هم لها إلا نقل الدين إلى ميدان السياسة. وهذا إجراء حدث أيضا في ديانات أخرى غير الإسلام، وقد كان مآله الفشل دائما."¹

والسؤال الذي يطرح هنا هو هل أن نقص الاجتهاد مرده إلى استراتيجية أيديولوجية من قبل الحركة الإسلامية، التي تكتفي باجترار أصولها دون أن تشعر بالحاجة إلى تجديدها، أم أن الأمر يطرح سؤال الفلسفة الدينية في الفكر العربي المعاصر بشكل عام؟

والواقع هو أن افتقار الاجتهاد لبعده فلسفي يعود إلى ضعف التأليف الفلسفي في الفكر العربي الحديث. وقد يكفي شاهدا المقالان اللذان خصصا للفلسفة الدينية في كتاب "الفلسفة في الوطن العربي المعاصر".

المقال الأول لباحث كبير في الفلسفة وهو فؤاد زكريا، ومن الممكن أن نلخص تفسيره لقصور الفلسفة الدينية في الفقرة التالية: "وهكذا فإن الشكل الذي تتخذه العلاقة بين الفلسفة والدين، في مجتمعنا الحالي، لا تملية الاعتبارات العقلية وحدها، بل إن هناك عناصر أخرى تتدخل في تحديد شكل هذه العلاقة، أهمها إذا شئنا أن نطلق على الظواهر اسماءها الصحيحة - الخوف الذي يضفي على الحوار سماته الخاصة المميزة. فأحد الطرفين، وهو الفلسفة، لا يستطيع أبدا أن يمضي في ممارسة عمله إلى المدى الذي وصلت إليه الفلسفة التي تحررت من الخوف منذ أمد بعيد، ومن ثم يظل جهده في هذا الميدان محدودا، وتظل مناقشاته ملتوية غير مباشرة، بل يمكن القول أن دخول الفكر الفلسفي العربي المعاصر في "لعبة النصوص" - وهو أمر أصبح عظيم الشيوع هذه الأيام - هو ذاته أوضح مظاهر الخوف في الفكر الفلسفي"². ويعني الكاتب ب"لعبة النصوص" هو ذلك التحايل الذي تلجأ له الفلسفة المتمثل في تأويل النصوص الدينية في اتجاه يسمح لها بالوجود³. ويكفي جوابا هنا أن نقول أن الابداع هو الذي يوسع من مجال الحرية وليس العكس، لأن الابداع لا يشترط وجود الحرية، أي رخصة ليبدع. وخير مثال على ذلك سبينوزا.

¹ Les arabes, l'islam et nous, pp. 11-12

² فؤاد زكريا، الفلسفة والدين في المجتمع العربي المعاصر، في الفلسفة في الوطن العربي المعاصر (بحوث المؤتمر الفلسفي العربي الأول الذي نظمتها الجامعة الأردنية)، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت 1985، ص 48-49. و "عنصر الخوف" و "الخوف" مسودان في الأصل ص 46 و 48

³ المرجع نفسه، ص 46-47

المقال الثاني، وهو أيضا بقلم باحث مرموق في مجال الدراسات الإسلامية، وهو **أحمد محمود صبحي**. إلا أن مقاله لا يتناول الفلسفة الدينية على عكس عنوانه، بل الدراسات الإسلامية¹. وقد كان بإمكان ممثلي الشخصية العربية تجديد الفكر الديني. إلا أن محاولة **محمد عزيز الحبابي** تأسيس شخصية إسلامية بقيت محاولة يتيمة²؛ أما **رينيه حبشي** الذي تتوجه أعماله للديانتين العربيتين معا (المسيحية والإسلام) فلم يتجاوز صداها دائرة ثقافية ضيقة³. ومن المفارقات أن إحدى أهم المساهمات في تجديد الفكر الديني في الإسلام أنتت من حيث لا يتوقع، أعني كتاب **جورج طرابيشي: "من إسلام القرآن إلى إسلام الحديث"**⁴.

¹ أحمد محمود صبحي، اتجاهات الفلسفة الإسلامية في الوطن العربي، في الفلسفة في الوطن العربي المعاصر.
² محمد عزيز الحبابي: الشخصية الإسلامية، الطبعة الثانية، دار المعارف، القاهرة 1983. (وقد خصصت بحثا للشخصانية الواقعية للحبابي)
³ أخص بالذكر كتبه :

- *Vers une pensée méditerranéenne*, publié par l'institut d'étude orientale, Beyrouth (4 volumes)

- *Philosophie chrétienne, philosophie musulmane et existentialisme, 1^{er} cahier pour une pensée méditerranéenne*, Institut de lettres orientales, Beyrouth 1956.

- *Orient quel est ton Occident ?* Centurion/sciences humaines, Paris 1969.

- *Révolution du temporel par le spirituel*, Les conférences du cénacle XIX^e année n° 12, 1965.

⁴ جورج طرابيشي، من إسلام القرآن إلى إسلام الحديث، النشأة المستأنفة، دار الساقى، بيروت 2010.

الفصل الثامن

في صحبة القرآن

1- تأليف القرآن

2- خصائص الخطاب القرآني

بنية على شكل نسيج

التحليل المنطقي

بنية القرآن

3- الزمان القرآني

4- اللغة القرآنية

القرآن واللغة العربية

بساطة الكلمات وكثافة الفيض اللفظي

الخصوصيات النحوية

كلام متعدد الزوايا

مغامرات الصيغة الفعلية (قوة الفعل)

5- الأحكام في القرآن

الجزاء والعقاب

الحركية الحاضرة لفكرة الشريعة

النقاش المغلوط حول الدنيوية (sécularité)

6- المعنى

الاحتكام للعقل

ما وراء العقلاني

7- استشرافات

الحقيقة أولا

الحق يؤكد ذاته بذاته

المتعالي في علاقته بالزمان

لغة أو كلام؟

الانتولوجيا وتجاوز القصص

المطلق والزمان

محاولة إيضاح التمهيد بين الأصناف

خاتمة

هذا الفصل المخصص لترجمة بيريك للقرآن هو منهجيا جزء من الفصل السابق؛ إلا أن مكانته النوعية وكتافته جعلاني أفضل أن أفرد له فصلا خاصا، سيما وأن بيريك ينتقل بالقارئ من خلال النصين المرافقين لهذه الترجمة من مجال الأنثروبولوجيا الثقافية والاسلامولوجيا إلى مجال البيان وعلم الكلام. إذ أنه لم يقتصر على الترجمة، بل حاول أن يستخلص من النص القرآني فلسفة دينية، وهي فلسفة لا تفاجئ قارئه لأن بواردها مبنوثة في كل كتاباته السابقة.

ويقول في كتابه "ذكريات العدوتين" حول هذه الترجمة: "لقد ولجت سردابا عميقا، لا نهاية له، دون أن أكون متيقنا بأنني سألمح نهايته! وهو يتطلب مني حاليا تمرينا فيلولوجيا يستلزم سعة الاطلاع والدقة. خاصة وأني أستمد منه تأملا يمتزج فيه نداء النص مع أصالة المكان الذي أقيم فيه¹ ونداء سن النضج. وهو مشروع مختلف عن أعمالي السابقة. وهو يبدو على مسافة من شخصي لأنه من إملاء أسمي، كما يشعر بذلك المسلمون على أدنى حال. إلا أنني أقد موافقهم عندما أدرس كتابهم، مع احتفاظي بالمسافة الكفيلة التي تحفظ هويتي. "فأنا ألبس قميصهم"، أو أتقمص [بالعربية في النص] كما يقول العرب، لكنني أبقى أنا. كيف يمكن ذلك؟ بالتعاطف؟ بالفهم empathy؟ وقد سبق لماكس وبيير أن وضح هذه الاتباسات. وما لاحظته فيما يخصني فهو إن هذا الانصهار المؤقت يقوي في المتماثل والمختلف معا".²

وقد صدرت الطبعة الأولى لترجمة بيريك للقرآن سنة 1990³. وتجدر الإشارة إلى أنه استهل مقدمته قائلا: "لا يُمهد للقرآن"⁴ (« On ne préface pas la Coran ») ، ولهذا لم يتطرق فيها إلا لظروف إنجاز الترجمة الذي استغرق 16 سنة: عشر منها للتحضير، وخمس للترجمة من 1982 إلى 1987؛ لكنه أرفق الترجمة في آخر الكتاب بملحق في حوالي 80 صفحة عنوانه: "أثناء إعادة قراءة القرآن"⁵. وهو تقريبا نفس عنوان الكتيب الذي يضم الدروس التي ألقاها في معهد العالم العربي: "إعادة قراءة القرآن"⁶. وكلا العنوانين يمكن ترجمتهما ب "في صحبة القرآن".

يقول بيريك "أنه يتناول القرآن بالمشاعر التي يثيرها نص لدى من يحاول أن يتلقاه في ذاته بضرب من التماهي الصادق والملتمز، ولو أنه تماهي مُتَحَكَّم فيه؛ وبواسطة إجراءات لا علاقة لها بالتعاليم المتعالي (pédantisme arrogant) الذي يبيده كثير من الاختصاصيين في الميدان". وأنه سيعوض في بحثه التفقه (érudition) بالتأمل، وجرد الموضوعات (nomenclature) بالتحليل⁷. وهو يرى أنه كما لا يجوز لمن يحلل قصيدة شعرية أن يتجاهل شاعريتها، فإن دارس القرآن لا يمكنه أن يتجاهل "النداء الصوتي" الذي يتصاعد مثل عمود من التراتيل منذ القرن السابع، ومكانته لدى المؤمنين كعقيدة وسلوك؛ وكونه جزء من "الكتاب المقدس للإنسانية"، حسب قول المؤرخ الكبير ميشليه (Michelet)⁸.

ويختم بيريك سلسلة الدروس التي ألقاها في معهد العالم العربي منبها إلى أنه يأخذ بعين الاعتبار إيمان المسلم الذي بدونه تفقد الموضوعية غرضها، رغم أنه ليس مسلما وأنه علماني وأنه يتجنب

¹ يتعلق الأمر بالقارية التي تنتسب إليها أسرته في جنوب غرب فرنسا والتي قضى فيها سنواته الأخيرة Saint Julien en Born

² *Mémoires des deux rives*, p. 270

³ صدرت الطبعة الثانية سنة 1995 وقد ضمنها بيريك تنبيها أشار فيه إلى أنه استفاد من الملاحظات العديدة التي أثارها الطبعة الأولى، وخاصة إعادة القراءة الدقيقة لكل من الدكتور محمد عزب (من جامعة الأزهر) والدكتور عبد الحميد شيران (إمام ومفتي مدينة ليون بفرنسا) والدكتور عبد السلام العجيلي.

⁴ *Le Coran*, essai de traduction de l'arabe et suivi d'une étude exégétique par Jacques Berque, Edition revue et corrigée, Albin Michel 1995, p. 11 (Avant propos)

⁵ En relisant le Coran, in *Le Coran...*, pp. 711-795

⁶ J. Berque, *Relire le Coran*, Albin Michel 1993 (Edition au format poche 2012)

⁷ Ibid, p. 16

⁸ Ibid, p. 17

المجاملة . وهو يرفض موقف النقادين (hypercritiques) الذين يؤخرون تأليف القرآن إلى قرن أو قرنين بعد الفترة التي حددها التراث، والذين نقلوا إلى مجال الدراسات القرآنية بشكل مبالغ فيه أطروحة جوزيف شاخت (J. Schacht) (والتي تتميز بدورها بكثير من المبالغة) حول الحديث. ويرى أنه يكفي نقد بعض ما ورد في هذا التراث لتقديم تحليل متجدد للنص القرآني ذاته. وذلك خدمة لإسلام "التقدم"، الذي هو الإسلام الخالد¹.

(1) تأليف القرآن

يطرح بيرك في البداية مسألة تأليف القرآن (بمعنى جمع أجزائه) وهي من أصعب المسائل. وهي تعني البحث عن العلاقات التي تجمع بين الكل وأجزائه، من سور وآيات، وما تشتمل عليه هذه الآيات من جمل ومن مجموعة كلمات، ولربما النزول إلى مستوى الأصوات (phonologie) التي تكمل دور النحو والمنطق والبلاغة. دون التوقف عن الاصغاء للايقاعات الطويلة أو القصيرة التي تتردد (تُرَجِّع) هذا النص الشاسع. ثم القيام بعملية عكسية لإعادة تشكيل الكل انطلاقاً من أجزائه². ويقول أن هدفه ليس إعادة بناء أركيولوجية للنص القرآني، كما يفعل المستشرقون، بل التحليل الدينامي لنص حي³. ويقول أنه توجد في المصحف مجموعة من الانتظامات (التساوقات) (régularités) ومن التناظرات (symétries) الملفتة للانتباه، ومن بينها ما لاحظته في نسخة تونسية للمصحف⁴ تتضمن تطابقاً بين بعض كلمات الصفحة اليمنى واليسرى التي تشتمل كلتاهما على 15 سطراً (نلاحظ في صورة الصفحتين التي ضمنها كتابه أن حرف "أن" وارد في نهاية السطر الثالث للصفحة اليمنى، يقابله حرف "ان" في بداية السطر الثالث للصفحة الموالية. والحرف نفسه وارد في بداية السطر الخامس يمينا، وفي نهاية السطر الخامس يسارا. و اسم "موسى" وارد في الموقع الرابع قبل نهاية السطر 13 يمينا، وهو في الموقع الرابع في السطر نفسه يسارا). وهذا التطابق حاصل من الفاتحة إلى السورة 85⁵.

(2) خصائص الخطاب القرآني

بنية على شكل نسيج

لقد أرجع المستشرقون انتقال القرآن من موضوع إلى آخر إلى تأثير مصادره المتعددة. لكن النظرة المتمعنة تبين أن وراء هذا الانتقال يوجد خطاب مستمر، وكان هذا الانتقال من قواعد هذا الخطاب. إذ أن النص يتضمن روابط بين المقاطع، كما أن له منطقاً الخاص. وكان مسار الخطاب يحتاج إلى تغيير الضمائر، أو النبرة، أو الموضوع. وهذا الخطاب تقطعه جمل اعتراضية. فلا يتضح معنى المقاطع أو الجمل إلا عندما توضع في سياق سجلها الثنائي أو الثلاثي⁶. ويعطي مثالا بأيتين من سورة النحل: وَإِذَا بَدَلْنَا آيَةً مَّكَانَ آيَةٍ وَاللَّهُ أَعْلَمُ بِمَا يُنَزِّلُ قَالُوا إِنَّمَا أَنْتَ مُفْتَرٍ بَلْ أَكْثَرُهُمْ لَا يَعْلَمُونَ (101) فَلَنْ نَزِلَّهُ رُوحُ الْقُدُسِ مِنْ رَبِّكَ بِالْحَقِّ لِيُثَبِّتَ الَّذِينَ آمَنُوا وَهُدًى وَبُشْرَى لِلْمُسْلِمِينَ (102).

فإذا عُيِّنَ سياق الخطاب الأساسي بحرف (أ)، والمقاطع الاعتراضية ب (ب) و(ب')، وأعيدت كتابة الأيتين مع هذه الحروف: وَإِذَا بَدَلْنَا آيَةً مَّكَانَ آيَةٍ (أ) وَاللَّهُ أَعْلَمُ بِمَا يُنَزِّلُ (ب) قَالُوا إِنَّمَا أَنْتَ

¹ Relire le Coran, pp. 136-137

² Le Coran (En relisant le Coran), p. 711

³ Ibid, p. 714

⁴ مخطوط محفوظ في الجامع الأكبر في تونس (رقم 14246)، مصدره مكتبة الشيخ بن عاشور، بقلم الخطاط الحاج زهير باش مملوك : (Relire le Coran, pp. 41-43)

⁵ Le Coran (En relisant le Coran), pp. 716-717

⁶ Le Coran (En relisant le Coran), p. 724

مُفْتَرٍ (أ) بَلْ أَكْثَرُهُمْ لَا يَعْلَمُونَ (ب) (101) فَلَنْ نَزَّلَهُ رُوحُ الْقُدْسِ مِنْ رَبِّكَ بِالْحَقِّ لِيُثَبِّتَ الَّذِينَ ءَامَنُوا وَهُدًى وَبُشْرَى لِلْمُسْلِمِينَ (أ) (102).

وهذا يبين أن الآيتين لهما بنية على شكل أ، ب، أ، ب، أ، ب، أ. أم مقاطع الخطاب الأساسي (أ، أ، أ) تتتابع كما يلي: وَإِذَا بَدَلْنَا ءَايَةً مَكَانَ ءَايَةٍ (جملة ظرفية)؛ قَالُوا إِنَّمَا أَنْتَ مُفْتَرٍ (جملة رئيسية)؛ فَلَنْ نَزَّلَهُ رُوحُ الْقُدْسِ مِنْ رَبِّكَ بِالْحَقِّ لِيُثَبِّتَ الَّذِينَ ءَامَنُوا وَهُدًى وَبُشْرَى لِلْمُسْلِمِينَ (جملة أمرية). وتقطع هذا الخطاب الأساسي أقوال مأثورة (maximes): وَاللَّهِ أَعْلَمُ بِمَا يُنَزَّلُ (ب)؛ بَلْ أَكْثَرُهُمْ لَا يَعْلَمُونَ (ب).

المثال الثاني، الآيات 124-128 من سورة آل عمران:

إِذْ تَقُولُ لِلْمُؤْمِنِينَ (أ) أَلَنْ يَكْفِيَكُمْ أَنْ يُدْعَكُمْ رَبُّكُمْ بِثَلَاثَةِ ءَالَافٍ مِنَ الْمَلَائِكَةِ مُنْزِلِينَ (ب) (124) بَلَى (ج) إِنْ تَصْبِرُوا وَتَتَّقُوا (أ) وَيَأْتُوكُمْ مِنْ فُورِهِمْ هَذَا (ب) يُمَدِّدْكُمْ رَبُّكُمْ بِخَمْسَةِ ءَالَافٍ مِنَ الْمَلَائِكَةِ مُسَوِّمِينَ (أ) (125) وَمَا جَعَلَهُ اللَّهُ إِلَّا بُشْرَى لَكُمْ وَلِتَطْمَئِنَّ قُلُوبُكُمْ بِهِ (د) وَمَا النَّصْرُ إِلَّا مِنْ عِنْدِ اللَّهِ الْعَزِيزِ الْحَكِيمِ (ج) (126) لِيَقْطَعَ طَرَفًا مِنَ الَّذِينَ كَفَرُوا أَوْ يَكْبِتَهُمْ فَيَنْقَلِبُوا خَائِبِينَ (د) (127) لَيْسَ لَكَ مِنَ الْأَمْرِ شَيْءٌ (هـ) أَوْ يَتُوبَ عَلَيْهِمْ أَوْ يُعَذِّبُهُمْ فَإِنَّهُمْ ظَالِمُونَ (د) (128).

وليتضح المعنى يجب قراءة المقاطع حسب ترتيب الحروف: (إِذْ تَقُولُ لِلْمُؤْمِنِينَ)؛ (إِنْ تَصْبِرُوا وَتَتَّقُوا)؛ (يُمَدِّدْكُمْ رَبُّكُمْ بِخَمْسَةِ ءَالَافٍ مِنَ الْمَلَائِكَةِ مُسَوِّمِينَ)؛ (أَلَنْ يَكْفِيَكُمْ أَنْ يُدْعَكُمْ رَبُّكُمْ بِثَلَاثَةِ ءَالَافٍ مِنَ الْمَلَائِكَةِ مُنْزِلِينَ)؛ (وَيَأْتُوكُمْ مِنْ فُورِهِمْ هَذَا)؛ (بَلَى)؛ (وَمَا النَّصْرُ إِلَّا مِنْ عِنْدِ اللَّهِ الْعَزِيزِ الْحَكِيمِ)؛ (وَمَا جَعَلَهُ اللَّهُ إِلَّا بُشْرَى لَكُمْ وَلِتَطْمَئِنَّ قُلُوبُكُمْ بِهِ)؛ (لِيَقْطَعَ طَرَفًا مِنَ الَّذِينَ كَفَرُوا أَوْ يَكْبِتَهُمْ فَيَنْقَلِبُوا خَائِبِينَ)؛ (أَوْ يَتُوبَ عَلَيْهِمْ أَوْ يُعَذِّبُهُمْ فَإِنَّهُمْ ظَالِمُونَ)؛ (لَيْسَ لَكَ مِنَ الْأَمْرِ شَيْءٌ).

وكما أن الآية نفسها، رغم قصرها، على قدر من التركيب، فإن السور ليست مجموعة من الأجزاء القابلة لأن يعاد توزيعها إلى فقرات. وكما أن المعنى الكلي يظهر في النص كله، فإنه يظهر أيضا في أدق الأجزاء. وهذا يعني أن النص الذي يتحدث عن الكل في كل جزء منه، فإنه يتحدث في الواقع عن شيء واحد.¹

التحليل المنطقي

يكشف التحليل المنطقي عن إحدائيات القرآن التي تهيكّل الأفكار والأحداث الواردة فيه، والمعبر عنها بأساليب متعددة: الأسلوب الأخروي، والسياسي، والحماسي/الطبيعي، والتشريعي، والتأملي، الخ. ولربما أن هذا هو أحد المعاني الممكنة لما يسمى بـ "الأحرف"². وهي تنقسم إلى ما هو بنيوي وما هو حدثي، على شكل سدى ولحمة النسيج:

السدى يمثل الخطوط البنيوية ويتضمن:

- خط البرهان الطبيعي الذي يحيل إلى خلق الانسان وتناسق الكون. والتعبير عنه يكون وصفيًا، أو حماسيا (Lyrique) كما في الشعر القديم.
- خط الأخروية الذي يمثل استمرارية أخرى في النص القرآني. ويتضمن صورا للأخرة، والحساب الذي ينتظر الانسان تذكيرا له بمسؤوليته.
- خط مصير الانسان والمجتمعات، معبر عنه بوجه أسطوري ومقابله فلسفة كارثية للتاريخ. وكلاهما يحيلان إلى البعدين السابقين، لأن الكارثة جزاء لعصيان الرسائل السماوية.

¹ Le Coran (En relisant le Coran), pp. 724-726

² Le Coran (En relisant le Coran), p. 729

والاشارة هنا إلى الحديث النبوي: "إِنَّ هَذَا الْقُرْآنَ أَنْزَلَ عَلَى سَبْعَةِ أَحْرَفٍ"

أما الخطوط الحديثة (اللحمة) فإنها تورد بالرمز أو التلميح الأحداث التي صاحبت البعثة المحمدية، والمعارضة التي لقيتها، والمحن التي عاناها الرسول نفسه. وهذه الخطوط تتقاطع في كل مقطع من القرآن.¹

بنية القرآن

ينعت ببيرك حكم الغربيين الذين نعتوا القرآن بأنه خطاب متهافت ينتقل من موضوع لآخر دون أن يستنفذه، مع كثير من التكرار وبدون منطوق، بأنه حكم سطحي؛ لأنه توجد وحدة وراء التشتت الظاهر، وأنه يمكن تلخيص آياته (6200) في الآيات الأربع لسورة الإخلاص: " **قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ (1) اللَّهُ الصَّمَدُ (2) لَمْ يَلِدْ وَلَمْ يُولَدْ (3) وَلَمْ يَكُنْ لَهُ كُفُوًا أَحَدٌ (4)** ". وهذا هو بلاغ (kerygme) القرآن.² ويرى ببيرك أن الاستشراق بالغ في الاستناد على ترتيب النزول، تحت تأثير علم الأديان المقارن. وأنه نظرا لوحدة البلاغ، فإنه من غير المقبول إعطاء الأسبقية لترتيب النزول على ترتيب المصحف الذي أقره الوحي الإسلامي والذي عمل به منذ بداية الإسلام. إذ لا يعقل ادعاء وجود اختلاف في هذه الوحدة بين بدايتها ونهايتها. وعلى الذين يستندون على ترتيب النزول أن يبرهنوا على وجود مسار تراكمي (بمعنى أن اللاحق يستند على السابق، وكأنه نتيجة منطقية له). كما أنه على الذي يدعي "تفكيك" النص القرآني أن يأتي ببرهانه.³

ويمكن تبويب آيات القرآن حسب نبرتها (ton) : منها نبرة البلاغ، أي نداء التوحيد؛ ونبرة نهاية العالم (القيامة) (apocalypse)؛ ونبرة التشريع؛ ونبرة السجال؛ ونبرة القصص (chronique)؛ ونبرة الشاعرية الطبيعية؛ ونبرة الأخروية؛ ونبرة الجزاء... ويرى ببيرك في هذه النبرات أحد معاني "أحرف" القرآن⁴، كما سبق ذكره.

وقد ساعدت الأبحاث الفيلولوجية التي أنجزها الاستشراق على التمييز من حيث الأسلوب بين المرحلتين المكية والمدنية، حيث أنها ميزت في المرحلة المكية بين ثلاث فترات فرعية. في الفترة الأولى كان يتميز الأسلوب بنبرة قيامية (apocalyptique) ، وفي الثانية توسع الأسلوب وصار تفسيريا، وفي الثالثة تحول إلى خطبة (homélie) متوازنة. في حين أن المرحلة المدنية ركزت على القضايا التشريعية. هذا هو ترتيب النزول حسب الأسلوب، إلا أن ترتيب هذه الأساليب في المصحف مختلف: نصوص الفترة القيامية التي تشتمل على جل العقيدة توجد في النصف الثاني من المصحف، ونصوص الفترة الثالثة (الخطبة المتوازنة) توجد في النصف الأول، أما السور التشريعية المدنية فهي موزعة على كل المصحف.

ويجدر التنبيه إلى أن المصحف يشتمل في وسطه على حوالي عشر سور متتابعة في ترتيب النزول⁵ وفي ترتيب المصحف⁶، توحى وكأنها تشكل "عمودا مركزيا"، ما يعطي الانطباع بوجود نظام نجعل مفاتيحه.⁷

وينتظم محتوى القرآن حسب سلسلتين من الأبعاد، أولاهما ثابتة والآخرى متحولة (وهو ما سبق وصفه بسدى ولحمة النسيج). الثابتة تشمل كل ما له صلة بالأخروية، أي بما هو أساس؛ وبما له صلة

¹ Le Coran (En relisant le Coran), pp. 730-732

² Relire le Coran, pp. 19-21

³ Ibid. pp. 25-26

⁴ Ibid, p. 23

⁵ ببيرك يعتمد على ترتيب النزول الذي أقره الأزهر، وهو الترتيب الذي اتبعه سامي عوض الذيب أبو ساحلية في ترجمته للقرآن إلى الفرنسية؛ وهو مختلف عن ترتيب نولدكه أو الجابري.

⁶ حسب ترتيب الأزهر توجد آيتين يتطابق لديها ترتيب النزول والمصحف (الترتيل)، وهما سورة نوح (71/71) وسورة الانفطار (82/82). وستة أزواج من الآيات متتابعة في النزول والمصحف. ومجموعتان من ثلاث آيات متتابعة في النزول والمصحف، وهي الشعراء (26/47)، النمل (27/48)، القصص (28/49). بعدها تأتي سورة الاسراء (17/50) التي تفصلها عن المجموعة الثانية المتكونة من يونس (10/51)، هود (11/52)، يوسف (12/53). ثم تأتي مجموعة من ثماني سور متتابعة في الترتيب وهي: الزمر (39/59)، غافر (40/60)، فصلت (41/61)، الشورى (42/62)، الزخرف (43/63)، الدخان (44/64)، الجاثية (45/65)، الأحقاف (46/66).

⁷ Relire le Coran, pp. 27-19

بفلسفة ثابتة للتاريخ تتعلق بالأمم التي عوقبت لأنها لم تتبع الرسالة التي بعثت لها؛ وما له صلة بالتوائم الكوني الذي يقدم الدليل الطبيعي على وجود الله. أما السلسلة الثانية فتتعلق بكل ما هو ظرفي: كغزوة بدر، أو بعض الأمور الشخصية للرسول، أو السجال مع خصومه. وكمثال على ذلك الآيات الثلاثين الأولى من سورة البقرة: : الآيات 3، 4، 5 موضوعها القواعد الأساسية للإيمان¹. الآيات 6-20 تشتمل على سجال مع المعارضين². الآيات 21-22 تتضمن دلائل طبيعية³. الآيات 24-28 ذات محتوى أخروي⁴.

ويشير بيرك إلى أن فك لغز الطريقة التي ركبت بها النصوص القرآنية يستلزم إجراء أبحاث في عروض النثر (prosodie) لبيان العلاقة بين تطور المعنى وحركة النظم⁶. بالإضافة إلى أبحاث في الصوتيات حول كلمات أو آخر الآيات (وهي بمثابة القافية)، وكيف تتغير عبر السورة⁷.

3) الزمان القرآني

يقول بيرك أن القرآن يعرف نفسه بأنه "بلاغ" (بالعربية في النص)، أي أنه تواصل (communication) من قبل المطلق، بل هو التواصل المطلق⁸. والسؤال الذي يطرح هو: "إلى أي مدى سينتشر هذا المطلق الذي يُبلِّغ للإنسان، هذا الأبد المهاجر في الزمان؟ وإلى أي مستوى في النص؟ وإلى أي مستوى في الحلول المقترحة أو المكتوبة، والمؤسسات التي تنتج عنها، والأدوار الاجتماعية، والسلوكيات، بل حتى الشخصيات التي تستأذن منه (أي أنها تدعي الحديث بإذنه) أو تدعي الانتماء إليه؟"⁹

ومن الناحية اللغوية، يلاحظ بيرك أن كلمة "زمان" غير موجودة في القرآن. ومفهوم الزمان يعبر عنه القرآن بعدة كلمات، منها: **الدهر**، وهو الديمومة المتواصلة والشاملة والاستمرارية الكونية؛ و**الحين** وهو الجزء الذي يتصف بالفورية؛ و**العصر** (وهو وقت صلاة)، وهو كما يدل على ذلك معناه الأصلي (عَصَرَ) وقت الشدة؛ و**المصير**، وهي الكلمة التي تتكرر ثمانية وعشرين مرة، وهذا دليل على أهمية المعنى الذي تحمله ألا وهو الوصول إلى الله، فغاية الطبيعة وغاية الإنسان تنتهي إلى الله الذي هو غاية وجودهما، وهو ما يعبر عنه القرآن بـ "وإليه المصير"¹⁰. وهنا يعود بيرك للتذكير بالمقولة الهيجلية التي افتتح بها هذا الفصل: "الحق هو مصير ذاته"¹¹.

1 الَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِالْغَيْبِ وَيُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَمِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنْفِقُونَ (3) وَالَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِمَا أُنزِلَ إِلَيْكَ وَمَا أُنزِلَ مِنْ قَبْلِكَ وَبِالْآخِرَةِ هُمْ يُوقِنُونَ (4) أُولَئِكَ عَلَىٰ هُدًى مِنْ رَبِّهِمْ وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ (5)

2 إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا سَوَاءٌ عَلَيْهِمْ أُنذِرْتَهُمْ أَمْ لَمْ تُنذِرْهُمْ لَا يُؤْمِنُونَ (6) خَتَمَ اللَّهُ عَلَىٰ قُلُوبِهِمْ وَعَلَىٰ سَمْعِهِمْ وَعَلَىٰ أَبْصَارِهِمْ غِشَاوَةٌ وَلَهُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ (7)...

3 يَا أَيُّهَا النَّاسُ اعْبُدُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُمْ وَالَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ (21) الَّذِي جَعَلَ لَكُمُ الْأَرْضَ فِرَاشًا وَالسَّمَاءَ بِنَاءً وَأَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَأَخْرَجَ بِهِ مِنَ الثَّمَرَاتِ رِزْقًا لَكُمْ فَلَا تَجْعَلُوا لِلَّهِ أَنْدَادًا وَأَنْتُمْ تَعْلَمُونَ (22)

4 فَإِنْ لَمْ تَفْعَلُوا وَلَنْ تَفْعَلُوا فَاتَّقُوا النَّارَ الَّتِي وَقُودُهَا النَّاسُ وَالْحِجَارَةُ أُعِدَّتْ لِلْكَافِرِينَ (24) وَيَتَّبِعِ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ أَنْ لَهُمْ جَنَّاتٌ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ كُلَّمَا رُزِقُوا مِنْهَا مِنْ ثَمَرَةٍ رِزْقًا قَالُوا هَذَا الَّذِي رُزِقْنَا مِنْ قَبْلُ وَأَنْتُمْ بِمُتَشَابِهٍ لَهَا وَلَهُمْ فِيهَا أَزْوَاجٌ مُطَهَّرَةٌ وَهُمْ فِيهَا خَالِدُونَ (25) إِنَّ اللَّهَ لَا يَسْتَحْيِي أَنْ يَضْرِبَ مَثَلًا مَا بَعُوضَةً فَمَا فَوْقَهَا فَأَمَّا الَّذِينَ آمَنُوا فَيَعْلَمُونَ أَنَّهُ الْحَقُّ مِنْ رَبِّهِمْ وَأَمَّا الَّذِينَ كَفَرُوا فَيَقُولُونَ مَاذَا أَرَادَ اللَّهُ بِهَذَا مَثَلًا بِضُلِّ بِهِ كَثِيرًا وَيَهْدِي بِهِ كَثِيرًا وَمَا يُضِلُّ بِهِ إِلَّا الْفَاسِقِينَ (26) الَّذِينَ يُفْسِدُونَ عَهْدَ اللَّهِ مِنْ بَعْدِ مِيثَاقِهِ وَيَقْطَعُونَ مَا أَمَرَ اللَّهُ بِهِ أَنْ يُوصَلَ وَيُفْسِدُونَ فِي الْأَرْضِ أُولَئِكَ هُمُ الْحَاسِرُونَ (27) كَيْفَ تَكْفُرُونَ بِاللَّهِ وَكُنْتُمْ أَمْوَاتًا فَأَحْيَاكُمْ ثُمَّ يُمَيِّتُكُمْ ثُمَّ يُحْيِيكُمْ ثُمَّ إِلَيْهِ تُرْجَعُونَ (28)

⁵ Relire le Coran, pp. 37-39

⁶ "mettre en relation les développements du sens avec les mouvements des rythmes"

⁷ Relire le Coran, p. 40

⁸ Relire le Coran, pp. 51-52

⁹ « Jusqu'ou va se propager cet absolu qui se communique à l'homme, cette éternité immigrée dans le temps ?

Jusqu'à quel niveau du texte ? Jusqu'à quel niveau des solutions suggérées ou prescrites, des institutions qui vont en découler, des rôles sociaux, des comportements, voire des personnalités qui s'en sont autorisées ou s'en réclament encore en Islam... » Relire le Coran, pp. 52-53

¹⁰ Ibid, pp. 53-54

¹¹ Ibid, p. 49

ومن الكلمات التي استعملها القرآن: "الطور" التي اشتق منها تطوّر؛ و"أجل" الواردة في "لكل أجل كتاب" (الرعد - 38)¹. ويعلق بيرك على هذه الآية قائلاً أن القرآن أنزل للمرحلة النهائية للإنسانية. ويشير هنا إلى تفسيري الطبري والرازي اللذان يقلبان الآية إلى "لكل كتاب أجل"، وهو ما لا يجرء عليه مفسرو اليوم². والأجل الذي حدده القرآن للبشرية هو الزمان الذي يفصلها عن يوم الحساب. ونظير الآية السابقة، حسب أبي جعفر (الذي يستشهد به الطبري)، الآية: "وَجَاءَتْ سَكْرَةُ الْمَوْتِ بِالْحَقِّ ذَلِكَ مَا كُنْتَ مِنْهُ تَحِيدُ (ق، 19)".

ويقول بيرك أن سورة الكهف توظف مفهوما للزمان على قدر كبير من الدلالة، مستشهدا بماسينيون الذي يقول بأن هذه السورة تعد تحدياً للتسلسل الزمني (chronologie) عند الإنسان وخاصة لمفهوم الزمان عند الغربيين. فالكلام الإسلامي، وخاصة التصوف، الذي ينظر إلى الزمان انطلاقاً من فيزياء ذرية يرفض الديمومة المتواصلة ويفصل الزمان إلى لحظات قائمة بذاتها محملة بشحنات نوعية. فالزمان الإسلامي ليس متسلسلاً بل هو عبارة عن "مجرة من اللحظات" (حرفياً: "درب تبانة من اللحظات" (« une voie lactée d'instant »))³. إلا أن بيرك يلاحظ أن إحصاء الزمان وارد في سورة الكهف (الآية 25)⁴، وأنه غير مرفوض مبدئياً كما يدعي ماسينيون، لكنه زمان نسبي، يمثل تلك النسبية التي تجعلنا نقول: "إلا أن يشاء الله"⁵ (الكهف، 23-24). أما الدرس الذي يمكن استخلاصه من قصة أهل الكهف، فهو أن القرآن تجنب الدخول في سجال حول مدة نومهم في الكهف، وأراد تجاوز مفهوم المعجزة المسيحية الخارق لقوانين الطبيعة بتأكيد على دوام زينة الطبيعة التي يبلى بها الإنسان (الكهف، 7-9)⁶. فقد ولى عصر المعجزة الطبيعية في منظور الإسلام وحل محله عصر المعجزة العقلية الاستنباطية⁷.

ويقول بيرك أنه عندما يتعلق الأمر بالوحي فإنه من اللازم تجاوز الزمن الموضوعي للملاحظ الخارجي (مؤرخ بيزنطي مثلاً)، لأنه لا يمكن إغفال الوقائع النفسية والروحية التي تتجاوز تلك "الموضوعية"⁸. ولتوضيح فكرته رسم بيرك دائرة تنقسم إلى ثلاثة أقسام تنطلق من مركز واحد هو الديمومة الموضوعية للوحي. ومنه تنطلق ثلاثة أبعاد وأفاق: أفق الزمان المعيش والمعمول فيه (وهو زمان النزاع والصراع والسيرة النبوية)؛ أفق الزمان المرجعي، ومرجعته هي الماضي (والقرآن يُعرف نفسه بأنه تذكير بالتوراة والإنجيل وخاتمة لهما)؛ وأفق الزمان المقصود وهو المستقبل (ويتضمن القضايا التنظيمية والتشريعية والبعد التخيلي للسرد والمسائل الأخروية). ويخترق هذا الشكل سهم ينطلق من بداية الخليقة إلى يوم القيامة، يطلق عليه بيرك اسم "السهم الكوني الديني" «cosmo- flèche» (théologique أو السهم الكوني الأخروي) («cosmo-eschatologique flèche»)، وهو يرمز إلى غرض الوحي ألا وهو أن يتحمل الإنسان - الذي وجد في الأرض "إلى حين" - مسؤولية تمنحه الجزاء الأبدي⁹.

4) اللغة القرآنية

القرآن واللغة العربية

¹ وَلَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلًا مِنْ قَبْلِكَ وَجَعَلْنَا لَهُمْ أَزْوَاجًا وَذُرِّيَّةً وَمَا كَانَ لِرَسُولٍ أَنْ يَأْتِيَ بِآيَةٍ إِلَّا بِإِذْنِ اللَّهِ لِكُلِّ أَجَلٍ كِتَابٌ (38)

² Relire le Coran, pp. 55-56

³ Ibid, pp. 58-59

⁴ وَلَيُبَيِّنُ فِي كِتَابِهِمْ ثَلَاثَ مِائَةِ سِنِينَ وَأَرْدَانُوا تَسْعًا (2)

⁵ وَلَا تَقُولْ لِمَنْ يُشْرِكْ إِنِّي فَاعِلٌ ذَلِكَ غَدًا (23) إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ وَادْكُرْ رَبَّكَ إِذَا نَسِيتَ وَقُلْ عَسَى أَنْ يَهْدِيَنِّي رَبِّي لِأَقْرَبَ مِنْ هَذَا رَشَدًا (24)

⁶ إِنَّا جَعَلْنَا مَا عَلَى الْأَرْضِ زِينَةً لَهَا لِنَبْلُوَهُمْ أَيُّهُمْ أَحْسَنُ عَمَلًا (7) وَإِنَّا لَجَاعِلُونَ مَا عَلَيْهَا صَعِيدًا جُرُزًا (8) أَمْ حَسِبْتُمْ أَنْ أَصْحَابَ الْكَهْفِ

وَالرَّقِيمِ كَانُوا مِنْ آيَاتِنَا عَجَبًا (9)

⁷ Relire le Coran, pp. 59-60

⁸ Ibid, p. 62

⁹ Ibid, pp 62-67

قال الجاحظ: "بعث الله محمداً صلى الله عليه وسلم أكثر ما كانت العرب شاعرا وخطيبا، وأحكم ما كانت لغة، وأشد ما كانت عدة، فدعا أقصاها وأدناها إلى توحيد الله وتصديق رسالته...". فالقرآن عند المؤمن معجزة، إلا أنها معجزة روحية وليست معجزة خارقة لقوانين الطبيعة. وبين الوحي الإسلامي واللغة العربية علاقة عضوية. ويمكن القول أن الإسلام تَفَعَّلَ (من فعل) (« inverbation »)، إذ أن المطلق يتجسد في لغة وليس في شخص كما هو الشأن فيما يتعلق بالمسيح¹.

وقد ورد في الآية 2 من سورة "يوسف": "إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ"؛ وفي الآية 3 من سورة "فصلت": "كِتَابٌ فَصَّلْتُ آيَاتُهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لِقَوْمٍ يَعْلَمُونَ". وفي كلا الآيتين يخاطب القرآن عقل الإنسان². واللقاء بين "التنزيل" واللغة العربية يجد باعته في مزايا اللغة العربية، وهما "البيان" و"التفصيل". وهو لقاء بين المطلق والتاريخ، فهو مقتطف من "أم الكتاب"؛ إلا أنه من الناحية التاريخية نزل بلغة مفهومة لأهل مكة، وهذا مصدر معضلة خلق القرآن. ورغم أن القرآن نزل بلغة كان من المفترض أن تكون مفهومة لقريش، إلا أن إدراك المعنى كان يتطلب كثيرا من التعقل نظرا لأسلوبه الرمزي والتلمحي والتغيير على مستوى الأبعاد. وهذا الأسلوب يحيل إلى العملية التي يطلق عليها اللغويون (shifters) بالانجليزية و (embrayeurs) بالفرنسية، والتي يمكن ترجمتها بـ "الوصلات" بالعربية، وهي التي تنتقل بالخطاب من مستوى إلى آخر. ويتضح هذا في التعبير العمودي للقرآن، إذ أنه يرتفع إلى المتعالي وينزل إلى البعد العملي وإلى الواقع. وهو، على عكس الشعر، لا يتيه في الخيال. زيادة على أن له مفعولا نفسيا على الذي ينصت إليه كما حدث لعمر بن الخطاب³.

وقد عبر عن هذا المفعول الوليد بن المغيرة بقوله: "والله ما فيكم رجل أعلم بالأشعار مني ولا أعلم برجزها وبقصيدا مني، ولقد سمعت منه قولا ما سمعت مثله قط.. والله ما هو بشاعر، ولا كاهن ولا ساحر. والله لقد سمعت من محمد كلاماً أنفاً، ما هو من كلام الإنس، ولا من كلام الجن، وإن له لحلاوة، وإن عليه لطلاوة، وأن أعلاه لمثمر، وإن أسفله لمغدق، وإنه يعلو [كالنخلة] ولا يُعلى عليه..."⁴

ويرد بيرك على نظرية الكتابة (grammatologie) قائلاً أن الصوت والنفس كانت لهما دائما أولوية على المكتوب⁵، ليبين دور الترتيل في تلقي النص القرآني نظرا للمفعول المحسوس للإيقاع والصوت، مستشهدا بالزمخشري الذي يقول:

"ترتيل القرآن: قراءته على ترسل وتؤدة بتبيين الحروف وإشباع الحركات، حتى يجيء المتلو منه شبيها بالثغر المرتل: وهو المفلج المشبه بنور الأقحوان، وألا بهذه هذا ولا يسرده سرداً، كما قال عمر رضي الله عنه: شر السير الحقة. وشر القراءة الهزيمة، حتى يشبه المتلو في تتابعه الشعر الألبس [قم أسنانه راكب بعضها على بعض]. وسئلت عائشة رضي الله عنها عن قراءة رسول الله صلى الله عليه وسلم؟ فقالت: لا كسرديكم هذا، لو أراد السامع أن يعد حروفه لعداها {تَرْتِيلاً} تأكيد في إيجاب الأمر به، وأنه ما لا بد منه للقارئ." (الزمخشري، تفسير سورة المزمل)⁶

بساطة الكلمات وكثافة الفيض اللفظي

تتميز مفردات القرآن ببساطتها⁷ إذا ما قورنت بالشعر الجاهلي الذي يعج بالغريب، والذي يؤدي تراكمه إلى "غرابة لفظية" تستحوذ على الأذن دون أن تخاطب العقل. كما يتميز القرآن بدقة أسلوبه، إذا ما قورن بالنصوص القديمة التي يمكن استبدال مقطوعات منها بأخرى – خاصة النعوت – دون أن

¹ Relire le Coran, pp. 107-108

² Relire le Coran, p. 110

³ Relire le Coran, pp. 114-115

⁴ Relire le Coran, p. 119

ورد هذا القول في عدة روايات مع بعض الاختلاف فيما بينها. لم أجد [كالنخلة] الواردة في ترجمة بيرك في مصادري.

⁵ Le Coran (En relisant le Coran), p. 735

⁶ Le Coran (En relisant le Coran), p. 734

⁷ يشتمل القرآن على 6616 كلمة، أي 5.513% من مجموع "لسان العرب"

يتغير المعنى¹. فكل كلمة وكل فارق ولو بسيط في المعنى له دوره في الدلالة العامة. إلا أن المفعول الأعظم – وإن لم يكن الوحيد – وبغض النظر عن المفعول الصوتي، يأتي من إحياءات جانبية. وهذا التأليف بين وضوح الكلمات وأعالى متعددة الأبعاد، يجعل أن السهولة تتلاشى ما أن يتجاوز القارئ المعنى الظاهر، وليس هذا عندما يتعلق الأمر بالقراءة الباطنية فحسب، بل وحتى في التفسير اللغوي. إذ أن القارئ يصطدم باللغز، رغم "البداهة المتوهجة" للنص².

الخصوصيات النحوية

يتناول بيرك في هذه الفقرة الخصوصيات النحوية للقرآن. ويرد فيها على نولده المتأثر بعلماوية عصره والذي قام بمراجعة دقيقة لأسلوب ونحو ومفردات القرآن، بين من خلالها عدم مطابقته في كثير من المقاطع لقواعد اللغة. وهو ما سماه العلماء المسلمون بـ"غريب القرآن" (والذي أفردت له العديد من المصنفات) وحاولوا إيجاد تفسير له بقاعدة "الالتفات"³. ويرد بيرك أن ما اعتبره نولده أخطاء لغوية هو في نظره خصوصيات النص القرآني، كتداخل التعبيرات وقواعد العدد (المفرد والمثنى والجمع) أو تغيير الضمائر في الجملة الواحدة ("الالتفات")، وهو خاصية لم ير فيها نولده إلا خرقا للقواعد. ويرى بيرك أن المسألة تستلزم مقارنة النص القرآني مع النصوص المعاصرة له، كنصوص لبيد وحسان بن ثابت⁴.

كلام متعدد الزوايا

يعود بيرك إلى موضوع "الالتفات" ويعطي مثالا ببينين من معلقة الحارث بن حلزة:
وَبِعَيْنَيْكَ أَوْقَدْتُ هُنْدُ النَّا رَ أَخِيرًا تُلْوِي بِهَا الْعَلْيَاءُ
فَتَنَوَّرْتُ نَارَهَا مِنْ بَعِيدٍ بَحْرَازِي هَيْهَاتَ مِنْكَ الصَّلَاةُ⁵

وبين كيف أن البيتين يشيران للشاعر ولمخاطبه بضمير المتكلم والمخاطب معا. وهذا "الالتفات" يطرح للمترجمين كما هو الأمر مع الأيتين 23-24 من سورة العنكبوت:

وَالَّذِينَ كَفَرُوا بِآيَاتِ اللَّهِ وَلِقَائِهِ أُولَئِكَ يَئِسُوا مِنْ رَحْمَتِي وَأُولَئِكَ لَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ (23) فَمَا كَانَ جَوَابَ قَوْمِهِ إِلَّا أَنْ قَالُوا اقْتُلُوهُ أَوْ حَرِّقُوهُ فَأَنْجَاهُ اللَّهُ مِنَ النَّارِ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ (24)

في الآية 23 يذكر الله بصيغة الغائب ("آيات الله ولقائه") ثم بصيغة المتكلم ("رحمتي")؛ وفي الآية 24 التي تتبعها، يعود ضمير الغائب في "قومه" إلى إبراهيم.

ويقول بيرك أن القرآن بكامله "التفات" كبير، فهو نص من الله ينطق به الرسول. إلا أنه تارة يعبر بلغة الأطراف الواردة فيه، على شكل حوار مباشر أو غير مباشر؛ وحتى الخصوم يتحدثون من خلاله، كما هو وارد في الآية 46 من سورة النساء:

"مَنْ الَّذِينَ هَادُوا يُحَرِّفُونَ الْكَلِمَ عَنْ مَوَاضِعِهِ وَيَقُولُونَ سَمِعْنَا وَعَصَيْنَا وَاسْمِعْ غَيْرَ مُسْمَعٍ وَرَاعِنَا لَيًّا بِالسِّنْتِهِمْ وَطَعْنًا فِي الدِّينِ ۖ وَلَوْ أَنَّهُمْ قَالُوا سَمِعْنَا وَأَطَعْنَا وَاسْمِعْ وَانظُرْنَا لَكَانَ خَيْرًا لَهُمْ وَأَقْوَمًا وَلَكِنْ أَعَنَّهُمُ اللَّهُ بِكُفْرِهِمْ فَلَا يُؤْمِنُونَ إِلَّا قَلِيلًا".

¹ يقول القاضي عياض أنه من المستحيل تغيير التعبير الذي وردت به الأفكار القرآنية، في حين أنه من الممكن ذلك في الشعر دون أن يتغير المعنى (Relire le Coran, p. 125)

² Le Coran (En relisant le Coran), pp. 736-737

³ (بلاغة) انتقال مفاجئ أثناء الكلام إلى مخاطبة شخص أو شيء حاضر أو غائب

⁴ Le Coran (En relisant le Coran), pp. 738-741

⁵ بعض المصادر تورده بيتا بين البيتين وهو: أَوْقَدْتُهَا بَيْنَ الْعَقِيقِ فَسَخَّصَتِي -- ن يعود كما يُلَوِّحُ الصَّبَاةُ

فهذه الآية يبدو أنها تكرر بشكل ساخر تعابير مقتبسة من التوراة. وأحيانا يقسم القرآن بصيغ لها مسحة إحيائية. بل إنه يقسم بنفسه في بداية سورة "قاف"¹.

وخلص بيريك إلى أنه رغم تعدد الأسلوب القرآني وتعدد موضوعاته، فإن الانطباع الذي يتركه نظام تأليف القرآن هو دقة نسيجه ووحدة غرضه.²

مغامرات الصيغة الفعلية (قوة الفعل)

تستند الفاعلية اللغوية في القرآن على الصيغة الفعلية (schème verbal)، كما هو مرتقب في نص كل شيء فيه من خلق الله بما فيه الإرادة البشرية. والله يتكلم من مرتفع يتلاشى أمامه الفرق بين الماضي والحاضر والمستقبل. وإذا أراد الله شيئاً فإنما "يقول له كن فيكون". ولهذا فإن قيمة الفعل لا تكمن في زمانه بل في صيغته. خاصة وأن قصر مدة نزول القرآن تجعل الزمن مدغماً. ولهذا يمكن اعتبار الماضي الأخروي في القرآن (prétérit eschatologique) بمثابة الحاضر الإلهي.³ واللافت للانتباه ميل القرآن إلى استعمال صيغة المجهول: مثلاً: "...ما أنزل إليك..." (البقرة، 4)؛ "...وما أنزل علينا..." (آل عمران، 84)... أو ربط المفعول به بفعل على صيغة المجهول، كما في الآية 128 من سورة "النساء":

"وَإِن امْرَأَةٌ خَافَتْ مِن بَعْلِهَا نُشُوزًا أَوْ إِعْرَاضًا فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِمَا أَن يُصْلِحَا بَيْنَهُمَا صُلْحًا وَالصُّلْحُ خَيْرٌ وَأُحْضِرَتِ الْأَنْفُسُ الشُّحَّ وَإِن تُحْسِنُوا وَتَتَّقُوا فَإِنَّ اللَّهَ كَانَ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرًا".

وإن كان من الممكن إعراب "صلحا" بأنه حال. لكن ماذا يمكن القول في:

- "يُبَصِّرُونَهُمْ يَوْمَ الْمُجْرِمِ لَوْ يَفْتَدِي مِنْ عَذَابٍ يَوْمِنِ بِنَبِيِّهِ" (المعارج، 11).
- "وَإِنَّكَ لَتَلْقَى الْقُرْآنَ مِنْ لَدُنِّ حَكِيمٍ عَلِيمٍ" (النمل، 6).
- "إِذِ الْأَغْلَالُ فِي أَعْنَاقِهِمْ وَالسَّلَاسِلُ يُسْحَبُونَ (71) فِي الْحَمِيمِ ثُمَّ فِي النَّارِ يُسْجَرُونَ (72) ثُمَّ قِيلَ لَهُمْ أَيْنَ مَا كُنْتُمْ تُشْرِكُونَ (73) مِنْ دُونِ اللَّهِ قَالُوا ضَلُّوا عَنَّا بَلْ لَمْ نَكُنْ نَدْعُوا مِنْ قَبْلُ شَيْئًا كَذَلِكَ يَضِلُّ اللَّهُ الْكَافِرِينَ (74)" (غافر، 71-74)؟

والملفت للانتباه في الآيات الأخيرة هو أن الذين يُقتادون إلى جهنم يحتفظون بصفة الفاعل في موقعهم الاعرابي رغم أن الفعل الذي يتعرضون له مبني للمجهول. وتستعمل هذه الصيغة خاصة في المشاهد الأخروية التي يبلغ فيها غضب الله ذروته، كما في الآية: "فَإِذَا نُفِخَ فِي الصُّورِ..." (المؤمنون، 101)، أو الآية: "كَلَّا إِذَا دُكَّتِ الْأَرْضُ دَكًّا دَكًّا" (الفجر، 21). وأحيانا يحل محل المجهول فعل غائب بدون فاعل: "... قَالَ النَّارُ مَثْوَاكُمْ خَالِدِينَ فِيهَا إِلَّا مَا شَاءَ اللَّهُ إِنَّ رَبَّكَ حَكِيمٌ عَلِيمٌ (الأنعام، 128)".

وأحيانا يستعمل "الحال" لتعزيز الفعل⁴. وما هو فريد الأشكال المتعددة لـ "المصدر"، ومن أكثرها مفعولا تلك الواردة في مستهل بعض السور المكية والتي تهب كالعاصفة: "المرسلات"، "الذاريات"، "العاديات"... وبفضل هذا التوظيف لـ "المصدر" يشعر القارئ بأنه يلمس صلب اللغة. أي أن النص يحيل إلى ما هو جذري وأصيل والذي تتوارد نحوه الطبيعة والإنسان معا، ليلتقيا بالسر

¹ Le Coran (En relisant le Coran), pp. 741-744

² Le Coran (En relisant le Coran), p. 746

³ Le Coran (En relisant le Coran), pp. 746-747

⁴ لم يعط بيريك مثالا على ذلك. ومن الأمثلة على استعمال الحال: "فَخَرَجَ مِنْهَا خَائِفًا" (الفصص، 21)؛ "وَأَرْسَلْنَاكَ لِلنَّاسِ رَسُولًا" (النساء، 79)؛ "أَيُّجِبُّ أَحَدُكُمْ أَنْ يَأْكُلَ لَحْمَ أَخِيهِ مَيْتًا" (الحجرات، 12)...

النهائي. إن اللغة القرآنية تكشف عن "الغيب" في أبسط معلومة، مستعملة شتى الأساليب اللغوية، كالرمز و"الابهام" و"الأضداد"...

ويلخص بيرك قوة الأسلوب القرآني قائلا: "هذه اللغة تجمع بين الأصولية، بالمعنى الحرفي للكلمة أي الرجوع إلى الأصول (أو الجذور)، والانفتاح الدلالي. وفي كثير من المقاطع نجده قادرا على التعبير بطلاوة الشعر القديم وحيل الأسلوب التأملي ودقة التشريع. فهو أصولي ووظيفي معا، وهو عمودي نظرا لدوام العلاقة بين مضامين تنتمي إلى سجل مزدوج، حسي ومثالي، ما يزيد في قدرته على التأثير العاطفي والإيحاء العقلي. وإذا زدنا على هذا التأثير الأصيل للكلام في المعاصرين، والنفير الذي يطبع به السلوكيات الفردية والجماعية، يمكننا أن نتصور كيف أنه يملأ ذاكرتهم إلى درجة أنه لا يبقى فيها شيء غيره"¹.

ويستشهد بيرك هنا بآخر آية من سورة "مريم": "وَكَمْ أَهْلَكْنَا قَبْلَهُمْ مِّن قَرْنٍ هَلْ تُحِسُّ مِنْهُمْ مِّنْ أَحَدٍ أَوْ تَسْمَعُ لَهُمْ رِكْزًا"².

(5) الأحكام في القرآن

المعيارية (normativité) هي وجه من وجوه "الحق"، وكما يقول ابن حزم كل عبارة من عبارات القرآن "أصل" مع كل ما يتصل به من نموذج أخلاقي. والحكم في القرآن لا يمكن رده إلى الشريعة وحدها، لأن التقوى والواقعية والأخلاق تتساقق فيه، وهدفها تألف الانسان مع سائر المخلوقات. والجمال نفسه ليس غائبا، لأنه يحضر عندما يرقى الفعل إلى مستوى "الإحسان" الذي يترجمه بيرك بـ "العمل الجميل"³، بل إلى مستوى الولاية.

ويوضح بيرك هنا أنه لا ينفي الأغراض المعيارية للنص، إلا أنها معيارية تراعي طبيعة الإنسان ولهذا فهي تقوم على مبدأ "اليسر"، وكل ما ليس بحرام فهو مباح.⁴ وموضوع الحكم (أو المعيار) (la norme) في القرآن يطرح مسألة الشريعة التي يعتقد الكثير أنها "تكبل" المسلم من كل جانب. إلا أن بيرك يرد أنه لا يشاطر هذا الرأي⁵؛ فمن حيث الكم يستشهد بمحمد بن عبد الله ابن العربي الذي أحصى في كتابه "أحكام القرآن" بين 200 و 500 حكم. وهو عدد أقل مما هو وارد في التوراة (630)، ومما هو وارد في القانون الكنسي الروماني (2414)⁶. وهذا

¹ « Un tel langage cumule ainsi le radicalisme, au sens propre du terme, c'est-à-dire le retour aux racines, avec l'expansivité sémantique. Et beaucoup de passages le montrent également, apte à exprimer avec les verdeurs de l'antique les malices du réflexif et les précisions du juridique. Que fondamental et fonctionnel tout ensemble, il soit également vertical, en ce sens que la liaison s'y maintienne constante entre des contenus ressortissant à un double registre, et sensible et idéal, cela n'en fait que renforcer la puissance de l'ébranlement affectif et de suggestion intellectuelle. Si l'on ajoute, à cette effet intrinsèque de la parole sur les contemporains, la mobilisation qu'elle imprimait aux conduites individuelles et collectives, on peut imaginer qu'elle envahit leur mémoire au point d'en chasser presque tout ce qui n'était pas elle ». (En relisant le Coran, p. 750)

² Le Coran (En relisant le Coran), pp. 746-750

³ بيرك يعطي لـ"الإحسان" ولـ"محسن" معنى جمالي، بينما يعني عند الطبري: " وهو عاملٌ بما أمره به ربه، محرّم حرامه ومحلّل حلاله". وباقي التفسير قريبة من هذا المعنى. ويذكر بيرك حديث الرسول: "وروي أن النبي صلى الله عليه وآله وسلم سئل عن الإحسان فقال: " أن تعبد الله تعالى كأنك تراه، فإن لم تكن تراه فإنه يراك. " والبعد الجمالي يكمن في هذه المواجهة بين الله والإنسان.

⁴ Le Coran (En relisant le Coran), pp. 763-764

⁵ Relire le Coran, p. 86

⁶ Codex du droit canon romain

الاقتصاد في الأحكام ليس من قبيل المصادفة، فهو يدل على أن القرآن يترك مجال التشريع مفتوحا أمام المبادرة والحرية و"الاجتهاد" و"التجديد".

ففي مجال القانون المدني، لا يتضمن القرآن إلا آية واحدة: "وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا" (البقرة، 275). وفي مجال القانون الجنائي، نجد أن العقوبات المنصوص عليها (أتعلق الأمر بالقتل والسرقة والقتل والزنى...) تخضع لشروط تقيدها وهي توبة الجاني أو رافة القاضي. فمثلا في سورة النور التي تطرقت لمسألة عقوبة الزنى، ترد أربع آيات (10، 14، 20، 21) تستهل ب: " وَلَوْلَا فَضْلُ اللَّهِ عَلَيْكُمْ وَرَحْمَتُهُ...". كما يجب ألا ننسى أن كل سور القرآن، إلا سورة "التوبة"، تبتدأ ب: "بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ". وهذا يعني، مع الأسف، أن الهوس الجزائي (أو القصاصي) الذي يسود اليوم خطاب العودة إلى "الأصول" غريب عن القرآن. وهو يهيم قبل كل شيء رجال السلطة والطامحين لها.¹

وفيما يتعلق بالإجراءات القانونية لم يجد بيرك إلا الآية 282 من سورة البقرة².

ويشير بيرك إلى ما آلت إليه الأمور في مجال الشريعة بسبب القياس الذي يشد الفكر القانوني إلى الماضي، على الأقل من الناحية النظرية؛ أما في الواقع فإن الأمر مختلف، لأن النوازل تحولت إلى قانون وضعي³. ويشير أيضا إلى أن الرأي الشخصي (بعد القرآن والسنة) كان من مصادر التشريع التي أقرها الرسول نفسه في حديثه الشهير. وأن الاحتكام إلى العقل "لم يكن يخيف الإسلام في عصره الذهبي"، إلا أن أصالة هذا النسق تكاد تختفي تحت ركام النصوص التشريعية. وتتضح أصالته إذا ما قورن بتدوين القوانين (codification) الذي أنجز بأمر من جوستينيان⁴ (قبل البعثة المحمدية بقرن من الزمان)، أو بالتداوين القانونية التي ازدهرت في ذلك العصر في الدولة البيزنطية، بفعل الدولة المركزية أو مختلف الفرق الدينية، والتي تختلف عن الشرائع القرآنية⁵.

وهنا يستشهد بيرك بالآية 30 من سورة الروم: "فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا فِطْرَةَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ ذَلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ". ويعلق قائلا أن الدين والشريعة الدينية يحييان الديانة الأدمية. والشريعة تكمل الطبيعة دون أن تلغيها، ولذلك فإنها تراعي الفطرة واليسر. ويرد على الذين يؤكدون على الوجه الجزري للشريعة والذين يدافعون عن بعض المؤسسات، أن عليهم تأمل الحديثين التاليين: "إذا لم تستح فاصنع ما شئت"⁶؛ و " أتيت رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال : جنت تسأل عن البرِّ ؟ (، قلت : نعم ، فقال) : استفت قلبك ، البرِّ ما اطمأنت إليه النفس واطمأن إليه القلب ، والإثم ما حاك في النفس وتردد في الصدر ، وإن أفتاك المفتون."⁷

¹ *Relire le Coran*, pp. 88-90

² " يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا تَدَابَيْتُمْ بَيْنَ إِلَى أَجَلٍ مُّسَمًّى فَاكْتُبُوهُ ۚ وَلْيَكْتُبْ بَيْنَكُمْ كَاتِبٌ بِالْعَدْلِ ۚ وَلَا يَأْبَ كَاتِبٌ أَنْ يَكْتُبَ كَمَا عَلَّمَهُ اللَّهُ ۚ فَلْيَكْتُبْ وَلْيُمْلِلِ الَّذِي عَلَيْهِ الْحَقُّ وَلْيَتَّقِ اللَّهَ رَبَّهُ وَلَا يَحْسِنَ مِنْهُ شَيْئًا ۚ فَإِنْ كَانَ الَّذِي عَلَيْهِ الْحَقُّ سَعِيًّا أَوْ ضَعِيفًا أَوْ لَا يَسْتَطِيعُ أَنْ يُمْلَ هُوَ فَلْيُمْلِلْ وَلِيَهُ بِالْعَدْلِ ۚ وَاسْتَشْهِدُوا شَهِيدَيْنِ مِنْ رِجَالِكُمْ ۚ فَإِنْ لَمْ يَكُونَا رَجُلَيْنِ فَرَجُلٌ وَامْرَأَتَانِ مِمَّنْ تَرْضَوْنَ مِنَ الشَّهَادَةِ أَنْ تَضَلَّ إِحْدَاهُمَا فَتُذَكَّرَ إِحْدَاهُمَا الْأُخْرَى ۚ وَلَا يَأْبَ الشَّهَادَةَ إِذَا مَا دُعُوا ۚ وَلَا تَسْأَمُوا أَنْ تَكْتُبُوهُ صَغِيرًا أَوْ كَبِيرًا إِلَىٰ أَجَلِهِ ۚ ذَلِكُمْ أَقْسَطُ عِنْدَ اللَّهِ وَأَقْوَمٌ لِلشَّهَادَةِ وَأَدْنَىٰ أَلَّا تَرْتَابُوا ۗ إِلَّا أَنْ تَكُونَ تِجَارَةً حَاضِرَةً تُدِيرُونَهَا بَيْنَكُمْ فَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَلَّا تَكْتُبُوهَا ۗ وَأَشْهِدُوا إِذَا تَبَايَعْتُمْ ۚ وَلَا يُضَارَّ كَاتِبٌ وَلَا شَهِيدٌ ۚ وَإِنْ تَفَلَّطُوا فَإِنَّهُ فُسُوقٌ بِكُمْ ۗ وَاتَّقُوا اللَّهَ ۗ وَاعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ "

Ibid, pp. 95-96³

أذكر أن بيرك اشتغل كثيرا بالشرائع والنوازل والعرف بصفته مراقبا للمحاكم في إحدى مناطق المغرب.

⁴ جوستينيان Justinien قام بتجميع القوانين المتفرقة التي كان معمولا بها في عصره ومن قبله (528-534).

⁵ *Relire le Coran*, pp. 97-98

⁶ عن أبي مسعود عقبة بن عمرو الأنصاري البديري رضي الله عنه قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: ((إن مما أدرك الناس من كلام النبوة الأولى: إذا لم تستح، فاصنع ما شئت))؛ رواه البخاري

⁷ وعن وابصة بن معبد رضي الله عنه قال : أتيت رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال : جنت تسأل عن البرِّ ، قلت : نعم ، فقال : استفت قلبك ، البرِّ ما اطمأنت إليه النفس واطمأن إليه القلب ، والإثم ما حاك في النفس وتردد في الصدر ، وإن أفتاك المفتون (حديث حسن رويناه في مسندي الإمامين : أحمد بن حنبل ، والدارمي بإسناد حسن).

ويلخص بيرك رأيه قائلًا أن البعد التشريعي في القرآن ليس إلا بعدا من الأبعاد الحية الدافئة التي لا ينفصل بعضها عن بعض، والتي يثيرها النداء القرآني في ضمير المؤمن وفي السلوك الاجتماعي. نداء للإنسان الذي يستعيد حقيقته الطبيعية، يدعوه بواسطة العقل إلى "مصيره" في مفهومه الأخرى.¹

الجزاء والعقاب

يزخر القرآن بالصور الأخروية التي تثير الارتياح في عصرنا هذا. وليس من اليسير رد هذه الصور إلى مجرد مجاز، خاصة وأن ذلك يصدّم المؤمن. وإذا كان المختص في الدراسات الإسلامية يتجنب ذلك، فإن عالم اللغة يتساءل إن لم يكن القرآن قد سهل له الأمر عندما يتحدث عن "المثل"، كما في الآية 26 من سورة "البقرة":

"إِنَّ اللَّهَ لَا يَسْتَحْيِي أَنْ يَضْرِبَ مَثَلًا مَّا بَعُوضَةً فَمَا فَوْقَهَا فَأَمَّا الَّذِينَ آمَنُوا فَيَعْلَمُونَ أَنَّهُ الْحَقُّ مِنْ رَبِّهِمْ وَأَمَّا الَّذِينَ كَفَرُوا فَيَقُولُونَ مَاذَا أَرَادَ اللَّهُ بِهَذَا مَثَلًا يُضِلُّ بِهِ كَثِيرًا وَيَهْدِي بِهِ كَثِيرًا وَمَا يُضِلُّ بِهِ إِلَّا الْفَاسِقِينَ".

صحيح أن القرآن يعد أهل الجنة ب"جنات تجري من تحتها الأنهار"؛ لكن ألا يمكن القول بأن المعنى النهائي يكمن في الآية التالية: "هَلْ جَزَاءُ الْإِحْسَانِ إِلَّا الْإِحْسَانُ" (الرحمن، 60). ويقول بيرك أن هناك تراتبية تصاعدية بين "الإسلام" و"الإيمان" و"الإحسان"، ولهذا اختار المتصوفة هذا المصطلح لتسمية قيم تتجاوز التعبد والإيمان نحو العالم التخيلي (le monde imaginal). وهنا يتساءل بيرك إن كان من الممكن فهم الآية بمعنى أن الإحسان يجد جزاءه في ذاته، بضرب من الأخلاق الرواقية؟

والسؤال ذاته يطرح حول مفهوم جهنم. فقد ورد في الآية 60 من سورة "الإسراء": "وَإِذْ قُلْنَا لَكَ إِنَّ رَبَّكَ أَحَاطَ بِالنَّاسِ وَمَا جَعَلْنَا الرُّؤْيَا الَّتِي أَرَيْنَاكَ إِلَّا فِتْنَةً لِلنَّاسِ وَالشَّجَرَةَ الْمَلْعُونَةَ فِي الْقُرْآنِ وَنُحَوِّثُهُمْ فَمَا يَزِيدُهُمْ إِلَّا طُغْيَانًا كَبِيرًا". فالقرآن نفسه في هذه الآية يستعمل صور العذاب بشكل مجازي للتخويف.²

ويختتم بيرك هذه الفقرة بالإشارة إلى أن المرجعية الذاتية (l'autoréférence) (أي أن القرآن مرجعية ذاته) بعد بنوي في القرآن.³ وهذا ما قد يحيل إلى القاعدة التي سار عليها العلماء والتي تقول: "القرآن يفسر بعضه بعضا".

الحركية الحاضرة لفكرة "الشريعة"

تاريخيا يمكن أن نلاحظ أن القرآن لم يستلهم ما فعله جوستينيان في ميدان تدوين القانون⁴، لا على مستوى الروح ولا على مستوى المنهجية، وكان ذلك في عصر امرئ القيس. ومن المحتمل أن تجار مكة في فلسطين وسوريا احتكوا بالمدونات القانونية المعمول فيها في الدولة البيزنطية Pandectes et Institues. وكان القانون الروماني يدرس في بيروت وأنطاكية... ومقارنة مع هذا القانون نلاحظ أن القرآن يبتعد عن منطق جرد القوانين، ليضع نماذج. وتجاهله للشكل القانوني الذي كان سائدا في عصره ليس من قبيل المصادفة.

وكلمة "شريعة" مفردة يتيمة في القرآن (hapax) وردت في الآية 18 من سورة "الجاثية": "ثُمَّ جَعَلْنَاكَ عَلَى شَرِيعَةٍ مِنَ الْأَمْرِ فَاتَّبِعْهَا وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَاءَ الَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ". وهي واردة بصيغة فعلية في الآية 13 من سورة "الشورى": "شَرَعَ لَكُمْ مِنَ الدِّينِ مَا وَصَّى بِهِ نُوحًا وَالَّذِي أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ وَمَا وَصَّيْنَا بِهِ

¹ Relire le Coran, pp. 98-101

² Le Coran (En relisant le Coran), p. 757

³ Le Coran (En relisant le Coran), p. 758

⁴ صدرت مدونة جوستينيان Code justinien سنة 529 ميلادية

إِبْرَاهِيمَ وَمُوسَى وَعِيسَى أَنْ أَقِيمُوا الدِّينَ وَلَا تَتَفَرَّقُوا فِيهِ كَبُرَ عَلَى الْمُشْرِكِينَ مَا تَدْعُوهُمْ إِلَيْهِ اللَّهُ يَجْتَبِي إِلَيْهِ مَنْ يَشَاءُ وَيَهْدِي إِلَيْهِ مَنْ يُنِيبُ". وفي الآية 21 من السورة ذاتها: "أَمْ لَهُمْ شُرَكَاءُ شَرَعُوا لَهُمْ مِنَ الدِّينِ مَا لَمْ يَأْذَنَ بِهِ اللَّهُ وَلَوْلَا كَلِمَةُ الْفَصْلِ لَفُضِيَ بَيْنَهُمْ وَإِنَّ الظَّالِمِينَ لَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ".¹

وترد كلمة "شرعة" مقرونة بكلمة "منهج" في الآية 48 من سورة "المائدة": "وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ مُصَدِّقًا لِمَا بَيْنَ يَدَيْهِ مِنَ الْكِتَابِ وَمُهَيْمِنًا عَلَيْهِ فَاحْكُم بَيْنَهُمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَاءَهُمْ عَمَّا جَاءَكَ مِنَ الْحَقِّ لِكُلِّ جَعَلْنَا مِنْكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجًا وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ لَجَعَلَكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَلَكِنْ لِيَبْلُوَكُمْ فِي مَا آتَاكُمْ فَاسْتَنْبِئُوا الْحَيَاتِ إِلَى اللَّهِ مَرْجِعُكُمْ جَمِيعًا فَيُنَبِّئُكُمْ بِمَا كُنْتُمْ فِيهِ تَخْتَلِفُونَ". وهذا الاقتران بين "شرعة" و"منهج" يمنح للشرعة بعدا تاريخانيا، كما لاحظ ذلك علي شريعاتي.²

النقاش المغلوط حول الدنيوية

الإسلام يعتبر نفسه دينا علمانيا، نظرا لغياب سلطة كهنوتية فيه، وإن كان الأمر يتعلق بالسنة دون الشيعة. لكن أيمن أن ننتع بالعلمانية نسقا تتحكم فيه قدرة الله في كل شيء؟ والأمر لا يتعلق بالجبرية المزعومة للإسلام والتي تتنافى مع الكثير من الآيات التي تركز على حرية الانسان.

هناك علمانية فعلية تنتشر منذ قرن في البلدان الإسلامية، بحيث أنها غيرت كثيرا من ملامح هذه البلدان وسلوكها. صحيح أن هناك فئات تعتبر أن العلمانية ستطيح بالتألف الذي يقيمه الإسلام بين الدين وسائر الواجبات الاجتماعية؛ وأن الشريعة كانت رمزا تشبثت به المجتمعات الإسلامية في مواجهة الاستعمار. إلا أن الرجوع إلى المنبع يبين أن الشريعة لم تميز بين الأبعاد الحيوية، وأنها تبدو كبديل للتجزيء العقيم للعالم الصناعي، إلا أنه يجب التمييز بين عدم التجزيء وعدم التمييز.

عدم التمييز يقصي التحليل كأداة فكرية وكوسيلة للتحديث، ولهذا ينشبت بالأصول ويسقط في الخلط بين العتاقة والأصالة. في حين أن القرآن يصف نفسه بأنه "فرقان"، ويركز على العقل والوضوح و"التفصيل". وهو يميز بدقة بين المفاهيم التي يشملها. وإذا كان يعتبر نفسه "دينا" و"دينا"، فهذا لا يعني أنه يريد الخلط بينهما. وإنه لمن المستغرب أن يستغل هذا المبدأ من قبل معارضي الدنيوية (sécularisme). إذ يكفي تذكرهم بأيتين: الأولى هي الآية 79 من سورة "آل عمران": "مَا كَانَ لِنَبِيٍّ أَنْ يُوْتِيَهُ اللَّهُ الْكِتَابَ وَالْحُكْمَ وَالنُّبُوَّةَ ثُمَّ يَقُولَ لِلنَّاسِ كُونُوا عِبَادًا لِي مِنْ دُونِ اللَّهِ وَلَكِنْ كُونُوا رَبَّانِيِّينَ بِمَا كُنْتُمْ تُعَلِّمُونَ الْكِتَابَ وَبِمَا كُنْتُمْ تَدْرُسُونَ". وهذه الآية تحرم على الذين كلفوا بتعليم الناس أن يستمدوا سلطة من ذلك، بل أن يكتفوا بدورهم ك"ربانيين"، وهو ما يترجمه ببيرك ب"روحانيين" (spirituels). والثانية هي الآية 21 و22 من سورة "الغاشية": "فَذَكِّرْ إِنَّمَا أَنْتَ مُذَكِّرٌ (21) لَسْتَ عَلَيْهِمْ بِمُصَيِّرٍ (22)". وهذه تذكر بدور الرسول: التذكير وليس الهيمنة.

يختم ببيرك بأنه يمكن تجنب تشويه رسالة القرآن إذا ما فهم حسب المبدأين اللذين قال بهما إقبال، وهما: المباشرة (immediacy) والشمولية (wholeness).³

(6) المعنى

يقول ببيرك أن اللسانيات الحديثة تعطينا الأدوات النظرية لتجاوز مسألة الظاهر والباطن. وصار من الممكن الولوج إلى عمق النص من خلال قراءة ظاهرية بحتة. فليس هناك حاجة للبحث بعيدا عن القرآن لإيجاد تعريف للإسلام.⁴ ثم يتطرق لبعض المفاهيم الأساسية في القرآن، بداية ب"الغيب" الذي تقابله "الشهادة". وقد وصف الله بأنه "عَالِمُ الْغَيْبِ وَالشَّهَادَةِ" (الرعد، 9). "الغيب" الذي يتجاوز

¹ Le Coran (En relisant le Coran), pp. 766-768

² Le Coran (En relisant le Coran), p. 76

³ Le Coran (En relisant le Coran), pp. 768-771

⁴ Le Coran (En relisant le Coran), p. 752

الميتافيزيقا ليشمل منطقة مجهولة في الوجود؛ و"الشهادة" التي تتمثل في شمولية حيوية نجد فيها شيئا من قدامى اليونان¹. ومفهوما المفردتان يتسعان، عندما لا يردان معا، ليمتد كل منهما إلى مجال الآخر، فكل واحد منهما يستلزم الآخر.

ولا محدودية "الغيب" وشمولية عالم "الشهادة" هما موضوع "الإيمان"، بمعنى الوجه الباطن للدين كما توضحه الآية التالية: "قَالَتِ الْأَعْرَابُ آمَنَّا قُلْ لَمْ تُؤْمِنُوا وَلَكِنْ قُولُوا أَسْلَمْنَا وَلَمَّا يَدْخُلِ الْإِيمَانُ فِي قُلُوبِكُمْ" (الحجرات، 14) وكل هذه المفاهيم يقابلها عمليا عبادة الله كما وردت في الآية الثانية من سورة "الزمر": "إِنَّا أَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ فَاعْبُدِ اللَّهَ مُخْلِصًا لَهُ الدِّينَ (2) (الزمر، 2)

في هذه الآية يجتمع مفهومان: الدين والإخلاص.

"الدين" مذكور في القرآن ما يناهز المئة مرة. وقد كان يعني عند الشعراء القدامى "التسليم" و"الولاء". وهذا "التسليم" يقتضي دفع أتوات وإظهار علامات الاجلال، والدين بهذا المعنى لا يعني العبادة (culte) بل ما يُلزم به الشخص. ولهذا ترجم ببيرك "يوم الدين" بيوم الولاء (le Jour de l'allégeance؛ والولاء غير العبادة.

"الإخلاص" وهو اسم سورة من سور القرآن وأشدها إعلانا لوحداية الله. ويرادف "أخلص" في لسان العرب" كلمة "أمحض".

والجمع بين الدين والإخلاص يعني أنه يجب أن يكون الدين نقيا من كل ما قد يشوبه. ومن الشوائب المزج بين الدنيوي والمقدس، كما هو شأن الخرافة أو الثيوقراطية (المزج بين الدين والسياسة). وقد اعتبر الرسول نفسه أنه بشر مثل سائر البشر.

ويرى ببيرك أن الإخلاص يحيل إلى مفهوم أساسي آخر، ألا وهو "الفطرة"، مستشهدا بحديث لمعاذ بن جبل: "[عن يزيد بن أبي مريم قال:] مر عمر بمعاذ بن جبل فقال: ما قوام هذه الأمة؟ قال معاذ: ثلاث وهن المنجيات: الإخلاص، وهو الفطرة فطرة الله التي فطر الناس عليها، والصلاة وهي الملة، والطاعة وهي العصمة، [فقال عمر: صدقت]. (الطبري، ج 21، ص 26)

وهذا الحديث يحيل بدوره إلى الآية 30 من سورة "الروم": "فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا فِطْرَةَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ ذَلِكَ الدِّينُ الْقَوِيمُ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ".

ويرى ببيرك أن فطرة الله، التي يترجمها بالطبيعة الأولية، والوحي الأول المرتبط بها، يصعد إلى ما قبل آدم. و"أقم وجهك للدين حنيفا" لا يعني عبادة الله بقلب صادق فحسب، بل تصعيدها من أعماق الذات. وهذا الصعود إلى الأصل عن طريق "الذكر" لا يسترجع الوحي السابق فحسب، بل يربطها بالكون.²

الاحتكام للعقل

تقول الآية 108 من سورة "يوسف": "قُلْ هَذِهِ سَبِيلِي أَدْعُو إِلَى اللَّهِ عَلَى بَصِيرَةٍ أَنَا وَمَنِ اتَّبَعَنِي وَسُبْحَانَ اللَّهِ وَمَا أَنَا مِنَ الْمُشْرِكِينَ"، والبصيرة تعني أن الدعوة إلى الله يجب أن تستند إلى العقل.

¹ Le Coran (En relisant le Coran), p. 753

²² Le Coran (En relisant le Coran), pp. 753-755

وتقول الآية 99 من سورة "الحجر": "وَاعْبُدْ رَبَّكَ حَتَّىٰ يَأْتِيَكَ الْيَقِينُ". ويرى عامة المفسرين أن "اليقين" هو الموت. إلا أن هذا التفسير ضيق لكونه يتجاهل المعاني الأخرى، ومنها اليقين بصفته الدرجة القصوى للحق. مع العلم أن الإسلام لا يميز بين مجالات الايمان والعقل والطبيعة (على عكس قول باسكال: "كونوا أغبياء" (« abêtissez-vous »)، والاستدلال في القرآن يسير في اتجاه تألفها بدون أدنى كمون¹ (immanence). ويوضح بيرك رأيه هذا مستشهدا بالآية 35 من سورة "النور": "اللَّهُ نُورُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ..."، والآية 32 من سورة "التوبة": "يُرِيدُونَ أَن يُطْفِئُوا نُورَ اللَّهِ بِأَفْوَاهِهِمْ وَيَأْبَى اللَّهُ إِلَّا أَن يُنْمِ نُورَهُ وَلَوْ كَرِهَ الْكَافِرُونَ". فكلمة "النور" في هذين الآيتين تجمع بين المعنى الطبيعي والمتعالي للكلمة، دون أن يطغى الجانب المتعالي على الطبيعي ويحوّله إلى شيء يفوق الطبيعة أو مضاد لها.

والمقياس هو "الحق" بشتى مظاهره، أي ببعده الواقعي والمثالي والحسي والقانوني. وجذر الكلمة يتكرر في القرآن 290 مرة، وهو اسم من أسماء الله كما ورد في الآية 6 من سورة "الحج": "ذَلِكَ بِأَنَّ اللَّهَ هُوَ الْحَقُّ وَأَنَّهُ يُحْيِي الْمَوْتَىٰ وَأَنَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ". و"الحق" هو الحقيقة الميتافيزيقية، لكنه أيضا وجهها الوضعي نظرا لكونها وثيقة الصلة بالنظام الطبيعي وتكوين الانسان. و"الحق" هو أيضا الحس السليم، وما يتضمنه من "حكمة". ومن أسماء الله "الحكيم". وعندما يتبع الإيمان الحكمة فإنه يلاقي الطبيعة والعقل. وقد ورد الجذر (ع. ق. ل.) أكثر من عشرين مرة في القرآن ("لعلكم تعقلون"...)؛ زيادة على الجذور القريبة منه معنى (ذ. ك. ر؛ ف. ك. ر؛ ش. ع. ر.)².

ما وراء العقلاني

يشير بيرك هنا إلى أن ما قاله في الصفحات السابقة يمكن أن يوصف بأنه تفسير عصرائي للقرآن، وأن الاختصار عليه يجعل من الإسلام ديناً ربوبياً (déisme)، زيادة على أنه يتجاهل "البلاغ" الذي هو موضوع النبوة، والذي يستيق لقاء المؤمن مع المجهول. إذ أن "الألباب" يجب أن تكون قابلة لتلقي ما يتجاوز العقل دون أن يكذبه. وهذا مجال الايمان.

ما هو الايمان؟ الايمان بدهاء أولية تتحكم في منطق الاعتقاد. فرغم أن إله القرآن له ملامح المطلق الفلسفي وما يسمى اليوم بالأنطوثيولوجيا، إلا أن جذوره تغطس في المجهول الذي يقف الوحي نفسه على عتبه، بل هو المصدر الذي ينبثق منه الوحي. والله خالق الكون لكنه يعلم ما في الصدور، أو كما ورد في الآية 16 من سورة "ق": "وَلَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ وَنَعَلْمَا تُوَسُّوسُ بِهِ نَفْسُهُ وَنَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ الْوَرِيدِ". وهو القاضي الذي ترتعد له الفرائص؛ وله الأسماء الحسنى؛ والله هو بمثابة وجود الموجود (l'être de l'étant)؛ الحضور تحت الغياب؛ جدلية القرب والبعد؛ الطاقة التي مصدرها سر لا متناهي إلا أنها تؤسس حرية الانسان. إلا أن المؤمن يحيا هذا السر العظيم وكأنه أمر أليف. إنها العلاقة الثنائية الغريبة التي تربط الانسان بالله.

إله القرآن الذي هو نموذج للعلو والتعالي يجمع بين القوة والحب. وبداية من الفاتحة نجد توازنا بين رب العالمين والرحمة³. ويستشهد بيرك هنا بأبي الكلام آزاد الذي يقول بأن صفات الله هي التي تسمح للإنسان رغم صغره أمام الله أن يقيم مقارنة شخصية مع المجهول.⁴

7) استشرافات

¹ "مبدأ الكمون هو القول: أن الكل داخل في الكل". المعجم الفلسفي تأليف جميل صليبا.

² *Le Coran* (En relisant le Coran), pp. 758-760

³ بيرك يتبع المفسرين المسلمين الذين يعتبرون البسمة الآية الأولى في الفاتحة. وينتقد التفسير التاريخاني الذي يجعل من "الرحمان" إلهاً من جنوب الجزيرة سابق عن الإسلام.

⁴ *Le Coran* (En relisant le Coran), pp. 760-763

من الممكن دمج الأفكار الواردة في هذا الباب في الفقرات السالفة من هذا الفصل، لولا أن بيرك نبه قارئه إلى أنه سيتكلم في الفصل الأخير من ملحق ترجمة القرآن بضمير المتكلم المفرد (لأنه تكلم في الفصول السابقة بضمير الجمع)، لأنه سيحاول الذهاب في هذا الفصل إلى أبعد مما فعله في الفصول السابقة التي اكتفى فيها بتقديم تفسير استنادا على كتب التفسير القديمة. وهو يرى أنه ليس في هذا الانتقال أية قطيعة مع النص القرآني، بل على العكس من ذلك لأنه يفترضها (la postule).

الحقيقة أولا

- تتكرر عبارة "دين الحق" في القرآن ثلاث مرات، وفي ثلاث سور مختلفة:
- الآية 33 من سورة "التوبة": "هُوَ الَّذِي أَرْسَلَ رَسُولَهُ بِالْهُدَىٰ وَدِينِ الْحَقِّ لِيُظْهِرَهُ عَلَى الدِّينِ كُلِّهِ وَلَوْ كَرِهَ الْمُشْرِكُونَ"
 - الآية 28 من سورة "الفتح": "هُوَ الَّذِي أَرْسَلَ رَسُولَهُ بِالْهُدَىٰ وَدِينِ الْحَقِّ لِيُظْهِرَهُ عَلَى الدِّينِ كُلِّهِ وَكَفَىٰ بِاللَّهِ شَهِيدًا"
 - الآية 9 من سورة "الصف": "هُوَ الَّذِي أَرْسَلَ رَسُولَهُ بِالْهُدَىٰ وَدِينِ الْحَقِّ لِيُظْهِرَهُ عَلَى الدِّينِ كُلِّهِ وَلَوْ كَرِهَ الْمُشْرِكُونَ".

ويلاحظ بيرك أن غالبية المفسرين يشرحون "على الدين كله" بمعنى "سائر الديانات" (غير الإسلام)، وهذا ما لا يُجيزه النحو. ويرى بيرك أن الأهم في "دين الحق" هو "الحق"؛ أما "الدين كله" فيعني كل دين تحول إلى مجرد شعائر. والمطلق الذي يشير إليه "الحق" لا يستثنى الله، لكنه لا يتضمنه بالضرورة. ولهذا فإن الآية تحت المؤمن على تجاوز الممارسة التقليدية، إما في اتجاه الصوفية أو الربوبية الفلسفية، بل وحتى اعتبار "الحق" إعلاء للواقع نحو قيم مطلقة تتجاوز الحقائق الإنسانية المشوبة بالنسبية والتدرج. والأمر سواء فيها يتعلق بـ "الصدق"، أي روح الحقيقة؛ وهو الوجه الذاتي لـ "الحق". و"التصديق" هو الاعتراف بالحق.¹

ويقول بيرك أنه تجنب في الفصول السابقة استعمال المصطلحات المعقدة لبعض التحاليل اللغوية الحديثة. إلا أن تطور السيميوتيقا يساعد على فهم النص القرآني الذي يتصادم فيه الحق بالباطل ليس على مستوى المواقع والحجج والمراجع، بل على مستوى علاقة المؤمنين بخصومهم². ويستلهم بيرك المربع السيميائي³ (وهو ذو صلة بمربع أرسطو (أو مربع أبوليوس)⁴) لتوضيح العلاقة التي يتم على أساسها التصادم بين الحق والباطل، لا على المستوى المنطقي فحسب بل وعلى المستوى البشري أيضا. وهذا المستوى يشمل ثلاثة أنماط من الخصوم: الوثنيون/المشركون والمنافقون والكفار. وكل منهم تربطه علاقة محددة مع المؤمنين (S1) حسب موقعه في المربع: المشركون/الوثنيون (- S1) في علاقة تناقض مع المؤمنين (علاقة شاقولية)؛ المنافقون (S 2) يقابلون المؤمنين على خط التضاد في علاقة تضاييق (contariété)؛ الكافرون (S 2 -) يتداخلون مع المؤمنين في علاقة تضاييق (dysphorie)⁵.

الحق يؤكد ذاته بذاته

¹ Ibid, p. 773

² Ibid, p. 774

³ مربع من وضع عالم اللسانيات غريماس Greimas يشبه مربع أرسطو لكنه يختلف عنه في طبيعة العلاقة التي تربط بين أركان (قضايا) المربع. ⁴ في زوايا المربع الأرسطي توجد أربع قضايا (وبين قوسين مقابلها في المربع السيميائي): في الأعلى على اليمين توجد "الكلية الموجبة" (S 1)، وعلى اليسار "الكلية السالبة" (S 2)، والعلاقة بينهما هي "التضاد". وفي الضلع الأسفل على اليمين توجد "الجزئية الموجبة" (S 2 -)، وعلى اليسار "الجزئية السالبة" (S 1 -)، والعلاقة بينهما هي "الدخول تحت التضاد". وتجمع علاقة "التداخل" بين الكلية الموجبة والجزئية الموجبة، وبين الكلية السالبة والجزئية السالبة. وتجمع علاقة "التناقض" بين الكلية الموجبة والجزئية السالبة، وبين الكلية السالبة والجزئية الموجبة.

⁵ Le Coran (En relisant le Coran), p. 774 (infra)

الإيمان في القرآن "ذكر" لأنه تذكير وعودة إلى الرسائل السابقة وإحياء لها (الديانة الإبراهيمية أو الحنيفية). ولهذا فإن القرآن مسكون بضرب من العود الأبدي. إلا أنه يضع حدا لهذا العود تمنحه دلالة تاريخية وأخروية¹. والنص القرآني يتميز بلعبة المرأة² (mise en abyme)، وهو أسلوب تكرر فيه هذه النصوص الفرعية الفكرة الأساسية للنص الكلي. وهي طريقة لتأكيد ذاته، وكما سبق ذكره فإن القرآن مرجع ذاته. وهنا يعطي بيريك مثالا بالآيات التي تبدأ بـ "قل". فهذا أمر من الله للرسول ليقول عن الله ما يتصل بالله. وبهذا الأسلوب الانعكاسي يتميز القرآن عن العهد القديم والجديد (التوراة والانجيل). لا يوضح بيريك طبيعة هذا الاختلاف، فربما يعني أن التوراة والانجيل يستندان على عوامل خارجية لتأكيد خطابهما، وهذه العوامل هي أساسا المعجزات، أما القرآن فهو نفسه المعجزة. إلا أنه ورغم طبيعته المطلقة لا ينجح إلى ضرب من السكينة التي تفصله عن العالم، بل يتمظهر بواسطة السجال والإشارة إلى الأحداث³.

المتعالي في علاقته بالزمان

وهنا يذكر بيريك بأنه بين في الفصول السابقة أن البلاغ كان ذا طبيعة بنوية وحدثية. فقليل هي الآيات القرآنية التي لا يتقاطع فيها ما هو أساسي (ويتعلق الأمر بالله والإنسان والطبيعة) وأثره على ما هو معيش على مستوى المجتمع والأفراد، ليعاودا الاتصال في البلاغ بلغة موحدة. إلا أنه يجب التنبيه إلى أن هذه اللغة ليست مجرد واسطة، فهي الأداة والبلاغ ذاته. وهذا مصدر المعضلة الميتافيزيقية التي قسمت علم الكلام الإسلامي حول مسألة خلق القرآن (هل القرآن مخلوق أو لا). والمسألة تكمن في أن استعمال لغة ما من قبل بلاغ إلهي يرقى بها كأداة إلى مستوى المطلق، والعكس صحيح. وهنا يشير بيريك إلى أن ما سماه اللغويون المسلمون بـ "الاعجاز" يمكن أن يجد حولا نظرية له في اللسانيات الشومسكية، ويتعلق الأمر بالتباين الحاصل بين الوضوح والبساطة التي يتميز بها النص القرآني من جهة، ومنطق التجميع والسمياء المتدرجة (sémantique étagée) والتعقيد والقصدية والوصل⁴ (embrayage/shifter) من جهة ثانية⁵.

لغة أو كلام؟

ويطرح بيريك مسألة التمييز بين اللغة والكلام، حسب فرضية سوسير (Saussure)، مبينا أن الكلام في القرآن عربي قريشي بينما اللغة قرآنية خالصة نظرا لخصوصيتها؛ وفي حين أن المؤمن يرجعها إلى اللوح المحفوظ، ترجعها القراءة التاريخية إلى المدى الزمني الطويل وإلى بعدها العام والكوني. وبهذا تتعارض اللغة مع ما هو متحرك وظرفي وعرضي في الكلام⁶. ويرى بيريك أن التمييز

¹ *Le Coran* (En relisant le Coran), p. 779

² لم أجد ترجمة لهذا المفهوم في القواميس، ولهذا أقترح هذه الترجمة التي تعبر عن المعنى المقصود

³ *Le Coran* (En relisant le Coran), pp. 777-778

⁴ عملية الوصل مرتبطة بعملية الفصل (débrayage) وكلاهما يتعلق بعلاقة المتكلم بالمقولات التي يستعملها (الضمان، ظروف الزمان والمكان...). فهو يسقطها خارج ذاته في الفصل ثم يستعيدتها في الوصل.

Débrayage : Opération énonciative par laquelle le sujet de parole projette « hors de lui » les catégories sémantiques du /non-je/, /non-ici/, /non-maintenant/, installant du même coup les conditions premières de l'activité symbolique du discours. Rompant son inhérence avec lui-même, il installe les catégories objectivantes du « il », de « l'ailleurs », de « l'alors ». Cette opération est corrélée avec l'embrayage.

Embrayage : Opération énonciative par laquelle le sujet de parole fait retour à l'énonciation, à partir du débrayage, et identifie le sujet de l'énoncé avec l'instance d'énonciation : il installe alors les catégories personnelles de la première et de la deuxième personnes (je/tu) et les déictiques spatiaux (ici, là) et temporels (maintenant, hier...). Cette opération est corrélée avec le débrayage, antérieur et présupposé. Dans une perspective d'analyse littéraire, l'embrayage donne lieu à des formes variées (embrayage énonciatif, embrayage énoncif, embrayage interne) et permet de rendre compte, au moins partiellement, de la mise en discours de la « vie intérieure » (par exemple, une suite d'événements passés devient, par embrayage, une scène figurative de « souvenirs »).

Denis Bertrand, *Précis de sémiotique littéraire*, Paris, Nathan, 2000

⁵ *Le Coran* (En relisant le Coran), pp. 780-781

⁶ *Le Coran* (En relisant le Coran), pp. 781-782

بين الكلام واللغة يمكن من تجاوز الخلاف حول مسألة خلق القرآن¹. وهو يرضي المؤمن الذي يدرك أن القرآن يتحدث بلسان إنساني وبلغة ربانية². وفيما يتعلق بـ"غريب" القرآن (يسميه بيرك استثناء (dérogation) فإنه يجد له شرحا فيما يسمى بـ"الضجيج" في نظرية الاتصال³، كما أنه يعطي قرائن تؤكد نظرية غريماس (Greimas) التي تقول "بوجود صوت ثان، مغاير، يُعلي الكلام اليومي ويضطلع بخطاب الحقيقة"⁴.

الانتولوجيا وتجاوز القصص

يتعامل القرآن مع القصص بشكل مزدوج، فهو إن كان يذكرها حرفيا من حيث الشكل، إلا أنه ينزع عنها سمتها الميثولوجية من حيث المضمون. بحيث أنه يحول ما هو أسطوري إلى درس أخلاقي. وكمثال على ذلك قصة أهل الكهف، فالآية 9: "أَمْ حَسِبْتَ أَنَّ أَصْحَابَ الْكَهْفِ وَالرَّقِيمِ كَانُوا مِنْ آيَاتِنَا عَجَبًا"، تتضمن جوابا سلبيا تبرره الآيتين السابقتين⁵: فالقوانين التي وضعها الله في الكون أجدر بالتأمل من هذه القصة الغريبة⁶.

وما يلفت الانتباه بشكل غريب في القرآن هو شبه غياب الجذر ق.د.س.، على عكس الجذر ص.ل.ح. الذي يرد ما ينيف عن 150 مرة، وهو جذر ذي بعد أخلاقي. وفي الوقت نفسه الذي ينزع فيه القرآن القدسية عن العالم، وينزع الوجه الميثولوجي لـ"الإسرائيليات"، فإنه يرسخ في الوجود (ontologiser) الشعور بالطبيعة، كما هو في الشعر الجاهلي. والنزعة الطبيعية الموجودة في القرآن دليل على عظمة الله. ويعطي بيرك كمثال الآية 27 من سورة "فاطر": "أَلَمْ تَرَ أَنَّ اللَّهَ أَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَأَخْرَجْنَا بِهِ ثَمَرَاتٍ مُخْتَلِفًا أَلْوَانُهَا ۚ وَمِنَ الْجِبَالِ جُدَدٌ بِيضٌ وَحُمْرٌ مُخْتَلِفٌ أَلْوَانُهَا وَغَرَابِيبُ سُودٌ"⁷. فالقرآن يستعمل الموضوعات الطبيعية للدليل على نعم الله⁸.

المطلق والزمان

إن القرآن بتعبيره الروائي عن القصص التوراتي وبأوصافه الشاعرية المتعالية، قد قطع مع الوجدانية المقدسة للجواهر essences ليتواصل مع الموجود. وبذلك يخرج من الأزلية اللامبالية لينزل إلى مجرى الأحداث، بما فيها الأحداث الشخصية التي كانت ذريعة لسن شرائع (كما هو الشأن مع قصة زينب). وهكذا يتلاقى المطلق (الوحي) بالعرضي الذي يرتفع بذلك إلى مستوى المثالية. وهذا الاقتران بين المستويات يفتح إمكانات أمام التفسير⁹.

¹ Le Coran (En relisant le Coran), p. 783

² يقول بيرك أن المفسرين المسلمين كانوا واعين بهذه المعضلة، كما هو شأن الرازي في تفسيره لسورة "فصلت": "وسأديسها: قَوْلُهُ عَرَبِيًّا وَالْمَعْنَى أَنَّ هَذَا الْقُرْآنَ إِنَّمَا نَزَلَ بِلُغَةِ الْعَرَبِ وَتَأَكَّدَ هَذَا بِقَوْلِهِ تَعَالَى: وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ رَسُولٍ إِلَّا بِلِسَانِ قَوْمِهِ [إِبْرَاهِيمَ: 4] وَسَابِغَهَا: قَوْلُهُ تَعَالَى: لِقَوْمٍ يَعْلَمُونَ وَالْمَعْنَى إِنَّمَا جَعَلْنَاهُ عَرَبِيًّا لِأَجْلِ أَنَّا أَنْزَلْنَاهُ عَلَى قَوْمٍ عَرَبٍ فَجَعَلْنَاهُ بِلُغَةِ الْعَرَبِ لِيَفْهَمُوا مِنْهُ الْمُرَادَ، فَإِنْ قِيلَ قَوْلُهُ لِقَوْمٍ يَعْلَمُونَ مُتَعَلِّقٌ بِمَاذَا؟ فَلَنَّا نَجُوزُ أَنْ يَتَعَلَّقَ بِقَوْلِهِ تَنْزِيلٍ أَوْ بِقَوْلِهِ فَصَلْتٌ أَوْ تَنْزِيلٍ مِنَ اللَّهِ لِأَجْلِهِمْ أَوْ فَصَلْتٌ آيَاتُهُ لِأَجْلِهِمْ، وَالْأَجْوَدُ أَنْ يَكُونَ صِفَةً مِثْلَ مَا قِيلَ وَمَا نَعَدُّهُ، أَيْ قُرْآنًا عَرَبِيًّا كَانَتْ لِقَوْمٍ عَرَبٍ، لِنَلَّا يَفْرَقُ بَيْنَ الصَّلَاتِ وَالصِّفَاتِ." (مفاتيح الغيب أو التفسير الكبي، الآيات 1-8، سورة "فصلت"). ويذكر بيرك أيضا موقف ابن تيمية المذكور في تفسير القاسمي للآية 2 من سورة "الأنبياء"، وفيه ذكر لمختلف آراء المتكلمين حول الموضوع.

(Ibid, p. 783)

³ « Le bruit est constitué par les perturbations aléatoires de toutes sortes qui surgissent dans le canal de transmission et tendent à brouiller le message. » Théorie de l'information, Wikipédia

⁴ « La présence d'une voix seconde, autre, qui transcende la parole quotidienne et assume le discours de la vérité » A.J. Greimas, *Du sens*, II, Paris, 1983, p. 107

⁵ إِنَّمَا جَعَلْنَا مَا عَلَى الْأَرْضِ زِينَةً لَهَا لِنَبْلُوهُمْ أَيُّهُمْ أَحْسَنُ عَمَلًا (7) وَإِنَّا لَجَاعِلُونَ مَا عَلَيْهَا صَعِيدًا جُرُزًا (8)

(Ibid, p. 783)

⁶ Le Coran (En relisant le Coran), p. 784

⁷ Le Coran (En relisant le Coran), p. 785

⁸ Le Coran (En relisant le Coran), p. 786

⁹ Le Coran (En relisant le Coran), pp. 787-788

فالرسالة ليست مشروطة بأسباب النزول التي ليست إلا مبررا للنزول ومؤشره الزمني. ولهذا فإن الرسالة صالحة لأمكنة وأزمنة أخرى. وهذا كقيل بالرقى بالتفسير والارتفاع على الأفق الضيق الذي حصر فيه كثير من المفسرين فهمهم للقرآن، بحيث أنهم نسخوا آيات إلا لأنها تعاكس عاداتهم الذهنية. ويعطي بيرك مثلاً بالآية: "لَمْ يَكُنِ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ وَالْمُشْرِكِينَ مُنْفَكِينَ حَتَّى تَأْتِيَهُمُ الْبَيِّنَةُ" ("البينة"، 1)، والتي يعتبرها الرازي بأنها أصعب آية في القرآن¹. ويرد بيرك أن هذه الآية ليست صعبة إلا على من هو سجين نظرة ثابتة للحقيقة؛ وهو يترجمها بأن الكفار وأهل الكتاب والمشركين لن يتخلوا عن دينهم إلا إذا جاءهم برهان².

لكن غالبية الفقهاء تغافلوا عن مقاصد الرسالة ليركزوا على ما هو ظرفي والقياس عليه، وبذلك وضعوا في مرتبة واحدة ما هو جوهري وما هو عرضي، في حين أن القرآن يفتح إمكانية تأويل العلاقة بين المطلق والتاريخي. وبما أن الفقهاء اقتصرنا على الحثيات الظرفية للنزول فإنهم سقطوا في تكرار عقيم، لا غاية له ولا مصير³.

محاولة إيضاح التفصيل بين الأصناف

وهنا يتطرق بيرك إلى إشكالية الخاص والعام في القرآن، بين أسباب النزول والقاعدة العامة. وهذا يطرح إشكالية القياس الذي يركز في كثير من الأحيان على الحدث العرضي، في حين أن المطلوب هو تجاوز عرضية الأحداث وتنزيل القاعدة العامة بصفتها مبدأ عاماً وليس كقياس على حدث عرضي. وأن في هذا تجاهل للطريقة التي يزوج فيها القرآن بين الحدث والإعلان على القاعدة، وبين المتعالي والزمني. وأسباب النزول لا تحدد الرسالة بل هي مجرد مناسبة لتبليغها، فهي بمثابة المعالم الزمانية فحسب. لكن الفقهاء ألزموا أنفسهم بتكرار لا نهاية له ولا مصير، متجاهلين الإمكانيات الواسعة التي يمنحها القرآن لتأويل العلاقة بين المطلق والزمني⁴.

خاتمة

يقول بيرك في خاتمة دروس المعهد العربي أن ما لفت انتباهه في الرسالة القرآنية "هو الفُرجة التي تفتحها في زمان الكون باسم أصالة مستمدة من العالم الآخر"، والتي تصلح لكل مكان ولكل جنس ولكل عصر، وهي بذلك ترفض كل جمود في التأويل أو الممارسة، ومن بينها التكرار اللامتناهي في مجال الشريعة الذي يتحول إلى تصنيف لكل ما هو سابق، والذي يخالف ما ورد في الآية 38 من سورة الأنفال⁵: "... فَكَذَّبَتْ سُنَّةَ الْأُولَى". إن الإسلام التاريخي يجعل من السنة المصدر الثاني للتشريع. والقرآن لا يقول أن كل سنة سابقة مألها الزوال، بل تلك التي تشوبها صنمية. فكيف يمكن الفصل بين الأصالة التي تمنح لأفعال الانسان معقلها والزمان الذي تمتد فيه؟ ويجب أن التحكيم يجب أن يعود للعقل الذي يتواتر ذكره في القرآن وبشكل صريح⁶.

أما خاتمته لملاحق ترجمة القرآن فقد أوردتها تحت عنوان "نظرة شاملة"، ونظراً لكونها تلخص رؤيته للقرآن وللإسلام عموماً فقد أرتأيت ترجمتها حرفياً:

¹ "المسألة الأولى: قال الواحد في كتاب البسيط: هذه الآية من أصعب ما في القرآن نظماً وتفسيراً، وقد تخبط فيها الكبار من العلماء"، تفسير الرازي.

² « Les dénégateurs parmi les Gens du Livre et les associants n'étaient déliés (de leur observance) tant que la preuve ne leur était venue » (La Preuve, 1), p. 690

يختلف المفسرون حول هذه الآية وخاصة حول معنى "منفكين"، وأحيل القارئ لكتب التفسير

³ *Le Coran* (En relisant le Coran), p. 791

⁴ *Le Coran* (En relisant le Coran), pp. 788-791

⁵ قُلْ لِلَّذِينَ كَفَرُوا إِنْ يَنْتَهُوا يُغْفَرْ لَهُمْ مَا قَدْ سَلَفَ وَإِنْ يَعُودُوا فَقَدْ مَضَتْ سُنَّةُ الْأُولَى

⁶ *Relire le Coran*, p. 139

"انبلاج الوحي في الجزيرة العربية كما ظهر الفكر الأيوني عند اليونان، في المرحلة التي فسح فيها عصر الأسطورة المجال للتاريخ¹. ونحن لا ننازع حق المؤمن في أن يضع القرآن بصفته كلام الله في مرتبة أعلى بكثير عن الشذرات السابقة لسقراط! فما نقصده ليس المواجهة بين طرفين، بل إبراز النقاء نمطي. فالفكر الهلنستي أيضا ابتداء بإعلان الإنارة الأولية للكائن الذي "يقدم إشارة"². تلا ذلك في كلا الحالتين ما يشبه انسحاب: انسحاب للكائن عند اليونان الذي اختفى وراء الموجود (étant)؛ وفي القرآن أوصل الله انكشافه إلى مستوى المبدأ الأخلاقي والقاعدة الاجتماعية، ثم احتجب عن الإدراك البشري، محولا إلى رماد الجبل الذي يُبرق عليه.

ألا يكون من قبيل التوهم ما يحمله "الحديث" بطرائفه ونوازله في هذا الموضوع؟ ألم تتغافل مصنفات الحديث للعصر الذهبي، والتي تطلب تأليفها جهدا معتبرا (مالك ومسلم والبخاري وغيرهم)، عن كثير من الأفكار الطليعية للقرآن؟

واستمرارا في هذا التناظر، ألا يمكن القول بأن الدور اللاحق الذي قامت به الثيولوجيا الإسلامية يشبه بشكل ما دور الميتافيزيقا الأفلاطونية. أليسا بمثابة كلام وسيط مرهون بفكر ثنائي (dichotomique)؟ وفي حالة الإسلام، فإن الثيولوجيا تبتعد عن الكائن خاصة وأن الكتاب الذي تحاول أن تبرز موضوعه أعمق منها من حيث سعة مفاهيمه التي تنتمي إلى قلب البلاغ، ونظرا لكونه يحث في المقابل على الواقعية في التطبيق. وهذا ما قد يبرر حذر بعض فرق السنة إزاء الكلام: فالقرآن يبقى أفضل ثيولوجيا لنفسه.

وهذا ما يعيدنا إلى المرافعة الأصلية من أجل العقل البارزة في القرآن، والتي يغنيها بما يمليه القلب. فالحب أيضا له مكانه في الإسلام: فإله يحب، ويحب أن يُحب. رغم أنه، على عكس المسيحية، لا يصف نفسه بأنه أب، ويقيم علاقة ثنائية مع المخلوقات: وهو سعيد بأن يُحمد، وهو يصلي ويتوب! ومجموع أوصافه يؤكد على ما يمكن تسميته بالشخصانية. والاستعمال المتواتر للضمائر في القرآن يوجب منحى مؤات للحوار. لكن التواصل لا يبلغ إلى مستوى السر المقدس (sacrement). والانسان في الإسلام ليس مدعوا إلى مشاركة مقدسة كما في المسيحية، بل إلى إقامة ونام مفعم بالثقة مع الكوني³. لا يوجد في الإسلام مقابلا لعلم المسيح (christologie) كبديل أو كتصويب لتصوير أنتوثيولوجي أو فلسفي للإله⁴، عندما أهمل الفكر المعاصر هذه النظرة. ولن يوجد في الإسلام استدراك للدين من خلال الوجودية، ولا من خلال تأثير مشاعر الذنب كما عند مورياك! ولأن مسار الإسلام مختلف عن الغرب، فإن بناء الحداثة الدينية لديه يمر من خلال النظرة الطبيعية⁵. وفي هذا إحياء لمعطى قرآني بدون منازع. وأليس هذا هو ما فعله الإسلام منذ البداية؟ وقد فعل ذلك بتحملة بعضا من الإرث الجاهلي ومن الإرث اليوناني بعد أن أخضعهما لتعالى صارم.

وإذا كان غياب الخطيئة الأصلية قد وفر على المؤمن كثيرا من القلق، إلا أن التاريخ الشقي أرحى بظلاله على النفسية الجماعية والوعي الفردي. وجعل المسلم يتهم نفسه بشكل غير مسبوق بسبب الثورة التقنية والصناعية. وهذا دافع آخر يحثه على البحث من خلال امتلاك جديد للطبيعة على اتصال جديد بالعالم ليتحكم في ذاته الكلية. وله في هذا ميزة على الغربي من حيث العلاقة بين هويته الأخلاقية والتقدم المادي. بشرط أن ينخرط كلية في هذا التقدم، ولا يقتصر انفتاحه على الآلات ومواد الاستهلاك دون ما يعتبره الغرب كشرط مسبق، ألا وهو النقد والأنوار والعلمانية، وهي أمور ما زال كثير من الفقهاء يعتبرونها منافية لأسس الدين.

¹ يحيل بيرك إلى ما قاله ا. يونجر حول هيراقليطس

E. Junger, « *Martin Heidegger* » in Cahier de l'Herne, Paris 1983, p. 149

² « La pensée hellénique aussi a commencé en proclamant l'illumination première par l'être « qui fait signe ».

³³ وفي الهامش يقول أن مفاهيم مثل "الصير" و"الرضى" يحيلان إلى ضرب من التفاهم الكوني.

⁴ يحيل بيرك هنا إلى

J.L. Marion, *L'idole et la distance*, Paris, 1977, pp. 27 sq.

⁵ يحيل بيرك هنا إلى محمد إقبال وأبو الكلام آزاد والدكتور كمال حسين والشيخ نظيم الجسر

إن المشكلة الكبرى لإسلام اليوم هو الطلاق الذي قد يزداد خطورة بين العقيدة والمسار الفعلي للعالم بما فيه العالم الإسلامي الذي يتأثر لا محالة بالنموذج المهيمن. صحيح أنه يستطیع أن يستمد ذرائع جديدة للثورة على القوى التي تدفع نحو التكيف والتماثل، وهذا ما تفعله الأصولية. إلا أن هذه الثورة تحتاج إلى مراجعة للأسس على ضوء النقد التاريخي، وإلا فإن الأمر لن يكون إعادة بناء بالعودة إلى المنابيع بل مجرد أوطوبيا ماضوية، عندما يفتقد الأصل قوته الخلاقة.

ولنتجراً على القول أن "الذكر" الحقيقي هو الذي يدمج المعاصرة في الأصالة. ويقلب الذكرى إلى مستقبل. وبذلك يمكنه أن يقدم للمؤمن المقاربات الممكنة للتجديد الضروري. والسؤال يتعلق بماهية هذا التجديد. إنه الثورة التقنية والعلمية التي تخطت عتبات غير مسبقة، والتي يزداد تأثيرها على السلوكيات الفردية والجماعية؛ والتوحيد المتزايد للكون والتحديات التي تنبثق عنه، وفي مقابله الصعود التعويضي للخصوصيات؛ والسلطات المعنوية القديمة التي عفا عليها الزمن والتي لا تستجيب لمطالب شعوب العالم الثالث التي تتوق إلى رغد العيش وحقوق الإنسان والحريات...

وهنا يحيل سؤالنا إلى سؤال أوسع. هل تبذل الديانات الإبراهيمية الجهد المطلوب منها للتكيف مع المستقبل؟ وبأي طريقة؟ وبأي شروط؟ ومقابل أي ثمن؟ وفيما يخص الإسلام فإن الصفحات السابقة قد بينت أنه لم يرق بعد إلى مستوى الإمكانيات التي يفتحها له كتابه المؤسس.¹

¹ *Le Coran (En relisant le Coran)*, pp. 792-795 (Vue d'ensemble)

الفصل التاسع

المجتمعات الصناعية: الأزمة والبديل

1- هيمنة البعد الواحد في المجتمعات الصناعية

2- التقنية الحديثة

3- أشكال الهيمنة الحديثة

4- هل توجد حضارة صناعية؟

5- فشل الغرب كبديل

6- البديل

أ- إشكالية البديل

ب- دور الاشتراكية في البديل

ت- إسهام العالم الثالث في البديل

يكتسي حكم بيرك على المجتمع الصناعي أهمية خاصة، ليس على مستوى التشخيص فحسب – فهذا التشخيص موجود في خطوطه العريضة عند العديد من المفكرين الغربيين¹ - بل في توظيفه لهذا التشخيص، إذ أنه طرح الأزمة في أبعادها الغربية والكونية. ولهذا فإن الحلول التي يقترحها موجهة للجميع، وذلك لأنه يتناول المشكلات من جذورها، لا من نتائجها؛ أي انطلاقاً من الشرح الأولي الذي أحدثته الثورة الصناعية في المجتمع الإنساني، والذي امتد من الغرب إلى سائر العالم. ويتخذ بيرك من الإنسان المكتمل أفقا لمنظوره، لا بصفته كأننا مجردا ولا تاريخيا، بل بصفته حصيلة لكل الأبعاد التي عبر عنها من خلال تاريخه ومجتمعها.

إننا لا نجد عند بيرك أية مفاضلة بين المجتمعات، إذ لكل منها مزاياها ونقائصها؛ إلا أن لديها جميعا قابلية للاستجابة لمطالب الإنسان المكتمل. وإذا كانت الأحداث التي عايشها قد فرضت عليه الركون إلى الواقعية نظرا لقساوة الواقع وتقليباته، إلا أن هذا لم يدفع به إلى التشاؤم، بل إلى استلهاهم الحلول الطوباوية بصفتها الحلول الواقعية الممكنة.

1- هيمنة البعد الواحد في المجتمعات الصناعية

إذا كان التموضع يتم في المجتمعات الصناعية بواسطة الصناعة، وهو ما أكسب النشاط الإنساني ما يمكن نعتة بـ "إعادة الشباب للسببية"، إلا أن هذا التجديد للشباب صاحبه نضوب للرموز، وحط من قيمة الأبعاد الأخرى². فقد نتج عن الثورة الصناعية أثران سلبيان: أحدهما مادي ويتمثل في تخريب البادية الأوروبية؛ والثاني إنساني، يتمثل في إهانة الطبقة العاملة. وفي هذا قضاء على جزء كبير من الطبيعة المادية والبشرية لأوروبا. ولما تحول المجتمع الصناعي إلى أمبريالية فرض على العالم بأسره الرد (réduction) نفسه الذي أصابت به الحضارة الصناعية ذلك الكائن المشرب بالكونية الذي تأسست على أنقاضه³.

فالكون بأسره يعاني من آثار الثورة الصناعية. وما الامبريالية إلا الوجه الخارجي للمشكلات التي يعاني منها الإنسان الغربي ذاته. أما الاختلاف بين الغرب وغيره فيعود إلى كون الثورة الصناعية فرضت نفسها في الغرب من الداخل، بينما فرضت نفسها من الخارج في بلدان العالم الثالث، وهذا ما زاد بعدا آخر للمشكلة في هذه البلدان. فمنذ بداية الثورة الصناعية تطورت المجتمعات الغربية على أساس أسبقية الاقتصاد والعلاقات الناتجة عنه. مع ما صاحب ذلك على المستوى الفكري من توسع حاسم للتفسير السببي الذي انعكست سلبياته على العالم بأسره. بما فيه المناهج التي أراد الغرب من خلالها فهم الشعوب الأخرى، والتي ردتها إلى مجرد أسباب وأرقام وأشكال، وبذلك يسهل دمجها في نسق تاريخي محدد ألا وهو النسق الغربي الذي يريد السيطرة على العالم وذلك بإعادة تشكيل الإنسان على صورته، وكل معارضة تنعت باللاعقلانية والرجعية⁴.

وهكذا انهارت "الشمولية اللطيفة"⁵ لإنسان العالم الثالث مع أول اتصال له بالحضارة الصناعية، وصار هو بدوره خاضعا لتوزيع العمل، كما تحول إلى كائن مجزء. وإذا حاول المقاومة، فإنه يوضع

¹ من بينهم هنري لوفيفر وكتابه: "الحياة اليومية في العالم المعاصر"

Henri Lefevre, *La vie quotidienne dans le monde moderne*, Gallimard, Paris 1968

وهربرت ماركوز الذي ينتقد بيرك مركزيته الأوروبية، ومن أهم كتبه في هذا الموضوع:

Herbert Marcus, *L'Homme unidimensionnel*, Minuit, Paris 1968

Eros et civilisation, Minuit, Paris 1970

وهيدغر وجاك إيلول Jacques Ellul وإيفان إيليتش Ivan Illich وروني غينون (عبد الواحد يحيى) René Guénon...

² *L'Orient second*, p. 264

³ *Dépossession du monde*, p. 189

⁴ *L'Orient second*, p. 95

⁵ استمد بيرك هذا النعت من عند هيجل

أمام اختيارين: فإما "التقدم" مقابل ثمن هو ذاته؛ أو الحفاظ على شخصيته، وحينئذ ينعت بالتخلف والرجعية.¹

ويتساءل بيرك عما يجنيه هذا الإنسان من التقدم الوارد من الخارج، ويجيب: إن أول ما يجنيه هو تفكك كليته الشاملة (tout global)، فتصير كل أبعاده (الفرد والتقنية والحب واللهو والاعتقاد...) منفصلة عن بعضها البعض، وكل بعد في خائته الخاصة. أما الجماعة فإنها تأخذ مكانها ضمن التصنيف المتدرج للإمم والأجناس والطبقات. وفي آخر المطاف سيجعل هذا "التقدم" من إنسان العالم الثالث بروليتاريا من الدرجة الثانية.²

إن الحضارة الصناعية تقوم على "العقل-الأداة" (raison instrumentale) الذي يحكم على كل تفكير لا يسايره في منطقته بأنه غير معقول. وبذلك يقصي عنه الخيال واللهو والأسطورة، وهي أبعاد من ضمن الأبعاد المتعددة للمجتمع. وباستبعادها لهذه الأبعاد فإن هذه العقلانية تشوه الإنسان؛ وعندما تقبلها فإنها تحدد لها أماكن متميزة ثابتة ومنفصلة عن بعضها البعض: فاللهو في "علبته"³، والطبيعة في الحدائق والثقافة في دورها، وكل هذا منفصل عن الإنتاج الذي يجري في المصانع. فكل شيء محدد حسب وظيفته من "السماء إلى البغاء". وصارت المتعة استهلاكاً. والتمرد نفسه حدد له مكانه الخاص به في هذه الآلة. حتى صار على "كل إعادة نظر في الأوضاع أن تكون إعادة نظر في الأشياء"، أي أن عليها أن تخضع قبل كل شيء للتقنية والاقتصاد، وبذلك تساهم في تدعيم الوضع القائم.⁴

إن الحتميات الآلية والتجريد الرديئ (mauvaise abstraction) يؤديان إلى "لوغوس" منحنط هجرته العقلانية؛ وحلت اللاعقلانية كنتيجة للتشويه الناتج عن الفهم الخاطئ والرد (réduction) المبالغ فيه. لكن الخطر لا يكمن على المستوى الفلسفي فحسب بل يتهدد السلوك الأساسي للإنسان، وذلك لأن حركة الكون وحركة الضمير تتصارعان في التجربة الفردية والجماعية، رغم إمكانية التقائهما نظرياً. وهو ما يحاول الإنسان تجاوزه لإحقاق الالتحام بين الواقع والضمير. وفي انتظار هذه الثورة فإن الشخص والمجتمع يبقيان عرضة لتحكمية (arbitraire) كل تعبير، لأنه أضيق بالضرورة عما يحيط به.⁵ وهذا يعني أن كل الحلول المقترحة هي بالضرورة ناقصة لأنه من المستحيل على أي فكر أن يستوعب كل الواقع.

وبين بيرك كيف سقط المفكرون الغربيون، الذين أرادوا الدفاع عن الآخرين وعن العدالة والطبيعة، في الفخ؛ ومن بينهم روسو والرومانسيين وبعض الفنانين والثوار، وذلك بمساهمتهم في تفكيك الإنسان ومسحه (كما تمسح الأرض بقياسها وتقسيمها)، وبوضعهم مختلف أبعاد الإنسان ضمن حدود دقيقة. وقد ساهم فرويد أيضاً في "رسم هذه الخريطة"، وذلك لأن اللهو والأنا الأعلى يعكسان التراتب (hiérarchie) البرجوازي والاستعماري. وهو (فرويد) من جهة أخرى يرى أن غرائزه مضيق ومضيق (contraires et contrariées) رغم كونه يزعم أنه يريد تحريرها. وهو يؤكد بموقفه هذا النظرة المجزئة المتأثرة بالظروف الاستعمارية. وحتى الأخلاق الإباحية التي نادى بها بعض الرافضين - إباحيين أو هبي - ترفع المنع دون أن تزيله، وهي بذلك تساهم في ترسيخه؛ وهو الفخ الذي سقط فيه ماركوز نفسه، حسب بيرك.⁶

ويصدر بيرك حكماً قاسياً على الوضع في البلدان المصنعة عندما يقول أن جل هذه البلدان متخلفة نظراً للخلل الموجود بين مختلف أبعادها الاجتماعية، والذي يرده إلى التفاوت الحاصل في تطور هذه الأبعاد.⁷ وإلى كون ثمن تقدمها التقني كان اضمحلال أبعادها الاجتماعية الأخرى وعلاقتها بقاعتها.⁸

¹ L'Orient second, p. 388

² L'Orient second, p. 388

³ يلح بيرك هنا لما يسمى بالفرنسية boites de nuit العلب الليلية.

⁴ L'Orient second, pp. 11-12

⁵ Dépossession du monde, pp.190-191

⁶ L'Orient second, p. 321

⁷ De l'Euphrate à l'Atlas, pp. 672-673

⁸ Ibid, p. 681

وقد يتساءل القارئ: هل هذا هو الحكم النهائي لبيرك على الحضارة الصناعية، أم هو موقف ظرفي مرده إلى عوامل ذاتية أو تاريخية استثنائية؟ والجواب هو أن هذا الحكم هو بمثابة الوصية الفلسفية التي تضرب بجذورها في الحياة العلمية لبيرك.

2- التقنية الحديثة

الخوض في موضوع التقنية يقتضي طرح مسألة حياد الآلة. فهناك من المفكرين من رأى في الآلة أداة محايدة، وقد نجده عند فلسفات على طرفي نقيض: فهو مثلا موقف الماركسية التي ترى أن المشكلات الناجمة عن التقنية الحديثة تعود أساسا إلى طبيعة النظام الاجتماعي والسياسي الرأسمالي الذي وظفها. كما نجد هذا الحياد أيضا عند برغسون. وفي المقابل توجد مواقف ترفض هذا الحياد نظرا لأن للتقنية في ذاتها منطقا يفرض نفسه على كل جوانب الحياة. وهذه المواقف تحيل إلى مرجعيات فكرية مختلفة تمتد من الفلسفة إلى الباطنية¹، نكتفي هنا بعرض اثنين منها.

الموقف الأول هو موقف هيدغر الذي يرى أن التقنية ليست مجرد أداة، بل هي كشف؛ لأن التقنية بصفها مَوْضَعَةٌ علمية للطبيعة إنما تمثل الوجه الحديث للميتافيزيقا؛ وذلك لأن السؤال التقليدي للميتافيزيقا: ما الموجود؟ (étant) تحول إلى سؤال حول المنهج الذي يمكن بواسطته للإنسان عن الكشف عما هو يقيني وتحديد ماهية الحقيقة².

أما الموقف الثاني³ فهو موقف إيفان إيلتش الذي يرى أن التقنية مرت بعنيتين؛ حقق اجتياز العتبة الأولى مكاسب هامة للإنسان في شتى الميادين: في الطب والتنقل والتعليم... لكنها عند اجتيازها للعتبة الثانية، تحول التقدم إلى وسيلة لاستغلال كل المجتمع، وجعله في خدمة قيم تحددها نخبة مختصة تحافظ بذلك على دورها ومكانتها⁴.

وعلى الرغم من أن بيرك لم يستشهد بمفكر معين، إلا أن موقفه من التقنية الحديثة يركز على القطيعة التي تفصلها جذريا عن التقنية القديمة. إذ يرى أن الآلة في بداية الحضارة الصناعية كانت على مقياس الإنسان (anthropomorphe)، في حين أن السبرنتيقا والمعلوماتية تطمح اليوم إلى الحلول محل عقل الإنسان. ورغم أن إنسان وطبيعة القرن التاسع عشر عانيا من تسارع التطور الصناعي، إلا الفترة المولية شهدت انقلابا جذريا ذي نوعية مغايرة تتجاوز الإشكالية التي كانت مطروحة من قبل. فالدفعة التكنولوجية لعصرنا أوصلت العرضية⁵ (facticité) الهيجلية إلى درجة من القوة لم يجرؤ هذا الفيلسوف على التنبؤ بها. فهذه الدفعة التكنولوجية تجمع بين ضخامة الإنتاج وتجريد ينزع إلى التوحيد بشكل متصاعد، لأنه يهدف إلى توحيد الذوات الفردية بالجماعة⁶.

فالإنتاج والزمن والحتمية، كلها تنمحي أمام الأنية المسطحة. وصار الكون شبيها بحقل لا يهمننا ماضيه الجيولوجي بقدر ما تهمننا تضاريسه (بمعنى طوبوغرافيته). ومن هنا تستمد دراسة "هندسة السطوح المستوية" أهميتها. ونماذجها ومجموعاتها تتشكل وتتحل، وتتكسر وتتمايز، وقد أوصلتها

¹ أبرز ناقد للتقنية من وجهة نظر باطنية هو روني غينون (عبد الواحد يحيى) في كتابه: هيمنة الكم وعلامات الزمان

René Guénon, *Règne de la quantité et signes des temps*, Gallimard, Paris 1945.

² René Scherer et A. L. Kelkel, *Heidegger*, op. cit. p. 78

³ من بين ممثلي هذا الاتجاه جاك إيلول الذي يشمل نقد التقنية لديه كل مجالات الحياة المعاصرة:

Jean- Luc Porquet, *Jacques Ellul, l'homme qui avait (presque) tout prévu*, Le cherche midi 2003, 2012

⁴ Ivan Illich, *La convivialité*, Seuil, Paris 1975, p. 23. Voir aussi *Némésis médicale*, Seuil, Paris 1975

تتجلى نظرية العنيتين في ميدان الزراعة على مستوى انهيار المردودية بسبب استعمال التقنيات الحديثة، من الآليات ومواد كيميائية، ما أدى إلى هروب إلى الأمام بالزيادة المفرطة لهذه المواد، بحيث أن المزروعات تنبت على أرض ميتة لا مواد عضوية فيها. وأحيانا يؤدي ارتفاع المردودية إلى انخفاض مستوى معيشة الفلاح. وهذا ما يشير له بيرك في:

Mise en valeur et milieu rural, in Berque et Charnay, *De l'impérialisme à la décolonisation*, pp. 163-174.

Opera Minora (III), pp. 215-223

⁵ من بين المصطلحات المقترحة لترجمة facticité (اصطناع، وقائعية، حدثية) فضلت "عرضية" لأنها تعبر عن المضمون الفلسفي الذي يحيل إلى أن وجود الإنسان يسبق الدلالة التي تُعطى له لاحقا. والمصطلح من وضع فخته للتعبير على كل ما هو معطى دون مسوغ مسبق.

⁶ *De l'Euphrate à l'Atlas*, p. 576

الرياضيات الحديثة والآلة الالكترونية إلى درجة خارقة من القوة. وبذلك يقضي "الوعي البنيوي" على "الوعي الدلالي" (الذي يرجع كل ظاهرة إلى قاعدة معينة: تاريخية أو مادية أو اجتماعية)، كما يقضي على المراجع التاريخية والمثالية لأنماط التفكير التقليدية، بما فيها المثالية والماركسية.¹ وحل التبادل والتوزيع والاتصال، بفيضهم ووتيرتهم وإيقاعهم، محل الطاقة والقوة والابداع، وحلت العلاقات الصورية محل العلاقات السببية.² لقد كانت الكلمة في البداية، ثم حل محلها التاريخ، وهي اليوم تعود لتحل محله، وتفرض منطقتها على مستويات المعرفة والممارسة، حيث كان يسود في الماضي "الجهد الرجولي والحمل الأنثوي".³

3- أشكال الهيمنة الحديثة

يرى بيريك أن أشكال الهيمنة الحديثة تختلف عن مثيلاتها القديمة. فالهيمنة اليوم تتم بواسطة الاستهلاك ومستوى المعيشة والثقافة، بل وحتى الحس السليم. فقد صار العدوان لطيفا. وإذا كانت "الامبريالية هي سفسطة التكنولوجيا" فإن "الامتثال للعادات السائدة (conformisme) هو سفسطة الرفاهية"، وباسمها وباسم التقدم صارت الهيمنة تنجز مشروعها الهادف إلى التسطیح الشامل (nivellement total) وإلى القضاء على التعدد الكوني الذي مازال يقاومها.⁴ وتتميز أشكال الهيمنة الحديثة عن القديمة بكونها تستثير في كل أرجاء العالم ما هو مجهول ومُتجاهل ومحتقر. إلا أن اعتدالها أكثر مردودية من الوسائل القديمة: فالمجتمع الصناعي يعرف كيف يثير ثورة الفردي على الجماعي، والغريزي على العقلي. كما أنه يستعمل العلاج بواسطة التحليل النفسي، أو تعدد الكادجيت التي لا حاجة ماسة لها (gadget)، أو الاستهلاك المتمرد للمخدرات – وغيرها – كوسائل لتأسيس "المتماثل" (l'uniforme) بواسطة اللعب على التمايز (distinctif). أو استعمال الوطنيات والثقافات ضد السلطة المركزية.⁵ والحاصل أنه لم يعد يطلب من الشعوب الأخرى الاستسلام نظرا لتخلفها الحضاري، فقد بلغت قوة الإنتاج والتدمير مستوى يمكن المجتمعات الصناعية من فرض اللامساواة بوسائل غير عنيفة. وبذلك تستغني عن الوسائل البدائية للقمع. وهي تعرض على المتعاملين معها الاستسلام من أجل التقدم في مجال الاستهلاك. لقد ساد المجتمع الصناعي لمدة طويلة بواسطة الضغط السياسي، وباستغلال عمل الآخرين، لكنه يطمح اليوم إلى السيطرة بفضل تحقيق رفاهيتهم وملء أوقات فراغهم، ومخاطبة حسهم السليم. فالمجتمع الصناعي يدعو الإنسانية قاطبة إلى الانغماس في حلقة مفرغة لإنسانية وديعة.⁶

4- هل توجد حضارة صناعية؟

قساوة الحكم الذي أصدره بيريك بحق التقنية الحديثة لا يعني أنه ينكر دورها الإيجابي، خاصة وأنه عايش طويلا شعوبا لم يبلغها التطور التقني، وعابن كم هي قاسية حياتها اليومية.⁷ ولا يجوز أن تكون العودة إلى الطبيعة التي ينادي بها على حساب التطور التقني، بأي حال من الأحوال. كما أنها لا تعني الاكتفاء بتزيين محيط المدن البشع، لأنه لا يجوز اختزال الطبيعة في المساحات الخضراء.⁸ وهو يرى أن هناك طورا صناعيا على كل الحضارات المرور به، ولا يمكن لأية منها أن تفلت منه؛ إلا أن التقنية بمفردها لا تكفي لخلق حضارة صناعية، رغم أن الصناعة بإمكانها أن تكون بحثا

¹ *Dépossession du monde*, pp.181-180

² *Ibid*, p. 183

³ *Ibid*, p. 184

⁴ *L'Orient second*, p. 372

⁵ *De l'Euphrate à l'Atlas*, p. 16

⁶ « Une paisible tautologie de l'humain ». *Ibid*, pp. 16-17

⁷ *L'Islam au temps du monde*, p. 107

⁸ *Ibid*, pp. 105-106

متقفا، إن بذل الجهد اللازم لذلك¹. إن للتقنية تأثير على ماهية الإنسان وعلى عقله، وهو تأثير متبادل. كما أن التطور التقني يستوجب مقابلات معوضة: كالتيار الرومانسي في بداية الثورة الصناعية، أو الانطباعية أثناء الدفعة الثانية لهذه الثورة، أو السريالية مع الدفعة الثالثة². وهذا دليل على أنه بإمكان التطور التقني أن يتساقط مع الإبداع الفني.

إلا أن قيام حضارة صناعية يقتضي وجود توازي للتقدم التقني مع انتشار الحريات والتقدم - الذي ينتفع الجميع بثماره - واحترام الاختلافات والإيمان بوحدة الإنسانية وتعددتها. وإلا فإن هذه الحضارة لن تكون إلا مجرد مرحلة تكنولوجية تثير الإعجاب والرهبنة معا، وهي من غير شك ضرورية للإنسان، إلا أنها خالية من أية ثقافة، إلا ما احتفظت به من بقايا الثقافات القديمة. وبهذا تفقد البلدان المصنعة مدلولاتها (sens) القديمة دون أن تعوضها بمدلولات بديلة³.

وعندما تصير التقنية محايدة من الناحية الميتافيزيقية، يصير من العسير التحكم فيها. وعندما تتأى بنفسها عن مجال القيم فإنها تتحول إلى عامل يساهم في ضياع الدلالة (dé-signification). وتصير غير مُتَقَّة لأنها لا تبحث على دلالتها، ولا تساعد أحدا في البحث عنها. وبذلك تتحول إلى عامل للانحلال، كما تنحل هي نفسها عندما تتوقف عن السؤال. وما يدعى بحضارة الاستهلاك هو هذا التوقف عن التساؤل والانغماس في المتعة الآنية. وهذا يؤدي إلى ضياع الشخصية (dépersonnalisation)، بل من الممكن أن يؤدي إلى اضمحلال الجنس البشري.

وفي هذا الصدد يذكر بيرك أنه حضر سنة 1982 تدشين مركز عالمي للمعلوماتية، هدفه تعميم استخدام الاعلام الآلي؛ وهو يضع في متناول أي شخص - ومقابل ثمن زهيد - كل التراث المعرفي للإنسانية. وبذلك تقوم المعلوماتية بالنسبة للموسوعية بالدور نفسه الذي قام به غوتنبرغ بالنسبة للمدرسية (scolastique). إلا أن بيرك ينبه إلى أن هذه الموسوعية الجديدة تفتقر إلى مفكر يقوم بإزائها بالدور الذي قام به ديدرو إزاء الموسوعية، أي إتمامها ونقدها وأسننها⁴.

إن هذا التقدم للألات سيؤدي إلى المسخ الثقافي (décultration) ما لم تصاحبه قيم عقلانية وأخلاقية. وهكذا سنشهد الإنسانية عالما سائرا نحو التماثل، ومجتمعاً تزداد قساوته بسبب تزايد التفاوت، ويتلاشى الشخص في رفاهية ليست إلا خرفا للقيم (gâtisme des valeurs). بل من المحتمل أن تصل الإنسانية لما هو أخطر إن لم تستطع تجاوز ("التجاوز بالمعنى الهيجلي") أي استيعاب مكتسبات العصر الصناعي⁵.

لقد صارت التقنية رمزا للحضارة الصناعية، إلا أن من الرموز ما يحيل إلى القاعدة، وهي رموز أصيلة ومحرّكة؛ وفي مقابلها توجد رموز تعوض عن النقص الذي تعاني منه الممارسة الاجتماعية، وفي هذه الحالة يشل الرمز الواقع ببريقه، يكذب عليه ويجعله كاذبا في الآن نفسه⁶. إن التقنية باعتبارها رمزا، تنعت الرموز الأخرى بالمثالية، في حين أن ميزتها الوحيدة تكمن في ضخامتها. إنها تمتلك الفعالية، وهذا مهم جدا، إلا أن الفعالية غير كافية، بل خادعة. وهذا سبب عمى الرمز التقني عن رموز أخرى أكثر شمولية، وإن كانت تنعت بالرسوبية (من رواسب الماضي). وهذا ما جعل البلدان الصناعية ملغومة بفعاليتها، لأن التقنية لا تستطيع أن تمنح إلا ما تمتلك أي زيادة الإنتاج. لكنها لا تستطيع الإفاضة في الأبعاد الأخرى، لأن ذلك يدخل ضمن ما هو غير قابل للقياس، وما هو متغاير (hétérogène)؛ وهذا مصدر ضعف الدول الصناعية في مواجهة اللامعقول والعفوي، أكان صادرا عنها أو عن غيرها. وكم من مرة أصيبت العقلانية الغربية بالدوار. وقد بينت التجربة التاريخية أن هؤلاء المترفين خصم من السهل التغلب عليه.

¹ Ibid, pp. 105-106

² Ibid, pp. 105-106

³ L'Orient second, p. 13

⁴ L'Islam au temps du monde, pp. 105-106

⁵ Ibid, 106-107

⁶ De l'Euphrate à l'Atlas, p. 687

والرمز التقني افيون من "افيونات الشعوب"، لأن الأفيون ليس من صنف واحد: فالرد (réduction) التقني يقوم بدوره على رمزية معوضة (symbolisme de suppléance)، لأنه يعوض عن جوانب نقص في المجتمع الغربي.¹

إن قول بيرك بعدم وجود حضارة صناعية، حكم مناقض للبداهة (contre-intuitif)، إذ كيف يمكن القول به في حين أن الصناعة غيرت وجه الكون على كل المستويات، بما فيها أنماط العيش وحتى القيم؟ هذا ما هو ظاهر، إلا أن بيرك يرى أن الثقافة أعمق وأشمل من هذه المظاهر. أما ما يسمى حضارة صناعية فليست في الواقع إلا انعكاسا لمنابعها الأصلية: أوروبا الغربية وأمريكا من جهة الاتحاد السوفياتي من جهة أخرى.²

وهذا الحكم يلقي إنارة جديدة على مواقفه التي سبق التطرق لها. فعلى مستوى المنهج، إذا كانت التقنية ليست معيارا كافيا لتقييم الحضارات، فإنه لا يجب أن نستنتج من التخلف التقني تخلف الأبعاد الثقافية الأخرى، ولا من التقدم التقني تقدمها. وعلى مستوى مفهوم الثقافة، يبين أن إشكالية الأصالة إشكالية كونية، لأن أوروبا نفسها تعاني من فقدان الأصالة.

وحكم بيرك هذا على الحضارة الصناعية يلقي ضوءا جديدا على مقارنته بين المجتمع البرومثيوسي والمجتمع المعياري (أو النموذجي)، التي سبق التطرق لها في فصل سابق. فالمجتمع البرومثيوسي يقوم على الهدم المسترسل لقواعده، ولهذا فإنه يخلق إنسانا ناكرا لجذوره أو خجولا منها. ولهذا نلاحظ أن الثقافة الغربية الحديثة ثقافة رفض: رفض للدين، رفض للسلطة (في الأسرة، في المجتمع، في الدولة...)، ورفض حتى للطبيعة البيولوجية للإنسان (تحديد النسل بالطرق الاصطناعية، رفض الموت).³

5- فشل الغرب كبديل

يرى بيرك أن الغرب فشل في تقديم نفسه كبديل بالنسبة لسائر الشعوب، رغم قوته وتقدمه التقني. بل هناك اتجاه في البلدان العربية وسائر بلدان العالم الثالث يدعو إلى رفض سلطة الغرب وقيمه أيضا. فلا تستمد هذه الشعوب من الغرب إلا القوانين، بل ما هو أقل منها: الإجراءات والأدوات. وبذلك تحول الغرب – جراء انقلاب ساخر للأدوار – إلى "مادة أولية" بالنسبة لعبيده السابقين. ولهذا – ويأسا منه في كسب ودهم وتفهمهم – يكبح قدرته على الإشعاع بصورة انانية ومهددة، ويكتفي بالتنمية القاتلة لطاقاته، أو تبادلها طمعا في الربح.⁴

والسؤال الذي يطرح نفسه هنا هو: هل يعود عجز الغرب عن تقديم نفسه كبديل للشعوب الأخرى إلى عدم وجود حضارة صناعية، أو على الأقل إلى نقائصها؟ والجواب على هذا السؤال يمكن أن نجده عند أرنولد توينبي الذي شخص ضعف الحضارتين اليونانية والغربية الحديثة في بعدهما الديني. إذ أنه لاحظ وجود مكان شاغر في قلب الثقافة الهلنستية، وهو البعد الروحي؛ وهو ما لاحظته أيضا في الحضارة الغربية الحديثة كما هي "معدة للتصدير". فالثقافة الغربية تخلت عن بعدها الديني، بدعوى أنه كان مصدرا للنزاع والشقاق، ونذرت نفسها للتطبيق العملي للعلم. وهذا أمر كان من السهل على الشعوب الأخرى اقتباسه دون سائر أوجه الثقافة الغربية.

¹ De l'Euphrate à l'Atlas, p. 688

² Langage arabe du présent, pp. 352-353

³ يقول إيفان إلبتش أن الطب الحديث يوهم الإنسان بأنه قادر على كل شيء، وبذلك يمنعه من قبول الموت بكل اطمئنان.

Ivan Illich, *Némisis médical*, op.cit.

⁴ Les Arabes d'hier à demain, p. 265

وقد تطرق توينبي إلى هذه الإشكالية في معرض تعليقه على موقف عبد الرحمان الجبرتي من حملة نابوليون على مصر. ويتعلق الأمر بتحديد أهم حدث عرفته سنة 1213 هـ في مصر: هل هو احتلال نابوليون لها، أم عدم ذهاب الحجاج المصريين إلى الديار المقدسة؟ وقد اعتبر الجبرتي أن الحدث الثاني هو الأخطر. ويرى توينبي أن الجبرتي محق في حكمه، فتوقف الحج كان أخطر من احتلال مصر، لأن الحج رمز الإخاء بين المسلمين؛ فالجبرتي كان على وعي بـ"الكنز الروحي" كان يحميه الإسلام.

ويقول توينبي أن أهم حدث سيسجله التاريخ فيما يتعلق بالقرنين السابع والثامن عشر، عندما سينظر إليهما كحادث طارئ في التاريخ العام الإنسانية، هو فشل اليسوعيين في نشر الكاثوليكية في الهند والصين.¹

6- البديل

أ- إشكالية البديل، "من نكون؟"

للإحاطة بهذه الإشكالية تجب الإشارة إلى أن بيرك يرى أنه من غير الممكن أن نرسم خريطة جغرافية أو عرقية للتخلف. لأن التخلف يصيب أيضا مستويات اجتماعية في البلدان المتقدمة ذاتها، كما يصيب "قطاعات نفسية" لدى الفرد. ولهذا يوجد عالم ثالث في نفس كل إنسان. فالتخلف لا يكمن في التأخر التقني الثقافي للشعوب غير الأوروبية، بل يكمن في الاختلال الحاصل بين التقدم التقني – الذي صار اليوم في متناول الجميع – وبين إرادة الهوية الجماعية في تأكيد ذاتها. ولهذا فإن الخروج من التخلف لا يعني الرقي الصناعي ولا التشبث بالهوية الشخصية، بل هما معا.²

إن أحد شروط الخروج من الأزمة يتمثل في مكاسب العصر الصناعي التي كان مصدرها العقل، ولهذا يفرض بيرك النزعات المعادية للعقل، والتي غالبا ما تجمع بين التشاؤم والعداء للصناعة وللتاريخ. ويقول أنه عندما تنبأ اشبنغر بتدهور الحضارة الغربية فقد كان ذلك في آخر المطاف لصالح اللاعقل. وانهيار الشمولية الحضارية الذي يرجعه كثير من المفكرين الرجعيين إلى انتصارات العقل ومكاسبه، إنما ترجع في الحقيقة إلى انتكاسه.³

ويرى بيرك أن البديل لن يتحقق إلا إذا تجاوز كل من الغرب والعالم الثالث تجربتهما الحاضرة وأخطاءهما. ويقول أن عالمنا الراهن ينتقم عن طريق الانتفاضات لكنه قد ينتقم بالانتحار. والكارثة قد لا تخطر أحدا – لا الغرب ولا العالم الثالث الذي تحرر حديثا – لأن الأخطاء والتجاوزات التي منعت التجربة الغربية من تحقيق تركيب بين مختلف أوجهها، من الممكن أن تزداد خطورة، وذلك عند الطرفين. ولهذا على الغرب أن يعترف بأن نمودجه التاريخي لم يحل أية مشكلة. إلا أن هذا الفشل يجب ألا يدفع به إلى رفض التاريخ والاستسلام للاعقلانية، بل عليه أن يستمد من رفض الآخرين لظلمه، ولمفهومه للعدالة، تجديدا مقبولا من قبل الجميع.

وعلى إنسان العالم الثالث، بالمقابل، أن يبذل جهدا كبيرا لينهض برسالته. وعليه أن يعي بأن الخطر الذي يتهدده يكمن في بقاء ثورته خاضعة لمفاهيم الماضي ومعطياته. إن على هذا الإنسان الذي ينبعث من جديد، أن يعيد الاندماج مع ذاته، وأن يتعمق فيها، حتى يكتشف في أعماق ذاته صلة القربى التي تجمعها بسائر البشر. وعليه أن يحذر السقوط في الأخطاء التي وقع فيها الغرب في مستهل ثورته الصناعية، إذ أنه أعطى أهمية لمعرفة الكون المحيط به وللفعالية المستندة إلى الآلة، لكنه أهمل الطبيعة وتركها للفنانين ولخصوم التقدم. وهذا هو الخطر الذي يتهدد بلدان العالم الثالث بدورها، إن هي اكتفت

¹ Arnold Toynbee, *La civilisation à l'épreuve*, Gallimard, Paris 1958, pp. 92-98

² *L'Orient second*, pp. 411-412

³ *Dépossession du monde*, p. 124

بسطحيات الأمور: كالنزاع على الإقليم الجغرافي والصراع الدبلوماسي أو المكتسبات العملية. فإن أمبريالية معكوسة لا يمكن أن تكون محررة¹.

ويقول بيرك فيما يتعلق بالأسس التي يجب أن يقوم عليها البديل، بأنه "يستلهم عقلا كونيا يؤسس على الطبيعة – كما تمنأها ماركس – طبيعة جديدة للإنسان"². وطبيعة الإنسان تتجلى في ميله الفطري للشمولية والوثام مع الكون، وهما نزوعان لا يمكن تحقيقهما اليوم إلى بواسطة أدوات الحاضر التي وفرها العصر الصناعي. هذا العصر الذي عجز عن خلق حضارة في مستوى حاجاته وإمكانياته. وهذه الحضارة البديلة يجب أن تكون متعددة، بمعنى أنه عليها أن تكون كونية، وأن تفسح المجال لكل الثقافات للتعبير عن ذاتها، في الآن نفسه. ويقول بيرك أنه متيقن بأن للحضارة الإسلامية دور يمكن أن تساهم به في هذا الانبعاث³.

ويقول بيرك أن "السؤال الذي يطرح نفسه على مجتمعاتنا، شرقية كانت أو غربية، لا يتمثل في السؤال الشهير "ما العمل؟" الذي يؤول غالبا بمعنى التقليد، بل يتمثل في "من نكون؟" وهو سؤال أكثر جذرية من الأول"⁴.

ب- دور الاشتراكية في البديل

لقد كانت الاشتراكية والأيدولوجية الماركسية بصفة عامة مهيمنة في الحقل الثقافي في المرحلة التي نشأ فيها بيرك (حتى أن سارتر اعتبر الماركسية بأنها الأفق الذي لا يمكن تجاوزه لعصره) ولهذا كان من الطبيعي أن تحتل الاشتراكية موقعا متميزا في تصوره للبديل. وما يهمننا هنا هو التعريف بفهمه للاشتراكية والماركسية.

لقد سبق لنا في فصل المنهج أن اشرنا إلى رفض بيرك منح دور المحرك للبنية التحتية على حساب البنية الفوقية. ويوضح أن الاشتراكية الماركسية متأثرة منهجيا بالنظرة التصنيفية التجزئية، وهي تطمح إلى تأسيس مجتمع خال من الطبقات بواسطة صراع الطبقات، إلا أنها وإن كانت محقة من الناحية العملية، إلا أنه من الخطأ إقامة حقيقة الانسان باختزالها في حقيقة اجتماعية وعلى أساس مبادئ للنضال. ويضيف أنه من الممكن أن نتساءل إن لم تكن قوة العمل الطبقي – عماليا كان أو فلاحيا – مستمدة مما تحتفظ به هاتان الفئتان من عناصر لم يطلها التصنيف⁵.

فما هي هذه العناصر غير المصنفة التي تشكل مكنن قوة الجماهير (les masses)، وهو الاسم الذي يطلق على العمال والفلاحين؟ ويرد بيرك أنه من الخطأ الاعتقاد بأن قوتها تكمن في عددها فحسب، إذ هناك ما هو أعمق. فزيادة على تسارع نموها الديموغرافي، تطرح جماهير بلدان العالم الثالث مسألة أخلاقية بإعلانها لحق البؤساء؛ فمن هذا البؤس- الذي تزيد من حدته الفوارق العرقية – ينشأ الحق الجديد.

إن هذه الجماهير لا تستمد قوتها من "انعكاس السلبية" حسب المنظور الهيجلي، بل من تدفق إيجابي يتمثل في خصوبتها البيولوجية وخصوصيتها العرقية وفي اعتمادها على طبيعة عذراء. وهذه الطبيعة تمنح قوة للفدائي توازن وسائل القتل الهائلة للعدو. "إنه انقلاب للاستلاب... لكن عوامله ليست منطقية فحسب بل انتروبولوجية أيضا". إن هذه الجماهير تعلن بثورتها "الحق في الاختلاف" وبذلك ترفض الاختيار بين "الوفاء الرجعي والتقدم المضيق للشخصية"⁶.

إن هذا التحليل لثورة جماهير العالم الثالث يمكن تطبيقه على جماهير العالم الغربي نفسها. إذ أن ثورتها تستند إلى خصوصيات ثقافية، وعلى تجاوز للبعد الاجتماعي بفضل عوامل انتروبولوجية أوسع،

¹ Ibid, pp. 205-206

² L'Orient second, pp. 372-373

³ L'Islam au temps du monde, p. 218

⁴ L'Orient second, p. 15

⁵ L'Orient second, p. 383

⁶ L'Orient second, pp. 384-385

وعلى صلتها بقاعدتها. ففوة الجماهير تكمن في دلالتها وهذا ما يجعلها حاملة للثورة. وهذه الدلالة تقوم على ثلاثة عوامل:

- معاناتها التي تحيل إلى فكرة أخلاقية ودينية قديمة، وهي حق التعساء.
- تلقائيتها وعدم انتظامها، ما يجعل رد فعلها غير مرتقب، على عكس سلوك البورجوازي.
- فيضها الذي يحتمل الأفضل والأسوأ، ولهذا يقال "أنها لا تعرف قوتها"، إلا أنها قوة مفعمة بالعقلانية.¹

إن هذا الوصف يذكر بفرانز فانون، والحاصل هو أن كثيرا من المفكرين الذين عاشوا مرحلة التحرر في بلدان العالم الثالث أدركوا مدى نقص المفاهيم الماركسية وعجزها عن فهم وتحليل ظاهرة التحرر. ولهذا حاول بيرك استنادا إلى تجربته تطوير مفهوم الطبقة، وتجاوز الفهم الاقتصادي الضيق للواقع الاجتماعي بنظره للبعد الانتروبولوجي الأوسع من الأبعاد الاقتصادية والاجتماعية والتاريخية منفردة.

كما حاول بيرك الدمج بين الماركسية والطوباوية، خاصة طوباوية فوريي التي ألهمت كتابه "الشرق الثاني" (*L'Orient second*)، وذلك برد الاعتبار للعواطف التي كانت ضحية خمسة وعشرين قرنا من الفكر الذي يفصل بين الروح والجسد، إلى درجة أن الرقابة والقمع والبتير صارت مرادفة للنظام الاجتماعي والحقيقة.²

إلا أن البعد الأنتروبولوجي والعواطف لا يتنافران مع "التفاؤل الصناعي"، وهو من المبادئ الماركسية التي رأى بيرك بأنها جديرة بتأسيس البديل المرغوب، أي الثقة في إمكانية اكتمال علاقة الإنسان بالعمل وبالطبيعة؛ والتقنية كفيلة بإعطاء دفعة لتطور كل الأبعاد الاجتماعية الأخرى.³ وهذا يحيل إلى أحد الشعارات الماركسية المحبوبة عند بيرك، ألا وهو "أنسنة الطبيعة وتطبيع الإنسان".⁴ فعلى الاشتراكية أن تتحمل العبء والتحدي الكبيرين المتمثلين في مصالحة التقنية مع العفوية، والتوفيق بين استلهايم الطبيعة والفعل البرومثيوسي الذي يحط منها ويكملها في الوقت نفسه. وهذا التركيب سيؤدي إلى تجديد القيم الأخلاقية والنظرية الاقتصادية للقيمة معا. ففي المفهوم الماركسي لا تعود القيمة إلى مصادفات السوق كما يتصور ذلك الاقتصاديون البورجوازيون، بل إلى عمل الإنسان؛ وهكذا يوضع المنتج العمل دون أن يصيبه بالاستلاب. وبذلك يتمكن الإنسان من فرض قانونه على الحتميات التي تكيفه، فيبدو هذا القانون على حقيقته، أي بصفته المحور المشترك للوعي وللعالم، وللمعرفة وللواقع. ويتزايد إرادية الإبداع، يتم التواصل بين التاريخ والموجود، فتتحقق الفكرة في العالم، وفي ذلك نهاية الأيديولوجيات.⁵

فلا اشتراكية عند بيرك هي الكفيلة بتحقيق التوازن بين الأبعاد الاجتماعية، بشرط أن تتخلص الماركسية من المفاهيم الوضعية التي علقت بها والمتمثلة في التصنيف والتفسير بالعوامل الغالبة. والفهم الصحيح لماركس الذي وجه نقده إلى علاقات الإنتاج الرأسمالية التي أحدثت تنافرا بين البعد التقنولوجي وسائر الأبعاد.⁶

ت - إسهام العالم الثالث في البديل

لقد سبقت الإشارة إلى رأي بيرك القائل بأنه يوجد عالم ثالث في نفس كل إنسان، ولهذا فإن مستقبل العالم الثالث هو مستقبل الإنسان.⁷ فأى بديل يمكن أن يقدمه العالم الثالث للإنسانية؟

¹ *L'Orient second*, p. 386

² *L'Orient second*, pp. 405-406

³ *L'Islam au temps du monde*, p. 81

⁴ *L'Islam au défi*, p. 149 et *L'Islam au temps du monde*, p. 81

⁵ *Dépossession du monde*, p. 138

⁶ *L'Islam au temps du monde*, pp. 64-65

⁷ *L'Orient second*, p. 411

عن هذا السؤال، يجيب قائلا: "ليست هناك بلدان متخلفة، بل بلدان ينقصها التحليل فحسب؛ بلدان غير واعية بإمكانياتها، بما فيها امكانياتها الإنسانية؛ بلدان لا تحظى بالحب المطلوب من قبل أبنائها". ولهذا نرى العرب يستسلمون تارة للنموذج الليبرالي، وأخرى للإشتراكي، إلى درجة أنهم يتناسون ذخائرهم¹. إنهم يميلون إلى تقليد الغير لأنهم يعتقدون بوجود حضارة صناعية، إلا أن ما يسمى حضارة صناعية ليس إلا انعكاس لمنابعها الأصلية: أوروبا الغربية وأمريكا من جهة الاتحاد السوفياتي من جهة أخرى.²

ورغم أن مساهمة بلدان العالم الثالث أثناء المرحلة الاستعمارية كانت مساهمة غير مباشرة وسلبية، إلا أن هذا لا يحط من قيمتها. ويقول بيرك أن أهم ما قدمته شعوب الشرق، وفي طليعتها الشعوب العربية، هو غضبها. وهو أمر لا يستهان به، فلو لا أن البلدان الصناعية وجدت في مواجهتها هذا الغضب لبلغ الاضطهاد إلى مستويات لا تطاق، ولغرقت الإنسانية في تماثلية فيها نهاية الحضارة.³ إن شعوب العالم الثالث تحمل الرسالة ذاتها التي كانت تحملها البروليتاريا عندما كانت جماهير تعاني الألم، وكانت قريبة من جذورها الفلاحية. إلا أن جذور العالم الثالث أوسع وأعمق، وهي شعوب قوتها أكثر وحشية، كما أنها تعاني من لا مساواة أقسى. ولهذا فإن معركتها معركة أساسية، لأنها توسع إلى أقصى الحدود مجال مساهمة الجنس البشري في صنع تاريخه. وهي تفرض على الحضارة أن تلجأ إلى طبيعة الإنسان وإلى إنسان الطبيعة؛ إنها تحرك الساكن وتكشف عن المجهول وتحرر المكبوت؛ إنها تقدم مساهمة أساسية لحقيقة عصرنا وللعصور المقبلة، والتي تتمثل في تحويل الأرض إلى مكان لتحقيق الطوباوية.⁴

ويقول بيرك أن الدرس الذي يمكن استخلاصه من العالم الثالث يتمثل في كون الإنسان يستطيع أن يعيد ارتباطه بالطبيعة بواسطة التقنية أو بالرغم عنها، وأن الصراع مع الآخر قابل لأن يتحول إلى مصالحة، وأن تعددية الإنسان تعبر عن وحدته الأساسية، وأن الكونية لا تتعارض مع الخصوصية، وأن الماضي قد ينفلق إلى مستقبل وبذلك تتلاشى شراسته. إن المفارقة التي تحملها هذه المصالحة الشاملة تجد حلها في الطوباوية، وهو ما يعترف به بيرك، لأن الأمل الإنساني قريب من الطوباوية، ولا وجود لواقع دون آمال. وتعد الطوباوية من أخصب ما تتضمنه أخلاق العصر الصناعي التي تمثلها الإشتراكية⁵ ويعد الشرق، في نظر بيرك، أحد مكونات هذه الطوباوية. لكنه "شرق ثان" لأنه لا وجود لشرق أول. فالشرق ليس إلا الصورة الذاتية التي نكونها عنه، ولهذا فإن "الشرق الثاني" من طوباويات العصر الصناعي⁶. ويضيف بيرك قائلا أن الشرق الذي يبحث عنه هو ذاك الفائض الأولي (surplus originel) الذي يحمل مكونات (virtualités) العقل. وبما أن فتح طريق المستقبل أمام هذه المكونات لا يتم إلا بواسطة "أنسنة الطبيعة وتطبيع الإنسان" كما عبر عن ذلك ماركس، فإن الشرق بالنسبة إلينا ليس إلا اسما آخر للطبيعة، لكنها طبيعة مفقودة أو مسلوبة، لا يمكن استردادها إلا مقابل جهد كبير.⁷ إن "الشرق الثاني" ليس إلا طوباوية من طوباويات العصر الصناعي. إلا أن طوباويات اليوم تمتلك الوسائل لتجاوز سذاجة فورييه وسان سيمون؛ وذلك ممكن بشرط تجاوز الماركسية، لأن ماركس بحطه من شأن الإشتراكيين الخياليين، لم يدرك مدى الخراب الذي حصل جراء العصر الصناعي، وفي المقابل لم يدرك كل امكانياته البرومثيوسية، وهي امكانيات تسمح اليوم بإطلاق العنان للحلم⁸.

¹ Arabies, p. 58

² Langage arabe du présent, pp. 352-353

³ Langage arabe du présent, pp. 352-353

⁴ Dépossession du monde, p. 202

⁵ Dépossession du monde, p. 201

⁶ L'Islam au défi, p. 22

⁷ L'Orient second, p. 131

⁸ L'Islam au défi, p. 22⁸

إن اللجوء إلى الشرق عند بيرك وسيلة للتعرف على الأبعاد المتعددة للإنسان. وتعددية الأبعاد لديه تحيل إلى مجمل الخصوصيات التي يحتوي عليها العالم؛ ولهذا يرى أن تعددية الأبعاد عند ماركوز ناقص لأنه لا يتجاوز حدود الغرب.¹

إلا أن استلهم الثقافات اللا أوروبية لا يعني عند بيرك السقوط في الاغرابية. وقد وجد بيرك في ماسينيون نموذجا للذين استلهموا الشرق دون السقوط فيها. فقد نصح ماسينيون الغربيين بالتحول إلى "ساميين روحيا" (Sémites spirituels)، وهو يقصد من وراء ذلك استرجاع البعد الصوفي الذي أصيب بالضعف لدى الغرب، في حين أنه ما زال مؤثرا لدى الساميين.²

لقد حاول كثير من الشباب الغربي اعتناق نماذج غير أوروبية، بما فيها النموذج الصيني. وهذا يبرهن على إمكانية ذلك وضرورته، إلا أن هذا الاتجاه بقي خاضعا لمنطلقات نظرية أوروبية. لقد كانت "السامية الروحية" والتأفرق (africanisation) والبحث عن الثقافات الأمريكية القديمة واعتناق فلسفة الزين (le Zen) ... كلها نزعات من وحي الإغرابية والمغامرة في غالبيتها. وكانت تستعمل أحيانا كمخرج (échappatoire) من قبل المجتمعات المسيطرة، وكتنفيس (catharsis) مستمد من المسيطر عليهم.³ وإن الاستمتاع بموسيقى الجاز أو برسوم الارونتا، أو التأثر بأخلاق الزين (Zen)، كل هذه الموضوعات لا تكفي لتجعل من الشخص مواطنا عالميا، لأنها ليست إلا ردا على المشكلات بالهروب المحدود. إن كل الثقافات العالمية تعبر بدرجات متفاوتة عن أبعاد الانسان، وإذا أصيبت إحداها بضعف في بعد من الأبعاد فما عليها إلا أن تعيد اكتشافه في ذاتها وتطويره، عوضا عن استعارته من الخارج على صورة موضة أو فلكلور.⁴

¹ *L'Orient second*, p. 414

² *L'Orient second*, p. 415

³ *L'Orient second*, p. 416

⁴ *Ibid*, pp. 415-416.

الفصل العاشر
مشروع فلسفة حضارة تطبيقية

- 1- القضية الجزائرية
- 2- الجزائر من جديد
- 3- القضية الفلسطينية
- 4- الإسلام التقدمي
- 5- سياسة المهاجرين في فرنسا
- 6- حرب الخليج
- 7- السياسة العربية لفرنسا
- 8- مآل الحضارة الصناعية
- 9- المتوسط كأفق حضاري

يستمد هذا الفصل مادته من الكتاب الوحيد الذي نشر لبيرك بعد وفاته، تحت عنوان: "قضية لم تُخسر أبداً"؛ وهو يضم مجموعة من المقالات السياسية التي نشرها على امتداد أربعين سنة، كتب خاتمتها في شهر يونيو 1995 الذي توفي فيه¹. وهذه المقالات تعطينا نماذج للتنزيل السياسي العملي لفلسفته الحضارية.

يقول بيرك في هذه الخاتمة أن الخيط الرابط لمقالاته هو العلاقات الفرنسية العربية. ومن خلالها يدعو القارئ إلى نظرة مشتركة، واحدة ومتعددة، أفقها هو البعد المتوسطي الذي تحيل ضفتيه إلى رسالتين حضاريتين، العربية الإسلامية واليونانية اللاتينية، تمفصلت تباعا ومعا حسب بعد ديني وديني (ص 305-306).

والمنتبع لمواقف بيرك السياسية يلاحظ تساوق هذه المواقف بنظراته الفلسفية العامة، بل أن تلك ليست إلا إسقاطا لهذه. أما المفارقة فتكمن في عنوان الكتاب إذا علمنا أنه "خسر" كل قضاياها لأن مجرى الأحداث سار على عكس ما تمناه. أتعلق الأمر بالقضايا المغربية والجزائرية والفلسطينية، أو بالسياسة العربية لفرنسا، أو سياسة مسألة المهاجرين في فرنسا نفسها، أو الإسلام التقدمي، أو قضية المرأة، أو البناء الأوروبي، أو مآل الحضارة الصناعية... وهي قضايا كان من الممكن أن تجد لها حلا لها في أفق حضاري المتوسطي، حسب رأيه.

وليس من قبيل المصادفة أنه عاد بالتعليق في مقدمة الكتاب على التقرير الذي كتبه سنة 1947 والذي جر عليه غضب إدارة الحماية في المغرب. وفيه انتقد سياسة كان مآلها الفشل لأنها لم تترك لمنفذيها إلا منفذا واحدا وهو: "أقتل أو انصرف" « Tue ou va-t-en », أتعلق الأمر بالمغرب أو الجزائر أو الهند الصينية (ص 9).

1- القضية الجزائرية

يشتمل الكتاب على مقالين حول القضية الجزائرية، نشر أولهما سنة 1956 والثاني سنة 1958، أي قبل استقلال الجزائر سنة 1962. المقال الأول عنوانه: "الجزائر أو المعضلة الباطلة"² وفيه يقول أن الجزائر كيان حي وحيوي وأنها على طريق تركيب ما *une synthèse*، وأننا لا نعلم ماذا سيحل محل هذا التركيب إذا زال النظام الفرنسي، لكن ما يحدث في بلدان أخرى لا يدعو إلى الاطمئنان. وفي الجزائر حياة تستحق الدفاع عنها وهو ما يشعر به المجند الوارد أو الموظف المحلي حتى ولو كان نقابيا أو اشتراكيا أو من مناهضي الحرب السابقين. وهكذا انبعثت نزعة الغزو القديمة وما نتج عنها من قمع. وتغلبت إرادة الدفاع عن الوضع الاستعماري دون أفق واضح في أهدافه أو وسائله. والحلول المقترحة تحمل في نفسها التناقض الذي سينسفاها: فالبعض نادى بإنشاء هيئة انتخابية موحدة *collège unique*³ يصير فيه غير المسلمين أقلية؛ والبعض الآخر رأى تأجيل الديمقراطية إلى ما بعد نهاية مرحلة القمع، لكنها ديموقراطية ستطرح لا محالة مسألة الاستقلال التي يريدون استبعادها (ص 29).

وتغلبت غريزة البقاء البدائية لدى الطرفين، وكلاهما يدين همجية الآخر. وطغت العاطفة بحيث لا أحد يريد النظر إلى الواقعين معا. ووجد أحد الطرفين نفسه أمام معضلات قاتلة: ان تقتل أو تنسحب، أن تبيد أو تباد، أن تقمع بهمجية أو أن تفقد الجزائر. وعندما تصطمم بهذه المعضلات لا يبقى مجال لأي حل ممكن. وهنا يوضح بيرك أنه لا يضع الطرفين على مستوى واحد، لكنه يريد أن يرتفع فوق "حمام الدم والطين" لتتضح الرؤية مطالبها بحقه في التحليل. (ص 30-31)

والتحليل يبين أن الطرف الفرنسي أقر بخصوصية الجزائر، إلا أن هيمنة المكون الفرنسي كان محكوما عليها بالتراجع أمام وزن المكون الإسلامي الذي سيتحكم لا محالة على مقاليد الأمور رغم محاولات عرقلة هذا المسار الحتمي. وعلى مدى عقدين انتقلت المطالب من مطالبة بالمساواة بين

¹ Jacques Berque, *Une cause jamais perdue, Pour une Méditerranée pluriel, Ecrits politiques 1956-1995*, Albin Michel, Paris 1998.

² « L'Algérie ou le faux dilemme », in *Politique étrangère*, n° 6, 1956, *Une cause jamais perdue*, pp. 28-37

³ كانت المجالس المنتخبة في الجزائر تتكون من هيأتين إحداهما للمعمرين وأخرى للمسلمين.

المسلمين وسائر المواطنين الفرنسيين ضمن الجمهورية الفرنسية (1936) إلى الاستقلال الذاتي (1947) وأخيرا المطالبة بالاستقلال تحت راية الإسلام والدعم المعنوي للنجاحات التي حققها في المشرق، والذي قابله خفوت للتأثير الفرنسي. (ص 32)

والحل الذي ارتآه بيرك يكمن في بناء الجزائر الوطنية بعد الجزائر الاستعمارية دون التنازل عما أنجز من قبل. وهذا البناء يندرج ضمن استمرارية للدور الفرنسي. والبديل العملي الذي يقدمه يقوم على ثلاث معطيات شخصها في الوضع القائم، وهي (1) وجود جماعة *communauté* متعددة المكونات تستشعر منذ زمن طويل حاجة لأن يعترف بها كهيئة قائمة بذاتها؛¹ (2) التحرر التدريجي للأهالي الذي سيضع في يدهم السلطة التي هي اليوم محتكرة من قبل المعمرين؛ (3) ضرورة مرحلة انتقالية. وعلى أساس هذا التشخيص اقترح مشروعاً سياسياً في ثلاث نقاط: (1) ان تعترف فرنسا بالبعد الوطني للجزائر؛ (2) أن تتكاف بالمرحلة الانتقالية التي ستؤسس وتنظم خلالها الهياكل التي ستضمن التعايش والتعاون بين الطرفين (الأوروبي والمسلم)؛ (3) أن تبقى السلطة الفعلية خلال هذه المرحلة الانتقالية في يد فرنسا بتفويض من قرار محلي، لكنها تمارس هذه السلطة بمشاركة ممثلين للجزائر وللمغرب وتونس. وبذلك سيندرج بناء الأمة الجزائرية ضمن مشروع إنشاء كتلة فرنسية مغاربية.

والسؤال المطروح هو كم ستدوم هذه المرحلة الانتقالية؟ والجواب هو المدة الكافية لنشر التعليم في كل البلد، ولتساوى دخل الأهالي مع دخل أكثر البلدان العربية تقدماً.

لكن البعض سيقول أن الاعتراف بالبعد الوطني للجزائر يعني التخلي عنها. والحاصل أن المعمرين قد يرفضون الاستقلال والوطنيين قد لا يقبلون بفترة انتقالية غير محدودة الأجل. ولهذا يقول بيرك أن مشروعه يتجرأ على مواجهة الموقفين المتطرفين، أخذاً بعين الاعتبار لكل المعطيات، محدداً الأهداف النهائية بدون مساومة أو لف ودوران.

ويعترف أن ثقته كبيرة في حيوية الإرث الذي ستركه فرنسا في إفريقيا، وفي مستقبل الأوروبيين (يقول مواطني *compatriotes*) الذين سيبقون مخلصين لأفريقيا والذين سيقبلون الاندماج والمساهمة في الأمة الجديدة، وإمكانية الاستفادة من الجنسية المزدوجة؛ خاصة وأن الحاجة إليهم ولاشعاع فرنسا أمر يقر به حتى الوطنيون أنفسهم. وعلى الأوروبيين أن يتخلوا عن امتيازاتهم الوراثة وبناء طموحاتهم على أساس مساهمتهم البناءة، وعليهم أن يتخلوا عن صفاتهم الاستعمارية كما أنه على شريكهم المسلم أن يتخلى عن حقه.

وعلى السياسي أن يدافع على أصالة هذا المشروع لدى الأمم الأخرى، وأن يزاوج بين الاعتراف بوطنية جزائرية وتأسيس حلف فرنسي مغاربي يكون همزة الوصل بين فرنسا والمشرق الأوسط. وهو ما سيمكن فرنسا من تدعيم نفوذها التقليدي في المشرق وفي إفريقيا. (ص 31-37)

المقال الثاني عنوانه: "الأمة الجزائرية وأحداث 13 ماي"²، وهذا المقال استجواب مع صحيفة لوموند، أول سؤال فيه: "ما رأيكم في أحداث 13 ماي؟ وكان رد بيرك: "[هذه الأحداث] سرعت سيرورة استقلال الجزائر وقللت حظوظنا في بنائه". إلا أنه، ورغم التشنج الذي لاحظته عند كلا الطرفين، لم يراجع النظر في البديل الذي اقترحه في المقال السابق، بل أكد من جديد على أن اتحاد الأوروبيين والمسلمين في الجزائر كفيل بخلق مركز ثقل ثاني للإسلام في المغرب. وهذا المركز سيمكن فرنسا من المصالحة مع المشرق، وهذا ما سيجعله يتخلى عن البحث عن الانعتاق في طريق يدير فيه ظهره للإنسانية المتوسطة. والحل إذن يكمن في بناء ما لا بد منه، وهذا اسم آخر للمبادرة السياسية.

المقالان السابقان يبينان لنا أن بيرك اقترح من جديد الحل الذي كان قد ارتآه للخروج من أزمة نظام الحماية في المغرب، مع الترتيبات التي تتطلبها خصوصية الوضع في الجزائر. وهو حل يقوم على ضرب من المقايضة تمنح شرعية للوجود الفرنسي، المباشر أو غير المباشر، ومقابلها هو الإصلاحات

¹ وهو ما كان يسمى بالجزائر الجزائرية *Algérie algérienne*

² « La nation algérienne et le 13 mai », in *Le Monde* 18 juin 1958, *Une cause jamais perdue*, pp. 38-40

أحداث 13 ماي 1958 هي انتفاضة من قبل المعمرين وبعض كبار ضباط الجيش ضد حكومة فليمان Pflimlin التي عينت يوم 12 ماي والتي كانت تنوي إيجاد حل تفاوضي مع جبهة التحرير

العميقة التي ترفع من المستوى المعيشي والثقافي لأهالي بلدان المغرب. أما الجديد فيه فهو استباقه لما سيسمى فيما بعد بالسياسة العربية لفرنسا.

2- الجزائر من جديد

يعود بيريك للحديث عن الجزائر – التي يعتبرها كثير من الفرنسيين بمثابة أندلس مفقودة- ليتناول الأزمة السياسية التي شهدتها بعد الاستقلال، والتي بلغت أوجها بعد إلغاء انتخابات 1991 التي حصلت فيها الجبهة الإسلامية للإنقاذ على جل المقاعد النيابية في الدور الأول¹.

وهو يبدأ بالقول أنه لن يتسرع في الحكم، كما يفعل البعض، على الأحداث المأساوية، ليستنتج التنافر المزعم بين الإسلام والتقدم؛ كما أنه لن يستنتج من أخطاء النظام فشل مشروع الاستقلال برمته. فقد كان على الجزائر سنة 1962 أن تجمع بين طوباوية جريئة وانضباط صارم. طوباوية، لأنه كان على البلد - الذي وصل فيه التغرب occidentalisme إلى نسبة يصعب معها الرجوع عنه - أن يبدع تركيباً أصيلاً بين الشرق والمتوسط. وصرامة، لكون الإمكانات لم تكن كافية لتضمن مستوى عيش حسب نمط الاستهلاك الغربي لكل السكان. زيادة على التضييق الذي كان يطال المثقفين (يعطي مثالا بمنع محاضرة مولود معمري)، خاصة وأن العديد منهم كان يكتب بلغة مشبوهة.

وهذه الأحداث المأساوية نتجت عن انطلاق قوى سُفلية، وهو ما عبر عنه قول كاتب ياسين سنة 1967: "الأسلاف يزدادون شراسة" *Les ancêtres redoublent de férocité*. والحركات التي وراءها، والتي تتعت بالأصولية أو الإسلامية، ليست صحوة على مستوى الإيمان بل مجرد تكتيك مرحلي. وهي عوضاً عن البحث عن التقدم في الحوار الديمقراطي والفكر النقدي، فإنها تبحث عنه في عصر ذهبي. وبما أن الأنظار تتوجه نحو الإسلام، أتعلق الأمر بأنصاره أو بخصومه، فإنه من اللازم توضيح الأمور، والتذكير بأن هذه الحركات لا تمثل كل الإسلام: فهي لا تمثل على مستوى العقيدة التي تقول أن "لا إكراه في الدين"...؛ ولا هي تحظى بإجماع المسلمين الذين يرى المتنورون منهم بأن من أسباب التخلف الانحرافات التي طالت الدين نفسه (إقبال يرجع التخلف إلى المولاتية والتصوف والاستبداد). فلا يجوز الحكم على الإسلام من خلال متطرفيه، كما لا يجوز ذلك على "الأنجليكانية" من خلال القصف الذي دمر دريسد Dresd، على سبيل المثال.

وما يفسر المأساة الجزائرية هو كون النخبة الحديثة لم تستطع التأثير على غالبية الشعب. وهو ما لم تفعله فرنسا من قبل طوال 130 سنة. مع العلم أن هذه الغالبية لعبت دوراً كبيراً في ثورة التحرير. لكنها بقيت غالبية "عتيقة"، ولا أحد تجرأ على المساس بـ"إسلامها" خوفاً من إثارة غضبها. وهذا ما فعلته فرنسا وبعدها سلطات الاستقلال. وعلى سبيل المثال لا أحد منهما حاول المساس بوضع المرأة². وهذا ما مهد الطريق للحركات السياسية التي عرفت كيف توظف هذه العتاقة.

والخروج من الأزمة يقتضي القيام بنقد ذاتي من قبل كل القوى المتصارعة، من سلطة وإسلاميين ومثقفين. وعلى هؤلاء خاصة أن يتساءلوا عن السبب الذي جعلهم لا يؤثرون على الجماهير. وهل من

¹ في مقال له نشر سنة 1990، "براهن" بيريك على أن الحركة الإسلامية لن تنتصر في الجزائر. « Le boa », p. 253

² يذكر بيريك في حوار مع عبد القادر جغلون بقول ماركس بأن وضع المرأة مؤشر على مدى تقدم مجتمع ما. ويوضح أن مشكلة حرية المرأة في المجتمعات الإسلامية كان يخص النخبة أساساً، على عكس وضعها على المستوى الشعبي. فاليدوية كانت تتمتع بقدر من الحرية في كل مكان. والمرأة عند الشلوح (بربر الأطلس) كان لها الحق في نصف ما تكتسبه الأسرة (تغراد). وما يعوق تحرر المرأة يكمن في كون الدولة تخاف من الجماهير التقليدية. وهي وإن كانت تتميز برجعية "لطيفة" وغير أصولية، إلا أنها تحولت إلى قاعدة للأصوليين. وفي مقال آخر يشير إلى تناقضات السياسة الفرنسية، فهي ضد حجاب المرأة عندما يتعلق الأمر بمسلمي فرنسا (وهو موقفه أيضاً)، لكنها بررت نفي محمد الخامس لأنه رخص لبنته لباس الزي العصري. « Jacques Berque, le passeur des deux rives », p. 295. وفي تعليق له على كتاب للروائية الجزائرية أحلام مستغانمي، يقول أن العوائق أمام تحرر المرأة لا سند لها في القرآن، بل في الامتيازات الذكورية وتعسف الفقهاء (ص 196)

وفي مقال آخر يقول أن النظرية الإسلامية أقل "ذكورية" من الممارسات السائدة: « Ouvriers maghrébin en France », p.92. وحول وضع المرأة في شمال إفريقيا مع مقارنة مع وضع المرأة الفرنسية، يمكن الرجوع إلى الكتاب التالي (على الشبكة)

Ernest Mercier, *La condition de la femme musulmane dans l'Afrique septentrionale*, Typographie A. Jourdan, Alger 1895

الطبيعي أن تبقى الفرنسية محتفظة بهيمنتها على مستوى الابداع الأدبي في الجزائر؛ وإن كان هذا يرضي الفرنسيين؟ وهل هذا يخدم التوائم الثقافي في البلد؟
والحاصل أن المسألة تعود إلى طرح سؤال الهوية. ولا يمكن لأية سياسة أن تنجح إن لم تكن مبنية على الطبيعة الحقيقية للبلد الذي تريد خدمته. وفيما يتعلق بالجزائر، يجب أن يطرح السؤال عن هوية البلد: هل هو بلد إسلامي، أم بربري، أم متوسطي؟ والواقع أن الجزائر مزيج من كل هذا، فهي عربية-بربرية ومتوسطية¹. وفي مقال آخر يتساءل بيري عن السبب الذي جعل من الجزائر، دون سائر البلدان العربية الأخرى، البلد الذي تطرح بحدة الثنائيات المعضلة: عربي- بربري²، إسلامية-علمانية، فرنكفونية-عربوفونية. ولماذا تطرح ثلاثية اللغة مشكلة وجودية في الجزائر، في حين أن الأمر يعد مكسبا إيجابيا في بلدان أخرى؟³

3- القضية الفلسطينية

يتناول بيري القضية الفلسطينية من موقع "الخصم للصهيونية والصديق للعرب"⁴. ويقول عن المشروع الصهيوني "أن إسرائيل وليدة هدف مسياني وهو العودة إلى الأرض المقدسة، ووطنية مستوردة مستندة إلى الهيمنة الغربية. وهذا الاقتران قوي لكنه ماضوي بشكل جذري. وأفضل وسيلة لمواجهة ليست وطنية مضادة بل المشروع الذي يتجاوزه ويتجاوز نفسه"⁵. والجملته الأخيرة تعطينا مفتاح البديل الذي يرتئيه للخروج من المعضلة التي تطرحها القضية الفلسطينية. وهو موقف يشابه موقفه من القضية الجزائرية من حيث أنه يقترح حلا يعلي المواقف الموجودة على الميدان.

ومن هذه المواقف سياسات البلدان العربية التي عاملت القضية الفلسطينية ك"شبح" كان موضوعا للتعبير عن مشاعر ومبادئ هي نفسها التي انبنى عليها شعار العروبة. وهي وإن كانت تعبر عن تضامن فعلي على مستوى الثقافة والأفعال، إلا أنها كانت تتجاوز الواقع بالحماس والأسطورة والبلاغة. ومن ينوي توظيف العروبة لأغراض سياسية داخلية أو خارجية، فإنه يصطدم بما يميز الحقيقة عن الاستعارة⁶ hyperbole. وهو ما ينعكس على القضية الفلسطينية ذاتها، لأنه في كثير من الأحيان تخفي حدة التصريحات ضعف الدعم الحقيقي، وهذا ما يعرفه الخصم الذي يعرف أين يضرب موظفا تذبذب مواقف العرب وانقسامهم. (ص 41-45)

أما الفلسطينيون فإنهم بفضل المقاومة حولوا مأساتهم إلى فعل بطولي إيجابي. وهم بذلك أطلقوا قوة ثورية ليست في حاجة إلى أيديولوجيا لتفرض نفسها في الواقع، وفي محيط عربي فقدت فيه كثير من الأيديولوجيات بريقها، من الوطنية البورجوازية والأصولية التقليدية والأنظمة العسكرية زيادة على العديد من الاشتراكيات(ص 42). وهذا البعد الثوري للقضية الفلسطينية (بصفتها كفاحا ضد القهر والاحتقار)

¹ « Crise d'intolérance dans les pays arabes », *Le Croquant*, n° 16, hiver 1994 (Lyon) ; « Quelle Algérie demain ? », *L'Humanité*, jeudi 30 mars 1995. *Une cause jamais perdue*, pp. 129-140

² العنصر البربري موجود في كل مكان في شمال أفريقيا، وهو يشكل قاعدة عامة وركيزة وأرشفيف، وليس مجرد مكون جهوي ضمن المكونات الأخرى. والبربرية مقولة شاملة وليست عنصرا قابلا للفصل أو الانفصال. ولهذا أخطأت الأثنوغرافيا الاستعمارية في محاولتها رد البربر إلى خصوصية محدودة في مكان ما. وقد سبق له أن نصح عبد الكريم غلاب بتدريس الأمازيغية في المدارس. لكنه يرى أن جعل الأمازيغية اللغة الأولى للتعليم، كما ينادي بذلك بعض المثقفين المغاربة، فإنها فكرة غريبة، وهي بمثابة فرض اللغة السلطانية في فرنسا:

« Jacques Berque, le passeur des deux rives », *Atlantica littéraire*, n° 7, septembre 1994. *Une cause jamais perdue*, p. 296-297

³ « Perdre une seconde fois la guerre d'Algérie », *Le Monde diplomatique*, « Manière de voir », 24 novembre 1994. *Une cause jamais perdue*, pp. 140-145

⁴ « Pour un règlement transactionnel », in *Les Palestiniens et la crise israélo-arabe*, Textes et Documents du G.R.A.P.P., Paris, Editions sociales, 1974, chap. VI de la première partie, p. 98-102, *Une cause jamais perdue*, p. 53

⁵ « Pour la Palestine », in *Les Palestiniens et la crise israélo-arabe... Une cause jamais perdue*, p. 49

⁶ وفي موقع آخر يقول أن العروبة تحمل محتوى ملتبس، فهي تعبر عن وحدة ثقافية ومعنوية حقيقية اصطدمت بها القووة الاستعمارية، لكنها لا تستغرق كل حقيقة الدول الناشئة في الشرق. (ص 52-53)

يجب أن يتحول إلى قضية عالمية تجد سندها الأول لدى الشعوب العربية، ولدى شعوب العالم عامة فيما يشبه منظمة (على شاكلة الكومنثرين) مستقلة عن الدول العربية وتقلبات سياستها (ص 48-50). وحول حل القضية يقول بيرك أن أي حل قائم على مساومة بين الدول لن يكون له أي مفعول تهديئي على الأفكار والعواطف التي حركتها القضية الفلسطينية (ص 52)، والعرب قد يقبلون ببعض الأمور على مستوى الواقع لكنهم لا يقبلونها على مستوى الحق (ص 55). والمشكلة تكمن في أنه من العسير أن يتخلى أحد الطرفين عن وطنيته. ولهذا فإن البديل قد يكمن فيما يشبه ليلة 4 أغسطس 1789 التي شهدتها الثورة الفرنسية¹. وهو حل سوريا الكبرى التي تشمل كل شعوب المنطقة، بما فيها اليهود، والذي يتجاوز الحلول المطروحة، وهي: (1) المساومة التي اضطر لها عبد الناصر (الإقرار بتقسيم فلسطين)؛ (2) حل الدولة التي تشمل الشعبين الذي تقترحه فتح²؛ (3) القضاء على إسرائيل بالقوة، لكن هذا غير ممكن عمليا. إلا أن القوة العسكرية لإسرائيل يخفي كون الصهيونية توجد في مأزق لأنها خسرت في مشروعها لإعادة تشريق الشعب اليهودي، لأن هذا التشريق لقي مقاومة من قبل الشرقيين الأصليين، وأن القوة العسكرية لن تضمن السلم الدائم للدولة الصهيونية. (ص 54-55)³

4- الإسلام التقدمي

القرآن عند بيرك هو المرجع المؤهل لأن يكون أساسا للإسلام المتنور. ويستشهد بقول ماسينيون: "أن الرسالة القرآنية تذكر كل البشر بأنهم يحملون القانون الطبيعي منحوتا في عقلم، وهو قانون ضروري وكاف". أما تهمة التعصب التي يوصم بها الإسلام من قبل البعض فهي لا تنطبق على كتابه المؤسس، ولا حتى على العديد من ممثليه⁴.

لقد عبر بيرك عن خيبته لأنه لم يجد اجتهادا في مستوى مكونات النص القرآني، ولهذا حاول أن يدلوه بدلوه في الموضوع. ويوضح تطور موقفه في حوار له مع عبد القادر جغلول قائلا أنه انتقل في أبحاثه من الإسلام الشعبي المغربي إلى ترجمة القرآن، وهو انتقال من الخارج إلى الداخل، معتبرا ترجمته بأنها أنثروبولوجيا ثقافية معمقة. وأنه اكتشف في القرآن ما يناقض ما هو سائد من معتقدات حول ثبات المبادئ، وحول إلزامية النظر دائما إلى الوراء، أي العداة للتقدم. إذ أن القرآن نفسه يركز على التاريخية والعقلانية، مستندا في ذلك على التفسير القديمة التي لا نزاع فيها؛ وهو ما برهن عليه في ملحق الترجمة. وقد التزم في قراءته للقرآن بموقف أصولي، بمعنى أنه رجع إلى ما هو صلب وليس إلى الظواهر وتعايرها.

وردا على ملاحظة لجغلول على كون أن قراءته للقرآن تفتح سبلا للتجديد أمام ملايين المهاجرين المسلمين في فرنسا، رد قائلا أنه لم يسبق للإسلام أن واجه مجتمعا صناعيا مثيلا للمجتمع الغربي، ما يفرض على العلماء أن يجدوا حلا لتلائم المجتمع الصناعي. ولهذا يقترح فتح كلية للدراسات الإسلامية، على شاكلة الكليتين الكاثوليكية والبروتستانتية في ستراسبورغ، بشراكة مع جامعة إسلامية قديمة مثل الأزهر. كما اقترح تأسيس "شورى إسلامية في فرنسا" تتكون من حوالي عشرين شخصية إسلامية تتكفل بتمثيل مسلمي فرنسا. وهو حل إسلامي وفرنسي معا لا يتعارض مع مبدأ علمانية الدولة⁵.

¹ في تلك الليلة قامت الجمعية التأسيسية بالإطاحة بالنظام الاقطاعي القديم، وبكل الحقوق والامتيازات الاقطاعية.
² وفي معرض تعليقه على اتفاقية واشنطن، يقول بيرك أن منظمة التحرير الفلسطينية أخطأت باعترافها بإسرائيل، التي لا تعترف بالمقابل إلا بمنظمة. وبذلك تخلى عرفات عن قوته الأخلاقية بصفته ممثلا لشعب طرد من أرضه. وأن السلطة الفلسطينية في أريحا ستجد نفسها في مأزق لأنها ستتحول عمليا إلى أداة قمع ضد الفلسطينيين الذين لن يتخلوا عن مقاومة إسرائيل.
³ ما عرضته في الفقرات السابقة هو موقفه الحضاري النظري، أما عمليا ومرحليا فإنه مع الدولة الفلسطينية المجاورة لإسرائيل. وهو الموقف الرسمي للدولة الفرنسية. وقد ساهم في إقناعها به، رغما عن المعارضات، وذلك في مؤتمر السلام الذي انعقد في القاهرة سنة 1970. ذكر هذا في مقاله التأييني لعبد الرحيم بوعبيد.
⁴ « L'accord de Washinton », L'Humanité, 5 octobre 1993, *Une cause jamais perdue*, p. 56
⁵ « Sur mon ami A. Bouabid », *Libération* (Maroc), vendredi 8 janvier 1993, n° 577, p. 215

⁴ « Le Coran, mémoire de l'avenir », *Revue Géopolitique*, n° 2, été 1993, *Une cause jamais perdue*, pp. 71-72

⁵ « Une lecture progressiste du Coran », entretien avec Abdelkader Djegloul (extraits), mars 1990, *Une cause jamais perdue*, pp. 74-82

في ختام مقال له حول انتخابات 1991 في الجزائر والتي شهدت فوز الجبهة الإسلامية للإنقاذ، يقول بيريك أنه من المشروع اللجوء إلى الأصول بشرط ألا يكون ذلك مطية ليوتيبيا ماضوية وللتقليد الساذج وللظلامية. وهذا النكوص مرده إلى فشل الدولة الوطنية التي عجزت عن مواجهة التحديات التي نشأت عن المفارقة التي جعلت العلاقة مع الغرب تتكاثف في مرحلة الاستقلال¹؛ وذلك على شتى المستويات، من الاقتصاد إلى أنماط العيش والهجرة. وهكذا وجدت هذه الدولة نفسها أمام معارضة تشبه تلك التي شهدتها السلطات الاستعمارية، ألا وهي المعارضة المستندة إلى الإسلام. والمفارقة الأخرى تكمن في كونه نكوص حتى إزاء الأيديولوجيات الوطنية، من ناصرية وبعث وجبهة التحرير الجزائرية، التي جعلت من الأصالة والمعاصرة شعارا لها. دون أن ننسى بأن وضع المرأة شهد تطورا منذ بداية القرن العشرين².

والحل الوحيد لمواجهة الإسلام الأصولي يكمن في التقدم، بما فيه تقدم الإسلام نفسه³.

5- سياسة المهاجرين في فرنسا

في حوار له مع المناضل النقابي جان لولير Jean Lauhère، ينعت بيريك موقف المجتمع الفرنسي بأنه ليس مجتمع مستقبل *société d'accueil* بل مجتمع مستعمل لديه صورة سلبية على المهاجرين، وإن بنسب متفاوتة. وفيما يتعلق بالمغاربة يتغلب الوجه السلبي، ودينهم الإسلام يعد عائقا وليس رافدا ثقافيا. وفي هذا جهل بكون الإسلام إحدى أكبر ثقافات العالم. والبعض يعتبر أن المهاجرين ليست لهم ثقافة وأن دينهم يعيق التقدم، وخير رد على هذا الزعم العنصري هو أن يبرهن المهاجر بأن له ثقافة وأنها لا تعيق التقدم. لكن بعض المهاجرين لا يعرفون جيدا ثقافتهم فيكتفون بالتعبير عن سخطهم؛ لكن السخط رد فعل سلبي، ومن الأجدى لهم التعرف على ثقافتهم، بالعربية أو بالفرنسية إذا كان هذا أيسر لهم⁴.

وحول موضوع إدماج المهاجرين، يقول أن بين الفرنسيين والمهاجرين يوجد صراع بين جوانبتين *intériorités*، والأفضل هو أن نتعرف كل واحدة منها عن نفسها في الأخرى. وهو نسيج يتطلب إنجازه بعض الوقت. وهذه مسألة لا يمكن البت فيها بواسطة الأفكار المسبقة لعلماء الاجتماع أو الاقتصاد أو القانون. ومن العوائق التي يواجهها إدماج المهاجرين توجد النزعة اليعقوبية (المركزية) الفرنسية القديمة التي تخلط بين التماثل والوحدة. وكذلك بعض المفاهيم التي قد تنعكس إلى نقيضها، مثل "الحق في الاختلاف"، وهو شعار أطلقه مع هنري لوفيفر منذ حوالي 25 سنة، يقول أن حتى هذا الشعار يمكن أن يزيغ إلى "اختلاف في الحقوق"⁵، وبذلك يفقد دوره التحريري. أو الخليط العرقي *melting-pot* الذي يسود فيه الصراع ولا يتغلب فيه إلا ما هو سلبي. أو التداخل الثقافي *interculturalité* الذي عانى منه الجزائريون أثناء الاستعمار، والذي يشاهد مفعوله اليوم في لبنان. ولهذا يفضل بيريك التركيب بين الثقافات والتي يجمعها مثال أعلى مشترك. والوسيلة المثلى لهذا التركيب هي المدرسة التي تنوط بها مهمة تكوين مواطن المستقبل⁶.

¹ يقول بيريك في حوار مع جغول أن الدولة الوطنية فقدت مدلولها لأنها فشلت عن تحقيق ما كان مرتقب منها، على عكس الدولة الوطنية الغربية التي حققت كثيرا من الأشياء بما فيها الثورة الصناعية.

² « Le fondamentalisme », in « Manière de voir », Le Monde diplomatique, novembre 1994, *Une cause jamais perdue*, pp. 65-69

³ « Une lecture progressiste du Coran », p. 81

⁴ « Ouvriers maghrébins en France », entretien avec Jean Lauhère (extraits), I.R.E.T.E.P., 4 février 1985, *Une cause jamais perdue*, pp. 83-95

وفي مقال آخر يقول أن "الحق في الاختلاف" قد يؤدي إلى الغيتو والأبارتايد. وأن الذين ثمنوا سياسة ليوطي المحافظة⁵ والتي دفعته إلى بناء المدن العصرية بجوار المدن القديمة، عليهم أن يتمعنوا في مصير مدينة فاس القديمة التي هجرها بفضل النموذج اليعقوبي، رغم عيوبه، لأنه مسكون بورجوازيوها، وحل محلهم البروليتاريا القادمة من كل الجهات. وأنه بمشروع حضارة كونية.

« Le boa », *Libération*, jeudi 17 mai 1990. *Une cause jamais perdue*, p. 251

⁶ « La force du lien », Actualité de l'immigration, entretien avec Azzédine Chabane, n° 164, 5 avril 1989, *Une cause jamais perdue*, pp. 93-97

لكن المدرسة الفرنسية، التي يشكل فيها أبناء المهاجرين حوالي العُشر، وجدت نفسها عاجزة عن إيجاد الأجوبة الملائمة للإشكالية التي يطرحها عليها هؤلاء بواسطة مبادئها الإنسانية التقليدية. وما تفتقده هو نظرة متجددة لفرنسا القرن الواحد والعشرين. والمسألة لا تعني تفجير الهوية التاريخية للثقافة الفرنسية بل إغناؤها برافد ثقافات الجنوب التي تعرضت لتشويه بسبب ثقل العلاقات التاريخية، ولتبخيس بسبب الهشاشة الاجتماعية والاقتصادية للمهاجرين¹.

ويعود بيريك إلى مسألة نماذج التعايش في رده على "شيخ أصولي" يتساءل عن السبب الذي يمنع فرنسا من منح المسلمين وضع الذمي الذي كان عليه المسيحيين واليهود في الدولة الإسلامية، ليقول أن هناك صيغ أخرى للتعايش ترضي القلب والعقل.

6- حرب الخليج

في الفصل الخامس الذي عنوانه: "منطق حرب"²، يتناول بيريك حرب الخليج واضعا إياها في سياقها التاريخي. وأبرز حدث في هذا السياق هو انهيار الاتحاد السوفياتي وتبعاته الجيوسياسية والأيدولوجية التي لم تكن أقل وزنا من الأولى. وقد نعت بيريك التحول الأيدولوجي الذي شهدته المرحلة بـ "الاستعادة الجديدة"³ «une nouvelle restauration» التي احتفت بانتصار الرأسمالية، وأقبرت مع ستالين الثورات ضد الظلم والفقر والتبعية التي كانت تحمل كثيرا من الآمال. والهوان نفسه طال الثورة الفرنسية؛ ومات التاريخ كما مات الله - حسب نيتشه - والإنسان والإنسية، وضمير المتكلم. أما أوروبا، وكما عاين اشتغالها سنة 1989 في ستراسبورغ (مقر البرلمان الأوروبي)، فقد تحولت إلى مشروع سمته الاستهلاك والضعف والتماثل، لا يستند على فلسفة قوية بل على فكر هزيل la pensée grèle. وانتقلت السلطة الفعلية إلى الشركات المتعددة الجنسيات. وتحول الإنسان إلى شحم زائد لما بعد الحداثة.

في هذا المشهد احتل صدام حسين الكويت. وسلوكه يدل على سوء معرفته بالغرب ولهذا سقط في لعبة مميتة؛ وهو دليل، من جهة أخرى، على ضرب من النكوص الثقافي لدى العرب⁴. وكانت مناسبة لمحق بلد عربي صاعد، إذ تلقى العراق في أربعة أسابيع ما تلقاه هتلر طوال الحرب العالمية الثانية. وهكذا محت أمريكا عار هزيمتها في الفيتنام، وفرنسا ذكرياتها في الجبال الجزائرية، وبريطانيا إفلاسها في الشرق. ونسيت فرنسا العلاقات التي نسجتها مع العراق منذ 1974 والتي كانت تأهلها للوساطة لتدخل بدورها في الحرب⁵.

والذين تظاهروا للدفاع عن صدام حسين في جل الدول الإسلامية لم يفعلوا ذلك دفاعا عن دكتاتور بل عن رمز لكل أولئك الذين نهضوا ضد الهيمنة الأجنبية في دول العالم الثالث.

وقد بذل بيريك جهدا كبيرا على مستوى الاعلام للوقوف ضد "منطق الحرب". وفي 17 غشت 1990 نشر في صحيفة ليبراسيون مشروعا تصادف أنه لم يكن يختلف عن الذي قدمه الرئيس الفرنسي للجمعية العامة للأمم المتحدة، والذي كان يطالب بانسحاب القوات العراقية من الكويت وسائر القوات الأجنبية من الخليج وطرح المسألة في مؤتمر عام يتناول كل قضايا الشرق الأوسط.

¹ « L'immigration à l'école de la république », Rapport au ministre de l'Education nationale, p. 5-7 et 57, C.N.D.P., Paris, 1985, *Une cause jamais perdue*, pp. 97-101

يوجد مقال لفرانسواز لورسوري تناولت فيه الاستشارات التي قدمها بيريك لصديقه الوزير شوفينمان حول مسألة تعليم أبناء المهاجرين

Françoise Lorcerie, *Berque, l'école, l'immigration : rencontre inopinée*, Revue des mondes musulmans et de la Méditerranée Année 1997 83-84 pp. 171-194 (Persée)

² « Logique de guerre », pp. 111-128

³ غالبا ما يحيل هذا الاصطلاح إلى الفترة التي أعقبت الثورة الفرنسية والتي كان هدفها العودة إلى النظام القديم والقضاء على إرث الثورة الفرنسية
⁴ موقف بيريك من النظام العراقي تشويه كثير من المحاباة. و "النكوص الثقافي" لم يكن عاما، وكثير من المثقفين العرب كانوا على وعي بحقيقة الأوضاع الداخلية لبلدانهم وبموازين القوى على المستوى العالمي. وهو يدعي أن لولا العراق لامتد النفوذ الإيراني إلى المغرب. وأن العراق "كسر ظهر" إيران بفضل التقنية. « Le boa », p. 253

⁵ بيريك كان مؤسسا لجمعية الصداقة الفرنسية العراقية، ولهذا كانت بعض الصحف تصنفه ضمن "اللوبي العراقي" مع ميشيل جوبير وكلود شيسون وماكس غالو وجان بيبير شوفينومان. ورد على هؤلاء بأنه يوجد في فرنسا لوبي أقوى بكثير من اللوبي العربي (ص 119)

7- السياسة العربية لفرنسا

يرى بيرك في السياسة العربية لفرنسا سلسلة من الفرص الضائعة، رغم ما يشاع على المستوى الدبلوماسي والإعلامي عن هذه السياسة.

ففي حوار بين بيرك وماسينيون، أشرف عليه جان ماوي دوميناك مدير مجلة إسبري (Esprit) (أكتوبر 1960)، بمناسبة صدور "العرب من أمس إلى الغد". وتطرق الحديث إلى علاقة فرنسا بالعالم العربي، وللصورة المتناقضة التي تمنحها عن نفسها لهذا العالم. وقد جرى الحديث أثناء حرب الجزائر، وما صاحبها من جرائم تركت أثارا عميقة لدى الرأي العام العربي، ما جعله ييأس من بلد حَمَله كثيرا من الآمال، خاصة على المستوى الثقافي. وهو ما شعر به بيرك عند زيارته الأخيرة للشرق العربي. وهذه الجرائم قلبت المواقع، وجعلت الضحية في مكانة أسمى من الجلاد. وقد كان الحوار نفسه يزرع تحت وقع أخبار القتل والتعذيب وضحايا مراكز التجميع في الجزائر؛ ومواقف بعض الشخصيات الثقافية الفرنسية المتحيزة للصهيونية (جان دانيال)¹

وكانت حرب الخليج مناسبة أخرى أضاعت فيها فرنسا فرصة لتكون في مستوى الأحداث. لكنها فضلت أن تكون تابعة لأمريكا، في حين أن كثافة علاقاتها مع العالم العربي وقدمها، وسياستها المؤيدة للعراق ومصالحها فيه، كانت توجب عليها أن تقوم بوساطة. واصطفافها وراء أمريكا جعلها لا تراعي مشاعر الرأي العربي، وتعامل شركاءها العرب وكأنهم "لا شيء" « moins que rien »، حسب تعبير وزير جزائري.²

في مقال له تحت عنوان: "أن نخسر مرة ثانية حرب الجزائر"³، يذكر بيرك في بدايته بالفرص الضائعة ومنها الإصلاحات التي وعدت بها فرنسا الجزائريين دون أن تقي بوعداها؛ مثل مشروع بلوم-فيوليت (Blum-Violette) (الذي وعد بمنح الجنسية الفرنسية لبعض المسلمين. أو تجاهلها لمشروع فرحات عباس، سنة 1946، الذي اقترح فيه جمهورية جزائرية مزدوجة الإثنية، تضم الأوروبيين والمسلمين. زيادة على إقرار الاتفاقية الفرنسية السورية والفرنسية اللبنانية التي كان بوسعها أن "تُطَبَّع" الوجود الفرنسي في الشرق.

ويذكر أيضا بأن الجغرافيا والتاريخ يجعلان من العلاقات بين فرنسا وبلدان المغرب معطى لا يمكن تجاهله. وحتى لو أرادت فرنسا تناسي ذلك فإن المنطقة العربية لا تشكل الأفق الجنوبي لها فحسب، بل عنصرا من حياتها الداخلية. لكنها تبدو وكأنها تخلت، منذ 1990، عن سياستها العربية والشرقية التي تعود إلى فرانسوا الأول على أقل تقدير. وبسبب اتفاقية ماستريخت انزوت داخل مجال أوروبي شمالي تحيط به أسوار متعالية⁴. ولم تعد تنقصها إلا خطوة لتتحول إلى خادمة vassale لدى الإمبراطورية المقدسة الجرمانية لأرباب البنوك. والمفارقة تكمن في أن هذا يحدث في الوقت الذي تحولت فيه إلى أمة إسلامية جزئيا. وفي الوقت الذي صارت فيه الهجرة الجزائرية تطالب وتطرح مشاريع تركيب تشبه سابقاتها التي فشلت في المرحلة الاستعمارية. أما الجواب، الذي يترجح بين التعامل الإنساني والقمع، فإنه يتميز بالعمى الإرادي والسلبية والارتجال والتباطؤ. وجملة القول، حسب تعبيره "إننا نخسر في قعر دارنا ومرة أخرى، إن صح التعبير، حرب الجزائر".

¹ « Dialogue sur « Les Arabes » de Jacques Berque et Louis Massignon », *Esprit*, n° 288, octobre 1960. *Une cause jamais perdue*, p. 175

أنشأت فرنسا مجموعة من مراكز التجميع لعزل سكان البوادي عن المقاومين، وقد ضمت سنة 1961 حوالي مليوني شخص، في حين أن ما يقارب 3.5 مليون من سكان البوادي اضطروا إلى مغادرة مساكنهم، أي حوالي نصف سكان البوادي. وكانت نسبة الوفيات في هذه المراكز مرتفعة جدا، خاصة بين الأطفال.

² « Journal de la crise du Golfe », p. 115 et 118

³ « Perdre une seconde fois la guerre d'Algérie », *Une cause jamais perdue*, pp. 140-146

⁴ يعارض بيرك أوروبا ماستريخت لغلبة الاعتبارات الاقتصادية عليها، ولكنها عزلت بعض البلدان الأوروبية عن بعدها العالمي، خاصة تلك التي كان لها امتداد خارجي مثل بريطانيا وإسبانيا وفرنسا وهولندا والبرتغال...):

« La nouvelle Péninsulaire », *Le Croquant*, n° 12, hiver 1992, p. 281-282

- ولهذا يقترح بيرك سياسة عربية تقوم على عدة مبادئ¹:
- تجنب الانجرار وراء سياسات ما يدعى بـ"واجب التدخل" التي تجد مكانها في المشاريع العسكرية لحلف شمال الأطلسي.
 - عدم الانخداع بالقرارات الأممية التي تتميز بالمسرحية وعدم الجدوى، والتي تخفي في الواقع هيمنة أمريكية.
 - الدعوة لمؤتمر عالمي لحل مشكلات الشرق الأوسط.
 - إعلان موقف واضح حول وضع القدس والأراضي المحتلة وتطبيق قرارات الأمم المتحدة المتعلقة بالنزاع الفلسطيني.
 - تكثيف العلاقات الاقتصادية مع مصر نظرا لوزنها في العالم العربي والإسلامي.
 - خلق جو من الثقة مع بلدان المغرب بصفتها ضامنة لفرنسا لدى دول العالم الثالث.
 - على فرنسا، بصفتها قوة إسلامية، أن تساعد مسلميها على التكيف مع ظروف المجتمع الصناعي. وبذلك تساهم في نشأة إسلام تقدمي، يمثل نموذجا لسائر دول جنوب المتوسط.
- وفيما يخص النزاع الداخلي في الجزائر:
- تمكين الدول المجاورة (إسبانيا، إيطاليا، فرنسا) من التقريب بين الأطراف المتنازعة.
 - الإقرار بأن لا حل خارج سبيل الديمقراطية.

وقد حدد بيرك هذه المبادئ تحت تأثير الأحداث التي شهدتها الجزائر في تسعينيات القرن الماضي، ولم يكن يعلم أن كثيرا من البلدان العربية ستسقط بدورها في دوامة الحروب الأهلية.

8- مآل الحضارة الصناعية

"أين المسير"، هذا هو العنوان الفرعي لخاتمة الكتاب، التي يبدأها قائلا أن الثورة الصناعية انتقلت في طورها النهائي إلى الحالة الغازية (من الغاز). والأرض ليست محاطة بغلاف عقلي Noosphere كما تمنى ذلك تايلار دي شاردان، بل بسيولة وسائل الاتصال التي تفرض التواجد في عدة أمكنة في وقت واحد ubiquité، والفورية، وانعدام الوزن apesanteur. وصار الإنسان يشعر بلا جدواه، والحديث عن حقوقه لا يغير من الأمر شيئا، لأن مفهوم الإنسان ذاته تلاشى... وصار التناقض لا يزعج أحدا، لأن الهدف لم يعد تطابق الكلام مع الموضوع، بل تطابقه مع الرأي العام... والبحث عن الحقيقة - العزيز على الدوغمائيين القدامى ومحبي العلم- حل محله البحث عن الإجماع... وولى عصر صراع الطبقات لأن الطبقات نفسها تلاشيت. وفي القريب ستعوض الآلة الإنسان، والأغنياء لن يعودوا في حاجة للفقراء... والغضب الذي كان يطمح لتغيير الأوضاع سيعوض بمطالب صغيرة... وانقرض الثوريون ليحل محلهم موقع العرائض. والشريرون تحولوا إلى غير منسجمين... وحلت محل الحق الحقوق الفرعية: حق السكن، حق الأطفال والحيوانات... وحق الشعوب صار من اختصاص مجلس الأمن... وما يقلق في هذه السيولة التي تطل العالم هو كونها تحاشت القوتين المهيمنتين في الظاهر وفي الخفاء: قوة المال، وقوة التقنية².

وعلى مستوى العلاقات الدولية، تسود في ذهن العديد معادلة بين مفاهيم: العقل التاريخي، والعقلانية الاقتصادية، والثقافة "العربية" (أو الثقافات "العربية" التي تشمل أوروبا الغربية والولايات المتحدة

¹ بعض هذه المبادئ أعلنها في المقال السابق وبعضها في المقال التالي:

« L'avenir des relations franco-arabes », *Futuribles*, mai 1991, p. 263

² Conclusion. *Où aller ? Une cause jamais perdue*, pp. 299-300

والاتحاد السوفياتي). إلا أنها معادلة مدمرة، هي مصدر العديد من الأخطاء النظرية والعملية التي أدت إلى فشل جل سياسات التنمية أو المساعدة التقنية في العالم. ورغم محاولاتها لمراعاة "العامل البشري" للتكيف مع الهويات الثقافية المحلية، إلا أنها بقيت حاملة لنمطها الثقافي الأصلي. وهي في العمق ما زالت متشعبة بالتفوق الغربي الذي يعتبر ما سواه إما مخلفات للزمن الماضي أو تعصب، بل حمق.

والمسألة لا تكمن في الاقرار بكرامة الآخر بدافع إنساني أو جمالي، بل في الاعتراف بما يمكن لثقافته أن تساهم به في مجال التقدم التكنولوجي. وكل الثقافات، بما فيها تلك التي تنعت بالبدائية، يحركها عقل وهي فاعلة عاقلة؛ وبما أن الأرونتا اخترعوا البومرونغ، فإمكانهم اختراع القاطرات. لكنه سرعان ما تتغلب المركزية الأوروبية، التي تأمر غيرها من الثقافات على الخضوع للعقلانية الاقتصادية، والتي ليست في الواقع إلا إرغاماً لها على تقليد النموذج الغربي، وإلا فإنها لن تكون.

وبما أن النموذج الغربي نفسه قام على عنف داخلي طال الانسان الأوروبي الذي أخضع لمنطق اقتصاد الإنتاج والاستهلاك – وبذلك تحول إلى مُستَلَبٍ مستَلَبٍ - فإن البديل يجب أن يكون شاملاً. ولهذا على الاشتراكية أن تعمل على خلق مجتمع متعدد الثقافات، يفسح المجال لتعدد أبعاد الفرد والجماعات. ولا يمكن الحديث عن الإنسان العالمي دون الانفتاح على كل أناس العالم.

وقد أجمل بيرك إشكالية هذه الاشتراكية¹ في أربع نقاط:

- وجود ضرب من العقلانية صَدَّ، بواسطة الترتيب stratification والعزل cantonnement، الإمكانيات الأخرى للإنسان الغربي وللثقافات غير الأوروبية.
- أن مطالب التحرر تشمل الطبقات المستغلة والإمكانات المصدودة والثقافات المهمشة؛ وهي ليست مطالب ذات طبيعة عاطفية أو تكتيكية، بل تستجيب لمسار التاريخ.
- يمكن لكل ثقافة أو هوية غير غربية أن تساهم في التقدم التقني مع الاحتفاظ بشخصيتها، وهذا أحد شروط قيام حضارة صناعية.
- بإمكان الاشتراكية أن تكون عامل الوحدة والتعدد لهذه الحضارة، وعامل التضامن بين مكونات إنسانية متكاملة في طريقة استمتاعها بأبعادها وتنوعاتها.²

9- المتوسط كأفق حضاري

يقول بيرك أن المتوسط لم يعد مركز العالم، ولربما أنه فقد مركزيته بعد معركة لبيانت Lépante. وتحول إلى مجال للصراع بين الشرق والغرب وبين الشمال والجنوب³. ومجمل القول هو أن هذا البحر الذي كان قطبا إيجابيا تحول إلى مكان للسلبية في العالم. وتتجلى هذه السلبية في مظهرين، أولهما انعدام التقاهم والعداء بين الثقافتين المتوسطيتين الأساسيتين. الأولى هي الثقافة الإسلامية، لكن كيف يمكن تسمية الثانية؟ والمشكلة تكمن في أن الثورة العلمية والتقنية لم تنجح في خلق ثقافة. ولا توجد بعد حضارة يمكن نسبتها إلى الثورة العلمية والتقنية.

في حين أننا شهدنا في منطقة محاذية حدوث ثورة ثقافية، تتمثل في الثورة الإسلامية في بلاد الفرس. إلا أن لا أحد سماها بهذا الاسم؛ إلا أنها ثورة قامت على ما يمثل القلب التقليدي للثقافة، ألا وهو الروحانية والإرث الديني. إلا أن هذه الثورة لم تجد مجتمعا لها، لكون طموحها كان أدنى مما يتطلبه مجتمع ينتمي لعصرنا. ومحاولتها للرجوع إلى عصر ذهبي لا تستجيب للحلم الذي يسكننا، والذي يتوق إلى تجاوز

¹ يجب الانتباه إلى تواريخ المقالات. والحديث عن الاشتراكية سنة 1969 يعني الحديث عن الأفق الذي لا يمكن تجاوزه في تلك الفترة، كما قال ذلك سارتر عن الماركسية.

² « Vers une humanité plénière », *Esprit*, avril 1969, *Une cause jamais perdue*, pp. 223-230

³ ويرد بيرك على الذين يحملون الإسلام مسؤولية الانفصال الذي حدث بين صفتي المتوسط، بأنهم ينسون أرسطو ولين رشد، وصقلية والأندلس. وأن العامل الذي أدى إلى الانفصال هو الثورة الصناعية الذي فرض علاقات غير متكافئة بين الضفتين.

« Ce serait un beau jour », Colloque international des sciences de l'homme à Byblos (Liban), 23 janvier 1992.

Une cause jamais perdue, p. 156

عصر الآلة دون أن ينفيه. وهذا يطرح سؤالين: أولهما، كيف يمكن خلق ثقافة من السيرورات الاجتماعية القائمة على التقنية؟ وثانيهما، كيف يمكن خلق مجتمع من حركة مبنية على ثقافة ذات طبيعة دينية؟ والجواب يكمن في جدلية تجعل الديناميتين تتدفق confluer معا في دينامية موحدة تشمل منطقة المتوسط برمتها. ورغم أن الجدلية كانت موضوع مراجعات وخذاع، إلا أنه توجد جدليات أرقّ تقوم على التبادل، وتعمل على قشع الغموض الذي يلف الطرفين، وتجاوز العقلانية المزعومة التي تحاول إذابة الواقع. وهذه الجهود قد تحمل اسما هو الاشتراكية، لأنه توجد علاقة بين اشتراكية اليوم والجدلية، ولو أن هذه الاشتراكية لا تقول بالجدلية. وهذه الاشتراكية متوسطة، بل إسلامية-متوسطة. وفيها يتحد الإسلام التقدمي واشتراكية الاختلاف.¹

وقد شهدت منطقة المتوسط في الماضي شخصيات تمكنت من جمع الأضداد في نفسها، كالمستعربين Mozarabes ، والمورسكيين، والماران (يهود اسبانيا الذين أرغموا على اعتناق المسيحية لكنهم بقوا على يهوديتهم سرا)، والمرتدين، والأوروبيين (الخواجات) الذين كانوا يعيشون في الدولة العثمانية Levantins، والمماليك. ومن هذه النماذج يتبين أن التراكم الحقة هي التي تنتج عن المواجهات بين ما هو الأكثر أصالة عند كل طرف². والواقع أن ما يعيق التفاهم هو صراع الهويات combat des entités، عندما يتعنّت كل طرف في رفضه للآخر، كما حدث أثناء حرب التحرير الجزائرية التي شهدت تصارع شوفينية مسيانية مع الثورة المطلقة (حسب تعبير ألبير ممي). في حين أن التاريخ لا يعرف إلا التوافق والاختلاط والتأثير المتبادل وعدوى الأنساق. وفرنسا نفسها ليست في الواقع إلا لقيطا رائعا³. وعلى المستوى الشخصي، يقول في حوار له مع جان ماري دومينيك أنه بقي فرنسيا، بل فرنسيا من الجنوب الغربي، وعلى هويته الغربية العميقة، وعلى هويته الفردية؛ وفي المقابل دفع بتمثله المنهجي للآخر إلى درجة قل مثلها عند زملائه. وعلى المستوى اللغوي، يقول أنه مارس في ذاته جدلية اللغتين العربية والفرنسية. وأنه لا من فكرة عرضها إلا وسبق له أن وضعها على محك الحوار مع مخاطبيه من المجتمعات التي ألهمته⁴.

في حوار له مع إيڤ لاكوست، يقول بيرك أن لديه أوتوبيا تتمثل في خلق مجموعة متوسطة (وهي في الواقع لاتينية-عربية)، لا تكون بالضرورة على مستوى العلاقات السياسية المؤسسية بين الدول أو الهيئات مثل الجامعة العربية والمجموعة الأوروبية، بل تعمل على خلق شبكة من الديناميات الاجتماعية-الثقافية تربط بين ضفتي المتوسط: كالحركات الشبابية والنقابية وجمعيات النساء والمثقفين... وبذلك يستعيد العرب الصلة بالحلم الأموي وبعدهم المتوسطي الذي افتقدوه منذ سقوط الأندلس، والذي تحول على إثره البحر المتوسط إلى مصدر للأخطار⁵. وإذا كان الاستقلال مناسبة للعرب لإعادة ربط الصلة مع بعدهم الأفريقي-الآسيوي، إلا أن هذا لا يجب أن يكون على حساب بعدهم المتوسطي. ويؤكد بيرك أنه توجد حلول لتشاجر (بمعنى تداخل) حضارتي ضفة المتوسط. وهو الوسيلة لحل كثير من المشكلات. ولا سبيل إلى حل المشكلات الجزئية إلا بتجاوزها بما هو أوسع منها⁶.

¹ « Eurydice perdue ? », *Méditerranée I*, Hydra, association « Dialogue des cultures », 21, 22, 23 mai 1982. *Une cause jamais perdue*, pp. 147-150

وعنوان المقال يذكر بأسطورة أوربيديس التي تعني أنه لا يجب الالتفات إلى الوراء، وإلا فإن الحلم سينحول إلى كابوس

² « Ce serait un beau jour », Colloque international des sciences de l'homme à Byblos (Liban), 23 janvier 1992. *Une cause jamais perdue*, p. 151

³ « La nation algérienne et le 13 mai », p. 39

⁴ « L'Orient et l'avènement de la valeur monde », *Esprit*, septembre 1970. *Une cause jamais perdue*, p. 236

⁵ وبالنسبة لأوروبا يقول في مقال آخر أن المتوسط هو سبيل أوروبا للعودة لأصولها، أتعلق الأمر بالإرث اليوناني أو الإرث السماوي

« Communs ressourcements ? », *Mediterraneans*, Manchester, été 1991, entretien avec Thierry Fabre. *Une cause jamais perdue*, p. 162

⁶ « Dynamiques présentes de l'islam », Entretien de Jacques Berque avec Yves Lacoste, Hérodote, janvier-mars 1985, *Une cause jamais perdue*, p. 65

يقول بيرك في مقاله الختامي بأنه استطاع، وبدون ادعاء، من خلال تحليله الذي يستند إلى مجرد الحس السليم، أن يستشف السيرورات التي كانت تعمل في المنطقة العربية الإسلامية¹. وهو، حسب قوله "متشائم في التحليل ومتفائل في المشروع"². والحاصل أنه إن كان من الممكن التسليم له بأنه حلل بكثير من العمق الأحداث الاجتماعية والتاريخية التي عاينها، إلا أنه يمكن القول، في المقابل، أنه "خسر" جل رهاناته، وأنه كان متفائلاً أكثر من اللازم؛ أتعلق الأمر بالمسار الذي أخذته عملية تصفية الاستعمار، أو تقليبه من القوة السياسية للحركة الإسلامية في الجزائر، أو اعتقاده بأن الجزائر والعراق سيشكلان نماذج يحتذى بها في كل العالم العربي، أو نصائحه فيما يتعلق بسياسة المهاجرين في فرنسا، أو الحل الطوباوي الذي ارتآه للقضية الفلسطينية، أو المسار الذي كان يريده للعلاقات الفرنسية العربية، أو إمكانية حضارة متوسطة...

وإن كانت الطوباويات مجرد فرضيات. والتاريخ لا يتبع دائماً أعقل الطرق وأخلقها.

¹ Conclusion, p. 302

² « Continuez la révolution française », *Révolution*, entretien avec Myriam Barbera, n° 76, novembre 1993. *Une cause jamais perdue*, p. 276

خاتمة

لقد أنجزت جزءاً من هذه الدراسة في ثمانينات القرن الماضي، قيد حياة بيريك؛ وأعيد كتابة خاتمتها بعد أزيد من ربع قرن على وفاته سنة 1995. إذ ليس من الممكن اليوم الاقتصار على إدراج الخاتمة السابقة، نظراً للاضافات الكثيرة التي غيرت توازن وفيزيولوجيا النص؛ وحتى ولو أنه ما زال يحمل إشكاليات الفترة التي أنجز فيها، إلا أنه لا يجوز إعادة تمرير هذه الإشكاليات بدون إعادة نظر، ولو عابرة.

مراجعة الإشكاليات لا يعني الرجوع عنها، فهي تبقى دائماً حاملة لمضمون معرفي لا يمكن تجاهله، ولبصمة تاريخية تمنحها دلالتها المرحلية. إلا أن الحق إن لم يوضع في مكانه قد يتحول إلى باطل. وهذا ينطبق خاصة على العرض الطويل الذي خصصته لنقد الاستشراق والانتروبولوجيا الاستعمارية ولصورة العربي أو المسلم - وغير الغربي عموماً - عند هذا أو ذاك، ولنداء تحرير التاريخ والسوسولوجيا. والمشكلة تكمن اليوم في كون **هذا النقد تحول إلى عائق إبستيمولوجي** يطمس غنى كثير من الأعمال العلمية ويختزلها في حيفها المنهجي أو وظيفتها السياسية التاريخية، بل وقد يصرف بعض القراء عن الاطلاع عليها. وإذا كان من الممكن أن نقفهم كون هذا النقد كان يعوض داخلها عن نقص في البحث العلمي، فإن عصر هذه "الطفولة" و"البراءة" التي كانت تباطئها قد ولى، ولم يعد من الممكن استمرار مقارنة الصورة التي يرسمها الباحث الخارجي بالاعتبارات الأخلاقية. مع العلم أن محلية الباحث لا تضمن لا الموضوعية ولا التعاطف ولا الانصاف، ناهيك عن الكفاءة، فهي ليست ضماناً ضد الحيف المنهجي أو تهافت القراءة الأيديولوجية. بحيث أنه حان الأوان لوضع كلا الطرفين على مستوى واحد، خاصة وأن نقد المركزية الغربية يجد أسسه الأكثر جذرية فيما كتبه المفكرون الغربيون أنفسهم.

لقد حمل جيل من الباحثين المغاربيين شعار "تحرير التاريخ والسوسولوجيا"، لكن صدى هذا الشعار صار له رجع مختلف اليوم. وإذا كان في الماضي يتناغم مع الأيديولوجيا الوطنية والتقدمية التي كان يستمد منهما رمزيتها، إلا أنه عملياً لا يمنح للباحث أية منهجية إجرائية محددة. وهذا الباحث يجد نفسه مضطراً للعمل بالمثل الفرنسي الذي يقول: "يجب ألا نرمي الصبي مع الماء الذي غسل فيه"، خاصة وأن ما كتبه الأجانب يفرض نفسه بكميته ونوعيته. والمسألة تعود إلى طرح ثلاث أسئلة أساسية:

- ما هي الصدقية الموضوعية للمعلومات التي بُني عليها البحث¹؟

- ما هي حيثيات البحث، أي علاقة الباحث بالمجتمع موضوع البحث؟ ويعد كتاب **حسن رشيق**

"القريب والبعيد، قرن من الأنتروبولوجيا في المغرب"² مرجعاً قيماً في هذا الموضوع لأنه تناول أهم الأسماء التي اشتغلت على المغرب، قبل الحماية وأثناءها وبعدها.

- ما هي المرتكزات النظرية للباحث؟

وهذه الأسئلة يجب طرحها بشأن الباحث المحلي أيضاً. و"الامتياز الثقافي"، حسب تعبير شفيق، الذي يمنحه له انتماءه الثقافي لا يمنحه أي امتياز علمي، لأنه قد يشعر ب"التعب الثقافي" نفسه الذي يعتري الباحث الأجنبي؛ بل أنه قد يشعر بأنه أجنبي نظراً للجهد الذي عليه أن يبذله ليفهم السلوكيات التي

¹ وعلى سبيل المثال راجعت ما قاله مولييراس حول قبيلة تاغزوت في الريف. والمعروف أنه ألف كتابه حول منطقتي جباله والريف لا على أساس معاينة مباشرة بل استناداً لما زوده به مخبر جزائري أرسله للمغرب. وباستثناء ما قاله حول الزراعة والصناعة التقليدية في تاغزوت فإن الباقي خاطئ بما فيه أسماء القرى باستثناء القلعة (لا وجود لأيت علي، تازروت، زاوية محمد أخمليش)، والتعليم منتشر جداً بحيث لا يوجد رجل (دون النساء) لا يعرف القراءة والكتابة بالعربية بفضل انتشار الكتابات القرآنية. (ص 54)

AugusteMouliéras, **Le Maroc inconnu** : étude géographique et sociologique. Exploration du Rif (Maroc septentrional), 1895 (version en ligne Gallica), pp. 48-54

² Hassan Rachik, **Le proche et le lointain, Un siècle d'anthropologie au Maroc**, Editions Parenthèses/MMSH, 2012.

تطرق الكتاب لعدة أنتروبولوجيين اشتغلوا على المغرب، وهم: شارل دو فوكو، إوغست مولييراس، جورج سالمون، إدوار ميشو-بيلير، إدموند دوتي، إدوار ويسترمارك، روني باسي، إيميل لاووست، روبير مونطاني، لويس برونو، جورج هاردي، جاك بيريك، إرنست جيلنر، دافيد هارت، جون واتربروري، كليفورد جيريتس، لاورونس روزين، دال إكلمان، يول رابينو، كيثين دوبيير، فأنسان كرايانزانو.

يعاينها. وهو بذلك يجد نفسه في موقع "الساقي المُبْتَل" (حرفيا الساقي المسقي) L'arroseur arrosé (ص 8-9). وبصفة عامة فإن المعرفة العلمية تعطي ثمارها بقدر الجهد الذي بذل لتحصيلها، أما انتماء العالم فهو أمر ثانوي. ويكفي أن نذكر هنا الفارق النوعي بين ما انجزه كبار الباحثين الأجانب في الدراسات الإسلامية، نظرا لمعرفتهم باللغات السامية زيادة على اليونانية واللاتينية وبالتراث القديم، وما أنجزه الباحثون المحليون الذين يقتصرون على اجترار التراث الإسلامي.

والملاحظ أن نقد الأثنولوجيا والأنثروبولوجيا لم يعد يتسم بالتشنج الذي كان عليه سابقا. ويعود ذلك أساسا إلى التطور الحاصل في هذه الميادين، والذي يمكن للقارئ أن يلمسه في الكتب التعليمية المخصصة لهذا الميدان. والتخلي عن "القطيعة البدائياتية" « primitiviste » كان له دور مهم حتى بالنسبة لتسمية مجالات الاختصاص، فلم تعد الأثنولوجيا مقتصرة على دراسة المجتمعات "البدائية" بل اتسع مجالها بحيث أنه يشمل الدراسات الميدانية بصفة عامة؛ وعلى سبيل المثال، المدن والمقاولات في البلدان المتقدمة نفسها. وهذا التطور يعود إلى أن "العالم الذي وضعت فيه الأثنولوجيا مفاهيمها وتأسست فيه كمجال علمي لم يعد له وجود"².

* * *

لكني أعيد طرح سؤال الخاتمة القديمة، ألا وهو: هل توجد مدرسة بيركية؟ وقد سبق لزغال أن أجاب على هذا السؤال، كما سبق ذكره، قائلا أن بيرك غير قابل للتقليد، ولهذا لم يفلح في إنشاء تيار أو مدرسة "مع الأسف"³.

هل توجد مدرسة بيركية، وهل بيرك قابل للتقليد؟ هذه أسئلة تبين لي اليوم أن فائدتها نسبية. فالقول بأن بيرك غير قابل للتقليد تحصيل حاصل، وهو أمر يمكن أن يقال عن العديد من المفكرين لأن لكل واحد منهم شخصيته العلمية التي حددتها ظروف تاريخية وعلمية وشخصية غير قابلة للاستنساخ. والمسألة لا تتعلق بالتقليد، بجمولته الاتباعية، بقدر ما يتعلق بتوظيف معرفة ميدانية ومفاهيم وتأويلات وخلاصات؛ مع ما يفرضه تطور المعارف والمناهج والرؤى الفلسفية والأيدولوجية من مراجعة نقدية وتحيين.

ولهذا فإن مسألة المقارنة نفسها - خاصة مع غيره من الأسماء الشهيرة في مجال الأثنوبولوجيا في المغرب كمونطاني وجيلنر وهارت وجيرتس وبوردو وغيرهم - حتى ولو أنها دائما واردة، إلا أنها تبقى عملية محدودة لعدة اعتبارات:

أولها اختلاف المنهج الذي لا يمكن رده إلى مسألة إجرائية فحسب. فإذا نظرنا إلى الثقافة المغاربية على أنها اللباس الذي حاكه أهل البلد، وإذا قارنا مثلا بين منهج جيلنر وبيرك في وصف هذا اللباس؛ فإن جيلنر يصف لنا السدى واللحمة وبين الحين والآخر نلمح اللباس من بعيد؛ بينما يزيد بيرك على ذلك لمسة الفنان (وهو ما سماه الخطيبي ب"المذاق الشرقي")... بشكل يظهر ملامح وهوية اللباس. فجيلنر وبيرك يبديان على طرفي نقيض، الأول يميل إلى الشكلية ولا يظهر المعنيين بالبحث إلا بالقدر الذي يخدم الشكل النسق النظري⁴؛ ولا ندري أين يمر لديه الحد الفاصل بين الاستقراء الميداني والاستنباط النظري (أو بالأحرى الاسقاط)، بحيث أننا لا ندري هل السدى واللحمة لديه نتيجة استقراء أم

¹ Marc Augé et Jean-Paul Colley, *L'anthropologie*, PUF, 2004, pp. 12-13

وقد رأى البعض في هذا الانتقال "وسيلة ممتعة ل"قبلة" (من قبيلة) الأوروبيين":

Les notions clés de l'éthnologie, (Marie-Odile Géraud, Olivier Leservoiesier, Richard Pottier), Armand Colin, 1998, p. 11

² Martine Segalen (sous la direction de), *Ethnologie, concepts et aires culturelles*, Armand Colin, 2001, (introduction)

³ A. Zghal, *Le retour du sacré et la nouvelle demande idéologique des jeunes scolarisés, le cas de la Tunisie*, in *Le Maghreb musulman en 1979*, Ed. C.N.R.S. 1983, p. 42

⁴ يقول بيرك في معرض رده على جيلنر أنه من السهل على الباحث نسيان البشر موضوع بحثه، وهذا مصدر نجاح كثير من الدراسات الأكاديمية: *Islam populaire et islam purifié*, Traduit de « The Popular and the Purified », compte rendu de Ernest Gellner, Muslim Society, Times Literary Supplement, 11 décembre 1981. In *Opera Minora* (II), p. 421

استنباط. بينما يذهب الثاني بعيدا في الانطباعية والتماهي مع موضوعه. ويكفي دليلا على ذلك المقارنة بين "أولياء الأطلس" و "البنى الاجتماعية للأطلس الكبير"¹.

وقد تكون شكلية جيلنر هي التي جعلت منه الوحيد من بين الأسماء الوازنة للأنثروبولوجيا المغربية الذي أسس مدرسة، كما ورد في مقدمة البرغوني ل"أولياء الأطلس". وعندما يتعلق الأمر بنموذج شكلي كما هو شأن الانقسامية، يكون من السهل على التلميذ قراءة الواقع على أساس الشكل الذي وضعه الأستاذ.

وثانيها عدم تطابق مجالات الانشغال والبحث، فهي واسعة جدا عند بيرك بحيث أنها تكاد تغطي كل مجالات الثقافة العربية الإسلامية. وهي وإن كانت واسعة أيضا عند غيره، إلا أنها في مجالات غير مجالات اهتمام بيرك. وحتى لو قمنا بمقارنة في مجال، فإن مجالات أخرى تبقى بدون مقابل عند الطرف الآخر. ولهذا اقتصر المقارنات المتوفرة اليوم (البرغوني/ماهي، حسن رشيق، عدي الهواري...) على الجانب الأنثروبولوجي، دون غيره من مجالات اشتغال بيرك.

وثالثها كون مجالات البحث لا تختلف من حيث الامتداد فحسب، بل عموديا أيضا. حيث نجد لدى بيرك العديد من البحوث الميدانية الدقيقة مثل مقاله حول الدلالة في فاس² أو المبادلات التجارية في الأطلس الكبير³...

ورابعها أن التنافر بين الرؤى النظرية قد يصل إلى حد أن المقارنة لا تستقيم بين باحثين تجاهلوا بعضهم البعض، ولم يجمع بينهم إلا بلد البحث، كما هو الشأن بين جيلنر الذي يمثل المدرسة الدورخايمية وجيرتس الذي يمثل المدرسة الوبيرية⁴. والمقارنة في هذه الحالة تتحول إلى مجرد جرد متوازي لآراء هذا الطرف ثم ذلك.

وخامسها، أن بيرك ابن البلد ثقافيا، وشتان بين الذي يتذوق الشعر الجاهلي و"بخشع" لترتيل القرآن، وبين الباحث الوارد من أجل إنجاز أطروحة⁵.

وسادسها، أن السؤال ليس مطروحا بالشكل الصحيح، إذ أن وجود مدرسة بيركية لا يستلزم وجود تلاميذ يعلنون صراحة أنهم تلامذته. فكل من يوظف خلاصات بيرك هو بشكل ما تلميذه، وكل من يحاول أن يحاكي منهجه وأسلوبه فهو تلميذه. لكن هذه المحاكاة يجب أن تكون أصيلة لكي لا تخون روح المقاربة البيركية، خاصة وأن تلخيصه في مجموعة من "الوصفات" الجاهزة للتنزيل لن يعطي النتيجة المطلوبة.

وسابعها، وهي أهمها، أن المقارنة تتطلب المعرفة العميقة لكل الأطراف⁶، وخاصة لمشاريهم المنهجية والنظرية وللتيارات الكبرى للأنثروبولوجيا والسوسيولوجيا، وحتى للفلسفة. وهذه المعرفة الدقيقة نجدها مثلا في المقارنة التي أقامها البرغوني وماهي بين بيرك وجيلنر، وهو ما مكنها من تبين الخلافات الدقيقة حتى بين الباحثين الذين ينضون تحت تيار منهجي واحد (كما هو شأن بيرك وجيرتس).

* * *

¹ أو على الأقل هذا هو الانطباع الذي تركه لدي الكتابان، في حين أن البرغوني يقول أن جيلنر يعترف بما يدين به لبيرك لكنه يفضل مونطاني. ولربما أن مرد ذلك إلى كون بيرك عبر عن معارضته للنظرية الانقسامية لجيلنر. فبين الاثنتين حوار مفتقد.

² La crie publique à Fes. Etude concrète d'un marché, (avec G. H. Bousquet), Revue d'Economie politique, 3, 1940: 320-345. In Opera Minora (II).

³ Notes sur l'histoire des échanges dans le Haut-Atlas occidental, Annales E.S.C., 3, 1953: 289-314. In Opera Minora (II). وهي دراسة حول الدلالة والأسواق والصناعة والتجارة في فاس.

⁴ Lahouari Addi, *Les enjeux théoriques de l'anthropologie du Maghreb*. Lecture de Bourdieu, Geertz, Gellner, Awal Ibis Press, Paris 2004

⁵ ولربما أن هذا العامل هو الذي جعل جيلنر يفضل مونطاني على بيرك. إذ من السهل استغلال أعمال مونطاني لانجاز أطروحة، بما فيه وضوح اللغة. بينما يشبه أسلوب بيرك أسلوب بروست Proust في مجال الرواية والذي يحوم حول الموضوع ليمنح للقارئ مناخا، ولهذا يصعب أن نلخص رواية لبروست كما يصعب أن نلخص "البنى الاجتماعية..."

⁶ شخصا التزمت الحذر فيما يتعلق بالمقارنة الشاملة، واقتصر على مفارقات جزئية.

وقد تساءل البرگوني وماهي عن وجود منهجية أو نظرية بيركية¹. وهو تسأول أخرجت التطرق له إلى الخاتمة، بعد تمام عرض أفكار بيرك في شتى المجالات التي تطرق لها. فهما يريان أن بيرك لم يكون مدرسة، وكان محل إعجاب أكثر مما كان محل تقليد، وأحتفي به أكثر مما اتبع (ص 452). وأن منهجته لا تستجيب للمعايير الأكاديمية (ص 460)، ويبدو أنهما متفقان مع جيلنر (أو بالأحرى يقولان على لسانه) الذي يقول عن أسلوب بيرك بأنه إيحائي وهذا قد يخفي محاولة تهرب وأحكام غير واثقة (ص 458) « faux-fuyants et jugements mal assurés ». ويقولان أن جيلنر لم يجد ضالته في الاثنوغرافيا الكاليدوسكوبية (المتلونة) لبيرك، وفي تأويلاته التي لا تحسم بل تترك الباب مفتوحا لكل الاحتمالات. وفي أفكاره التي وإن تميزت برقتها إلا أنها تلميحية وملتبسة (ص 496). كما يريان أن نظريته غير متماسكة « aucune cohérence » (ص 461).

وأن المساهمة الأساسية له في أنتروبولوجيا المغرب الكبير تكمن في كونه كشف عن الأقطاب المتعددة للتمثل الرمزي للمجال الاجتماعي « avoir identifié la multiplicité des pôles » « d'identification symbolique de l'espace sociale ». وأنه بين بأنه على المستوى التاريخي في مجتمعات تحكمها روابط متعددة، تمكّن تفاعل شبكات التضامن والتداخل فيما بينها، أو تعارضها، إلى انكفاء هذه الروابط حول ديموقراطيات قروية صغيرة، كما أنها في المقابل ساهمت في نشأة إمبراطوريات. وعلى عكس الفرضية الانقسامية، لا يرى بيرك في ليونة المجال الاجتماعي أو الانتقال من التجمعات المحلية الضيقة إلى التشكيلات الكبرى مجرد تمطط عرضي للقبيلة، والتي سرعان ما تنكش على نفسها لأنها ليست مؤهلة للقيام بهذا الدور (ص 466).

ويذهبان إلى أن مفهوم بيرك للبعد الاجتماعي يشبه مفهوم المدرسة الاجتماعية التي يطلق عليها اسم ethnométhodologues (وهو اسم لا علاقة له بالمنهجية في مجال الاثنولوجيا)² والتي حاولت بناء السوسولوجيا الفهمية لماكس وبيير على أساس ظاهراتي. وهي ترى أن كل نسق قيمي (عائلي، عشائري، قبلي...) يمثل حيزا محددًا للدلالة حسب أصحاب هذه المدرسة. والانتقال بين هذه الأنساق يتم عبر تعديل حدة الوعي une modification de la tension de la conscience، وهو ما يقترب من تحاليل بيرك التي يصف فيها حركة الاخلاصات الفردية fidélités individuelles (ص 467 هامش). والسؤال، بعد هذا العرض لخلاصة تقييم البرگوني وماهي، هو هل حقا أن بيرك يفتقد منهجية محددة في حين أنه ما فتى يعود إلى مسألة المنهج منذ مقاله الصادر سنة 1953 المشار إليه³؟ ومنهجيته تتميز عمليا بدقة الملاحظة الميدانية، ونظريا بالتحذير من النظريات التي تسقط مسلماتها على الواقع؛ فكان تفسيره يمسك بالواقع من طرفيه: المعيش الأنتروبولوجي من جهة، والمسار التاريخي من جهة أخرى؛ بما فيه احتمالات هذا المسار التي لم يكتب لها النجاح، وإن كانت حاضرة في ضمير الفاعلين التاريخيين. ونظريته تعكس هذا المنهج، وهي محاولة لاستكناه مكنونات نسق ما بقدر ما هي فرضية لتأويله. وهذا ما رأى فيه الباحثون عن أحكام قطعية وعن نظريات متماسكة، "تهربا وأحكاما غير واثقة".

إلا أن هذا المقال المشترك يعكس مواقف البرگوني أكثر مما يعكس مواقف ماهي، لأن هذا الأخير يفضل بيرك على جيلنر. والسؤال حول وجود منهجية بيركية لا يضمحل حكم قيمة سلبي عند ماهي، بل العكس هو الصحيح⁴.

* * *

أما السؤال الأهم بالنسبة لموضوع هذه الدراسة فهو إسهام بيرك فيما سماه ب"حوار العرب مع ذواتهم"، وأجوبته على الأسئلة التي طرحتها فلسفة الحضارة العربية/الإسلامية على نفسها، وهي

¹ Gianni Albergoni et Alain Mahé, *Berque et Gellner ou le Maghreb vu du Haut Atlas*, Annuaire de l'Afrique du Nord, XXXIV 1995

² Bernard Desclaux, *Lectures en ethnométhodologie*, Langage & société Année 1980 13 pp. 35-57 (Persée)

³ *Problèmes initiaux de la sociologie juridique en Afrique du Nord*, Studia islamica, 1, 1953 : 137-163. In *Opera Minora*, pp. 465-482

⁴ تفضيل ماهي لبيرك ليس استنتاجا شخصيا بل هو ما صرح لي به في حوار معه.

الموقف من التراث القديم، والموقف من التراث الغربي، والموقف من الواقع¹، وهي أسئلة يمكن اختزالها في إشكالية الأصالة والمعاصرة.

ومن الممكن القول أن بيريك ساهم بحظ وافر في معرفة الواقع العربي من خلال دراساته الميدانية، ومؤلفاته في الأنثروبولوجيا التاريخية والثقافية، وتأملاته حول التاريخ المعاصر.

وأهم ما ساهم به بيريك في الموقف من التراث القديم هو النصوص التي ألحقها بترجمته للقرآن. فبما أنه لم يجد ضالته فيما أنتجه الاجتهاد الحديث، فقد تقمص دور المتكلم ليعطي قراءته الخاصة للرسالة القرآنية. وهذه القراءة الحميمة الصادرة عن شخص ما فتئ يقول أنه ليس مسلماً، تبقى سرا من أسرار بيريك.

¹ حسن حنفي، موقفنا الحضاري ضمن الفلسفة في الوطن العربي المعاصر مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت 1985، ص15

4 août 1984

Cher monsieur,

La reflexion critique d'un Maghrébin sur mon œuvre ne peut qu'être enrichissante, même pour moi.

Vous en êtes encore, ce me semble, à l'enquête, qui gagne à être aussi pluridisciplinaire que possible,... que l'original !

L'unité, comme vous le voyez bien dans votre troisième partie, pourrait en être demandée à ce que j'appellerai « anthropologie historique », mais que vous pouvez aussi bien dénommer « philosophie des cultures » (au pluriel). L'intuition centrale me paraît en être le Monde, tel que révélé à lui-même par les libérations (cf. Dépossession du Monde), et que vous retrouverez dans le titre de mon dernier livre paru.¹

J'aurais plaisir de parler de tout cela avec vous, si vos pas vous conduisaient jusqu'ici.

Sympathiquement votre.

¹ ربما أن الكتاب المقصود هو *L'Islam au temps du monde* الذي صدر سنة 1984

16 août 1985

Monsieur,

Effectivement, votre plan est encore trop proche de mes formulations. La pertinence de votre étude se mesurera à la façon dont ma problématique et mes apports s'inséreront dans une problématique à vous.

Ceci dit, l'idée maîtresse est évidemment celle du système maghrébin, définissable en termes d'invariants et de variables, de spécificité et de traits communs à d'autres ensembles.

Une autre idée (ressort ?) des articles de Diogène sur la polyvalence du social et les critères que cela offre à la recherche : d'où en effet la notion de l'almohadisme en tant que « grande époque » du Maghreb. Voyez aussi les chap. 2, 3 et 4 de L'Islam au temps du monde.

La notion de « commune » m'a toujours été chère, et j'en ai même tenté une application sous forme de modernisation rurale (avortée) dans les derniers temps du Protectorat. Cette expérience a eu de grandes conséquences théoriques sur ma recherche et pratiques sur ma vie, puisque c'est à la suite de cet échec que j'ai quitté l'administration en 1953. Procurez-vous en la bibliographie : voir notamment la thèse récente de G. Oved, qui décrit bien le contexte.

Une ligne d'évolution générale ? Mes (vues ?) sur la jemâ'a de cette époque (remontaient ?) à un socialisme de type fouriériste, qui, par la suite, a envahi le culturalisme. Aujourd'hui, séparé des études de terrain, j'insiste naturellement sur les rapports entre les invariants culturels (Islam, açâla) et la modernité comme rupture/constuction.

Voilà quelques informations qui pourront vous être utiles.

Sympatiquement vôtre.

Monsieur,

Il n'y a pas grand-chose à dire de votre plan actuel, qui est un « plan à tiroirs ». Vous trouverez ci-inclus une lettre que je vous avais écrite il y a longtemps, mais que j'avais gardée, ayant égaré votre adresse (lettre du 16/08/1985).

J'ai toujours employé حضارة pour « culture », au sens anthropologique. Par contre ثقافة rapproche de « civilisation » ou de « culture d'élite ». Vous voyez bien que dans le monde arabe, on dit المثقف de quelqu'un d'instruit dans une langue étrangère, mais jamais d'un عالم, par exemple. ثقافة est tout près d'« acculturé ». Vous trouverez un développement sur ces notions dans mon livre *L'Islam au temps du monde*, 1983, chap. IV et *Langage arabe du présent*, éd. 1980, (passim ?).

Sympathies

مؤلفات جاك بيرك

Opera Minora, Editions Bouchène, Paris, 2001 (recueil des articles de J. Berque)

- *Anthropologie juridique du Maghreb*, présentation et notes de Alain Mahé. (I)
 - *Histoire et anthropologie du Maghreb*, présentation et notes de Gianni Albergoni. (II)
 - *Sciences sociales et décolonisation*, présentation et notes de François Pouillon. (III)
- هذه المجلدات الثلاثة تشتمل على كل مقالات بيرك، أولاها صدرت في النصف الأول من ثلاثينيات القرن العشرين.

Structures sociales du Hauts-Atlas, P.U.F. Paris 1978 (2è édition)

Dépossession du monde, Seuil, Paris, 1964

L’Egypte, impérialisme et révolution, Gallimard, Paris, 1967

L’ambivalence dans la culture arabe, Anthropos, Paris, 1967

Les arabes d’hier à demain, Seuil, Paris, 1960

Le Maghreb entre deux guerres, Seuil, Paris, 1962

Dépossession du monde, Seuil, Paris, 1964

L’Egypte, impérialisme et révolution, Gallimard, Paris, 1967

L’Orient second, Gallimard, Paris, 1970

Les Arabes, Sindbad, Paris 1973

Maghreb, histoire et société, SNED, Alger, 1974

L’intérieur du Maghreb, XV-XIX siècle, Gallimard, 1978

Les dix grandes odes arabes de l’anté-islam, Sindbad, Paris, 1979

De l’Euphrate à l’Atlas (1) (2), Sindbad, Paris 1978

Arabes, Stock, Paris 1980

Langage arabe du présent, Gallimard, Paris 1980

L’Islam au défi, Gallimard, Paris 1980

Ulémas, fondateurs, insurgés du Maghreb, Sindbad, Paris 1981

Andalousies, Sindbad, Paris 1982

Ulémas, fondateurs, insurgés du Maghreb, Sindbad, Paris 1982

L’Islam au temps du monde, Sindbad, Paris 1984

Mémoire des deux rives, Seuil, Paris 1989

Le Coran, essai de traduction de l’arabe et suivi d’une étude exégétique par Jacques Berque, Edition revue et corrigée, Albin Michel 1995

Relire le Coran, Albin Michel 1993 (Edition au format poche 2012)

Une cause jamais perdue, Pour une Méditerranée plurielle, Ecrits politiques 1956-1995, Albin Michel, Paris 1998

Ouvrages collectifs :

De l’impérialisme à la décolonisation, Minuit, Paris, 1965

Normes et valeurs dans l’Islam contemporain, Payot 1966

L’ambivalence dans la culture arabe, Anthropos, Paris, 1967

« *Poussée nationale et démocratie à la base dans la nation arabe* », in Abdelkrim et la République du Rif, Maspéro, Paris, 1976

« *Les efforts d’innovation dans l’Islam moderne* », in Islam, la philosophie et les sciences, Les presses de l’Unesco, 1981

J.Berque/Jean Sur, *Les Arabes l’islam et nous*, Editions Mille et Une Nuits/Arte Editions, 1996

Berque Augustin, « *La bourgeoisie algérienne* », in revue Herperis, t. XXXV , 1948

Berque Augustin, *Ecrits sur l’Algérie*, (réunis et présentés par Jacques Berque, postf. de Jean Claude Vatin), Edisud 1986

Abdel-malek Anouar :

- *La pensée politique arabe contemporaine*, Seuil, 1970
- *La dialectique sociale*, Seuil, Paris 1972
- « *La crise de l’Orientalisme* », in La dialectique sociale, Seuil, Paris 1972
- *Spécificité et théorie sociale*, Anthropos, Paris 1976

Addi Lahouari, *Les enjeux théoriques de l’anthropologie du Maghreb*, Awal Ibis Press, Paris 2004

Albergoni Gianni et Alain Mahé, *Berque et Gellner ou le Maghreb vu du Haut Atlas*, Annuaire de l'Afrique du Nord, XXXIV 1995, p. 458

L'Algérie des Français, présentation de Charles-Robert Ageron, Société d'éditions scientifiques, octobre 1993.
Arkoun Mohamed :

- *Comment lire le Coran ?* in *Le Coran*, traduit de l'arabe par Kasimirski, G. F. Flammarion, 1970
- *Essais sur la pensée islamique*, Maisonneuve et Larose, 1973
- *La pensée arabe*, PUF, 1975

Aron Raymond :

- *Les étapes de la pensée sociologique*, Gallimard, Paris 1967
- *La philosophie critique de l'histoire*, Urin, Paris, 1969

Augé Marc et Jean-Paul Colley, *L'anthropologie*, PUF, 2004

Axelos Kostas, *Marx penseur de la technique*, Minuit, Paris 1961

Ballandier Georges, *Sociologie actuelle de l'Afrique noire*, P.U.F.

Basset René, *Recherches sur la religion des Berbères*, Ernest Leroux, Paris 1910

Ben Salem Lilia, *Intérêt des analyses en termes de segmentarité pour l'étude des sociétés du Maghreb*, Revue des mondes musulmans et de la méditerranée/Année 1982/33/

Ben Achour Yadh, « *Islam perdu, islam retrouvé* », in *Le Maghreb musulman en 1979*

Bennabi Malek, *Vocation de l'islam*, Seuil, Paris 1954.

Boughali Mohamed, *La représentation de l'espace chez le Marocain illettré*, Ed. Anthropos 1974

Bouhdiba Abdelouahab., *La sexualité en Islam*, P.U.F, Paris 1975

Bourdieu Pierre, *Sociologie de l'Algérie*, P.U.F. Paris 1970

Bourdieu Pierre, « *Travail et travailleurs en Algérie* », in : *L'Algérie des ethnologues*, Maspéro, Paris 1975

Bourdieu Pierre, *Le sens pratique*, Les éditions de Minuit, Paris 1980

Bourdieu Pierre, *La distinction, critique sociale du jugement*, Collection Le sens commun, Minuit, Paris 1979.

Bouthoul Gaston, *Histoire de la sociologie*, P.U.F. Paris 1965

Braudel Fernand, *Civilisation matérielle, économie et capitalisme (XV^e et XVIII^e siècles)*, Paris, Armand Colin, 1967

Brehier Emile, *Transformation de la philosophie française*, Flammarion, Paris 1950

Emile Bréhier, *Les thèmes actuels de la philosophie*, P.U.F., Paris 1967

Burguière André. *Histoire d'une histoire : la naissance des Annales*. In: Annales. Economies, sociétés, civilisations. 34^e année, N. 6, 1979. pp. 1347-1359

Camus Albert, *Chroniques algériennes*, 1939-1958. Gallimard, Folio essais, 1958.

Carcopino Jérôme, *Le Maroc antique*, Gallimard 1943

Carette Ernest (Capitaine), *L'exploration scientifique de l'Algérie* (1853)

Casajus Dominique, *Conversation avec Michel Izard sur le structuralisme*

Caseneuve Jean, *Lucien Lévy-Bruhl*, P.U.F. Paris 1963

Charnay Jean Paul, *Les contre- Orient*, Sindbad, Paris 1972

Charnay Jean-Paul, *Sociologie religieuse de l'Islam*, Sindbad, Paris 1977

Cheddadi Abdesselam, *Ibn Khaldoun*, l'homme et le théoricien de la civilisation, Gallimard, 2006

Chelli Moncef, *La parole arabe*, Sindbad, Paris 1980

Churchill Ch. H., La vie d'Abdelkader, tr. Michel Habart, SNED, Alger, 1981

Coletti Lucio, *De Rousseau à Lénine*, Gordon et Breach, Paris 1972

Copans Jean, *Anthropologie et impérialisme*, Maspéro, Paris 1975

Debray Régis, *Critique de la raison politique*, Gallimard, Paris 1981

Descombes Vincent, *Le même et l'autre, quarante ans de philosophie française* (1933-1978), Les Editions de Minuit, 1979

Deleuze Gilles, *Nietzsche*, P.U.F. Paris 1968

Derrida Jacques, *L'écriture et la différence*, Seuil, Paris, 1967

Desclaux Bernard, *Lectures en ethnométhodologie*, [Langage & société](#) Année 1980 [13](#) pp. 35-57 (Persée)

Devaux Charles , *Les Kebaïles du Djerdjera*, Paris 1859

Dermengham E., *Le culte des saints dans l'islam maghrébin*, Gallimard, 1982

Djaït Hichem, *La personnalité et le devenir arabo-islamiques*, Seuil, Paris 1974

Doutté Edmond, *Magie et religion dans l'Afrique du Nord*, Alger, 1909

Domenach Jean-Marie, *Le sauvage et l'ordinateur*, Seuil, Paris 1976

Dulau Pierre, *Heidegger*, Ellipse 2008

Durkheim Emile :

- *De la division du travail social*, Félix Alcan, 1893. (version numérisée complète Gallica)
- *Les formes élémentaires de la vie religieuses*, PUF, Paris, 1968
- *Les règles de la méthode sociologique*, Payot, 2009.

- Duvignaud Jean, *Introduction à la sociologie*, Gallimard, Paris 1966
- Fanon Frantz
- *Peau noire, masque blanc*, Seuil 1952.
 - *L'an V de la révolution algérienne*, La Découverte 1959.
 - *Les damnés de la terre*, La Découverte, 1961. Introduction de Sartre.
 - *Sociologie d'une révolution*, Maspéro, Paris 1972
 - *Pour la révolution africaine*, Maspéro, 1982
- Faure Pierre et Marie, *Les marxismes après Marx*, P. U. F., Paris 1975
- Favret Jeanne, *La segmentarité au Maghreb*, [Homme](#) Année 1966 [6-2](#)
- Fitouri Chadly, *Biculturalisme, bilinguisme et éducation*, Délachaux et Niestlé, Paris 1983
- Foucault Michel, *Les mots et les choses*, Gallimard, Paris 1966
- Fougeyrollas Pierre, *L'obscurantisme contemporain*, SPAG Papyrus, Paris 1983
- Foulquié Paul, *La dialectique*, P.U.F. Paris 1978
- Foulquié Paul, *L'Existentialisme*, P.U.F., Paris 1974
- Fourrier Charles, *Le nouveau monde industriel et sociétaire*, Anthropos, Paris 1973
- Fukuyama Francis, *La fin de l'histoire et le dernier homme*, Flammarion 1992
- Gellner Ernest, *Les Saints de l'Atlas*, Bouchène, 2003
- Geertz Clifford, *Le souk de Sefrou*, traduction et présentation de Daniel Cefai, Editions Bouchène, 2003
- Granguillaume Gérard., *Arabisation et politique linguistique au Maghreb*, Maisonneuve et Larose, Paris 1983
- Georges Nicolas, *La sociologie rurale au Maroc pendant les cinquante dernières années : évolution des thèmes de recherche*. [Revue Tiers Monde](#) Année 1961
- Godelier Maurice, *Horizons, trajets marxistes et anthropologie*, Maspéro, Paris 1973
- Guénon René, *Règne de la quantité et signes des temps*, Gallimard, Paris 1945
- Gurvitch Georges, *Multiplécité des temps sociaux*, Centre de documentation universitaire
- René : Habachi :
- *Vers une pensée méditerranéenne*, publié par l'institut d'étude orientale, Beyrouth (4 volumes)
 - *Philosophie chrétienne, philosophie musulmane et existentialisme, 1^{er} cahier pour une pensée méditerranéenne*, Institut de lettres orientales, Beyrouth 1956.
 - *Orient quel est ton Occident ?* Centurion/sciences humaines, Paris 1969.
 - *Révolution du temporel par le spirituel*, Les conférences du cénacle XIX^e année n° 12, 1965.
- Hammoudi Abdallah, *Sainteté, pouvoir et société : Tamgrout aux XVII^e et XVIII^e siècles*
- Hammoudi Abdallah, *Maîtres et disciples*, Genèse et fondements des pouvoirs autoritaires dans les sociétés arabes. Essai d'anthropologie politique. Les éditions Toubkal, et Maisonneuve et Larose, 2001
- Hampson Norman, *Le siècle des lumières*, Seuil, Paris 1972
- Hanoteau A. et A. Letourneux, *Les coutumes kabyles*, Organisation politique et administration, Pouvoir judiciaire, Berti éditions, Alger.
- Hoffman Katherine E.: *Le droit coutumier amazigh au Maroc*, Réseau français des instituts d'études avancées.
- Illich Ivan, *La convivialité*, Seuil, Paris 1975
- Illich Ivan, *Némisis médical*, Seuil, Paris 1975
- Montgomery Hart David, *The Aith Waryaghar of the maroccan Rif*, Viking Fund Publications in Anthropology 1976
- Hampson Norman. *Le siècle des lumières*, Seuil, Paris, 1972
- Hermann Jacques, *Les langages de la sociologie*, PUF, Paris 1983
- Himmiche Ben Salem, *Pour en finir avec le temps d'Ibn Khaldoun*, in *Les temps modernes*, Octobre 1977
- Himmich Ben Salem, *De la formation idéologique en islam*, (préface Maxim Rodinson), Anthropos 1980
- Hegel, *La raison dans l'histoire*, Plon, 1965
- Jaspers Karl, *Les grands philosophes*, Plon, Paris 1972
- Julien Charles André, *Une pensée anticoloniale*, Sindbad, Paris 1979
- Junger E., « *Martin Heidegger* » in Cahier de l'Herne, Paris 1983
- Kelkel Arion Lothar et René Schérer, *Heidegger*, Seghers, Paris 1973
- Khatibi Abdelkebir :
- *Le roman maghrébin*, Société marocaine des éditeurs réunis, 2^e édition 1979
 - « *Jacques Berque ou la saveur orientale* », Les Temps Modernes, juin 1976
 - *Double critique*, in Maghreb pluriel, Denoël, Paris 1983
 - *Bilinguisme et littérature*, in Maghreb pluriel, Denoël, Paris 1983
 - « *Le Maghreb comme horizon de pensée* », Les Temps Modernes, octobre 1977.
- Khodja Hamdan, *Le miroir, aperçu historique sur la Régence d'Alger*, Tafat-Documents, 2015
- Koestler Arthur, *Le lotus et le robot*, Calman Lévy, Paris 1961
- Lachref Mostapha, *L'Algérie, nation et société*, S.N.E.D. Alger 1978.

- Lahbabi Mohamed Aziz, *Du clos à l'ouvert*, S.N.E.D. Alger 1971
- Lahjourni Abdeljalil, *L'image du Maroc dans la littérature française*, S.N.E.D. Alger 1973
- Laroui Abdellah,
- *L'idéologie arabe contemporaine*, François Maspéro, Paris 1967
 - *La crise des intellectuels arabes*, Maspéro, Paris 1974
 - *Histoire du Maghreb*, Maspéro, Paris 1975
 - *Les origines sociales et culturelles du nationalisme marocain (1830-1912)*, François Maspéro
 - *Islamisme, modernisme, libéralisme*, Centre culturel arabe, Casablanca 1997
- Launey Michel, *Rousseau*, P.U.F. Paris 1968
- Leclerc Gérard, *Anthropologie et colonialisme*, Fayard, Paris 1972
- Lefèvre, Henri :
- *Marx*, P.U.F., 1969
 - *La vie quotidienne dans le monde moderne*, Gallimard, Paris 1968
- Lemprière William, *Voyage dans l'empire de Maroc et au Royaume de Fez*, Sylvie Messinger, Editrice, 1990
- Lévi-Provençal Evarist, *Les historiens des Chorfa*, Emile Larose Editeur, 1922
- Lévi-Strauss Claude :
- *Tristes tropiques*, Plon, 1955
 - *Anthropologie structurale*, Plon, Paris 1958
 - *Tristes tropiques*, Plon, Paris 1955
 - *L'Homme nu*, Plon, Paris 1971
- Lucas Philippe et Jean-Claude Vatin, *L'Algérie des anthropologues*, François Maspéro, Paris 1982
- « *Massignon* », L'Herne n° 13,
- Le Maghreb musulman en 1979*, Editions du CNRS, Paris 1981
- Marcus Herbert :
- *L'Homme unidimensionnel*, Minuit, Paris 1968
 - *Eros et civilisation*, Minuit, Paris 1970
- Marion J.L., *L'idole et la distance*, Paris, 1977
- Masqueray Emile, *Formation des cités chez les populations sédentaires de l'Algérie* (éd. 1886), Ernest Leroux, éditeur, 1886
- Mauss Marcel, *Manuel d'ethnographie*, Editions Payot 1967
- Mauss, *Sociologie et anthropologie*, P.U.F. 1950
- Medeb Abdel, *Lieux-dits*, in *Les Temps Modernes*, oct. 1977
- Memmi Albert, *Portrait du colonisateur*, Payot, Paris 1973
- Mercier Ernest, *La condition de la femme musulmane dans l'Afrique septentrionale*, Typographie A. Jourdan, Alger 1895
- Michaux-Bellaire, Edouard, *Sociologie marocaine*, Conférences faites au Cours préparatoire du Service des affaires indigènes *Archives marocaines*, Volume 27, 1 927.
- Michaux-Bellaire, *Ville et tribus du Maroc*, Paris Honoré Champion, éditeur, 1932
- Montagne Robert, *Les Berbères et le Makhzen dans le Sud du Maroc*, Félix Alcan 1930.
- Mouliéras Auguste, *Le Maroc inconnu* : étude géographique et sociologique, 1895
- Mühlman Wilhelm E. (et collaborateurs), *Messianismes révolutionnaires du tiers monde*, Gallimard, Paris 1968
- Munson Henry Jr., « *On the Irrelevance of the Segmentary Lineage Model in the Moroccan Rif* »
- Les notions clés de l'ethnologie*, (M.-O. Géraud, O. Leservoiesier, R. Pottier), Armand Colin, 1998
- Orieux Jean, *Kasbahs en plein ciel dans le Haut-Atlas marocain*, Flammarion, Paris 1951
- Ouazzani Hassan, *Combat d'un nationaliste marocain*, Fondation Mohamed, 1989.
- Oved, Georges *La gauche française et le nationalisme marocain 1905-1955*, Editions l'Harmattan, Paris 1984
- Pascon Paul, *Segmentation et stratification dans la société rurale marocaine*
- Perron, *Traduction du Précis de jurisprudence musulmane de Khalil Ibn Ishâk* (Exploration scientifique de l'Algérie, vol. X-XV, Paris, imp. Nat. 1818-1852)
- Piaget Jean, *Le structuralisme*, PUF, Paris 1968
- Poirier Jean, *Histoire de l'ethnologie*, P.U.F. Paris 1974
- Porquet Jean- Luc, *Jacques Ellul, l'homme qui avait (presque) tout prévu*, Le cherche midi 2003
- Pouillon François, *Le Ouvrier et ses enfants*
- Rachik Hassan et Rahma Bourqia, *La sociologie au Maroc, Grandes étapes et jalons thématiques*.
- Rachik Hassan, *Le Proche et le lointain*, Un siècle d'anthropologie au Maroc, Editions Parenthèses, 2012
- Rivalland Gilles, *L'homme en question*, Hatier, Paris 1978
- Rivet Daniel, *Le Maghreb à l'épreuve de la colonisation*, Hachette 2002

Roberts Hugh, *Perspectives on berber politics: on Gellner and Masqueray, or Durkheim's mistake.*, London school of economics

Rocher Guy :

- *Le changement social*, HMH, Paris 1968
- *L'action sociale*, HMH, Paris, 1968

Rodinson Maxime :

- *Fascination de l'Islam*, Maspéro, Paris 1982
- *Mahomet*, Seuil, Paris, 1968
- *Islam et capitalisme*, Seuil, Paris, 1966

Rousseau J.J., *Discours sur l'origine et les fondements de l'égalité parmi les hommes*, Seuil, Paris 1983

Sahli Mohamed Cherif :

- *Décoloniser l'Histoire*, Maspéro, Paris 1965
- « *Le message de Yougortha* », imprimerie générale, Alger 1984.

Saïd Edward, *L'Orientalisme*, Seuil, Paris 1980

Scelles Jean et J. Scelles-Millie, « *Un retour à Dieu par l'Islam* », in l'Herne n° 13, « *Massignon* »

Segalen Martine (sous la direction de), *Ethnologie, concepts et aires culturelles*, Armand Colin, 2001

Shariati Ali, *Histoire et destiné* (présenté par Jacques Berque), Sindbad, Paris 1982

Sokal Alan et Jean Bricmont, *Impostures intellectuelles*, Paris, Odile Jacob, 1997

Spengler Oswald, *L'Homme et la technique*, Gallimard, Paris 1958

Terrasse Henri, « *Le Maroc, pays d'économie égarée* », Revue de la Méditerranée, 1947.

Tillon Germaine, *Il était une fois l'éthnographie*, Editions du Seuil, 2000

Toynbee Arnold :

- *La civilisation à l'épreuve*, Gallimard, Paris, 1951
- *Le monde et l'Occident*, éd. Gonthier, Paris 1964
- *Le changement et la tradition*, Payot, Paris, 1969
- *Afrique arabe, Afrique noire*, Sindbad, Paris, 1972

Valensi Lucette, *Le Maghreb avant la prise d'Alger*, Flammarion, Paris 1969

Waardenburg Jacques, « *Regard de phénoménologie religieuse* », in l'Herne n° 13 « *Massignon* »

Weber Max, *L'éthique protestante et l'esprit du capitalisme*, Plon, Paris, 1964

Westermarck Edvard, *Survivances païennes dans la civilisation mahométane*. Paris, Payot, 1935

Yassine Kateb, *Le polygone étoilé*, Le Seuil, Paris 1966

Zghal Abdelkader, « *Le retour du sacré et la nouvelle demande idéologique des jeunes scolarisés, le cas de la Tunisie* », in *Le Maghreb musulman en 1979*, Editions du CNRS, Paris 1981

- ابن خلدون، المقدمة، النسخة المنشورة في موقع المكتبة الوقفية
أبو المجد أحمد، الاجتهاد الديني المعاصر، آفاق وقضايا، دار البعث، قسنطينة، 1985
أدونيس (علي أحمد سعيد)، الثابت والمتحول، بحث في الاتباع والابداع عند العرب، دار العودة، بيروت 1983
محمد نور الدين أفاية، الهوية والاختلاف، في المرأة، الكتابة والهامش، نشر أفريقيا الشرق الدار البيضاء
جمال الدين الأفغاني ومحمد عبده، العروة الوثقى، دار الكتاب العربي، بيروت، 1970
محمود أمين العالم وعبد العظيم أنيس، في الثقافة المصرية، دار الفكر الجديد، بيروت 1955
عبد الوهاب بوحدية: الجنس في الإسلام، ترجمة وتعليق هالة العوري، مكتبة مدبولي القاهرة، 1986
كرين برينتون، تشكيل العقل الحديث، ترجمة شوقي جلال، سلسلة عالم المعرفة، الكويت، أكتوبر 1984
هنري برغسون، منبع الأخلاق والدين، ترجمة د. سامي الدروبي ود. عبد الله عبد الدايم الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر، القاهرة 1971
رحمة بورقية: الدولة والسلطة والمجتمع، دار الطليعة، بيروت 1991
عبد السلام بن عبد العالي: "آفاق الفكر الفلسفي في المغرب" في: الفلسفة في الوطن العربي المعاصر، نشر مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت
لطفى بوشنتوف، العالم والسلطان، دراسة في انتقال الحكم ومقومات المشروع، العهد السعودي الأول، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، 2004
محمد البهي، الفكر الإسلامي الحديث وصلته بالاستعمار الغربي، دار الفكر 1973
مالك بن نبي، مشكلة الثقافة، ترجمة عبد الصبور شاهين، دار الفكر
خير الدين التونسي، أقوم المسالك في معرفة أحوال الممالك، دار الكتاب المصري القاهرة ودار الكتاب اللبناني بيروت.
أرنولد توينبي، تاريخ البشرية، الجزء الأول، نقله إلى العربية الدكتور نقولا زياده، الأهلية للنشر والتوزيع.
طبيب تيزيني، مشروع رؤية جديدة للفكر العربي في العصر الوسيط، دار دمشق للطباعة والنشر، دمشق.
إميل دوركايم، علم اجتماع وفلسفة، ترجمة حسن أنيس، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، 1966
محمد بن حسن الحجوي الثعالبي: الفكر السامي في تاريخ الفكر الإسلامي، مطبعة إدارة المعارف بالرباط. (النسخة الالكترونية - المكتبة الوقفية)
حمد عزيز الحبابي: الشخصانية الإسلامية، الطبعة الثانية، دار المعارف، القاهرة 1983.
حسن حنفي، موقفنا الحضاري ضمن الفلسفة في الوطن العربي المعاصر مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت 1985
ألبرت حوراني، الفكر العربي في عصر النهضة، دار النهار للنشر، بيروت، 1977
محمد عابد الجابري، نحن والتراث، دار الطليعة، بيروت 1980
ول ديورانت، قصة الحضارة، ترجمة زكي نجيب محمود، مطبعة دار التأليف والترجمة والنشر، القاهرة 1965
عبد الكبير الخطيبي، النقد المزدوج (المراتب الاجتماعية بالمغرب قبل الاستعمار)، ترجمة محمد برادة، دار العودة، بيروت.

- قسطنطين زريق، **نحن والتاريخ**، دار العلم للملايين، بيروت، 1981
- فؤاد زكريا، **الفلسفة والدين في المجتمع العربي المعاصر**، في **الفلسفة في الوطن العربي المعاصر** (بحوث المؤتمر الفلسفي العربي الأول الذي نظّمته الجامعة الأردنية)، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت 1985
- علي زيعور، **التحليل النفسي للذات العربية: أنماطها السلوكية والأسطورية**، دار الطليعة بيروت 1978
- علي زيعور، **في العقلية الصوفية ونفسانية التصوف: نحو الاتزانية إزاء الباطنية والأوليانية في الذات العربية**، دار الطليعة بيروت 1978.
- محمد سنتيتو في كتابه "الكوارث الطبيعية في تاريخ مغرب القرن 16م"، نشر مركز ابن خلدون، 2000
- أسعد السحمراني، **مالك بن نبي**، دار النفائس، بيروت 1984
- ألبرت اشفيتزر، **فلسفة الحضارة**، ترجمة عبد الرحمان بدوي، المؤسسة المصرية العامة 1963
- أسوالد اشبينغر، **تدهور الحضارة الغربية**، ترجمة أحمد الشيباني، منشورات دار مكتبة الحياة، بيروت
- جورج طرابيشي، **من إسلام القرآن إلى إسلام الحديث، النشأة المستأنفة**، دار الساقى، بيروت 2010.
- عبد الله العروى، **العرب والفكر التاريخي**، دار الحقيقة، بيروت
- روحي غارودي، **وعود الإسلام**، دار العالمية، بيروت، 1984
- لويس غرييه وجورج قنوتاي، **فلسفة الفكر الديني بين الإسلام والمسيحية**، دار العلم للملايين، بيروت 1967
- ريمون لافارج، **"العلوم الاجتماعية ومجتمعات افريقيا الشمالية، من التاريخية إلى الأنتروبولوجيا التاريخية"**، نشرت ترجمة هذا المقال في الزمان المغربي عدد 15/14 - 1983، الرباط
- علي مراد: **شارل دي فوكو في نظر الإسلام**، ترجمة علي مقلد، المنشورات العربية دائرة العلاقات الثقافية في وزارة الخارجية الفرنسية، 1980
- محمد محمد حسين، **الإسلام والحضارة الغربية**، مؤسسة الرسالة، بيروت 1982
- أحمد محمود صبحي، **اتجاهات الفلسفة الإسلامية في الوطن العربي**، في **الفلسفة في الوطن العربي المعاصر**.
- دافيد مونتگومري هارت، **أيث ورياغر، قبيلة من الريف المغربي**، ترجمة محمد أونبا وعبد المجيد عزوزي وعبد الحميد الرايس، الطبعة الثانية 1016، الناشر: جمعية الديموقراطيين المغاربة في هولندا.
- إيف لاکوست، **العلامة ابن خلدون**، ترجمة د. ميشيل سليمان، دار ابن خلدون، بيروت (ط 2) 1978
- ادوار موروسير، **الفكر الفرنسي المعاصر**، ترجمة عادل العوا، منشورات عويدات (زدني علما) بيروت-باريس 1978
- علال الفاسي، **"النقد الذاتي"**، لجنة نشر تراث زعيم التحرير علال الفاسي، الرباط 1979
- سيد قطب، **الإسلام ومشكلات الحضارة**، دار الشروق، بيروت، 1980
- المهدي المنجرة، **الحرب الثقافية الأولى**، مكتبة الشروق (الطبعة المصرية الأولى والسابعة عربيا) 1995
- آدم ميتز، **الحضارة الإسلامية في القرن الرابع الهجري أو عصر النهضة في الإسلام**، نقله إلى العربية محمد عبد الهادي أبو ريده، دار الكتاب العربي، بيروت 1967
- حسين مروة، **تراثنا ... كيف نعرفه**، مؤسسة الأبحاث العربية، بيروت 1985.
- ريمون لافارج **"العلوم الاجتماعية ومجتمعات افريقيا الشمالية، من التاريخية إلى الأنتروبولوجيا التاريخية"**، نشرت الترجمة في الزمان المغربي عدد 15/14 - 1983 الرباط
- جان مورينيون، **ماسينيون**، ترجمة منى النجار، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، 1978
- زكي نجيب محمود، **تجديد الفكر العربي**، دار الشروق، بيروت، 1982
- عبد المجيد عبد السلام المحتسب، **ثلاثة كتب في ميزان الإسلام**، مكتبة النهضة الإسلامية، عمان 1980
- محمد عبده وجمال الدين الأفغاني، **رسالة الرد على الدهريين**، دار الشهاب، باتنة الجزائر
- علي عبد الرازق، **الإسلام وأصول الحكم**، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، 1972
- محمد عمارة، **التراث في ضوء العقل**، دار الوحدة، بيروت، 1980
- محمد الغزالي، **كيف نفهم الإسلام؟**، دار الكتب الحديثة، مصر
- محمد الغزالي، **مشكلات في طريق الحياة الإسلامية**، دار البعث، قسنطينة، 1402 هـ
- يوسف القرضاوي، **الاجتهاد في الشريعة الإسلامية**، دار القلم، الكويت 1985
- يوسف القرضاوي، **الحلول المستوردة وما جنته على أمتنا**، دار البعث قسنطينة 1984
- يوسف القرضاوي، **الصحة الإسلامية بين الجحود والتطرف**، دار الشهاب، باتنة الجزائر 1402 هـ
- كلايد كلوكهون ووليم هـ كلي، **الأنثروبولوجيا الثقافية وأزمة العالم الحديث**، تحت إشراف رالف لنتون، ترجمة عبد المالك الناشف، المكتبة العصرية، بيروت، 1967
- لوسيان ليفي بريل، **فلسفة أوغست كونت**، ترجمة محمود قاسم والسيد محمد بدوي، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة
- عبد المنعم النمر، **الاجتهاد**، دار الشروق، 1986
- جان واتربري، **أمير المؤمنين الملكية والنخبة السياسية المغربية**، ترجمة عبد الغني أبو العزم، عبد الأحد السبتي، عبد اللطيف الفلق. مؤسسة الغني للنشر، الرباط. الطبعة الثالثة 2013
- محمد حسن الوزاني، **مقالات في يومية "الرأي العام"**
- محمد وقيدي، **"تطور الصياغة الأيديولوجية في الاستشراق"**، دراسات عربية، عدد 7، ماي 1982، بيروت.
- البيعاقي محمد، **"الجابري وتهافت القراءة الأيديولوجية"**، الناشر: مركز دراسات المغرب المتعدد، 2021
- البيعاقي محمد، **"الشخصانية الواقعية عند محمد عزيز الحبابي"**، نشر المركز الديموقراطي العربي، برلين ألمانيا، 2024

الفصل الأول: جذور فلسفة جاك بيرك الحضارية (الإشكالية الفكرية والتاريخية) (ص 17)

- 1- المحيط الأكاديمي (ص 18)
- خ- المحيط المحلي (ص 18)
- د- مدرسة الحوليات (ص 19)
- ذ- صحبة العلماء (ص 20)
- ر- المحيط الأسري (ص 21)
- ز- ثالث ثلاثة (ص 21)
- س- الجيل اللاحق (ص 22)
- 2- المصادر الفلسفية والليبرالية والاشتراكية (ص 23)
- ح- هيراقليطس (ص 23)
- خ- الموسوعيون والطوباويون (ص 24)
- نبذة عن فلسفة القرن الثامن عشر
- جان جاك روسو (ص 25)
- شارل فوربيه (ص 26)
- ت- الماركسية (ص 27)
- موقف بيرك من الماركسية
- كوستاس أكسيلوس (ص 27)
- هنري لوفيفر (ص 28)
- ث- الفلسفة الفرنسية المعاصرة (ص 29)
- البرغسونية (ص 29)
- الوجودية (ص 30)
- د- مارتان هيدغر (ص 31)
- 3- تطور النظرة إلى الغير في الاستشراق والأنثروبولوجيا (ص 32)
- نقد الاستشراق (ص 34)
- نقد الخطيبي للاستشراق من خلال بيرك (ص 35)
- عينات عن الصورة السلبية للإسلام والمسلمين (ص 41)
- أزمة المركزية الأوروبية وأثرها على النظرة إلى الغير (ص 42)
- جاك بيرك والدور الجديد للاستشراق (ص 44)
- 4- المؤثرات العربية الإسلامية (ص 45)
- 5- من "ماكيافيل" الحماية إلى "عالم اجتماع الاستقلال" (ص 46)

الفصل الثاني: منهجية جاك بيرك (ص 51)

- 2- إشكالية المنهج في علوم الإنسان (ص 52)
- 3- قراءة أيديولوجية لمناهج الأنثروبولوجيا (ص 54)
- ج- الاستعمار والأيدولوجيا التطورية (ص 55)
- ح- الأنثروبولوجيا الوظيفية (ص 56)
- خ- البنيوية (ص 57)
- د- المثقفون الغربيون والعالم الثالث (ص 59)
- 4- المبادئ المنهجية لجاك بيرك (ص 59)

- 5- قراءة جاك بيرك لبعض المناهج (ص 65)
- ج- الماركسية (ص 65)
- ح- التاريخ (ص 66)
- خ- البنيوية (ص 67)
- د- الوضعية (ص 68)
- 6- لتاريخانية والأنتروبولوجيا التاريخية (ص 70)
- 7- الخلفية الأيديولوجية لمنهج جاك بيرك (ص 71)

الفصل الثالث: سجل الانقسامية (ص 73)

- 1- نشأة المفهوم (ص 74)
- 2- تقويم بيرك لثنائية اللغات عند مونطاني. (ص 77)
- 3- رد بيرك على جيلنر (ص 81)
- 4- موقف البرگوني (ص 84)
- 5- موقف پول پاسكون (ص 86)
- 6- موقف جان واتربوري (ص 89)
- 7- موقف عبد الله حمودي (ص 89)
- 8- موقف هوگ (هيو) روبيرتس (ص 91)
- خاتمة (ص 97)

الفصل الرابع: "النسق المغاربي" (ص 102)

- 1- ماهية القبيلة الشمال افريقية (ص 103)
- 2- "الديمومة المغاربية" (ص 108)
- 3- الأنتروبولوجيا الاجتماعية (ص 113)
- 4- الأنتروبولوجيا القضائية (الإسلام والعرف والشريعة) (ص 117)
- 5- ثلاث شخصيات نموذجية: العالم، الشريف، المرابط (ص 122)
- 6- مركز سلطوي وهامش ديموقراطي (النظام السياسي) (ص 129)

الفصل الخامس: الثقافة والأصالة (ص 134)

الثقافة:

- تعريف الثقافة (ص 135)
- مقومات الثقافة (ص 136)
- تكافؤ الثقافات (ص 137)
- الهوية الجماعية (ص 138)
- القاعدة (ص 139)

الأصالة: (ص 140)

- 1- نقد الموقف التراثي (ص 141)
- 2- نقد النزعة التعريبية و التقنوقراطية (ص 142)
- 3- الثابت والمتغير (ص 143)
- 4- علاقة الأصالة بالقاعدة والنسق (ص 143)
- 5- الأصالة والعلاقة بالآخر (ص 144)
- 6- "وضع الفلاح على الجرار" (ص 144)
- 7- أصالة ثانية (ص 147)

8- مقارنة بين بيرك وأنور عبد الملك (ص 148)

الفصل السادس: الاستعمار والمقاومة الوطنية (ص 150)

- 1- أو هام إصلاح النظام الاستعماري (ص 151)
- 2- ماهية الاستعمار (ص 152)
- 3- أسباب فشل المشروع الاستعماري (ص 154)
- 4- وصف المستعمر (ص 155)
- 5- وصف المستعمر (ص 156)
- 6- جدور المقاومة (ص 158)
- 7- معنى التحرر (ص 161)
- 8- مقارنة مع فرانز فانون (ص 162)

الفصل السابع: الحضارة العربية الإسلامية أمام تحديات العصر (ص 167)

- 1- صدمة الحداثة (ص 168)
- 2- ازدواجية الإنسان العربي (ص 169)
- 3- العرب والغرب (ص 170)
- 4- مقارنة بين الحضارتين الغربية والعربية (ص 171)
- 5- النهضة (ص 173)
- 6- دور اللغة العربية (ص 174)
- 7- الإسلام من "الوهابية الأبدية" إلى "إعادة الشباب للعالم" (ص 174)
- 8- الإسلام ودوره التحكيمي (ص 175)
- 9- الإسلام وتحديات العصر (ص 176)
- 10- الاجتهاد (ص 177)
- 11- الإسلام كبديل (ص 179)
- 12- ماهية الدين (ص 180)
- 13- نقد ذاتي (ص 183)

الفصل الثامن: في صحبة القرآن (ص 185)

- 1- تأليف القرآن (ص 187)
- 2- خصائص الخطاب القرآني (ص 187)
بنية على شكل نسيج (ص 187)
التحليل المنطقي (ص 188)
بنية القرآن (ص 189)
- 3- الزمان القرآني (ص 190)
- 4- اللغة القرآنية (ص 188)
القرآن واللغة العربية (ص 191)
بساطة الكلمات وكثافة الفيض اللفظي (ص 192)
الخصوصيات النحوية (ص 193)
كلام متعدد الزوايا (ص 193)
مغامرات الصيغة الفعلية (قوة الفعل) (ص 193)
- 5- الأحكام في القرآن (ص 195)
الجزاء والعقاب (ص 196)

الحركية الحاضرة لفكرة الشريعة (ص 197)
النقاش المغلوط حول الدنيوية (sécularité) (ص 198)

6- المعنى (ص 198)

الاحتكام للعقل (ص 199)

ما وراء العقلاني (ص 200)

7- استشرافات (ص 200)

الحقيقة أولا (ص 200)

الحق يؤكد ذاته بذاته (ص 201)

المتعالي في علاقته بالزمان (ص 201)

لغة أو كلام؟ (ص 202)

الانتولوجيا وتجاوز القصص (ص 200)

المطلق والزمان (ص 203)

محاولة إيضاح التفاضل بين الأصناف (ص 203)

خاتمة (ص 204)

الفصل التاسع: المجتمعات الصناعية: الأزمة والبديل (ص 206)

1- هيمنة البعد الواحد في المجتمعات الصناعية (ص 207)

7- التقنية الحديثة (ص 209)

8- أشكال الهيمنة الحديثة (ص 210)

9- هل توجد حضارة صناعية؟ (ص 210)

10- فشل الغرب كبديل (ص 212)

11- البديل (ص 213)

ث- إشكالية البديل (ص 213)

ج- دور الاشتراكية في البديل (ص 214)

ح- إسهام العالم الثالث في البديل (ص 215)

الفصل العاشر: من أجل فلسفة حضارة تطبيقية (ص 218)

1- القضية الجزائرية (ص 219)

2- الجزائر من جديد (ص 221)

3- القضية الفلسطينية (ص 222)

4- الإسلام التقدمي (ص 223)

5- سياسة المهاجرين في فرنسا (ص 224)

6- حرب الخليج (ص 225)

7- السياسة العربية لفرنسا (ص 225)

8- مآل الحضارة الصناعية (ص 227)

9- المتوسط كأفق حضاري (ص 228)

خاتمة (ص 230)

رسائل بريك: بتاريخ 4 غشت 1984 (ص 234)؛ 16 غشت 1985 (ص 236)؛ 5 أبريل 1986

(ص 237)

قائمة المراجع (238)

