

سوسيولوجيا البداوة والمجتمع العراقي بين علي الوردي وابن خلدون

فالح عبد الجبار *

1

تخرج البداوة عالمياً من التاريخ كله، فهي في رحلة أفول أكيدة. مع ذلك فإن تاريخ البداوة في العراق يطرق الأبواب بشدّة مذكراً إيانا بما ألفناه في بطون الكتب من تلازم غابر بين التلاحم القرابي والتسيّد، أو بوجيزة العبارة، القانون الخلدوني القائل: إنّ الرياسة في أهل العصبية.

لقد حاول سوسيولوجي عراقي -منذ نصف قرن تقريباً، وعلى مدى عقدين ونيف- أن يعيد للقاعدة الخلدونية بعض حضورها، نعني به الدكتور علي الوردي، في كتابه الأساس: (لمحات اجتماعية من تاريخ العراق الحديث). في هذه الاطلالة مسعى لرؤية المقاربات والمباعدات في سوسيولوجيا الماضي وسوسيولوجيا الحاضر، ونقاط تقاطعهما.

2

يقول الوردي: أنه يتبنى في مقاربتة المجتمع العراقي نقطة انطلاق خلدونية: صراع البداوة والحضارة.

إن هذا الصراع يمتد عنده، في الماضي، إلى اقصاه. أي أنه وجد منذ أن ظهر الاثنان في الخليقة. فالصحراء -حسب قوله- تنتج البداوة، والبقاع الخصيبة تنتج الحضارة، وهما في صراع متصل منذ أن ظهرا إلى الوجود حتى هذه اللحظة (1). لكن دورة الصراع الخلدوني المستديمة تتفتح عند علي الوردي، على هيمنة أحادية: سيادة روح البداوة وانتقالها حتى إلى المدينة. بتعبير آخر إن الوردي يوقف ابن خلدون على رأسه، لأسباب جد وجيهة سنراها لاحقاً. إن الدورة الخلدونية كما نتذكر - دورة مغلقة، بل محددة الآماد سلفاً.

3

تبدأ الدورة باستيلاء الجماعة البدوية المتلاحمة بأشكال الولاء القرابي (العصبية) على الملك (المدينة، أو الحاضرة). لا- تملك المدينة رداً لهذا الاختراق من قطبها المضاد بالعنف. فالسلاح، والشجاعة، والتماسك، عناصر لا تنتمي إليها بحكم استقرارها واسلوب معاشها بالذات. لكن المدينة تنتصر على البدوي بأن تزيل عنه صبغته البدوية وتجعله

واحداً منها. وبذا تزيل عنه مكامن قوته. إنها تستخدم سلاحها الخفي: الثروة، نعيم العيش. وبإزالة أنياب العصبية، تنزل المدينة عقابها بالبدوي وتفتح طريق دماره كحاكم. وتبدأ دورة جديدة.

في هذه العلاقة تبدو المدينة أضعف من غريمتها (البادية)، في تنظيم العنف، ولكنها أقوى في تنظيم إنتاج الثروة والرفاه. ويحارب كل طرف بأدواته المتاحة.

4

إن التضاد بين البداوة والحضارة عند ابن خلدون يشمل القيم، وأشكال التنظيم، والإنتاج، والخصال السيكولوجية، والأخلاقية، إنهما عالمان متعاكسان.

الحضر	البدو
- أبعد عن الخير	- أقرب إلى الخير
- أبعد عن الشجاعة	- أقرب إلى الشجاعة
- الكل أعزل (عسكر الحاكم مسلح)	- الكل مسلح
- أوكلوا إلى الحاكم المدافعة	- الكل مسؤول عن المدافعة
- عن المال والنفس	- عن المال
- يحتمون بالأسوار	- الشجاعة
- الإخافة	- طلقاء بلا أسوار
- الردع في المدينة بالعنف	- الردع بالإقناع
- سطوة الحاكم بالإخافة	- سطوة الرياسة من وقار الكبار
- الإخافة تكسر بأس أهل الحضر (2)	- الشجاعة والباس سجايا شاملة

5

إن تضاد البداوة والحضارة الخلدوني، في حركة دائبة. البداوة تمثل الفاعل/المنفعل. إنها تستولي على الحاضرة، لأن ثراء هذه الأخيرة مغر، كونها لا تستطيع مقاومة هذا الاغراء، وتسقط في فخه. وعصبية البداوة توصل إلى الملك، والملك إلى الترف، والترف إلى ضياع العصبية، وبالتالي ضياع الملك.

تدوم هذه الدورة 3 أجيال، وعمر كل جيل 40 عاماً، فيكون عمر الملك 120 عاماً.

ويلاحظ ابن خلدون أن (الأوطان الكثيرة القبائل قل أن تستحكم فيها دولة. انظر: ما وقع من ذلك بإفريقية والمغرب منذ أول الإسلام ولهذا العهد...) إشارة إلى ما فيها من (كثرة العصابات والقبائل). ويضيف (ولم يكن العراق لذلك العهد بتلك الصفة، ولا الشام، إنما كانت حاميتها من فارس والروم والكافة دهماء أهل مدن وأمصار)(3).

6

لماذا امتازت المنطقة العربية الممتدة من شمال إفريقيا إلى المشرق إلى الجزيرة، بتجدد الصراع الدوري، المندغم بالطهرية الدينية، والمندفع من البادية إلى الحواضر؟

حاولت السوسيولوجيا المعاصرة الإجابة عن هذا السؤال انطلاقاً من ابن خلدون واستكمالاً له: اختلال التوازن بين الدائرة الزراعية *agriculturism* والدائرة الرعوية *pastoralism*، لصالح هذه الأخيرة(4). إن هذا القول المجرد قد يلوح أقرب إلى المنطقة المعتمدة. معروف أن نمط العيش الرعوي ينمي بحكم طبيعته بالذات- الملكات العسكرية الأساسية في ذلك العهد اللاتكنولوجي: سرعة الحركة، وخفة الانتقال، وأيضاً القدرة على الهرب، سواء لتفادي القتال تماماً، أم لتجنب خوضه في نقطة غير مواتية. إن الرعوي لا يحتاج إلى إنتاج وسائل الحرب هذه فهي جزء من حياته. وهو لا يعيش محتمياً بأسوار الدعة والطمأنينة، بل يحمل سلاحه في الحل والترحال.

(ولا وجود لنبلاء مختصين بالفنون العسكرية (كما في أوروبا الإقطاعية)... الكل (البدو الرحل) يحمل السلاح. ولا وجود لقوة ميليشيا أخرى تستطيع انتزاع السلاح منهم... وإن كان لديهم زعماء، فإن هؤلاء الزعماء إما عاجزون عن نزع سلاح القبيلة أو لا يبذلون رغبة كهذه)(5).

ويرى جيلنر صاحب المقتبس السابق أن طغيان البداوة في شمال إفريقيا وغيابها في أوروبا على السواحل المقابلة يرجع إلى تباين الوزن النسبي للاقتصاد الرعوي والاقتصاد الزراعي في المجتمعين.

من هنا سيادة (الحل القبلي) في هذا الجانب وسيادة (الخيار الإقطاعي) في الجانب الآخر، كوسيلة لتنظيم القوة الحربية.

إن تنظيم القوة للسيطرة العسكرية على المجتمعات الزراعية المستقرة أيسر؛ فالقطعان متحركة أما الحقول فلا!

إن القبائل البدوية التي تعتمد قواها العسكرية على مساهمة الذكور الراشدين، تتميز عملياً بأعلى نسبة من المساهمة الحربية من بين سائر الجماعات، وهي بهذا المعنى تجمع حربي.

ويرى جيلنر أن الشرط الأول للحياة الحربية هو القدرة على الحركة، أو بتعبير أدق

القدرة على الفرار. وهنا تبرز الحركية العالية للقبائل الرعوية. فهي قادرة على الفرار باستخدام ثروتها نفسها (الإبل، الخيل، المتاع الخفيف). وهي تنمي شروط استمرارها بتطوير فن الإغارة على قطعان المواشي، المتقلة، والتكاثر طبيعياً(6).

إن مصادرة قوة البدو كجماعة حربية، تتضاف إليها قوة التلاحم الناجمة عن روابط الدم - الحضارة (= العمران الخلدوني) تبدو مستحيلة في العهد الزراعي، من دون سلطة مركزية (الملك). والملك من دون العصبية، النازمة للقوة القسرية (العنف المنظم القادر على الإمساك بزمام الملك) شبه محال. بهذا المعنى تبدو البداوة ليس فقط نقطة انطلاق الحضارة (تحول البدو إلى الاستقرار) بل شرط أساسي لاستمرارها، مثلما أن الحضارة شرط مسبق لانتهيار اللحمة القرابية، أي تفكك العصبية الخلدونية.

(إن جوهر سوسيولوجيا ابن خلدون، جوهر رؤيته للشرط الاجتماعي للإنسان هو هذا: إن الشروط المسبقة اللازمة لنشوء الحضارة تتعارض بالكامل مع الشروط المسبقة اللازمة للتضامن القبلي)(7).

إن تعايش القبائل والمدن ظل مستمراً في العصر الزراعي في توازن مضطرب، عجزت خلاله المدن عن السيطرة على البوادي. وكان الثبات النسبي لهذه العلاقة مصدر الاعتقاد الخلدوني بأنه ازاء ظاهرة أزلية لا فكاك منها ولا خروج.

الواقع إن الدولة العثمانية كانت أول خرق، في العصر الإسلامي/الزراعي، للقانون الخلدوني، خرق للقانون الأساسي لدورة الملك.

لقد اندفع العثمانيون -قبائل بدوية، رعوية، ملتحمة بأواصر العصبية وفقاً لكل مقتضيات ومتطلبات التحليل الخلدوني- واستولوا على الملك، في الجيل الأول. وقام الجيل الثاني - كما في النموذج الخلدوني- بالانفراد بالملك.

ولكن، خلافاً للحسابات الخلدونية، دامت سلطة آل عثمان قرابة 4 أضعاف الأجيال الثلاثة (120 عاماً) التي وضعها السوسيولوجي العربي الأول تخوفاً تحفها الهاوية ولم تسقط على يد البوادي، بل على يد قوة صناعية عاتية (أوروباً). فيا للعقوق العثماني!

ما سرّ هذا العقوق. لن نجد الجواب في المؤسسة العسكرية. فالعثمانيون مثل غيرهم- جاؤوا قبائل رعوية (محاربة) على غرار ما فعل العرب المسلمون الأوائل، وكما فعل العباسيون من بعدهم، أو البويهيون فالسلاجقة.

وما أن استتب الملك وحصل الانفراد به، حتى أصبح لزاماً فصل الارستقراطية العسكرية عن القبيلة، عن نظام القرابة الذي يحفّ بالسلطان، أي إنشاء جهاز عسكري من العبيد، بما في ذلك من غير المسلمين. إن جهاز العنف هذا غريب عن قبيلة الحاكم، وعن المجتمع، وهو يدين بوجوده لشاريه.

سبق لمثل هذا الترتيب أن حصل في العهد العباسي: إنشاء جيش من الترك وفصله عن

السكان. بيد أن الدولة العباسية سقطت للديلم بعد فترة، كما يقول ابن خلدون نفسه (8)، ولم يحصل الشيء ذاته للعثمانيين، رغم إن البوادي، والقبائل البدوية استمرت في الوجود على سابق عهدا.

7

إن علي الوردي يأتي إلى لمس مشكلة البداوة في هذه الحقبة التي خرقت القاعدة الخلدونية.

فالصراع بين البداوة والحضارة بمعناه القيمي والعسكري لم ينقطع بالطبع، إذا أخذنا الأمور بمعنى غارات القبائل المستمرة على الحواضر، بما في ذلك بغداد، والتمردات القبلية المتصلة، عدا عن النفوذ الحربي الفعلي للقبائل، مما جعل التجارة شبه مستحيلة، وهي مقياس هام للتوازن بين المدينة والأرياف (9).

ولكن هذه الأمثلة لا تعدو عن فورات موضعية، (زوبعة في فنجان) إن صح القول، فما من واحدة منها استطاعت أن تهدد سلطة المركز، ناهيك عن أن تقلبه، كما حصل أيام ابن خلدون. مرد ذلك أن الدولة العثمانية دشنت عهد البارود. لقد قلب المدفع العلاقة بين الحاضرة والبادية، وأوقف سير الدائرة الخلدونية، مثلما إن هذا المدفع غير العلاقة بين المدينة وقلاع النبلاء في أوروبا.

مفهوم الوردي لتضاد الحضارة/البداوة لا يشبه -على هذا- التقابل القطبي الخلدوني، بل هو عكسه تماماً. إن البداوة هنا عند الوردي هي نظم قيم وأشكال تنظيم، تغطي على المجتمع، وتنتقل إلى المدن، لا- لتتحل فيها، بل لتدوم في صورة: ثار، وغزو، ودخالة، وغسل عار والانغلاق في عصبية محلية (المدينة، الطائفة، المحلة).

إن الوردي يعيد إنتاج صراع البداوة/الحضارة الخلدوني بصورة تناشز اجتماعي بين حضارة حديثة، وحضارة تقليدية؛ لكن هذا التناشز لم يعد -حسب رأيه هو- نتاج انقسام المجتمع إلى بدو وحضر، بل ثمرة احتكاك المجتمع كله بالحضارة الغربية (10).

كان المجتمع الخلدوني يقف في المركز، ليس وراءه سوى التوحش السابق للعمران، وليس أمامه سوى صورته الذاتية.

أما المجتمع الجديد الذي يعيد الوردي إنتاجه خلدونياً، فيقف حائراً بين حضارته الذاتية، التقليدية، التي تتمزق وحضارة الآخر، الحديثة، التي تخترق الأسوار.

معالجة هذا المركب الفريد تمت بقران منهجي جمع فيه الوردي مفاهيم علم الاجتماع الخلدوني، بمفاهيم علم الاجتماع الحديث الغربي، وبالتحديد علم النفس الاجتماعي ونظرية التحديث (11).

يلج الوردي عبر منهجية نسبية/وضعية إلى استقراء المكونات السوسولوجية للمجتمع العراقي من حفر تاريخي يشمل العهد العثماني في العراق كله.

تحيلنا نقطة الاختيار هذه إلى جانب منهجي بالغ الأهمية: إن العمليات التاريخية التي تشكل الذات الاجتماعية ونظامها القيمي، وتصورها لذاتها، ونظمها الثقافية، وتنظيماتها الاجتماعية (محلات، أصناف، طرق صوفية، قبائل، ملائمة، أفندية... إلخ)، لا تمتد إلى ما لا نهاية في الزمان. وأن الذاكرة الجمعية، في هذا العهد، لا تمتد إلى أبعد من عدة قرون.

يحدد الوردي سمتين أساسيتين في العراق: سيطرة المدّ البدوي، والصراع العثماني/الصفوي(12)، وما جرّه، حسب تعبيره من (نزاع طائفي شديد بين الشيعة وأهل السنة).

يؤكد الوردي -دون وسائل قياس واضحة- إن المدّ البدوي في العهد العثماني -وهو الأخير- كان (أشد وطأة من جميع العهود السابقة) ويعزو ذلك إلى تعاقب الفتوحات (إقرأ: الحروب). وتوقف العمران، (واضطر أهل المدن، من جراء ذلك إلى الالتجاء إلى العصبية القبلية والقيم البدوية من أجل المحافظة على أرواحهم وأموالهم) مثلما اضطرت (العشائر الصغيرة إلى التكتل، أو الانضمام إلى اتحادات قبلية كبيرة)(13).

بتعبير آخر إن نمو البداوة/أو هيمنة القيم البدوية تتناسب طردياً مع ضعف الدولة المركزية، وضعف الحواضر.

إذا كانت القبيلة بحكم تركيبها بالذات تنتج نظامها الدفاعي الذاتي، فإن الحواضر تحتمي بالأسوار عن الخارج، وتحتمي عناصرها من بعضها البعض وراء ابواب (المحلات) (جمع: محلة) الموصدة، التي يقف على رأسها: الشقي (الفتوة المصري، أو القبضاي اللبناني). إنه قوة الحماية الذاتية للمحلة، وقوة العدوان الخارجي على المحلات الأخرى.

إن أشكال الالتحام (العصبية) التي يعرضها الوردي هنا واقعية وحقيقية بلا مرأى. ولكنها بقدر ما يتعلق الأمر بالمقارنة الخلدونية- تقف على طرفي نقيض مع التصور الخلدوني لعوامل الالتحام.

9

إن ابن خلدون مشغول، بل مهموم بمسألة الالتحام البدوي، فهو يكاد يأسى لواقع ذوبان هذا الالتحام في الحواضر. إن الحواضر عنده كما رأينا فاتكات بلحمة العصبية البدوية. ولم ير ابن خلدون أية صلة أخرى غير صلة الرحم تشكل مادة للترابط البشري. وهو في هذا كما لاحظ جيلنر- نقيض دوركهائم الذي انشغل هو الآخر -خلال فترة من حياته- بدراسة علاقات الالتحام بين البشر، فصنف تلك القائمة على القرابة بأنها (اتحاد ميكانيكي) ضعيف، أما القائمة على تقسيم العمل الحديث، والاعتماد المتبادل، فأطلق عليها تعبير (الاتحاد العضوي). إن الالتحام الميكانيكي يعتمد على التماثل الوظيفي وتقسيم

العمل البسيط. فالكل متشابه. أما الالتحام العضوي فيعتمد على التغيرات الوظيفي وتقسيم العمل المعقد وما ينجم عنه من تبعية متبادلة.

وبصرف النظر عن طبيعة كل صنف، فإن عوامل الالتحام المدنية، الحديثة، عند دوركهايم أقوى من عوامل الالتحام التقليدية، القديمة(14).

ويبدو أن علي الوردي في حدود معالجته للعراق في العهد العثماني- لا يضع أي مفاضلة بين أشكال الالتحام البدوي والحضري، ولا يرى في الحواضر أداة هدم للعصبية البدوية، بل يرى إمكان نقل هذه الأخيرة إلى الحواضر وجعلها عوامل تماسك للجماعات الحضرية.

كيف يمايز الوردي أشكال التلاحم؟

هناك نوعان (1) بدوي، قائم على العصبية القبلية (الالتحام القرابي)، (2) حضري، ويتجلى في ثلاثة مستويات متدرجة (أ) المحلة، (ب) العصبية البلدية (للبلدة أو المدينة)، (ج) المستوى الطائفي.

يدرس الوردي هذه الأشكال من التلاحم بلغة التعداد الحسابي، ولا يعنى بتحليل محتواها كثيراً.

إن العصبية القبلية تبدو عنده، بمثابة واقع طبيعي معطى، وقائم. أما العصبية الحضرية بأشكالها الثلاثة فتعزى إلى الخطر الخارجي: نشوء عدوان على البلدة، أو على أبناء الطائفة... إلخ. وبهذا فإن عوامل التلاحم عنده خارجية، وليست بنويوية. نرى أن هذا التفسير ضيق جداً. فالجماعات الحضرية كانت بمثابة تنظيمات ذات وظائف اجتماعية واقتصادية وثقافية وسياسية، علاوة على وظيفتها (العسكرية)، أعني الحماية الذاتية بوجه العدوان الخارجي. ولا يعقل أن يكون نظام العلاقات الذي نسميه (عصبية) أو (التحاماً) ناجماً عن وظيفة واحدة تتعلق بالخطر الخارجي رغم أهمية ذلك.

علّة هذا التحليل الناقص ترجع إلى اهتمام الوردي بوضع أشكال هذا التلاحم الضيق، المنشطي segmentary، في موضع الرد على الخرافات الأيديولوجية، سواء القومية التي ترى أن (الانتماء إلى الأمة) (العروبة، العراق) أزلي، من الأبد وإلى الأبد، أم التصورات التاريخية الضيقة التي تلغي أشكال الوعي الجماعي المغاير للوعي الطبقي أو حتى السابق عليه(15).

وبالطبع فإن توكيد وجود الوعي الجماعي شيء، وإنكار وجود التراتب الاجتماعي الهرمي شيء آخر. ونجد في قلب (الوعي الجماعي) (القبلي، أو المحلي، أو الطائفي) سلماً متدرجاً من القيم يعكس هذا التراتب ويحميه.

إن وجود العصبية القبلية، والعلاقات الأبوية، المساواتية في قلب القبيلة لا- يلغي أن القبائل تتباين في المهن: التجارة، تربية الإبل، الأغنام، الزراعة، فالحرف اليدوية. إن

التجارة تقف في مرتبة التقديس، ومربو الإبل يضعون أنفسهم فوق (الشاهية) (أصحاب الشياه) وأن هؤلاء الأخيرين يزدرون الزراعة، وزراع الرز يحرقون زراع الخضرة، وهذا الصنف الأخير يتطير هلعاً من الانحدار إلى ممارسة حرفة يدوية. فهي الأحقر.

هذا السلم المتدرج من القيم/المهن، الذي يبدو خارجياً، أي ناظماً للعلاقات بين القبائل، هو تراتب العالم القديم. ونجد تراتباً آخر في المدن: الإشراف، السادة، نقباء التجار، رؤساء الأصناف، ثم العوام.

ويبدو أنه كلما كانت الوظيفة الاجتماعية للجماعة أو للفرد غير منتجة، ارتفع شأنها، وتسامت. وكلما اقتربت من تماس الجسد بأشياء الحياة، انحطت وازدريت.

إن الوظيفة/المهنة ثابتة، مغلقة، وانغلاقها سرّ ديمومتها. إنها تنتقل من الآباء إلى الأبناء في ثبات الأصناف الحرفية، وتطور الأصناف (النقابات) المغلقة براعتها المهنية، أكانت روحية (علوم دين، تجارة) أم دنيوية فظة، (حرف يدوية)، ثقافتها الذاتية. وتوسم المهنة بميسم ثقافة خاصة (دين، مذهب) مثلما يصبح المعلم الثقافي دالة للمهنة (تلازم صياغة الذهب والصابئية، أو الصيرفة واليهود.... إلخ).

لقد قدم لنا الورددي وصفاً بديعاً لبعض هذه المتعضيات الاجتماعية لكنه أهمل للأسف- الطرق الصوفية، بوظائفها المتعددة وتراتبها الخاص (من القطب إلى المرید) (16) كما أهمل سُدبل انحلال هذه المتعضيات (17)، أي زوال تقسيم العمل القديم (المغلق في اصناف) ونشوء تقسيم العمل المفتوح (الرأسمالي)، الأول يلتصق بجماعات تولد عصبيتها الذاتية، والثاني يلتصق بأفراد ينظمون أنفسهم في جماعات جديدة (أحزاب، نقابات مهنية أو عمالية... إلخ).

10

من العصبية القديمة إلى العصبية الجديدة

يتتبع الورددي، في سبق سوسولوجي، انحلال الهويات الصغيرة، وتشكل الهوية العراقية خلال عام 1920م، عام الثورة التي اختلط فيها الوعي الجديد بالوعي القديم، النهب بالتمرد، والهيّاج بالثورة.

يرى الورددي أن الإنجليز فشلوا في أمرين: أولاً التدخل في نظام التمثيل القبلي الطبيعي، وتحويله بقوة التعيينات الإدارية والنفوذ، والثاني فشلهم في اجتذاب انتلجنسيا المجتمع في تلك الحقبة: المالئية والأفندية (18)، الأولون بحكم المكانة السامية للمعرفة الدينية، والثانون بحكم ثقافتهم السياسية الحديثة.

يؤكد الورددي أن هذين الصنفين من العارفين، أكثر قدرة على (إثارة الجماهير من الشعراء والكتّاب)، فالأفندية (يطالعون الصحف ولهم اطلاع سابق على شؤون السياسة العالمية وعلى بعض المعلومات الجغرافية والتاريخية. لا شك أن معلوماتهم كانت سطحية

محدودة، ولكنها كان تعد في ذلك الزمان علماً عظيماً(19).

(لهذا كان الناس يفتحون أفواههم إعجاباً عندما يتحدث الأفندي).

إننا بإزاء النبتة الأولى لمتقف الكلمة الحديثة المطبوعة، ولنمو سلطة المعرفة الدنيوية، بموازاة سلطة المعرفة المتسامية (الدينية). واندماج الاثنتين سيخترق أسوار العزلة السرمدية للطوائف والقبائل. وسيجد في خدمته خطوط التلغراف، وسكك الحديد، والكلمة المطبوعة. إن الوردى يتحدث عن التفاعل الاجتماعي الجديد بين قبائل ومدن وقرى العراق أيام ثورة العشرين مركزاً على فحواه: تكوين الهوية الجديدة (العراقية)، دون أدواته: وسائل الاتصال الحديثة.

هذه الحقبة من تاريخ العراق تشهد التمايز بين المقدس واللامقدس في علاقة جديدة. لقد كان المقدس يقيم نظام الأشياء في هرم يقف هو في الذروة منه، مخترقاً عالم الإنسان من أقصاه إلى أقصاه.

ويكتسب المقدس سموه وقيمه من قدرته على اكتناه الأشياء والسيطرة عليها بقوة الكلمة المقدسة وطقوسها. إن احتكار المقدس سيبدأ بالانحسار عن رقعة الفعل الجماعي أو بعضه، بظهور المعرفة الدنيوية، اللامقدس الجديد وحامله: طبقة الأفندية. أما فعالية هذه المعرفة فتوازي فعالية المقدس، أولاً، ثم تقلب الهرم القديم عاليه سافله، أو هكذا يلوح(20).

11

نسبية المعرفة أو دريئة مانهايم

واجه الوردى ذو المنهج الوضعي، وهو يضع سفره في السوسيولوجيا التاريخية للمجتمع العراقي- حيرة كبرى يشي بها في ثنايا كتابه، سواء في المقدمات الإيضاحية، أم في الملاحق التتويحية.

ونجده هيباً أولاً- إزاء التحيزات الاجتماعية، المستنبقات المتعضية التي تختتم على الماضي بخاتم الحاضر، كما نراه متردداً إزاء النظر من موشور الأيديولوجيات. في هذا الحال، أو هذا المغطس. لم يجد الوردى من دريئة منهجية سوى نسبية مانهايم التي يعلن انتماءه إليها بلا موارد(21).

ما هي الصلة بين المراقب والحدث المراقب؟ ما الذي يضمن دقة المراقبة؟ إن هذا السؤال يلح على الوردى، كما على أي باحث في التاريخ الاجتماعي، وهو يقلب أوراق الماضي بأهوائه المضطربة، وتحيزاته.

إن النظرة الاجتماعية جزئية بطبيعتها. فالواقع، كما يقول الوردى، مركب من جماعات. من هنا (تعدد) النظرات الجزئية. بتعبير آخر تغدو الموضوعية غير ممكنة بالنسبة إلى أي جزء، ولا يعود بالوسع تصور الموضوعية إلا كمركب خارجي يقوم به الباحث المنفصل

عن الجماعات الجزئية. ولكن، يتساءل الورددي، ما الذي يضمن أن الباحث نفسه لا يقع - هو أيضا- أسير نظرة جزئية؟ يجيب عن ذلك بإحالة القارئ إلى طبيعة المجتمع نفسه. فهناك مجتمع مغلق (الزراعي التقليدي)، وهناك مجتمع مفتوح (الصناعي الحديث).

وحسب تعبيره، تخلق البيئة المغلقة ما يشبه التتويم المغناطيسي بحيث يرى المرء أشياء لا- وجود لها. إن الوعي الجماعي في البيئة المغلقة- ميثولوجي. والتعددية في الرؤية داخل المجتمع المغلق ناجمة عن عزله، وهي بالتالي نسبية ذاتية. في المجتمع المفتوح، هناك إمكانية لرصد الموضوع والاقتراب منه. وبما أن الواقع -حسب مانهايم الذي يستعيره الورددي- أشبه بهرم متعدد الجوانب، فإن مختلف الجماعات المتصارعة في المجتمع ترى أوجهاً مختلفة من الهرم؛ وبما أن الفرد منتم إلى جماعة من هذه الجماعات فإن هذا التصور لن يتيح للحقيقة أن تقدم نفسها، فهي متشظية ومتعارضة(22).

إن تجاوز التشظي والتعارض، هو تجاوز للنسبية الذاتية الناجمة عن الانقسام الاجتماعي، أي انقسام انماط التفكير بالانقسام الاجتماعي إلى فئات دنيا وفئات عليا.

إن نسبية مانهايم تخلي المكان في ثناياها إلى إلغاء نفسها، بإعطاء بعض المراقبين في المجتمع القدرة على التحرر من روابط الانتماء الاجتماعي مثل كبار المفكرين. لكن هذا التحرر يتم بفضل الوضع الاجتماعي عينه. ويبدو أن نسبية مانهايم شاملة، شأن إمكانية تجاوزها. أما النسبية التي يبلور الورددي ملامحها فتبدو عسوية على التجاوز في المجتمع المغلق، وممكنة التجاوز في المجتمع المفتوح بفضل انفتاحه بالذات.

يستعين الورددي بمانهايم على صروف تحيزات الجماعات الصغيرة في المجتمع العراقي، فتغنيه منهجياً: الإطلال على الواقعة الواحدة من عدة زوايا.

بيد أن لنسبية مانهايم المعلنة وظيفة أخرى عند الورددي: أن تفسح له مجالاً في ساحة فكرية مكيئة توزعت فيها مراكز القوة في الستينات على نحو خاص: الدولة البعثية تهيمن على المؤسسات، والفكر الماركسي (بصورة الماركسية السوفييتية السابقة) يمارس نفوذه على المجال الفكري. في هذا التقابل لا تخرج منه المؤسسات خاسرة في العادة، ووسط هذا التقابل الذي لا فسحة فيه، أراد الورددي أن يرعى نبتة خاصة به، نبتة تقوم على المغايرة، وعلى حقه في هذه المغايرة. بتعبير آخر، أراد أن تكون هناك أكثر من وجهة نظر. تلك هي وجهة نظره؛ هذا الرائي الكبير.

في خاتمة عمله نسي الورددي أستاذه الأول: ابن خلدون. وترك البداوة مضمرة. لقد حذرنا منذ الصفحات الأولى من مغبة المضمرة: البداوة لا شعور جمعي يستبطنه المجتمع، رغم نشوء العصبية الجديدة(23)، بل في فيئها. ونسينا نحن ابن خلدون، ودرسه المفرع. في حقبة الغدو من البداوة إلى الحضارة، التي ما تزال جارية، يمتاز الانتقال بالصعاب ويحتاج إلى (ملك مكين). إن عوامل الالتحام الحديثة ما تزال، بعد، واهنة فتزحف البداوة الخبيئة، المضمرة، زحفاً ويبدأ من زوايا (اللاشعور) الجماعي الورددي (اقرأ من القرى

البدوية المنهارة) إلى رحاب التسيد المكين (اقرأ: الجيش – بغداد) فتواجه الشعور وتفقوه في عينه.

لو صحا ابن خلدون اليوم على واقع حالنا لهتف: ألم أقل لكم إن الرياسة في أهل العصبية!

الحواشي

(* باحث أنتروبولوجي من العراق، له د راسات في النخب الدينية، والقبيلة والدولة بالعراق.

1- علي الوردي، لمحات اجتماعية من تاريخ العراق الحديث، دار كوفان، الجزء الاول، ص298.

2- ابن خلدون، المقدمة، القاهرة، دار الشعب (بلا تاريخ)، ص33 و-11114، ومواضع أخرى.

3- ابن خلدون، المرجع نفسه، ص147.

4- ابرز المهتمين هو ارنست جيلنر، في كتابه الموسوم Muslim Society Cambridge، 1981م.

5- ارنست جيلنر، المرجع نفسه، ص20.

6- يقال إن المماليك في مصر كانوا يحملون، في الحرب، المجوهرات تحت دروعهم تحسباً لعواقب أية هزيمة. فالمصوغات هي احتياطي نقدي متنقل يتيح بدء مشروع الاستيلاء على السلطة مجدداً بالسيف والذهب، أي بدء المغامرة.

7- جيلنر، المرجع نفسه، ص88.

8- (ذهاب العصبية أضعف ملك بني العباس) ولم يعد نفوذهم (يعدو أعمال بغداد) حتى (زحف إليها الديلم وملكوها) ابن خلدون.

9 - المقدمة، ص140.

10- يذكر الوردي حالات لا حصر لها. فلا توجد سيرة لوال جديد من ولاية بغداد دون أن تكون مقترنة بعدة حملات على بعض القبائل العاصية.

11- يستخدم الوردي تعبير (بيئة محلية) من باب الاحتراسات، وهي كثيرة عنده.

12- يعترف الوردي باعتماده على فرضيتين أساسيتين: ازدواج الشخصية لمكايفر، والتناشز الاجتماعي لـ اوكبرن، كما جاء في الملحق الثاني من الجزء الأول لكتاب

(لمحات اجتماعية)... إلخ. لكن مصادره النظرية أوسع من ذلك بكثير.

13- يستخدم الوردى تعبير: التركي والإيراني على الدولة العثمانية والدولة القاجارية. وهذا إسقاط للتسميات الحديثة على القديمة. فالدول القديمة تستمد شرعيتها من السلالات الحاكمة (آل عثمان، الصفويون، القاجار... إلخ) فيما تستمدّها الدول المعاصرة من التسمية الاثنىة للشعب (تركي، إيراني، عراقي... إلخ).

14- يشير حنا بطاطو إلى هذه العوامل في تفسيره لاختلال التوازن بين المدن والأرياف في الفصل الأول من سفره الكبير:

The Old Social Classes.

15- إميل دوركهايم: تقسيم العمل في المجتمع

E. Durkheim, Division of Labour in Society, Macmillan 1984.

S. Luckes, E. Durkheim, Penguin 1973, P. 136.

16- الوردى، لمحات، ج 4 ص 29، وكذلك الجزء الخامس، القسم الثاني، الملحق الثاني – السادس ص 325-374، أي مناقشاته مع المدرسة الماركسية حول الصيغة الأوربية للاقطاع، والدين، والمعرفة.

17- حول الطرق الصوفية والعلماء، انظر: على سبيل المثال:

N.R.Keddie, Sufis, Saints & Scholars, London, 1972, P. 33.

18- انظر: على سبيل المثال أطروحة شاكراً مصطفى سليم: الجبايش (1970)، وبخاصة الجوانب المتعلقة بانحلال الأواصر الداخلية للعشائر بتأثير التعليم والهجرة.

19- الوردى، لمحات، ج 5، القسم الأول، 35.

20- الوردى، لمحات، ج 5، القسم الأول، ص 34 و 35.

21- انظر:

Bryan S. Turner, Religion and Social Theory, London, 1984.

22- في كتابه (الايديولوجيا واليوتوبيا) يورد مانهايم مثال النزعة السفطائية عند قدامى اليونان والتي يراها تعبيراً عن تصادم شكلين من تفسير الأشياء: المنهج الأسطوري والفكر التحليلي، عند كل من النبلاء والحرفيين على التوالي، ص 8. 23- نعني بها التلاحم الوطني بديلاً عن التلاحم المحلي للقبيلة، المحلة (الحارة) والطائفة.

