هاني للزعبي

الواقع العربي ورؤيته الايديولوجية لشخصية التراث العربي

★ حول مسوغات هذه الدراسة .

اعوام طويلة تصرمت ، منذ ان اثيرت قضية التراث العربي ، وصدرت ولا زالت تصدر مئات الكتب التي تتصدى لبحث هذه القضية بتمفصلاتها المعقدة التفاصيل. وعلى الرغم من هذا العدد الضخم من الكتب التي خصصت للتنقيب في مجاهل التراث العربي،اجتماعيا ، واقتصاديا، وفكريا ، وحتى سياسيا ، توزعت مضامينها ، جميعا ، الى اتجاهين متطرفين متضادين ، متنابذين ، واتجاه ثالث توفيقي انتقائي . ويتميز الاتجاه الاول بقبوله المطلق لحرفية التراث وللقضايا المطروحة في سياقه ، ويتبنى الدعوة الى تطبيق حلولها على المشاكل الراهنة للمجتمع العربي (١) . وعلى الطرف المضاد يقف اصحاب الاتجاه الثاني ، فهم اذا ما قاموا بتناول التراث واساليب معالجاته الذهنية يرفضونه رفضا قاطعا ، على اساس مقارنته المضمرة ، لا شعوريا ، بالعقلانية الغربية ونمط انتاجها المادي والنظري (٢) . اما الاتجاه الثالث فيحاول ارضاء الوجدان المتأزم والمتأرجح لاصحاب الحوانيت الصغيرة، والتي تعرض ، في الوقت نفسه ، الف صنف وصنف من البضائع المستوردة والانتيكات المصنوعة محليا ، لذلك يختار ما يعجبه من هنا او هناك ويتبله ببعض البهارات اللفظية ، ثم يقدمه كسلطة لعل شهية القارىء تنفتح (٣) لها ويجد خلاصا مما يقلقه ، في حياته ، فيها .

والواقع : ان هذه الاتجاهات الثلاثة التي تتعاطى مسائل التراث وتختبرها ، اعني ، تختبر مدى صلاحيتها للتجاوب مع معطيات واقع المجتمع العربي وتلبية احتياجاته من خلال ما تستهويه من اجزاء التراث لتعلن مشروعية احيائه ، او من خلال ابرازها لبعض نتف فاسدة منه لتؤكد تهافته وعدم جدواه ، ان هذه الاتجاهات برجماتية من حيث ادواتها الفكرية التي تتعامل بها مع التراث ، وميتافيزيقية فوقية من حيث استنتاجاتها وتشريعاتها . وذلك لان التراث بنية نظرية نوعية ولدتها بنية اجتماعية ـ اقتصادية نوعية قائمة على اسلوب او نمط من الانتاج معين. وهذه البنية النظرية المتماسكة تبرر الانتماءات الفلسفية والنفسية والاجتماعية والاقتصادية وتشدها الى البنية الاجتماعية ـ الاقتصادية لتعيد هذه البنية الاخيرة انتاج ذاتها بنية انتاج مادي ونظري . اي انها مجموعة من الافكار الايديولوجية التي « تنمو » بطريقة مجردة على اساس معطياتها الخاصة بها ، والتي هي ، في حقيقة الامر ،تعبير عن الاحداث الاجتماعية والاقتصادية التي لا يعيها الشخص الذي يتشبع بها ، او التي لا يدرك « انها تكيف تفكيره»(٤) لذا لن نورط انفسنا ونتساءل : أهذا الاعتقاد صحيح ام غير صحيح ؟ بل نتساءل ما هي الحالة الموضوعية التي دعت الناس للتفكير على هذا النحو ؟ وما الاعتقادات التي تمت بصلة الى هذا الموقف وهذا النمط من التفكير ؟.. وما « اسلوب » الحياة الذي يكشف عنه مثل هذا الموقف ومثل هذا النمط من التفكير ؟..

ولكي يتخذ تحليلنا مضمونا اكثر حيوية واعمق ارتباطا بالواقع ، نضع هذه الصورة التراثية النامية في تربة المشاعة البدائية ومناخها الايديولوجي ، ففي المشاعة البدائية ، حيث لم يكن هناك فائض انتاج مادي ليتحول الى ملكية خاصة بفضلها يسود احد الافراد على الآخرين، لاحظ سليمان آش ، وهو دارس انتروبولوجي قام بدراسة موضعية لتقاليد الهنود الهوبي (انه ، من « الواجب » ، عندهم ان يعامل جميع الافراد بصورة متماثلة ، والشخص الذي يكون موضع مديح ، او يتباهى بنفسه يتعرض الى البغض والانتقاد ، ولذلك فان العاب الاطفال والمراهقين تتبلور سماتها الذهنية على نفس الاسلوب من التفكير ، انهم يلعبون بكرة السلة لفترة طويلة دون ان يعرفوا من

الفريق الرابح ،ومن الفريق الخاسر ، وهم يستمرون في اللعب لا لشيء الا لان اللعبة تعجبهم وتنشطهم) (٥) .

اذن ، بما أن فائض القيمة ليس موجودا بعد ، ومن ثم ، فان محاولات الاستيلاء على قسم منه لم تتولد على المستوى الاجتماعي ، لذلك فمفاهيم الربح والخسارة لم تتأصل بعد في اذهان الاطفال والمراهقين ، ويستمر عمل المشاعة في بنيتها الاقتصادية ـ الاجتماعية في انتاج ذاتها بنية انتاج مادي ونظري . ومن الواضح ، ان اية محاولة للفوز ، حتى في مجال التسلية ، ستكون وتعد محاولة للخروج على تقاليد المشاعة واجوائها الفكرية وتحطيم نمط انتاجها المادي الذي لا يسمح بتراكم الخيرات المادية عند فرد واحد . وليس من المستغرب ، بعدما تقدم، ان يكتشف ماركس (ان الرأسمال « علاقة » تتقوم بفعل نمط انتاج معين ، ولذا كانت بنية المجتمع وقفا على نمط الانتاج القائم تاريخيا ، وكل نمط انتاج ينطوي على نمط محدد للتعاون ، وبالتالي ، على شكل محدد للعلاقات الاجتماعية . وانه ليحدث ، في سياق التطور التاريخي ان تصبح علاقات الانتاج عائقا في سبيل تطور قوى الانتاج، ويكون البشر « اسرى » لعلاقات الانتاج ، وعندئذ يستعاض عنها بشكل آخر من العلاقات يتفق ونمو القوى الانتاجية (٦)) ومن منظور هذه الرؤية يغدو التراث علاقات انتاج لمرحلة سابقة (وهكذا يمكن ان يقال : ان الربع هو القوة المحركة التي انتجت « الانشودة » الرعوية في الحركة التاريخية (٧)) لاوروبا العصور الوسطى .

ان شخصية التراث كل واحد ، تركيب عضوي فاعل في مجاله المحدد تاريخيا ،لا يمكن فصل احد اجزائه المكونة دون تحطيم عمل المنظومة بمجملها . ولكن هذا التعريف لشخصية التراث لا يضلنا عن « رؤية » امكانية خروج مفهوم ما من منظومة تراثية ودخوله مناخ منظومة اخرى،بيد ان هذا المفهوم سيصبح حاملا لمعنى مختلف ، اقصد انه سيتشبع بمعنى يمليه عليه وضعه الجديد ، ولذلك نتفق مع طرح طيب تيزيني الذي يؤكد فيه على (ان المنطق يجب ان يدرس في تاريخه والتاريخ في منطقه (٨)) .

١ ـ التراث العربي من خلال مجاله وفي منظومته .

ان وجود البشر الاجتماعي هو الذي يقرر وعيهم الاجتماعي وكيفية هذا الوعي ، لذا من الضروري ان نبدأ بدراسة الواقع الاجتماعي ، دراسة العلاقات الاقتصادية ـ الاجتماعية، لان هذه العلاقات هي التي تفسر التصورات والافكار ، وليس العكس ، كما يحسب اولئك الايديولوجيون الذين تصبح الفكرة ، عندهم ، القوة المحركة للتاريخ .

لا شك ان كل باحث يعترف بان البحث عن ترسيمة خصوصية لنمط انتاج اقتصادي ـ اجتماعي ساد جميع الاقطار التي فتحها الاسلام ، ومن بينها الدول العربية ، امر مستحيل تماما ، فقبل ظهور الاسلام تعاطت مكة التجارة ، وبسبب موقعها الاستراتيجي ، مع بيزنطة وبلاد الرافدين والهند وبلدان اخرى ، كما تعاطتها مع مدن الجزيرة العربية ، واثر انبثاق الدين الاسلامي والفتوحات الاسلامية ، لم يؤد تطور التجارة ، في مجموع الجزيرة العربية ، وعلى الاخص في مكة ، الى توحيد ، وانما الى ضم اقتصادي ضمن سوق متنوعة (٩) ، وفي هذا الاطار من المسألة ، نرى ان الرأسمال التجاري المتنامي راح يستفيد ، بنقله السلع والخدمات ما بين انماط الانتاج المختلفة ، من تباين هذه الانماط وتنوعها الشديدين بل ويحاول الابقاء قدر الامكان على هذا التباين والتنوع ليواصل مهمته في نقل السلع والخدمات فيما بينها . وبفضل هذه الرؤية نستطيع ان نعي ونفهم تلك الحركة الباطنية لوصية عمر الشهيرة الى جنده .. لا تقطعوا شجرة ، لا تحرقوا حقلا ، لا تقتلوا طفلا .. وما استتبعها من مواقف عمر من « الارض المفتوحة » عندما رفض ان يملكها لافراد الجيش الفاتح ، ولكنه اصر على ان تتحول هذه الارض الى ملكية عامة للدولة « بيت المال » في نظير ضريبة الخراج على ان تظل ملكية الرقبة في هذه الارض للدولة ، وان يظل خراجها ، كذلك ، ميزانية للانفاق على مصالح الدولة والامة حاضرا ومستقبلا (١٠) .

واذا كان محمد عمارة يفسر هذا الموقف من عمر ، على انه كان نابعا من ضرورات اقتصادية يحكمها موقف نظري يؤمن بالعدل الاجتماعي ، فان تفسيره ، في جانبه الاول يلامس الواقع الباطني لحركة الاسلام ، اما في جانبه الثاني الذي يؤمن فيه بالعدل الاجتماعي فهو يحوم فوق الصورة الظاهرية . وتدفعه رؤيته الظاهرية هذه الى تأييد احكام باطلة تفصم فصما قاطعا ما بين تشريع نظري وفعل عملي ، بحيث تغيب عن ناظريه ان الاشكال الظاهرية ما هي سوى تفتحات وهمية للحركة الباطنية (١١) ،ولذلك يقول عن الاسلام ، ان الاسلام كانت تحكمه ازدواجية تمثلت في :

١ ـ موقف نظري : قررته اساسيات التعاليم الاسلامية ، ينتصر للعدل الاجتماعي ، ويوصي بتحرير الانسان من كل القيود .

٢ ـ تطبيق عملي : شوّه هذه التعاليم النظرية وتنكر لها ، وطوّع نفسه لقوانين المجتمعات الاقطاعية المفتوحة وتقاليدها ، تلك المجتمعات التي كانت عراقتها الاقطاعية اكثر قوة ورسوخا من تعاليم الاسلام النظرية التي نظر اليها بعض الساسة والولاة كمجرد وصايا لا تصلح لغير الحياة العربية البسيطة ـ في شبه الجزيرة ـ الخالية من تعقيدات هذه المجتمعات (١٢) .

اما الحقيقة : فان الدين الاسلامي هو الابن الشرعي والظاهر لتزاوج هذه المجتمعات عبر العمليات التجارية ،

ولقد ناوأ الخليفة الكبير عمر بن الخطاب عملية اقطاع الاراضي للمحاربين والقواد العسكريين لعلمه ان هؤلاء العرب لم يكونوا بعد ليعرفوا اساليب الانتاج وطرقه المهيمنة على تلك المجتمعات ، خصوصا وان العرب ذوو طباع خشنة ناتجة عن حياتهم البدوية في الصحراء (١٣) . ولكن، في الفترات اللاحقة ، وبعد ان استقروا في الاراضي والمجتمعات المفتوحة واخذوا يتشربون عاداتها وتقاليدها وانماط حياتها ومعيشتها ، تكوّن وتطور نظام للاراضي يتناسب واساليب الانتاج السائدة ، الاقطاعية الشكل والمضمون .

ونلاحظ : انه مع تسنم الامويين السلطة عام ٦٦١م والعباسيين عام ٧٥٠ م ، اخذ اتجاه جديد يفرض نفسه على الفاتحين ، اتجاه قام على توزيع اراضي الجزيرة العربية نفسها ، بحيث لم تعد تعتبر هذه الاراضي ملكية تابعة للدولة فقط ، كما هو الحال في عصور الخلفاء الراشدين ، وقد اخذ هذا الاتجاه يقوى ويحقق وتائر عالية النمو والتفشي بشكل مواز لعملية اضعاف السلطة المركزية وخصوصا في الدولة العباسية . اما توزيع الاراضي تلك فلم يتم لصالح الفلاحين المعدومين وانما لصالح كبار موظفي الدولة وقوادها العسكريين وذلك حسب مبدأ الاقطاع (١٤) .

اذن عادت انماط الانتاج العاملة في المجتمعات المغلوبة للعرب لتفرض نفسها على هؤلاء الفاتحين ، وضمن هذه المسألة يسجل ماركس : ان الفاتح اما ان يعدل نفسه لتتلاءم مع شروط نمط الانتاج في البلد الذي اخضعه، واما ان يدمر ركائز واسس هذا النمط ليفرض نمط انتاجه . وبما ان العرب ، في ذلك الحين ، كانوا يعيشون في مستوى اجتماعي دون المستوى الذي كانت قد بلغته شعوب المنطقة المتحضرة ، فلم يكن في وسعهم ان يعالجوا هذا الوضع الاجتماعي الجديد المعقد ، لا من ناحية الادارة ، ولا من ناحية الانتاج ، كما انهم لم يتعرضوا للنظام الاجتماعي الاقتصادي ولم يغيروا او يبدلوا في النظام الاداري والمالي المتبع ، وتركوا امر جباية الخراج للدهاقين ولرؤساء الاديان وسواهم من الملاكين ، حتى انهم ـ اي العرب ـ بعد ذلك بفترة طويلة ، اتبعوا هم انفسهم ، في سجل الارض الممسوحة ، النظام ذاته الذي كان الساسانيون قد وضعوه لمسح الارض وجباية الضرائب على شكل خراج (١٦) . وبناء على كل تلك الاسباب مجتمعة يؤكد ز .ي. هرشلاغ : ان الشرق لم يهزم امام العرب ، انه هو الذي هزمهم ، هو الذي تمثلهم في كيانه (*) .

بيد انه ، في مقابل هذه النزعات الاقطاعية والتجزيئية الهابطة برز اتجاه سياسي ـ اجتماعي ـ اقتصادي يدعو الى مركزية الدولة العربية ووحدتها ، ولقد عبر هذا الاتجاه عن نفسه بصورة دينية ارتدت مسوحا عربية . ودارت جميع نقاشات هذا الاتجاه وقضاياه حول احقية الخلافة ؟.. أهي تصح للعربي فقط ، ام تجوز لغير العربي ؟

ان اخذنا بالرأي الاول الذي يقصر حق الخلافة على عربي ، لا بد ان نعترف : ان كثيرا من الدارسين المحدثين يرون فيه رأيا محافظا ، ان لم يدينوه بالرجعية (١٧) .. ولكن ... وهذا ما سنعمل للبرهان عليه .. سيتأكد لنا ان هذا الرأي لم يكن سوى الرأي الوحدوي المصبوغ بالصبغة البرجوازية الناهضة . اما الرأي الثاني فهو الرأي الذي يفسح المجال ، ويفتح الابواب امام النزعات الاقطاعية الرجعية بالفعل .

يقول بندلي جوزي (ان نظام الضرائب الذي وضع أساسه المصلح العربي محمد ، مع ما ادخله عليه خلفاؤه من التغييرات والزيادات ، ولا سيما عمر ، مؤسس الامبراطورية الحقيقي ، وواضع دستورها ونظامها ثم خلفاء بني امية ، كان عبئا ثقيلا على عاتق الامم المغلوبة، وذلك لان هذه الامم كالاقباط والسريان والفرس والترك .. كانت مضطرة بحكم هذا النظام ان تؤدي ، ما عدا ضريبة الاراضي ـ الخراج ـ والجزية ـ ضرائب ورسوما اخرى على الصنائع والحرف ربما كانت اشد وطأة على الاقوام المذكورة ، ولما لم يكن سبيل آخر للتخلص من هذا الذل والارهاق الا الدخول في الاسلام كنت ترى سكان العراقين وفارس وبلاد الترك يدخلون في دين الله افواجا حتى كادت مصر في زمن عمر بن الخطاب تخلو من اهل الذمة والخراج، وكاد المال ينفد من بيت المال في ايام عثمان وعلي ، وهذا ما دفع خلفاء بني امية وعملاءهم ، في الشرق والغرب ، الى نسخ سنة عمر الاول واخذ الجزية حتى ممن كان يدخل الاسلام (١٨)) .

لقد المحنا سابقا ان مسألة الارض وملكيتها اخذت، مع نشوء الاسلام، والقيام بالفتوحات لبلدان اجنبية ، تحتل مكانا هاما في الحياة الاجتماعية والاقتصادية العامة للمجتمع ، وان عمر بن الخطاب رفض عملية اقطاع الاراضي للمحاربين والقواد العسكريين . وبذلك حولت الارض المفتوحة الى ملكية عامة للدولة والمجتمع ، وذلك تحت رقابة الحكومة المركزية، ولقد ظل الملاكون السابقون عليها. ولكن بصفة مستأجرين .(ولقد تمت تحت ظل السلطة الاموية خطوات هامة لتدعيم الاقتصاد النقدي ولخلق دولة موحدة سياسيا واقتصاديا وثقافيا . وفي طليعة تلك الخطوات كان صك النقود الموحدة على صعيد او نطاق الدولة كلها وتحويل اللغة العربية الى اللغة الرسمية الاساسية وقد تحقق ذلك في عهد عبدالملك بن مروان ـ ٧٠٥ـ٦٨٤ ـ ومع نهوض التبادل البضائعي اكتسبت المدينة في الدولة العربية ـ الاسلامية اهمية متزايدة من حيث هي مركز اقتصادي وثقافي مكثف (١٩) على ان لا ننكر ان الاتجاه الاموي قام على الاضطهاد القومي والاجتماعي للشعوب المنضوية تحت لواء الدولة ، وخلق دوافع اجتماعية واقتصادية لانتفاضة الشعوب غير العربية ،غير

ان هذه الانتفاضات والمقاومة قد (استغلت ، في كثير من الاحيان،من قبل الاقطاعيين ضمن تلك التشعوب (١٩))على ان لا يغيب عن بالنا (ان وجود المدينة ليتضمن ، في الوقت ذاته ، ضرورة الادارة الموحدة ، والشرطة والضرائب ، وباختصار ، التنظيم البلدي ، وبالتالي السياسة بصورة عامة . وان المدينة البرجوازية هي : اذن نتيجة تمركز السكان والرأسمال والملذات ، بينما يثبت الريف الاقطاعي الحقيقة المضادة تماما ، اي العزلة والتشتت (٢٠)) .

لم تبلغ مسألة أحقية حدتها الا بعد مضي ردح من الزمان كاف لان تعود تلك الانماط الاقطاعية من الانتاج ، بصور الاشخاص الذين دخلوا الاسلام هربا من الجزية والخراج ، الى العمل . ودليلنا على هذه الرؤية ان المسألة حسمت ، تماما ، في زمن عمر وابي بكر ، واستقرت الخلافة لبني قريش (٢١) . ومما تقدم يتضح ، كما يقول الدكتور محمود اسماعيل (٢٢) : ان ظهور الخوارج ، وهم الفرقة التي انقلبت على علي لانه رضي بالتحكيم في مسألة الخلافة ، تعبير عن تناقضات اقتصادية ـ اجتماعية اكتسبت طابعا دينيا نتيجة تفجير تلك التناقضات من خلال مشكلة الخلافة ، ولذلك ايضا، كان عرب الامصار الذين استوطنوا البلاد المفتوحة يشكلون جند الثورة (٢٣) . ولقد شكل الخوارج احد احزاب المعارضة في الاسلام ، وكان فكرهم السياسي معبرا عن قطاع عريض من الجماهير الساخطة على الخلافة العربية . اما اهل السنة فقد قصروا حق الخلافة على قريش ،بينما نادى الخوارج بانها حق متاح لكل مسلم دون النظر الى اصله او عصبيته .

رسمنا ، حتى الآن السمتين العامتين لشخصية التراث العربي ، وهما وجهان لعملة واحدة جدلية المضمون، ولم يخرج الصراع الديني والسياسي والاجتماعي عن هذين الوجهين العريضين (٢٤) . الاتجاه الاقطاعي الداعي الى عدم خصوصية الخلافة ، وهو اتجاه تفرعت عنه فروع كثيرة منها « الذرية » التي طالما ساندها الاقطاعيون ، ومنها الفرق الغالية مثل البيانية اصحاب بيان بن سمعان التميمي الذي ولد وترعرع في العراق وادعى ان جزءا الهيا حل في ابيه وفيه ، في القرن الثاني الهجري(٢٥). اما الاتجاه الثاني فهو الاتجاه البرجوازي التجاري الداعي الى توحيد الخلافة وتخصيصها واقتصارها على العرب ودولتهم المركزية . ومنه تولد فكر ابن رشد القائل بوحدة الوجود وعقلانية القرآن وتجسده على لسان محمد فحسب، هذا الاتجاه الذي حاربه ، بشدة ، المتصوفة اللاعقلانيون والباطنيون القائلون بالتفسير الرمزي والتأويلي الخفي للقرآن ، مما افسح المجال امام كافة التيارات والطرق اللاهوتية المتنوعة والتي ساعدت النزعات الاقطاعية لتفسير القرآن حسب مقتضياتها الاجتماعية وظروفها التاريخية .

ولقد برهنا على هذا في دراسة سبق لنا نشرها (٢٦).

ان التراث منظومة عضوية عاملة في مجالها الخاص، اما تناقضاتها فهي عوامل اغنائها يزيدها حيوية مجالها التاريخي والاجتماعي الخاص .

فكيف نتعامل مع معطيات التراث؟ انهملها بمجموعها، ام نتقبلها بمجموعها ، ام ننتقي ونختار كما لو كنا امام بسطة خضار او في دكان بقالية .

ولكن لنسائل انفسنا هذا السؤال : السنا ، الآن ، في مجال تاريخي ـ اجتماعي ، وهل نحن في فراغ كامل وميتافيزيقي ؟.. لا شك اننا في مجال تاريخي ـ اجتماعي معين ، لنا افكار نحن مشبعون بها ، تعمل عمل منظومة متكاملة والا لما استطعنا التعامل مع هذا المجال ولا التعاطي معه . ان منظومة الافكار التي لدينا منظومة تمتلك حيزها ، اي حيزها في المجال الحاضر ، وتتجادل معه جدليا . ولذلك فاننا لا نستطيع ان نختار الا ما اختاره مجالنا الحالي من تراثنا الماضي ، اي اننا لن نرى بالتراث الا ما تحدده لنا رؤيتنا ـ المعطاة لنا في مجالنا . اقصد اننا سنسقط همومنا واوهامنا وآمالنا التي هي محدودة بأفق حاضرنا على تراثنا وسنختار ما يختاره لنا مجال هذه الرؤية (٢٧) .

ان هذا الفهم الذي طرحناه آنفا لمفهوم الرؤية في مجالها من خلال منظومتها الفكرية العاملة في اطار وحتى حدود مجالها ، سيساعدنا على القيام بعملية نقد لبعض كتب التراث المشار اليها ، فهل هذه الكتب تمكنت من النفاذ الى خارج حدود الرؤية التي يفرضها مجالها التاريخي ـ الاجتماعي على منظومتها الفكرية ، ام هي اسيرة هذه الحدود وهذا الافق ، نعني هل هذه الكتب ثورية المضمون ، ام قانعة بما هو معطى سلفا وحاضر حضورا مشخصا امامنا بحيث تخلد واقعنا الاجتماعي وعلاقاته الاجتماعية ـ الاقتصادية القائمة .

٢ ـ حدود الرؤية التي تطرحها كتب التراث المحدثة .

يبدو لمحمد عمارة، من خلال رؤيته ـ الاشكالية (٢٨) ان صفة الزهد من صفات الانسان المناضل (وزهد ابي ذر هو الاخر ميزة من الميزات التي تميزبها الرجل، ولكن زهده لم يكن عزوفا عن الدنيا وادارة ظهر لمشاكلها واحداثها ، انما كان زاهدا زهد المناضل ضد احتواء هذه المباهج لملكاته وقدراته وتطويعها لمزاياه الثورية ، ولقد قال عن الصحابة الذين راحوا يكنزون المال ـ اما انهم ليس لهم في مال الله حق الا ولي مثله ـ ومضى ابو ذر يحدث الناس الاغنياء عن ان جمعهم للمال وحجبه عن مصارفه، انما هو كنز واحتكار (٢٩) . بادىء ذي بدء نصادر على ادعاء محمد عمارة ان زهد ابي ذر ليس انهزاما من الواقع، بل هو دعوة لصرف المال في مصارفه . ان ابا ذر منسجم في موقفه هذا مع (نظرة الاسلام الى حق الفرد في الملكية،

ملكية ماله والتصرف فيه حسب القواعد الشرعية ، ولكن الاسلام لم يعط الفرد الحق الكامل في ملكية حركة المال بحيث يكون حرا في كنزه وتعطيله عن الحركة ،بل جعل هذه الحركة لا بد من وجودها (٣٠)) بيد انه علينا ان نمعن النظر اكثر ، فالاسلام ولد في مكة التي كانت محطة تجارية وما (ان يتسع التداول ، تداول السلع ، حتى تتسع معه الضرورة والرغبة في استمرار هذه الحركة ، فمنذ ذلك الحين لا تباع السلع لا لشراء سلع اخرى فحسب ، وانما لابدال صورة المال بصورة السلعة القابلة للتداول ويتحجر النقد الذي يوقف تداوله عمدا ، بتحوله الى كنز ، ان التقابل الموجود بين قوة الملكية العقارية ، الاقطاع ، المستند على علاقات سيطرة وتبعية شخصية ، وبين قوة المال اللاشخصية ، معبر عنه في المثليين الفرنسيين التاليين : لا ارض دون سيد ، وليس للمال من سيد (٣١)) . وذلك صحيح ان الاسلام يمنع الربا والاكتناز ، يمنع تجميد تداول السلع ،وينبغي على هذا الاساس ان لا يكون للمال من سيد والا توقفت حركة التداول وتجمد المجتمع .

ونسائل ، اللحظة ، محمد عمارة أهذه الصورة التي رسمها للثورة صورة تراثية ام صورة معاصرة ، اقصد اننا نعيشها ونظن ، بعد ذلك ، اننا سنتجاوز بها واقعنا المعطى ؟ فالاسلام بطبيعته ذاتها الوليد الشرعي لحركة تداول السلع المستمرة ، كما تخلفنا الحالي هو الابن الضروري لحركة تداول السلع بيننا وبين الغرب الرأسمالي (٣٢) ، هذه الحركة التي رسمت في ذهن محمد عمارة صورة الواقعي على انه الانسان الثوري . فهل تخلصنا من ماضينا بفضل هذا الفهم للماضي ام اننا نحاول قلب الحاضر بصورة الماضي ــ الحاضر الذي هو نفسه ، سؤال متروك لدارسي التراث ؟

ينطلق الدكتور ابراهيم بدران والدكتورة سلوى الخماش من القول : (ان العقلية العربية ، وعلى الرغم من اتصالها بالعلم والمدنية الغربية ، مشبعة بالافكار الخرافية وما زال الذهن الاجتماعي قادرا ومستعدا لتوليد الخرافات وترويجها ، هروبا من التفسير العلمي للواقع، وجريا وراء المعجزات التي ينتظر حدوثها (٣٣)) ويرجعان هذا التشبع بالخرافة المتغلغل في العقلية العربية الى (المواريث الثقافية والفكرية التي تعود الى ما يزيد على خمسة عشر قرنا (٣٤)) لذلك فهما ينصحاننا بنبذ التراث جملة وتفصيلا وبتوظيف (الدور الانتاجي للفئات المتعلمة باتجاه التطور الرأسمالي الحر (٣٥)) وهما يريان انه بسبب انسلاخ الذات العربية عن واقعها المعطى تحيل كل كوارثها (على الشيطان فهو عليه اللعنة في كل زمان ومكان ، يلعنه الانسان العربي اذا تأخر عن موعد ، ويلعنه اذا اساء التصرف .. الخ) (٣٦) .

لا شك ان الدكتورين بدران والخماش هما مشبعان بالواقع المعاش ولذلك يشخصان امراض الواقع ذاته تشخيصا جيدا وظواهريا للاسباب الآتية .

ان العقلية العربية ليست ، على الرغم من اتصالها بالعلم والمدنية الغربية ونمط الانتاج الرأسمالي ، مشبعة بالافكار الخرافية وتحيل كل نكساتها متهمة الشيطان الذي يخلق هذه النكسات ، وهو الغائب الاكبر عن المجتمع العربي ، اي مسبب الكوارث الخفي . ان العقلية العربية وبفضل اتصالها الحر واللاواعي بالعلم والمدنية الغربية ذات نمط الانتاج الرأسمالي مشبعة بالخرافة . يقول سمير امين اننا نستعمل السيارة ، ونتحدث عن الفلسفة البرجماتية او الوجودية ، ونحضر السينما ، ونستمتع بلبس البيكيني، ونقلد صرعات الهيبز ، والغائب الاكبر عن المجتمع العربي ذلك النمط من الانتاج الذي انتج هذه المنتجات الفنية والذهنية والمادية . وجميع مؤسسات الوطن العربي الاقتصادية والاجتماعية والتجارية لا تتكامل، بسبب غياب نمط الانتاج عن المجتمع العربي ، فيما بينها، بل تتكامل مع المؤسسات والقطاعات الصناعية الموجودة في الغرب (٣٧) وذلك سبب نزول كل تلك النكسات والكوارث بنا . ان الانسان العربي ليس ملاما اذا ما حمل الشيطان اسباب همومه ، الشيطان اللامنظور ، ان نمط الانتاج الذي هو لا منظور ، عندنا ، بالفعل هو الشيطان الرجيم ملحق الهزائم بنا ، اننا نحس بنقصنا ازاءه ، ونشعر اننا مسيرون لا مخيرون ما دمنا لا نملك نمط الانتاج الذي ينتج امانينا ، امتلاك سيارة ، متعة الرقص على ايقاع الجرك الصاخب ، المباهاة بمعرفة الفلسفات الغربية ، الخ .

ان وصفات الدكتور ابراهيم بدران والدكتورة سلوى الخماش لعلاجنا من مرض الشيطان وهلوساته هي وصفات ابي النواس القائلة وداوني بالتي كانت هي الداء . فاتصالنا الحر بالغرب الرأسمالي ونمط انتاجه انتج في نفوسنا رغبات وشهوات لا يوجد عندنا نمط انتاج يستطيع تلبيتها واطفاءها ما لم نزد من تبعيتنا له ، فالدول الرأسمالية الهامشية التي تدور في فلك المنظومة الرأسمالية المركزية يزيد ويتعمق تخلفها المادي والذهني بفضل تبعيتها الاقتصادية ــ الاجتماعية ــ النفسية لنمط الانتاج السائد في الدول المركزية . اذن فرؤية الدكتورين لا تصف ما هو مطلوب لعملية تجاوز واقعنا المتخلف بقدر ما تحاول ترسيخ ما هو قائم وجار .

اما الاتجاه الثالث الذي يدعونا الى حفلة منوعات فيكفي للرد عليه ما اظهرناه في سياق هذه الدراسة التحليلية من اننا بالفعل ننتقي من ماضينا وتراثنا ما نعيشه اليوم ، ونختار من الغرب ما يسيطر على اسلوب تفكيرنا، ولكن هذا الانتقاء من الماضي والتراث وهذا الاختيار من الغرب هما انتقاء واختيار لا واعيان ،بل يثبتان وضعنا القائم ويبرران تفاقم تخلفنا الاجتماعي ــ الاقتصادي والنفساني .

المراجـع

(١) في هذا الاتجاه تدخل كتب محمد عمارة ، ويوسف حامد العالم ، ومحمود اسماعيل ، وسنشير الى هذه الكتب خلال تحليلنا .

(٢) في هذا الاتجاه تدخل كتب ابراهيم بدران ، سلوى الخماش وغيرهما .

(٣) انظر كتب زكي نجيب محمود كنموذج .

(٤) راجع لويس التوسر ، قراءة رأس المال ، جزء ١ ، ترجمة تيسير شيخ الارض ، صدر عن وزارة الثقافة ، دمشق، ص.٤وما بعدها

(٥) ارنست ماندل ، النظرية الاقتصادية الماركسية ، جزء ١ ، ترجمة جورج طرابيشي ، صدر عن دار الطليعة ،بيروت،ص٣٣ .

(٦) كارل ماركس ، فريدريك انجلز ، الايديولوجية الالمانية ،ترجمة فؤاد ايوب ، صدر عن وزارة الثقافة ، دمشق ص ٣٥ وما بعدها .

(٧) كارل ماركس ، بؤس الفلسفة ، ترجمة حنا عبود ، صدر عن دار دمشق ، دمشق ص ١٥٢ .

(٨) طيب تيزيني ، مشروع رؤية جديدة للفكر العربي في العصر الوسيط ، دار دمشق ، ص ٤ .

(٩) نفس المرجع السابق ، ص ١٥٤ وما بعدها .

(١٠) محمد عمارة ، نظرة جديدة الى التراث ، المؤسسة العربية للدراسات والنشر ، بيروت . ص ١٦٤ .

(١١) جون لويس ، مدخل الى الفلسفة ، ترجمة انور عبدالملك ، دار الحقيقة ، بيروت ، ص ١٨ .

(١٢) نظرة جديدة الى التراث ، مصدر مذكور ص ١٦٤ .

(١٣) انظر مقدمة ابن خلدون ، دار احياء التراث العربي ، بيروت ، الطبعة الرابعة ص ١٧٢ .

(١٤) مشروع رؤية جديدة للفكر العربي ، مصدر مذكور آنفا ، ص ١٨٥ .

(١٥) كارل ماركس ، الايدبولوجية الالمانية ، مصدر مذكور ،ص٤٦. وانظر ايضا جان شينو ، المشكلات النظرية لدراسة المجتمعات الطبقية الاولى ، في مجموعة دراسات حول نمط الانتاج الاسيوي، صدر عن دار الحقيقة ، ص ١٩ وما بعدها .

(١٦) ي . أ . بلياييف ، العرب والاسلام والخلافة العربية ، ترجمة انيس فريحة ، صدر عن الدار المتحدة للطباعة والنشر ، بيروت ، ص ١٨٤ .

(*) ز . ي . هرشلاغ ، مدخل الى التاريخ الاقتصادي الحديث للشرق الاوسط ، ترجمة مصطفى الحسيني ، دار الحقيقة ، بيروت ، ص ٦ .

(١٧) محمود اسماعيل ، الحركات السرية في الاسلام ، دار القلم ، بيروت ، ص ١٤ .

(١٨) بندلي جوزي ، من تاريخ الحركات الفكرية في الاسلام ،دار الروائع ، بيروت ، ص ٥٦ و ص ٥٧ .

(١٩) مشروع رؤية جديدة للفكر العربي ، مصدر مذكور اعلاه ، ص ١٥٧ و ص ١٥٨ .

(٢٠) الايديولوجية الالمانية ، مصدر مذكور ، ص ٦١ .

(٢١) الامام ابي الحسن علي بن اسماعيل الاشعري ، مقالات الاسلاميين ، واختلاف المصلين ، بتحقيق محمد محي الدين عبدالحميد، مكتبة النهضة المصرية ، القاهرة ، ص ٤١ .

(٢٢) الحركات السرية في الاسلام ، مصدر سبق ذكره ،ص ١٥.

(٢٣) نفس المصدر السابق ص ١٦ .

(٢٤) راجع دراستنا عن وحدة الوجود عند هيجل وابن رشد ، مجلة دراسات عربية ، ١٩٧٥ ، العدد ١٠ .

(٢٥) مقالات الاسلاميين ، مصدر مذكور ، ص ٦٦ الهامش .

(٢٦) وحدة الوجود عند هيجل وابن رشد ، مصدر مذكور .

(٢٧) لويس التوسر ، مصدر مذكور ، ص ٤٠ .

(٢٨) ان الاشكالية هي منظومة من الافكار المتفصلة عضويا بحيث لا يمكن فصل احد الاجزاء دون المساس بعمل المنظومة ، راجع التوسر ، مصدر مذكور ، اعلاه .

(٢٩) محمد عمارة ، مسلمون ثوار ، صدر عن المؤسسة العربية، بيروت ، ص ٢٦ وص ٤٥ .

(٣٠) يوسف حامد العالم ، النظام السياسي والاقتصادي في الاسلام ، صدر عن دار القلم ، بيروت ،ص ٦٩ .

(٣١) كارل ماركس ، راس المال ، ترجمة انطون حمصي ، صدر عن وزارة الثقافة ، دمشق ، الجزء الاول ، الكتاب الاول ،ص ٢٠٥.

(٣٢) اندريه غوندر فرانك ، البرجوازية الرثة والتطور الرث، ترجمة الهيثم الايوبي ، واكرم ديري ، دار العودة ،بيروت،ص ٨٨ .

(٣٣) الدكتوران ابراهيم بدران ، وسلوى الخماش ، دراسات في العقلية العربية الجزء الاول ، الخرافة ، صدر عن دار الحقيقة ، بيروت ، ص ٣٠٨ .

(٣٥) المصدر السابق نفسه ، ص ٣١٢ .

(٣٦) المصدر نفسه ص ٨٢ .

(٣٧) سمير امين ، التراكم على الصعيد العالمي ، صدر عن دار ابن خلدون ، بيروت ، الفصل الاخير .

صدر حديثـا

البطل الثوري
في الرواية العربية الحديثة

للناقد المصري : أحمد محمد عطيـة

منشورات وزارة الثقافة السورية

سعر النسخة ٦٠٠ ق.س.ل