المثقف
زمن التحولات
العدد (1235) الخميس (29) أيار 2008
No. (1235) Thu. (29) May 2008

تأملات في رحلة معرفية

علي الوردي وعلم الاجتماع

للكتابة عن علي الوردي مذاق خاص، فهي كتابة عن المجتمع وعن الشخص في آن. ولد الوردي عشية تأسيس الدولة الحديثة، ورحل عشية أفول الجمهورية الرابعة. وتاريخه الشخصي هو، بمعنى من المعاني، تاريخ العراق الحديث. اما استجاباته الفكرية فهي جزء جوهري من تحولات هذه الحقبة.

والبحث في كتابات الوردي (من وعاظ السلاطين – 1954 –الى لمحات اجتماعية –الجزء السادس ١٩٧٦) يشكل رحلة فكرية متشعبة. فهذا البحث هو تأمل في علم الاجتماع (او بعض اوجهه)، وهو ايضا تأمل في تاملات الوردي في هذا العلم، تواشجا او تنافرا. وأجد في سيرة الوردي الفكرية منابع شتى حافزة على التفكر، اجتزئ منها، لاغراض تركيز البحث ليس الا، العلاقة بين عالم الاجتماع (السوسيولوجي) وعلم الاجتماع (السوسيولوجيا)، وبتحديد ادق نظريات ومناهج علم الاجتماع. اما نظرية الوردي، خلدونية الأرومة، فستندرج هنا كعنصر ثانوي رغم موقعها المركزي في افكاره ونتاجاته. وسبب هذا الاجراء انني كتبت عن ذلك مبحثا وجيزا مستقلا يقوم على التحليل المقارن بين الوردي وابن خلدون

د. فالح عبد الجبار

المبحث الحالي اذن يتركز في الجانب النظري، وهو مسعى لتحليل المصادر النظرية لمنهجية الوردي، التي أراها خلائط من نقائض ذات ثراء خاص، تعتمد مزيجا نظريا انتقائيا هو الآخر.

وتحسبا لأي لبس او ابهام، اقول ان نقائض الفكرة، فهما وتطبيقا، هي دليل عافية فكرية بنظري، كما ان المزيج الانتقائي هو برهان حيوية خاصة، لانه ما من نظرية واحدة تلم بكل جوانب واقع مركب.

اما الباحث عن فكر بلا نقائض، ومناهج بلا تلاقح، فلن يجد مسرته إلا في مقابر التاريخ، حيث السكون المطبق. ما هي النقائض في منهجية الوردي، وما هو الخلائط الانتقائية، التي يعتمدها؟ الأجابة عن هذين السؤالين تدوران في النقاط الآتية:

اولا –ان مجرد اشتغال الوردي بعلم الاجتماع يبدو، كنقطة انطلاق، في تضاد صارخ مع البيئة الاجتماعية التي ينشط فيها.

واذا صدقنا قولة اوغست كونت (١٧٨٩ – 1857) من ان علم الاجتماع، هذا الفرع المعرفي الجديد، الذي اسهم هو في تأسيسه، لم يظهر الا بعد انتقال البشرية من المرحلة اللاهوتية، الى الميتافيزيقية، ليصل اخيرا الى المرحلة الوضعية (مرحلة الدراسة العلمية المجردة للوقائع المتاحة امام الحس)، اي فلسفة العصر الصناعي، عصر المدن الكبرى، والعلوم الحديثة، والدول المركزية قومية الطابع، فان ظهور علي الوردي نفسه كعالم اجتماع، في عراق اربعينيات القرن المنصرم، في رقعة متأخرة تعيش في عالم ما قبل –وضعي، يشكل تناقضا في التعريف، او استثناء خارقا ان جاز القول.

ثانيا –اعتمادا على ما تقدم، ولد الوردي في عصر انتقالي، يتفكك فيه المجتمع الزراعي المتجزئ قبائل وطوائف، منتقلا الى مجتمع حديث يندمج في أمة ودولة، رغم ان هذه العملية تبدو، من منظار الجمهورية الخامسة، وكأنها تبدأ من جديد.

وولد الوردي ايضا في حقبة تفكك المراتب القديمة من حرف وصنايع، وسادة واشراف ومشايخ، وبروز الطبقات الحديثة.

هذا الوضع الانتقالي اورثه حساسية مرهفة لادراك ديناميكيات التغيير، رغم وجود ميل معاكس عنده (لا شعوري، او مجتمعي ان استعرنا لغته) الى القبول بالسكون او الثبات المجتمعي (القول بوجود "طبيعة" ثابتة للمجتمع العراقي، او "طبيعة" بشرية... الخ).

ثالثا –لما كان الوردي يشخص في المجتمع العراقي ثلاث مشكلات اساسية (صراع البداوة والحضارة، التناشز الاجتماعي بين الاثنين، تفتت الوعي الجمعي وانغلاقه) فانه يعتمد في معالجته هذه الاوجه على ما يلي:

أ –نظرية ابن خلدون، مفسرة على اساس المنهج التجريبي –الوضعي (بيكون –كونت).

ب –المدرسة السوسيولودية الاميركية، (جورج هربرت ميد – 1863 – 1931) مؤسس مدرسة "التفاعل الرمزي" Symbolic Interaction في الجماعات الصغيرة.

ج –المدرسة التاريخية الالمانية (كارل مانهايم وفرديناند كون).

هناك عناصر اخرى مستمدة من علم النفس الاجتماعي في جناحه الاميركي.

رابعا –رغم تكرار الوردي بأنه يعتمد ابن خلدون فان قراءته لهذا الاخير تعيد بناء النظرية الخلدونية بل تقلبها رأسا على عقب. فصراع البداوة والحضارة الخلدوني يقوم بين نمطين متضادين (ومتفاعلين) من التنظيم الاجتماعي (المدن والبوادي)، اما عند الوردي فهو ازدواج قيمي داخل المدينة، اولا، وضمن الدولة الحديثة ثانيا. وهو، عند الوردي، نتاج صراع الحضارة العراقية مع محيطها البدوي (الجزيرة العربية)، اولا، ثم هو، صراع بين العراق والحضارة الغربية الوافدة ثانيا، إثر غزو العراق في الحرب العالمية الاولى. لكن الاهم في عملية قلب ابن خلدون رأسا على عقب (وهو قلب ضروري) ان "منطق" ابن خلدون، كما يرى الوردي، ينفصل عن المنطق الارسطي، الميتافيزيقي، اي القائل بوجود جواهر ثابتة، وكليات عقلية مسبقة. والوردي هنا يقرأ ابن خلدون او يعيد قراءته انطلاقا من المنهج التجريبي (فرانسيس بيكون) والمنهج الوضعي (اوغست كونت) الذي يشكل، من نواح معينة، امتدادا للتجريبية. هذا المزيج الانتقائي، فريد، املته ضروراته الموضوع المدروس.

خامسا –يرى الوردي في علم الاجتماع منهجا لدراسي "الثقافة الاجتماعية" Culture محللا اوجه الثقافة الروحية والمادية (القيم ونمط العيش)، معتمدا على مؤسس علم الاجتماع الاميركي (جورج ميد)، ومتجاوزا اياه في آن، بخروجه على حدود الثقافة الروحية (التفاعل الرمزي) الى رحاب الثقافة المادية ايضا. وهو في هذا يقترب من ماكس فيبر (١٨٦٤ –1920). وان علاقته بعلم الاجتماع الاميركي الذي تأسس متأخرا عن نظيره الاوربي بنحو سبعة عقود، اورثته نزعة وصفية للاحداث والوقائع، تنسجم ونفور المدارس الاميركية في النصف الاول من القرن العشرين، من اية مراجع نظرية كبرى تحدد ماهية المجتمع وماهية علم الاجتماع (تغير هذا الحال في اميركا بعد هجرة الالمان هربا من النازية).

كما ان هذه العلاقة بعلم الاجتماع الاميركي افادته في ملاحظة الفوارق العميقة بين علم الاجتماع الاوربي الذي يضرب جذوره في منظومات فلسفية –لغوية معروفة (الوضعية، الماركسية، البنيوية)، وعلم الاجتماع الاميركي المتحرر نسبيا من هذه الجذور (حتى الفلسفة البراغماتية الاميركية تشبه علم اجتماعها).

سادسا –لكن هذه العلاقة الغنية والنقدية بعلم الاجتماع بجناحيه الاميركي –الاوربي دفعته الى الاعتقاد بوجود خصوصية لكل مجتمع تحتم انشاء علم اجتماع خاص بذلك المجتمع. هذا المنحى الى الخصوصية لم يكن فقط وليد "ضغط" منهجي بل ايضا ثمرة مؤثرات سياسية: صعود الناصرية بمنحاها العروبي، وصعود التيارات القومية العربية (البعث وغيره) الداعية الى انشاء علم اجتماع عربي، كان بحسب الوردي، وعظيا لا علميا.

لكن مبدأ الخصوصية الذي جاهر به الوردي (ولم يطبقه اصلا في كتاباته) وهم ايديولوجي. فلكل مجتمع خصوصيته، ولكل مجتمع عموميته. وما من مجتمع يشبه غيره بحذافيره، بل ما من مجتمع يشبه نفسه قبل قرن، او قرنين، إلا في حدود ضيقة، ثقافة قابلة للحذف.حقا لقد انحبست نظريات علم الاجتماع في اطر قومية (فرنسا، المانيا، انجلترا، اميركا) خلال جل القرن العشرين، لكنها سرعان ما انفتحت على بعضها البعض في اواخر القرن المنصرم لتولد خلائط خصبة في سياق من التحليل والتركيب.

سابعا –استمد الوردي من المدرسة الالمانية (كارل مانهايم) مفاهيم اساسية لتفسير تنوع انماط المعرفة حبيسة التنظيمات الاجتماعية، مثلما استمد من مانهايم قواعد نظرية لدراسة الدولة الحديثة. الأهم في ذلك هو اعتماد مبدأ النسبية المعرفية الذي يشكل اليوم اساس فكر ما بعد الحداثة. اما فرديناند تونيس فقد استمد الوردي منه (على نحو غير مباشر –اعتمادا على ماكايفر صاحب مفهوم التناشز الثقافي والتصادم الثقافي) افكار التمايز والتضاد بين المجتمع التقليدي والمجتمع الحديث (الصناعي). الاول، حسب تونيس، منظم في جماعات، والثاني منظم في مجتمع كبير. في الاول ثمة علائق حسية مباشرة، واحساس بالمكان (الجغرافي والاجتماعي)، والانتماء، واعتماد تقاليد ثابتة، تسيطر فيها العائلة والكنيسة (الدين). اما في الثاني فتسود العلائق اللاشخصية، والمصالح الاقتصادية، والتنافس على الموارد، في حراك متصل، متغير يربأ بالثبات. لكن الوردي حبس التضاد بين الحداثة والتقليد في قفص البداوة والحضارة الخلدونية، علما ان حضارة ابن خلدون شأن بداوته تنتمي الى العالم ما قبل الحديث.

ثامنا –اخيرا ابتدع الوردي في هذه الرحلة طريقا ثالثا للخروج من اسار الفكر القومي المتزمت، او قواعد الفكر اليساري في صيغته المتحجرة. ولم يكن من باب المصادفة ان يدعو الى مجتمع يعتمد الليبرالية السياسية.

كان يحرص على تفرده في مجتمع يبغض الفردية، وينفتح على كل النظريات في مجتمع يحول النظرية الى معتقد ديني، ويمضي في البحث وسط مؤسسات علمية خاضعة لجبروت الدولة، ومجردة من حرية التفكير والبحث الطليق.

هذا وحده اعجاز!

الرصافي سبق الوردي في التعرض لمساوئ المجتمع العراقي

د. رشيد الخيُّون

بعد كتاب (الشخصية المحمدية)، لا ندري إذا ما كان كتاب (الرسالة العراقية)، آخر كتاب للشاعر معروف عبد الغني الرصافي (ت ١٩٤٥)، يظهر مطبوعاً، بعد بقائه مخطوطاً طوال تلك السنين، وبعدما فشلت محاولات مؤلفه طبعه ونشره، على خلاف تعامله مع (الشخصية المحمدية)، الذي حرص على عدم نشره إلا عقب وفاته. وبطبيعة الحال، لمعرفة الناس به شاعراً وعازفاً عن الحياة متمرداً عليها، طالت الشكوك تركة الرصافي النثرية الجادة، على الرغم من التأكيدات والتوثيقات أنه ألف (الشخصية المحمدية)، وهو مؤلف (الرسالة العراقية). وربما أدى اختلاف الأسلوب بين الكتابين إلى الشك في نسبتهما لمؤلفهما الشاعر.

لا أريد أن أعيد هنا ما كتبته حول صحة نسبة (الشخصية..) لمؤلفها، حيث أوردت هذا على صفحات هذه الجريدة أكثر من مرة، وقلبت بنفسي نسخة الكتاب المطبوعة على الآلة الطابعة، والمحفوظة في مكتبة جامعة هارفرد، التي أصبحت كتاباً.

والجديد في الأمر، أن الرصافي نفسه، وفي مقابلة كامل الجادرجي (ت ١٩٦٨)، معه عام ١٩٤٤، ربما زاد من الشكوك في نسبة الكتاب. فعندما سأله الجادرجي: (هل أكملتم الكتاب المذكور؟)، أجابه الرصافي بالقول: (لم أكمل هذا الكتاب، لأن الكتاب كما تعلمون هو عبارة عن ملاحظات كنت أدونها كلما خطر لي خاطر حول هذا الموضوع) (الرسالة العراقية، عن مجلة (آفاق عربية)، العدد ١٢، سنة ١٩٨٨). ولا يعني هذا أن كتاب (الشخصية..) ليس للرصافي، ولا يعني أن أجزاء من النص مزورة، أي أن هناك من أكمله، بل يفسر ذلك، وبوضوح، أن الرصافي أراد إضافة المزيد في الكتاب، وربما في نيته تناول الدولة الإسلامية بعد فترة النبوة، وان الخاتمة التي وردت في نهايته لا تشير إلى خاتمة الكتاب، إنما أشارت إلى خاتمة الفصل. أما عبارة (انتهى الكتاب)، فهي من وضع ناسخه.

يحفل مطبوع الرصافي (الرسالة العراقية)، الصادر عن دار (الجمل) ٢٠٠٧، على جملة من العناوين الغاضبة، بل ان الكتاب، الذي لم يقسم إلى فصول، جاء غاضباً من كل شيء: من الزعامات السياسية بالعراق، ومن العلاقات الاجتماعية، ومن الفكر القومي العروبي، ومن الممارسات الدينية، والمذهبية، التي يعتقد الرصافي أنها بعيدة كل البعد عن جوهر الدين. ولأنه كتاب غاضب على الملك فيصل الأول، وأهم شخصية في السياسة العراقية نوري السعيد، وعلى رؤساء القبائل، ومن السائد في المجتمع والسياسة عموماً، عزف العديدون عن طباعته، أو شراء مخطوطته، وفي مقدمة هؤلاء الوجيه البصري المعروف عبد اللطيف المنديل، وقصة ذلك مفصلة في كتاب عبد الحميد الرشودي (رسائل الرصافي). تعرض الكتاب إلى مساوئ المجتمع العراقي، قبل أن يبرزها عالم الاجتماع العراقي علي الوردي (ت ١٩٩٥)، في مجموعة كتبه، خاصة (دراسة في طبيعة المجتمع العراقي)، و(لمحات اجتماعية في تاريخ العراق الحديث). إلا أن الرصافي اتهم في تكريس تلك المساوئ، الإنجليز، كونهم كانوا مشرفين على إدارة العراق إشرافاً غير مباشر، ونظام الحكم. ويأتي اضطهاد المرأة في مقدمة تلك المساوئ، والمعوقات للتطور الاجتماعي، وفي هذا المجال أبرز عقوبة غسل العار، التي يحق فيها لذوي المرأة قتلها من دون محاكمة. ويرتبط ذلك بقانون آخر، أصر الإنجليز على نفاذه، وهو قانون العشائر، وهناك المادة الواحدة والأربعون من قانون العقوبات، أشارت بصريح العبارة (لعقوبات طبقاً لعرف القبائل). ومن فروع تلك المادة إباحة غسل العار، كذلك نفاذ قانون الإقطاع، وما يسمى بالتسوية. ومعلوم أن هذين القانونين أُلغيا بعد ١٤ يوليو (تموز) ١٩٥٨، وسط غضب رؤساء العشائر وملاك الأرض، وساندهم في ذلك كبار رجال الدين.

يعتقد الرصافي أن مَثل الدولة العراقية مثل الطفل الهرم، وانه ولد من البغاء السياسي، بمعنى أن الإنجليز وفيصل الأول، والساسة العراقيين آنذاك، شكلوا الدولة على قاعدة هشة، ومبادئ غير سليمة. ويحمل الرصافي تلك السياسة وزر الشق الطائفي والقومي، فهو ينتقد تقسيم البلاد سياسياً إلى قوميات ثلاث: عرب وأكراد وتُرك. ثم يأتي التقسيم الأخطر إلى شيعة وسُنة. ويرى أن الدولة التي تبنى على هذا الأساس، ولدت هرمة وتنتظر موتها في أي لحظة. وبعد ما جرى ويجري حالياً بالعراق، يوكد صحة ما ذهب إليه الشاعر في الثلاثينيات والأربعينيات، وقد فطن عن قرب لأحوال تلك السياسة، حيث كان نائباً، وعلى صلة بعلية القوم.

ومما قاله في أحد الاجتماعات، نابذاً التكتلات السياسية على الأساس الطائفي والقومي: (إنني لا أؤمن باستقلالكم حتى يقوم في وزارة المعارف وزير يهودي أو نصراني، لا مسلم شيعي أو سُني). وفسر مقصده بالقول: (أنا أريد بذلك التعريض بسياستهم الطائفية، التي يجب أن تكون وزارة المعارف أبعد الوزارات عنها) (ص ٩٦). طبيعي أن وزارة المعارف لها أهميتها لأنها تتعامل مع النشء الجديد، فإذا شملتها المحاصصة الطائفية أو القومية، ستخضع مناهجها وأدواتها لاتجاه وزيرها.

إلا أن الرصافي عندما تناول المسألة الطائفية لم يضع نفسه موضع المحايد أو الناقد العدل، ولو كان كذلك لوجد نقده آذاناً صاغية لدى الطائفتين، إلا أنه تحامل كثيراً ضد مواطنيه الشيعة، إلى ما هو أكثر من السياسة، بل ربط بين التشيع وبلاد فارس، ربطاً قاهراً، مع أن التاريخ والأحداث تؤكد أن بلاد فارس لم تعلن التشيع مذهباً رسمياً، إلا في القرن السادس عشر الميلادي، أو العاشر الهجري. وان دعوى تأسيس المذهب الشيعي على يد الشخصية الوهمية عبد الله بن سبأ، لهو خال من الصحة، كذلك التذكير بما شاع من خيانة لآخر وزراء الدولة العباسية مؤيد الدين بن العلمي (ت ٦٥٦هـ)، لهو باطل أيضاً. وقد ذكر الرصافي ابن العلقمي بالوزير محمد رستم حيدر (قُتل ١٩٤٠)، بل سماه بابن العلقمي الثاني، لأنه شيعي يتحدر من الشام، ويعتقد الرصافي أنه وراء تبوؤ شخصيات شيعية غير كفوءة في الوزارات والدوائر، تحت حجة المساواة بين فئات المجتمع العراقي.

وربما تجاوز الرصافي الواقع، بل سُنَّة الفكر والفقه والعقل، وهو يرى أن (المسلم الصحيح يجب أن يكون وأن يتسمى مسلماً لا غير، فلا هو شيعي ولا هو سُني) (ص ١١٥). نعم، هذا صحيح إذا تعلق الأمر بالسياسة وإدارة بلاد متعددة الأديان والمذاهب، مثل العراق، أما إذا أخذنا الأمر مجرداً من السياسة، فليس هناك دين أو عقيدة، ما زالت حية، تبقى مصمتة على نفسها، من دون انفلاق واختلاف في الرأي والفكر، ومعلوم أن الاختلاف كان سابقاً وتبناه علماء كبار، لا يشك في دينهم وتُقاهم. وفي القسمة أو المحاصصة الطائفية شبه الرصافي الدولة العراقية، بأنها (كالنعامة لا طير ولا جمل) (ص ٩٠). والآن يدفع الشعب العراقي ثمن تلك السياسة، فضح كتاب الرصافي شخصيات ما زالت مؤثرة في العقلية القومية والثورية العربية، بل ولها منزلتها لدى جماعة الإخوان المسلمين، ومكانتها في النضال الفلسطيني، ألا وهو مفتي القدس أمين الحسيني (ت ١٩٧٤)، أو ما كان يعرف بالمفتي الأكبر. جاء ذلك في التعرض لخطاب نوري السعيد في ذكرى (تاسوعاء شعبان)، السنة ١٩٤٠، الذي أصبح عيداً للعروبة، وهو يوم إعلان الشريف الحسين ثورته من أجل إقامة دولة عربية. وقد ذكر نوري السعيد الحسيني بالمفتي الأكبر، الذي جاهد من أجل استقلال العرب في حث المتطوعين وجمعهم عام ١٩١٤، لقد عرف الرصافي الحسيني يوم كان مدرساً بالقدس (١٩١٩ . ١٩٢١)، ويومها كان المفتي هاوياً لفن التمثيل. ثم درس بمصر لستة أشهر، ولما توفي أخوه المفتي الأكبر، سعى جماعة من أهل القدس لتعيين أمين، كي لا يذهب منصب الإفتاء عن عائلة آل الحسيني. قال الرصافي كشاهد عيان: (لم تكلفه عملية اجلاسه على منصب الإفتاء أكثر من إلباسه جبة وتعميمه عمامة. فمن هذا نعلم أن المفتي الأكبر لم يكن، عندما وقعت الحرب العامة ١٩١٤، لا مفتياً أكبر ولا أصغر).

بغض معروف الرصافي الإنجليز، وسمى فيصل الأول (ت ١٩٣٣)، صنيعتهم، ونوري السعيد خدينهم، وما يذكر الأخير إلا أن يلحقه بعبارة: (ألا لعنة الله على الخائنين!). ويصعب وضع اليد على أسباب هذا البغض، هل انها شحنة من الوطنية؟، وهو الذي يرى في كتابه (الرسالة..)، أن العراق مجرد وليد غير شرعي أنجبه الإنجليز، بل أنجبته المؤامرة، من دون النظر في تاريخ جغرافية العراق، وكونه أحد أقاليم الدولة العثمانية لا يؤيد أنه اختلاق إنجليزي، أم كانت هواجسه الغاضبة تعبيراً عن الحنين إلى العهد العثماني، حيث استقرار الرصافي النفسي والاجتماعي؟. وقد كان على مقربة من علية القوم: الصدر الأعظم (رئيس الوزراء)، ووزير الداخلية، وغيرهما، إضافة إلى أنه كان عضواً في البرلمان العثماني.

عموماً، تعرض الرصافي في كتابه (الرسالة العراقية)، إلى جملة أخرى من الأمور التي لها صلة مباشرة بحياة الناس، وبالدولة، وبالتفكير العام، فتراه يفسر وجود التشيع حياً بسبب وجود إيران، وأن شاهات تلك البلاد أضعفته سياسياً، بل ألغته، لديها، إلا أنها أخذت تشجعه بالعراق، وذلك لحمل البلاد على فتنة طائفية. وشبه التدخل الإيراني، آنذاك، في الشأن العراقي بـ (نشوب مخالب البازي في أخيذته) (ص ٩٨)، أي فريسته. ومع كل هذا يصعب اعتبار معروف الرصافي طائفي التفكير بالمعنى السائد، فهو في مكان آخر ينتقد أن يكون الحكم سُنياً أو عربياً، بل يراه أن يكون عراقياً. وبطبيعة الحال لو فحصت خصومات الرصافي جيداً تجدها بعيدة عن الميل الطائفي، وإلا لانسجم مع ياسين الهاشمي ونوري السعيد، وبارك تاج فيصل الأول.

علي الوردي