احياءً لذكرى هادي العلوي

هادي العلوي المثقف المتمرد (١١)

المثقف القطباني

ميثم الجنابي

لقد توصل هادي العلوي في مجرى تأمل مهمة المثقف ونموذجه الأعلى إلى ما اسماه بالمثقف القطباني. وقد كان يقصد به النموذج المتسامي والأعلى لوحدة المشاعية واللقاحية. وهو اشتقاق جمعه من فكرة الشيخ والقطب الصوفية ، بعد أن دمجهما في وحدة العقلانية والنزعة الإنسانية المعاصرة. وجعل من هذه الوحدة معيارا ومقياسا ومرجعية للمثقف الحقيقي والمثقفية. وشأن كل اشتقاق متسام عادة ما يتمظهر بصور ونماذج عديدة.

وليس اعتباطا أن يتخذ العلوي من لاوتسه وغوته وماركس ومن الصحابة ورجال الخوارج وثوار الشيعة وفقهاء السنة وبعض خلفاء الأمويين ومعارضي الخلافة العباسية وشعراء كالفرزدق وبشار بن برد والكميت ودعبل وأدباء وفلاسفة كالمعري وصوفية عظام كالحلاج والجيلاني نماذج لتمظهر حقيقة هذا المثقف.

ففي التاوية نراه يظهر في تسمية الحكيم بوصفه تشخيصا لسمو تطلعاته وتحررا من عبودية الأشياء والرغبات. فهو لا يعمل ولا يرغب ولا يتكلم ولا يأخذ ولا يحتاج إلى أن يتظاهر ويتبجح ويتفاخر. انه خلاء كالتاو. وهي الذروة التي ينبغي عليه بلوغها من اجل تحقيق ذاته بوصفه حكيما. وفي هذا تكمن رسالته الكبرى. انها حكمة سلب الغريزة والطباع من حاكميتها وحكمها من اجل بلوغ حالة الطبيعة كما هي. ومن خلالها الخروج إلى عالم الأشياء والمتغيرات والحاجات بوصفه مجلى التاو.

وفي الصحابة يتمظهر في شخصية سلمان الفارسي الذي كانت تستولي عليه مسألة العدل في الحياة العملية للناس. بينما كان أبو ذر الغفاري يجسد في ذاته الالتزام الشخصي بالمبادئ عبر الامتناع عن التملك وإيثار الفقر اختيارا وسط الإغراء الشديد وعدم التزوج بأكثر من امرأة. أما الزنادقة مثل عامر العنبري فوجد فيه نموذجا للمثقف القطباني الذي تمظهرت في صفاته الكبرى مثل امتناعه عن الزواج واكل اللحوم، وعدم حضوره صلاة الجمعة، ومقاطعته حكام البصرة في خلافة عثمان، والتدخل لحماية المستضعفين من أهل الذمة ممن تسلط عليهم من المسلمين، بحيث وجد فيه مثقفا إسلاميا استشرف المطلق في عبادته الفردية خارج الطقوس المنظمة اجتماعيا. انه جسّد في ذاته المثقف القطباني عبر مساعيه للتحرر من أحادية النص المقدس ومعارضته السياسية الظلم الاجتماعي.

في حين تجسدت شخصية المثقف القطباني عند الجهم بن صفوان في استيعابه الخاص لفروض الصراع ضد المظالم الاجتماعية للدولة ونظامها العسكري، وعند بشار بن برد في سلوكه الشخصي ومواقفه السياسية. وليس اعتباطا أن يرسم العلوي شخصية بشار بدءاً بطريقة لبسه الملابس وأسلوبه في إلقاء الشعر وانتهاء بموته، إذ كان يلبس قميصا وجبة مفتوحتين من الوسط مشدودين بأزرار. فكان إذا أراد نزعهما فكّ الأزرار فتتكوم على رجليه حتى لا ينزعهما من رأسه. وإذا أراد إلقاء الشعر يبدأ بالصفق بيديه ويتنحنح ويبصق عن يمينه وشماله ثم يشرع في الإنشاد. كما كان يترك الصلاة، وهي حصيلة وجد فيها العلوي دليلا على ما اسماه بجحود المثقف المستقل الحر المزاج والتفكير، الذي يقع نتيجة لأزمة تلازمه في مجرى التعمق أو التأمل في العقائد وقياسها في ضوء العقل الفلسفي. بينما وجد في المعري نموذجا متميزا للمثقف القطباني، بحيث اعتبره حالة متميزة وفريدة في تمثل الصفات الجوهرية الكبرى لما سيدعوه أواخر حياته بالمثقف الكوني.

لقد بحث العلوي في التاريخ والثقافة عن نموذج "كوني" ملموس، وربطه بعناصر من الهموم الكبرى، وقيده بالتزام تجاه تحقيق فكرتي المشاعية واللقاحية. وكتب بهذا الصدد يقول، بأن الهمّ الذي تشترك فيه التاوية (من خلال كتابها الأول) مع التصوف القطباني في الإسلام، يتمثل في سعيهما لتكييف شخصية المثقف الفردية في المقام الأول، بتكوينات حرة تتضاد مع سلطة الدولة وسلطة المال. وإذا أخذنا بنظر الاعتبار أن العلوي وجد مثال المثقف الأعلى في الصوفي أو التاوي، باعتبارهما منوال المثقف الكوني في الحضارتين، حينئذ يتضح مغزى المضمون الفعلي للمشاعية واللقاحية والمثقف الكوني على السواء. ذلك يعني أن كلاً منهم يصنع الآخر ويعيد تشكيله على ما فيه من مضمون متجدد. فالمثقف الكوني يعمق ويوسع قيم ومفاهيم المشاعية واللقاحية ويعيش حسب قواعدهما، وهو عمل يؤدي بالضرورة إلى تغيير كمية ونوعية المثقف الكوني، بوصفها المرجعية المتسامية لحقيقة المثقفية فيه، وهي مرجعية حاول هادي العلوي تحقيقها بذاته عندما جعل من نفسه ميدانا لتهذيبها وتربيتها والعمل بموجبها، إذ لم يعن جمعه مختلف نماذج وشخصيات المثقف الكوني المتضاربة المظهر في تمثلها لفكرة المشاعية واللقاحية سوى الأسلوب الذي أراد من خلاله بناء مثقفيته الخاصة، إذ نعثر في الشخصيات التي بحث عنها وفيها وحللها وجمعها صدى لذاته المتراكمة. لقد بحث فيها عن ذاته وأراد أن يقول لمن حوله وقربه وبعده: ها أنا ذا! وهي فكرة اقرب ما تكون إلى روح التصوف القائم في تمثل وتجسيد السلسلة الروحية في الشيخوخة. وليس مصادفة أن يقول في أحد آخر أبحاثه إن "أهل فايمار يقولون أن غوته كان بركة عليهم جميعا. وهكذا كان يونغ وتشوانغ تسه والمعري والجيلاني. كان القوم في عهد ساو يحذر بعضهم بعضا من الخطأ لأن الحكيم ساو يعلم بهم فيغضب عليهم. وكان المعري نعمة على من حوله، بينما كان عبد القادر الجيلاني قادرا على قلب بغداد كلها إذا اقتضى الأمر لما فيه خير العوام والمستضعفين". ومن حصيلة هذه الأمثلة توصل إلى أن غوته والجيلاني نعمة لمن حولهما، بينما لم تكن عند الصينيين آلهة يخافونها، فكان المثقف رادعهم. ومن هذه الفكرة توصل إلى استنتاج بلغته الصوفية قبل قرون أن الحكيم يعتزل عن الاغيار لا عن الخلق. ذلك يعني أن المثقف الصوفي يعتزل عن كل ما يغاير حقيقة الحق (المميزة لفكرة المشاعية واللقاحية، أو العدل والمساواة والحرية) وليس الناس. وفي هذه العملية تتراكم حقيقة فردانيته الموحدة بروح مشاعية ولقاحية. وهي فكرة وضعها أواخر حياته بعبارات أدبية في مقدمة (ديوان الوجد) حاول من خلالها إرجاع حقيقة المشاعية إلى ما اسماه بنزاهة الإنسان عن علاقات البيع والشراء، لأن حقيقتها كالحب الشرقي الخالص بوصفه علاقة مشاعية، وهي علاقة جسدها لاوتسه والمسيح وكل مثقفي الشرق القدماء الكبار. انهم يحبون في المشاعية وجدانا خالصا هو ثمرة كل يقين بجوهر الإنسان. حينذاك سيكون من الممكن بالنسبة للمثقف الكوني أن يقول كما قال العلوي:

أيها الرب المشاعي الجليل
أيها الحق الذي ليس يزول
لك من أسمائك الحسنى دليل
للملايين التي تحمل أسرار الخليقة
التي تقرأ في سفر الحقيقة
كل ما غاب عن الفهم
ولم يبلغه علم الشعراء!

فهي المناجاة التي تكشف عن وحدة التاريخ الإنساني في جماله وجلاله والذائب في معنى الحق المتجلي في صفاته الحسنى بوصفها دليل الملايين في قراءتها شعر الحقيقة، أي حقيقة المثقفية، وهي حصيلة وضعها هادي العلوي فيما اسماه بشرطها الأكبر وهو الزهد في المال والعيش والجنس والوجاهة، والإخلال بواحدة من هذه الخصال دخول في جهة الاغيار وانقطاع عن الناس، وهو شرط جسده العلوي عبر قراءته في ذاته شعر الحقيقة الخالدة، وهي قراءة كان يتوحد فيها العلم والعمل، بوصفه أسلوب بناء المثقفية الحقيقية، ما جعل منه مثقفا داعية للمركزية الشرقية المتسامية، كما جعل من هذه المركزية داعية من طراز مشاعي، ومن هذه المشاعية داعية من طراز صوفي لقاحي، ومن هذه الصوفية الحرة داعية من طراز عربي، ومن عروبته داعية عراقي متمرد، وفي تمرده العراقي تمثل تاريخ الحق.

المجتمع والتجريبية والتاريخ والطبقة

(٢٠١)

نظرة في مصادر منهج حنا بطاطو

فالح عبد الجبار

ترك لنا حنا بطاطو إرثا كبيرا كرس له جل حياته الواعية أكاديميا مدققا ، يسعى إلى معاينة مركّبة للمادة قيد البحث ، هيّابا من أي تعميم لا يقوم على الوقائع التجريبية ، ومتوجسا من معنى التاريخ المتفجر الذي يعاينه ويعيشه ، في آن. يلوم حنا بطاطو ، للوهلة الأولى ، في نظرة كثير من قرائه ومحبيه ، جامع معلومات لا يبارى ، شغوفا بالتفاصيل وتفاصيل التفاصيل ، وهذه بلا ريب خصلة من خصاله الكثيرة. غير أن هذه النظرة تنطوي على تبسيط مفرط.

فمنهج جمع مادة البحث، وتحليلها، وتركيبها، ثم عرضها على النحو الذي فعله حنا بطاطو، عملية معقدة، عميقة الغور. فمادة البحث، أي بحث، أشبه بسديم له بداية وليست له نهاية، وهي أقرب إلى العماء chaos الأرسطي، الذي يتحدى العقل البشري Logus، كقوة ناظمة أو طاقة للتنظيم، للفرز، والتمييز، والفصل والربط.

لقد ووجه بطاطو وهو يغرف التفاصيل عن المجتمع العراقي بتحديات عديدة، أولها فرز وتصنيف هذه المادة، وثانيها إجلاء غموض العلائق فيما بين مكوناتها، وثالثها قراءة المعنى في هذه العلائق.

يعترف بطاطو أن المادة التي جمعها كانت متشابكة إلى درجة محبطة، وأن غموض علائقها بقي نقطة محفزة على الاستجلاء. أما المعنى فقد دفعه إلى البحث في لغز التاريخ، الذي قال عنه، مكررا كلمات المؤرخ بيتر جيل: "ما التاريخ إلا سجال بلا نهاية History… is an argument without end".

لم يكن بطاطو جامع فراشات الوقائع، عقلا منهجيا مبدعا أيضا، رغم تمنعه الواعي عن الكتابة النظرية، التي يسرف غيره فيها إسرافا. ونراه يكرر في أكثر من موضع أن هذا الحكم النظري أو ذاك (مثلا وجود أو عدم وجود طبقات في المجتمعات العربية) بحاجة إلى "ثروة من التفاصيل" حسب تعبيره . فأي منهج، أو قل أية مناهج تقف وراء سفر بطاطو "الطبقات الاجتماعية القديمة"، ووراء غير ذلك من كتابات قليلة العدد، كبيرة الأهمية؟

افترض من خلال قراءتي لجلّ أعماله، أن الرؤية المنهجية التي اعتمدها بطاطو مركبة استمدها من مصادر عدة واعتمدها بصورة نقدية، أي بإضافة إبداعه الخاص للمناهج التي درسها. أقول هذا رغم إدراكي أن حنا بطاطو لم يكن مختصا بفلسفة المعرفة أو علم المنهج، بل كان مؤرخا اجتماعيا، أي يجمع في عمله مناهج علم التاريخ ومناهج علم الاجتماع. ولتعيين رؤيته المنهجية، وأسلوب تطبيقه لها، سأتناول أربعة جوانب نظرية في عمل بطاطو:

الجانب الأول: مفهوم وطبيعة المجتمع في المشرق.

الجانب الثاني: مفهوم التاريخ.

الجانب الثالث: مفهوم الطبقة.

الجانب الرابع: النزعة التجريبية.

بوسع الباحثين المهتمين بهذا الموضوع أن يجدوا ويختاروا جوانب أخرى، بلا ريب، فالتقسيم الذي اقترحه مجرد اختيار شخصي أملته إشارات بطاطو نفسه في مقدمات أعماله، مثلما أملته خياراته لبعض المواضيع السجالية: معنى التاريخ، طبيعة المجتمع العربي وطابعه الانتقالي، وجود أو غياب الطبقات في هكذا مجتمع، وأسلوب التثبت من هذا المفهوم أو ذاك الحكم النظري.

١

لا ريب في أن طبيعة المجتمع أو المجتمعات، وجوهر التطور الاجتماعي، والعوامل الكامنة وراء التطور (أو التغير)، تندرج في صلب اهتمامات علم الاجتماع والمشتغلين به، مثلما تندرج في صلب تأملات الفلسفة الاجتماعية والسياسية والأخلاقية.

ويلاحظ أن المشتغلين العرب في هذا الحقل ينقسمون عموما، شأن كثرة من المعنيين بالفلسفة الاجتماعية أو من قادة الحركات الاجتماعية، بصدد مفهومهم لطبيعة المجتمع العربي (أو الإسلامي). ثمة تيار عريض يرى أن هذا المجتمع يتميز بخصوصية، تفرده عن مجتمعات الغرب، وتضعه بالتالي خارج فعل مقولات أي علم اجتماعي غربي، كما تضعه بمنأى عن أية منظومات نظرية تدعي تفسير نشوء المجتمعات، وديناميكية تطورها. وهناك بالمقابل تيار آخر، عريض أيضا، يتبنى مفهوما معاكسا، يرى إلى وحدة تطور المجتمعات، وبالتالي يضع المجتمع العربي، شأن المجتمعات الأخرى، في دائرة نظريات ومقولات العلوم الاجتماعية الغربية بعامة.

يقدم تيار الخصوصية (الذي يتوزع في الحياة الفكرية على اتجاهات أيديولوجية عديدة) على فكرة وجود جواهر حضارية، أو ثقافية، متعددة، متباينة، ثابتة، تقرر طبيعة كل دائرة أو وحدة حضارية، وتسبغ عليها تميزها وفرادتها. الواقع أن اتجاه الخصوصية هذا هو نسخة مكررة، وإن تكن مقلوبة، للمدرسة الجوهرية الألمانية essentialist، التي تفصل حضارة الغرب عن حضارات الشرق، وتقيم بينهما برزخا من الانقسام يقوم على جملة من المتضادات. في هذا الإطار يقف الغرب الديناميكي، العقلاني، في هذا الطرف من البرزخ، ويقف الشرق الراكد، اللاعقلاني في الطرف الآخر من البرزخ. أبرز منظري هذا الاتجاه هو عالم الاجتماع الألماني ماكس فيبر.

أما الاتجاه الآخر، القائل بالعمومية، فيرى، اعتمادا على مقولات مدرسة الحداثة أو المدرسة الماركسية التاريخية، أن مسار المجتمعات، يمضي من مراحل دنيا إلى مراحل عليا في تطور خطي صاعد، أي من التقليد إلى الحداثة، (أو من المجتمعات الزراعية إلى الصناعية) أو من الإقطاع إلى الرأسمالية.

تنفي المدرسة الأولى (مدرسة الخصوصية) أو تهمل وجود أية أوجه تشابه جوهرية في حراك المجتمعات، بينما تنفي المدرسة الثانية أو تهمل وجود التمايزات والاختلافات.

لقد تعرض هذان الاتجاهان إلى نقد مستديم، لانطلاقهما من القول بثبات الاختلاف، أو انعدامه، ومن تمسكهما بكليات مثل "الشرق" أو "الغرب" ليست في الواقع متجانسة كما لو كانت كتلة صوانية.

يعلن علي الوردي مثلا انتماءه لمدرسة الخصوصية، داعيا إلى قيام علم اجتماع عربي خاص يعتمد نظرية ابن خلدون. وهناك حشد من علماء الاجتماع العرب يتمسكون، دون كثير سجال نظري، بالاتجاه المعاكس. واعتقادي أن حنا بطاطو قام بنوع من تركيب Synthesis بين الاثنين.

هناك مقولة شهيرة للانثروبولوجي الفرنسي لويس دمونت ، يحاجج فيها ضد مبدأي الخصوصية والعمومية المجردين، في معرض تطبيقهما على دراسة المجتمعات الشرقية أو الغربية. ويلاحظ، مثلا، أن المراتبية في نظام الطوائف المغلقة الهندية، مع نظام المراتب، يتميز بعناصر اختلاف وعناصر تشابه مع نظام المراتب، في آن.

من هذا المنطلق نفسه أنتج بطاطو توليفة جديدة، هي بمعنى من المعاني ضد المدرسة الجوهرية الخالصة، وضد مدرسة الحداثة الخالصة، سواء بشكلها العربي أم بشكلها الأوروبي. وهذه التوليفة هي أحد منابع ثرائه.

ولعله أدرك السخف المنطقي لمذهب الخصوصية الذي يستدعي، بداهة، إنتاج منهج بحث وتحليل خاص بكل مجتمع، مثلما أدرك السخف المنطقي لاتجاه العمومية المطلق، الذي يفترض بداهة وضمنا الاكتفاء بدراسة نموذج أو حالة واحدة، تكفي للتعميم.

أطل بطاطو على المجتمع العراقي دون أن يقبل مسبقا بنفي وجود الطبقات (موقف المدرسة الجوهرية) ودون أن يقبل مسبقا بإثبات وجودها (موقف مدرسة الحداثة الخطة)، وترك الحكم مُرجأ حتى الفراغ من استقصاء مادة البحث في الواقع. بهذه النظرة المركبة درس بطاطو المجتمع العراقي، وبالطبع فان مدى نجاحه في تطبيقها، أو مدى تماسكه المنطقي في اعتمادها، مسألة أخرى تماما. لكن ما قدمه لنا من مادة غزيرة إنما يكشف عن مجتمع في مرحلة انتقالية، بالمعنى التاريخي لهذا المفهوم.

ولكن ما معنى التاريخ وما معنى الانتقال؟ تلك هي القضية المنهجية التالية التي انشغل بها.

٢

يشي بطاطو في واحد من اعترافاته الوجيزة بحيرته الكبيرة إزاء معنى التاريخ، وإزاء التحليل التاريخي للانتقالات العنيفة كالحرب الأهلية الإنجليزية (أربعينيات القرن السابع عشر. ١٦٤٠) والثورة الفرنسية (أواخر القرن الثامن عشر) والثورة الروسية (١٩١٧). ويلاحظ أن عمالقة المؤرخين (توينيTuwney، تريفور –روبر Trevor – Ruper، وهيكستر (Hexterاختلفوا اختلافا شديدا حول الأصول الاجتماعية للحرب الأهلية الإنجليزية وبالذات دور النبلاء. ويقول بطاطو في نغمة تبدو يائسة "لم تُحل القضية أبدا"!

ويعرج بطاطو على دراسات الثورة الفرنسية، فيلاحظ أن تفسير ظاهرة بروز نابليون يختلف من جيل إلى آخر، ومن حقبة إلى أخرى، فيستشهد بالمؤرخ الهولندي بيتر جيل Pieter Geyl، بعبارة أوردناها في المقدمة: "ما التاريخ إلا سجال بلا نهاية".

يفترض بطاطو، وهو افتراض قابل للنقاش إن شئتم، أن التاريخ ليس موضوعية خالصة "فهناك تاريخ، ولكن هناك أيضا شيء من ذات المرء"، أي ذات المؤرخ حسب قوله، ويضيف "لا مناص من ذلك". يثير بطاطو بهذه العبارة إشكالية قديمة في الفلسفة الحديثة، المتأرجحة بين الموضوعية الحديدية للتاريخ، كما تمثلها الهيجلية، (والماركسية المفسرة تفسيرا جامدا بالتبعية)، والذاتية الجامحة، كما تمثلها النيتشوية (وتيارات ما بعد الحداثة بالتبعية). هنا التاريخ صيرورة تجري وفق قانون حديدي، وهناك التاريخ نص وإعادة إنتاج النص باعتباره نتاجا خالصا للذاتية، إن جاز التعبير. هل نلمح في ذلك محاولة توليف نابعة من رؤية منهجية واعية؟ جائز.

لقد كان فهم التاريخ على أنه مسار مقدس لا ترتبط أحداثه بعلائق السببية بل يرتبط كل حدث، منفردا، بقوة متعالية تحكم السيرورة البشرية والطبيعية، يسود الثقافات والحضارات ما قبل الكوبرنيكية، أو بتعبير اوغست كونت، يسود الفكر الميتافيزيقي (الديني). وكان أول تحرر لفهم التاريخ من السببية المقدسة، قد اتخذ شكل فهم عشوائي لتطور التاريخ، فهم يقوم على وصف أعمال العظماء، ملوكا وزعماء وقادة، ثم اتخذ، بفعل النظرة التأملية، طابع مسار موضوعي، مجلل بالغائية، أي وجود معنى باطني محرك للتاريخ، إما بوصفه تجليا للروح (العقل)، أو حركة صاعدة باتجاه مملكة الحرية. يفتح الفهم الموضوعي العميق للتاريخ الباب أمام تحليل التغيرات البنيوية، التي تجري بهدوء تحت السطح، حاملة مدماك التغيير. مقابل هذه المقاربة البنيوية، ثمة المقاربة الظاهرية المكتفية بتحليل ورؤية "الأحداث" المحتدمة على السطح.

يشكل التحليل الباطني، أو البنيوي، امتدادا لفكرة "اليد الخفية" (حسب آدم سميث)، فكرة وجود بنى، وقوانين تتحكم بالحركة الخفية للتغيير، التي تتراكم لتصل نقطة التحول. يتبنى بطاطو المنهج البنيوي لتحليل التاريخ دون أن يتقبل النظرة الفلسفية لوجود حركة غائبة فيه. ويحلل على هذا الأساس التحولات "الهادئة" الاقتصادية والاجتماعية والثقافية، التي تراكمت لتؤدي إلى ١٤ تموز ١٩٥٨.

ويلومه النقاد على الإغراق في "التحليل البنيوي"، وإهمال "التحليل السياسي". يشرح بطاطو موقفه على النحو التالي: "يبحث وليم روجر لويس، بعمق، آراء آخر سفيرين للمملكة المتحدة في العراق الملكي وهما السير جون تروتبك والسير مايكل رايت. ويلاحظ روجر لويس، بصدد أسباب (ثورة تموز ١٩٥٨) وجود تضارب بيني، من جهة، وبين السير مايكل رايت ومايكل ايونيدس، الخبير الاقتصادي البريطاني، من جهة أخرى. ويقارن بين "التفسير السياسي الصارم" الذي يقدمه رايت وآيونيدس، وبين "تشديدي المفرط" على التغيرات والانخلاعات البنيوية".

ما علة هذا التباين؟ يجيب بطاطو: "برأيي أن التاريخ ينطوي على عمليات خفية وأحداث برانية، وهي مترابطة. العمليات الخفية تمضي بلا ضجيج، بل دون أن تُلحظ. أما الأحداث البرانية، بالمقابل، فقد تكون رتيبة أحيانا، ومدوية وعاصفة أحيانا، لكنها بيّنة في كل الأحوال. وان المبعوث الدبلوماسي أو الخبير الأجنبي يميل إلى تحسس الأحداث الظاهرة لا العمليات الخفية، بحكم المهنة، وذلك ما لم يكن مطلعا إطلاعا عميقا على تاريخ البلد الذي يخدم فيه".

ويذكّر بطاطو قراءه أن السفير مايكل رايت أكدّ في يوم ٢٢ نيسان ١٩٥٨، أي قبل ٣ اشهر من الثورة، أن العراق يخلو من "أي وضع ثوري"، مرددا بذلك صدى مقولة نوري السعيد الشهيرة، نهاية عام ١٩٥٦ أن "دار السيد مأمونة" .

رغم أن بطاطو يلمح، من طرف خفي، إلى أنه لم يقبل بعضا من أفكار ماركس، (فكرة الحتمية والغائية في التاريخ)، فإنه يقر بأنه مدين بفهمه البنيوي لتحليل التاريخ إلى ماركس وحده، وبخاصة قضايا الانتقال. فهو يشير في أكثر من موضع إلى أن التحولات التي شهدها العراق في القرن العشرين ناجمة عن ارتباطه، بل زجه في حركة السوق الرأسمالي العالمي، وهو يحلل هذا "الزج" كحركة واقعية باعتماد المعطيات الملموسة، دون أن يعتبر التحول محدّدا سلفا كحتمية، أو غائية واعية، بل نتاج تفاعل واحتكاك دائرتين حضاريتين، وخضوع الواحدة للأخرى.

ولنلاحظ عرضا، أن قضايا الانتقال التاريخي إلى المجتمع الحديث، تنطوي، في كلاسيكيات ماركس، على نزع ملكية صغار الفلاحين وصغار المنتجين، ونشوء وتركز وتمركز رأس المال الحديث. وهي عملية درسها ماركس اعتمادا على معطيات ملموسة في انجلترا، وبلدان أخرى. أما في العراق، فإن الدولة كمالك للأرض، وكناظم اقتصادي، تلعب دورا أساسيا في خلق الطبقات الحديثة من كبار ملاك الأرض، وكبار الرأسماليين، بينما كانت نطف هذه الطبقات قد نشأت في حاضنة الإدارة الكولونيالية.

ومهما تكن طبيعة وسمات الانتقال هذه، أي مهما أضفنا إليها أو أضاف إليها باحثون آخرون من سمات بنيوية، فان زبدة المرام هنا، الإشارة إلى أن وحدة جوهر الرأسمالية، أي نشوء الرأسمال كعلاقة اجتماعية تقوم على تحويل قوة العمل إلى سلعة، وتجرد المنتجين الصغار من وسائل الإنتاج، لا تنفي إطلاقا تنوع أشكال نشوئها، وضرورة معاينة هذا التنوع على الأرض الخصبة، لا في سماء التجريد الجدباء.