

10 يناير 2018 |

ترجمات | قسم الدين وقضايا المجتمع والراهنة

# النمط الثقافي في العالم الإسلامي والغرب



مارشال ج. س. هـدجسون  
ترجمة: صالح الجلاصي

مؤمنين بلا حدود  
Mominoun Without Borders  
للدراسات والأبحاث [www.mominoun.com](http://www.mominoun.com)

النمط الثقافي في العالم الإسلامي والغرب<sup>(1)</sup>

مارشال ج.س. هدجسون

ترجمة: صالح الجلاصي (باحث ومترجم من تونس)

<sup>(1)</sup> Marshall G.S.Hodgson, *Rethinking world history, Essays on Europe, Islam, and World History*, Part II chap 8, Cambridge University Press, 1993, pp. 126-206.

يرى القارئ في الغرب أن فهم مؤسسات العالم، الذي تسود فيه الثقافة الإسلامية، ممكن، بصفة خاصة، بمقارنتها مع المؤسسات الغربية المعاصرة لها، وبما تعلّم أو اقتبس الغرب من المسلمين. إنَّ مقارنة من هذا النوع قد توحى بتقييم إمكانات كلِّ من الثقافتين، كما توحى بتوجُّهات طويلة الأمد في كليتهما، وهو ما قد يعيننا على فهم لماذا لم يتمَّ اعتبار هذا الاحتمال أو ذاك في هذا الظرف أو ذاك. لكن في هذه المرحلة من البحث يصعب التفريق بين ما هو بيئي صرف وما هو التزام ثقافي صريح يندرج في مثل هذه المقارنات. وقد يكون الأمر أكثر صعوبة عندما نحاول فهم الالتزامات (التعهدات) الثقافية التي ساهمت في وجود نمط مجتمعي في جماعات عرقية معيّنة: الطبقة المحلّية الحاكمة، والأمم المتماسكة نسبياً مثل مصر، وكذلك الكتل اللغوية مثل الإيرانيين. الكثير من المقارنات، التي حاول الباحثون القيام بها، لم تجد بداً من افتراض أنَّ بالإمكان ترتيب هذه العناصر. ربّما يكون الدور الأهمّ لهذه المقارنة التي نحاول إجراءها اقتراح فكرة بديلة لإكمال أو ربّما تصحيح المقارنات المختلفة المتداولة، والتي غالباً ما تكون سطحيّة وغير عادلة ولا ترضي إلا أصحابها بشكل أو بآخر.

الحقبة الوسطى الأولى (القرنان الثاني عشر والثالث عشر تحديداً اللذان يعادلان أواسط القرون الوسطى في الغرب) هي الحقبة الأولى التي قد تكون المقارنة فيها بين الغرب والعالم الإسلامي ذات جدوى؛ لأنَّ الغرب إلى ذلك الحين كان متخلفاً، إلى درجة أنه لا يمكن مقارنته بواحد من أهمّ مراكز الحضارة. هذه الحقبة ليست فقط الأولى؛ بل هي الأفضل أيضاً لمثل هذه المقارنة. المقارنة التي تمّت لاحقاً (لنقل في القرن السادس عشر) سوف تساعد على فهم الخلفيّة التاريخية للحدث، ولكن سوف تكون بلا فائدة في إلقاء الضوء على تقاليد العالمين الإسلامي والغربي؛ لأنَّ الغرب سيكون قد دخل في واحدة من فترات الإشعاع التي يندر وجودها في زمن النشاط الزراعي، بينما تشهد الأراضي الإسلامية ظروفًا تاريخيّة عاديّة. بعد عام (1600) تقريباً بدأت الظروف الأساسيّة لتاريخ الحياة الزراعيّة في الغرب تشهد تغييراً، والمقارنات التي ستتمّ بعد ذلك التاريخ سوف تقحم اعتبارات دخيلة على المقارنة المباشرة والصريحة بين ثقافتين.

### البلاد الإسلاميّة والغرب في عالم القرن الثالث عشر

لم تشهد الحياة الاجتماعيّة على الأرض المأهولة في آسيا وأوروبا وأفريقيا أيّ تغيير في ظروفها الأصليّة منذ ظهور تقليد (عادة) الاعتراف في أواخر العصر الروماني والساساني. كانت الثقافة المتحضرة حكراً على الطبقات المحظوظة في المدن التي كانت تعيش أساساً على كد الأغليّة، التي تتكوّن من المزارعين الأميين الذين يعيشون في الريف. كانت الإبداعات الثقافيّة والذهنيّة في كلّ مكان في مرتبة ثانويّة في الحياة الثقافيّة، حيث كان الهدف الأوّل لكلّ المؤسسات المحافظة على ما تمّ إنجازُه بدلاً من تطوير أيّ جديد. الفنون والحرف وكذلك الفكر العلمي الحيوي، خلافاً لما كان عليه الحال قبل عصر التمدّن (عبارة عن معرفة قبليّة شفويّة)، وخلافاً لما أصبحت عليه في زمن التمدّن، قبل الازدهار الذي عرفته الحقبة المحوريّة، حين كانت



من أولويات أوامر الكهنة، ظلت أساساً مسألة مهن (حرف) شخصية تمارسها أقلية قليلة من جيل إلى جيل، بالاعتماد على عدد محدود من النصوص القديمة. ولم يكن يسمح لأي تحرّك تاريخي في هذه المجالات ليتمّ خارج إطار افتراضات المجتمع الزراعي.

وفي هذه الحدود تغيّر الكثير من الأشياء الأقل أهمية بحلول القرن الثالث عشر. لقد كان للمسلمين دور حيوي في هذه التغيرات. كان معظم هذا التغيير له أثر ليس بين النيل وجيخون (الإكسوس) فحسب، بل في كلّ المنطقة الهندية-المتوسطية، نتيجة مباشرة لقوّة الإسلام نفسها. كان الكثير من التغيرات نتيجة لعمليات تراكمية كان للإسلام والثقافة الإسلامية دور فيها إلى جانب قوى أخرى. لكن حتى في هذه الحال، كان حضور الإسلام حاسماً. التغيرات الأكثر وضوحاً كانت تلك التي نتجت عن النمو التراكمي للحياة في المدن. مقارنة بما كان قبل (1000) عام، وبحلول عام (1300)، كانت رقعة التفاعل الحضاري تتسع في كلّ الاتجاهات. لقد نشأت المدن في أرض السودان وشمال أوربا وجنوب الصين القديمة وفي ماليزيا، وكانت تنشط تجارياً ليست قاطعة مسافات بعيدة فحسب، بل كانت كذلك تضيف منتجات إلى التجارة، وأحياناً تضيف أفكاراً خاصة بها. وفي قلب السهوب كان المنغوليون يدخلون البوذية التي غاصوا فيها بعد بضعة قرون، وبدؤوا يحتقرون اعتمادهم على التجار والأمراء الصينيين. وفي حوض المحيط الهندي لم تعد التجارة تعتمد فحسب على القليل من الأسواق الشماليّة؛ بل كانت نشطة على طول السواحل.

في الألفية نفسها زادت قدرات الإنسان التقنية بشكل متميز في المنطقة المتحضرة في أفريقيا وآسيا. «النار الإغريقية» كانت قد اخترعت ومن بعدها البارود، البوصلة كانت تُستعمل في كلّ البحار، وانتشر استعمال الورق من الصين إلى كلّ المناطق، وكانت الطباعة تُستعمل في الشرق الأقصى، أو على الأقل كانت بعض مكوناتها معلومة في كلّ مكان. أنجز العديد من الاختراعات والاكتشافات الأقل أهمية في مجال التقنية الفنية والتطبيقية في الغراسة وتربية الحيوانات وفي مجال المعرفة المجردة. بعض هذه الاختراعات كان يُستعمل محلياً، والبعض الآخر كان يُستعمل على نطاق أوسع. بعض هذه الاختراعات المبهرة نشأ في الصين، لكن كان لكلّ جهة الفضل في بعض منها. وجميعها (سواء كانت مأخوذة عن الغير أم مجرد إضافة إلى ما هو موجود محلياً) ساهمت بشكل تراكمي في مستوى عالٍ من توافر الموارد البشرية في المعمورة. مكّنت بعض هذه الاكتشافات الجديدة، بشكل مباشر أو غير مباشر، رقعة التفاعل الحضاري من الاتساع، كما نشأت عن هذا الاتساع زيادة في الموارد المحتملة لاكتشافات جديدة. وتسارعت خطوات التاريخ كما في الألفيات التي سبقت. هل كانت البشرية تتقدم؟ هذه مسألة أخرى. هنا ومرة أخرى ساهم العالم الإسلامي، على الأقل، بالقدر نفسه الذي ساهمت به المجتمعات الأخرى في التطوّر العام للبشرية.

كان هناك مجال ثالث للتغيير في الألفية السابقة، وإن كان غير ملموس، كما نلمس الإضافات التقنية والجغرافية الخارجية؛ إنّها التجربة الموسّعة والمعمّقة في مجال الأديان والفلسفة. الاختراعات القيمة التي تمّت في الحقبة المحورية تمّ استيعابها وتبيان اختلافها بشكل رائع، ليس في ما بين النيل جيخون (الإكسوس)

فحسب، بل كذلك في المدن الرئيسية. أعمال الغزالي وابن عربي، التي تثمن إدماج التقاليد الإيرانية-السامية ذات التوجه الحياتي، التي كانت تشهد تطوراً في عصرهما، كانت متطابقة من نواح شتى مع شخصيات من مناطق أخرى مثل: «شنكري» و«رمانوجا» في الهند، و«تشو شي» في الصين، و«مايكل بسلوس» و«طوماس أكيناس» في أوروبا، وكلهم كانوا تقريباً معاصرين للغزالي وابن عربي. لقد نضج آنذاك تقليد تثمين التجربة الشخصية في الروحانيات (التصوف) والمؤسسات الرهبانية التي كانت تجسداً لهذه التقاليد، وقد اشتمل هذا النضج على كل الأراضي المأهولة الكبرى.

في هذا العالم الشاسع المتطور، كانت المكانة العالية التي اكتسبها العالم الإسلامي تزداد أهمية. أما طبيعة هذه السيطرة الإسلامية فقد أسيء فهمها. كان بعض الكتاب الغربيين يرون أن المجتمعات، مثل المجتمع الإسلامي قبل القرن السادس عشر، كانت تعيش في عزلة، وأنها ما كانت لتتضم إلى مجرى التاريخ لولا احتلال البرتغال المحيط الهندي. إنها حقاً فكرة سخيفة ومضحكة. لو كان هناك تيار تاريخي فعلاً، فالبرتغاليون هم من التحق بهذا التيار لا المسلمون. لقد كان المسلمون في هذا التيار منذ زمن. ولكن أن يرى كتاب غربيون آخرون أن الثقافة العربية أو الإسلامية كانت الأفضل في العالم في العصر الذهبي للخلافة، وأن قرطبة وبغداد كانتا مركزاً علم وثراء لا مثيل لهما، فهذه أيضاً فكرة لا تستند إلى أسس قوية تماماً، مثل الفكرة التي تعد الغرب «التيار العام للتاريخ»، وهي نتيجة فرضية لا تستند إلى بحث معمق. مقارنة بالغرب، بدا العالم الإسلامي في العصر الذهبي للخلافة رائعاً، بينما كان الغرب في حالة ركود، لكن هذه المقارنة لا تذكر شيئاً عن مكانته النسبية في العالم. كانت القسطنطينية في شرق أوروبا ومدن الهند والصين تقارب من حيث الأهمية ببغداد. في بداية العصور الوسطى، وعندما كان الغرب يتطور، بدا العالم الإسلامي، مقارنة مع الغرب، أقل إشعاعاً، لكن معظم ملامح التغيير كانت نتيجة للمستوى الذي وصل إليه الغرب، وليس لمستوى العالم الإسلامي. لم يكن التفوق الثقافي المعترف به للعالم الإسلامي مطلقاً وفي كل أرجاء المعمورة (كان ذلك ينطبق على الصين التي عرفت ازدهاراً ثقافياً واقتصادياً في أوائل العصور الوسطى)، كان نسبياً للغرب الذي كان يتطور.

مع ذلك كان العالم الإسلامي فعلاً متفوقاً في بعض النواحي. عرفت تركيبة الثقافات المحلية المكتوبة تغيراً خفياً بفعل التغيرات الأخرى. شهد العصر المحوري ميلاد ثلاث ثقافات مكتوبة في المنطقة الهندية-المتوسطية: السنسكريتية، والسامية-الإيرانية، والهيلينية الإغريقية، وكانت تجمع هذه الثقافات علاقة حميمة فيما بينها، وعلاقة أخرى هشة بثقافة رابعة هي الصينية. مثلت الثقافات الأربع نموذجاً للثقافة الرفيعة، لكن هذا الواقع طرأ عليه تغيير بثلاث طرق؛ أولاً: بدت الثقافة الإيرانية-السامية أكثر انتشاراً تحت حكم الإسلام. وفي القرون الأولى التي تلت العصر المحوري بدا أن الثقافة الإيرانية-السامية المكتوبة كانت قابلة للاحتجاب تحت الموجات الهلينية. في أواخر العهد الساساني كانت هذه التقاليد (الثقافات) تؤكد استقلالها التام، وأصبحت معترفاً بها تماماً مثل الثقافات الأخرى وربما أكثر، بفضل الإرث الإيراني-السامي تحت

حكم الإسلام. بحلول عام (1300) كان الإرثان الآخران قد اختفيا، على الأقل من مناطقيهما الأصلية، بفعل تأثير الشكل الإيراني-السامي ذي الطابع الثقافي الإسلامي. وفي التاريخ نفسه كانت الثقافة السنسكريتية تحت حكم المسلمين، وفي القرون التالية تعلمت الدول الهندوسية المستقلة شيئاً فشيئاً العيش في عالم إسلامي، وتبنّت النمط الإسلامي، على الأقل ظاهرياً. كانت شبه جزيرة الأناضول عام (1300) تقريباً تحت حكم الإسلام، وخلال قرن واحد التحقت بها شبه جزيرة البلقان، ولم يفلت من حكم الإسلام ممّا كان موطناً للثقافة الهيلينية سوى جنوب إيطاليا و西西يليا. حافظت سيسيلى، على الرغم من خضوعها للمستعمرين من الشمال، على آثار واضحة من ماضيها ومن محيطها الإسلاميين. باختصار كان معظم المنطقة المتمدنة في الحقبة المحورية والمناطق النائية على أهبة الاتحاد تحت درع (راية) مجتمع واحد، هذا إن لم تكن قد فعلت ذلك من قبل، على الرغم من حفاظ الثقافة الهيلينية على حيوية محلية محدودة، حيوية ظهرت خاصة في الحياة (الممارسات) الدينية، وهي لا تختلف كثيراً عن تلك التي أظهرتها الثقافة الإيرانية-الإسلامية في عصر الهيمنة الهيلينية التي لم تشهد انتشاراً واسعاً.

ساهم في استكمال الصعود نحو الهيمنة الإيرانية-الإسلامية حدثان آخران: الازدهار الصيني القوي، والنضج المستقل للغرب. حتى في أوج قوة (سلطة) الإسلام في القرن السادس عشر عندما بدا أنّ الجزء الأكبر من المعمورة كان مسلماً، أو عبارة عن سلسلة من المجتمعات المعزولة المحاطة بسلطة الإسلام، ظلّ مجتمعان متمدان نسبياً لا يعترفان بسلطة الإسلام: الصين في الشرق الأقصى وجيرانها وغرب أوروبا، جزء من المنطقة التي لها جذور هيلينية. لم يحافظ أيّ من هذين المجتمعين على الدور الذي كان له في الحقبة المحورية. كان الشرق الأقصى، بطبيعة الحال، ككل المجتمعات الأخرى، يشهد امتداداً خاصاً به، حيث انتشرت ثقافته المكتوبة في المنطقة الصغيرة نسبياً على طول «هوانغ هو» و«يانغ تسي» لتسيطر على إقليم أكبر يمتد من اليابان إلى «أنام» (فيتنام حالياً). الأهم من ذلك كله، في فترة «تسانغ تسونغ» (من القرن السابع)، أنّ أثر الدوافع القادمة من الشرق الأقصى على نواح أخرى من المعمورة كان يزداد. لقد لاحظنا هيمنة الفن والتجارة الصينيين بين النيل وجيخون منذ ظهور الإسلام إلى حدّ الفتوحات المنغولية (وأخيراً أمكن كذلك ملاحظة أثر سياسي). كان الاعتراف بهذا الصعود محدوداً، ولم ينله سوى العهد الساساني دون غيره.

في البداية كان الغرب أقلّ ثروة وتعلماً، وكان تأثيره على الشعوب الهندو-متوسطية دون تأثير الصين، لكن مثل تقدّمه نقلة أكبر في التركيبة القديمة للمعمورة. لو استطعنا تصوّر الغرب الأصلي بوصفه مجموعة من شعوب بابوية تتكلم اللاتينية، وتختلف عن الشعوب التي كانت تحت السيطرة البيزنطية، فسوف نرى أنّ الثقافة الغربية نشأت أساساً على أسس جديدة شمال غربي روما، وليس جنوب شرق روما في أرض الثقافة الهيلينية القديمة. ليس في هذا الأمر من جديد؛ في كلّ أرجاء النصف الشمالي من الكرة الأرضية كانت المناطق الجديدة تعُدّل، إلى حدّ ما، من ثقافة المنطقة الأم التي كانت مصدر ثقافتها المكتوبة. هكذا حافظت الهند العميقة على التقاليد الهندية مستقلة بشكل آخر بعد ما غزا المسلمون سهول الغانج، تماماً كما فعلت

الثقافة الهيلينية في شمال وغرب أوروبا. لكنَّ الغرب طوَّر حياة ثقافيَّة أكثر قوَّة ونشاطاً من أيَّة منطقة أخرى معزولة. فعلاً أصبح الغرب يمثل منطقة محوريَّة خامسة، مركزاً خامساً لثقافة دائمة تتَّسم بالشموليَّة والإبداع والإشعاع. بعد ترسيخ استقلاله الواضح في القرنين الثامن والتاسع (في إطار حدود الالتزام بالثقافة الهيلينية بطبيعة الحال)، وبحلول القرنين الثاني عشر والثالث عشر، كان الغرب يفرض تأثيره الاقتصادي والسياسي وحتى الثقافي على شرقي العالم المسيحي، على «السلاف» في الشمال وعلى اليونانيين في الجنوب.

قاومت كل من تقاليد الغرب والشرق الأقصى التوسع الإسلامي (على الرغم مما تعلموه من المسلمين)، لكن الغرب كان أكثر التصاقاً بالغرب، وفي حالات معزولة أظهر ما يكفي من القوة لطرد الإسلام من مناطق كان يسيطر عليها سابقاً. هكذا يمكن القول إننا، على خلاف ما كان سائداً قبل ألف سنة، حيث كانت أربع مناطق كبرى تتعايش، نرى الآن صراعاً يتفاقم بين التقاليد الثقافية الأكثر نشاطاً: الثقافة الإسلامية السائدة في عموم المنطقة الهندو-متوسطية، وثقافة الشرق الأقصى التي بدأت تحسّ في الخارج، والشكل الغربي المختلف للثقافة الهلينية. نادراً ما كان الخلاف ظاهراً. قام الغرب بمحاولات متقطعة للعمل متوحداً (الحروب الصليبية) كتحالف سياسي قوي في علاقته مع الأعراب. قاوم اليابانيون والفيتناميون الإمبراطورية الصينية. وفي المنطقة الوسطى الفسيحة (بين الشرق الأقصى والغرب) ظلّ المسلمون مشتتين، على الرغم من كلّ المشاعر التي توحدهم. وربما أمكن تتبّع مجرى هذا الصراع. كان ممثلو الكتل الثلاث حاضرين في العاصمة المنغولية (كاراكوروم) يتآمرون ضدّ بعضهم بعضاً. ربما بدا لبعض الوقت أنّ شعب «التيبت» أو الروس على وشك أن يشكّلوا مصدراً مستقلاً لقوة اجتماعية أو تأثير ثقافي، ولكن ثبت أنّ كلّ ذلك كان عابراً أو على الأقل محدوداً. المركب الثقافي الغربي كان بالتأكيد أضعف الثلاثة في البداية، لكنه نما بشكل مطرد حتى أصبح في القرن السادس عشر ينافس الاثنين الآخرين.

في عام (1300م) كان بالإمكان القول إنَّ الغرب كان الحصان المغمور في السباق، إذا أمكن الكلام عن سباق أو، على الأقل، عن سباق واع؛ لأنَّ الهدف المفترض (السيطرة على العالم) لم يكن يحظى بالمتابعة الواعية ولو من باب الإخلاص للدين، ولم يكن واضحاً إذا ما كانت الهيمنة على العالم ضرورة أو حتى نتيجة غير مقصودة للصراعات الثقافية التي ذُكرت من قبل، أو نتيجة للعوامل التاريخية قبل أن يغير القرنان السابع عشر والثامن عشر قواعد كلِّ هذه الصراعات. كان الغرب اللاتيني في الجزء الغربي من شبه الجزيرة الأوربية محدوداً من حيث المساحة، ونظراً لبُعده كانت علاقته مع الثقافات الأخرى محدودة. كانت علاقة الغرب متينة وحميمة مع مستشاريه من شرقي العالم المسيحي ومع المسلمين. كان الغرب ناجحاً بمفرده داخل هذه الحدود. بالنظر إلى الحياة في المدن (الحضرية) كان جزء مهم من الغرب عبارة عن أراضٍ جديدة، أمَّا مصادره الفكرية فكانت تتكوَّن ممَّا طوع أو ترجم من اليونانية أو العبرية ولاحقاً من العربية. مع ذلك عرفت الحياة الثقافية العالية ومظاهر الحياة الاقتصادية في الغرب ازدهاراً في القرون الوسطى؛ ازدهاراً يشبه ذاك الذي عرفه العالم الإسلامي في بداية الحقبة الوسطى، وربما «أكبر»، إذا ما

علمنا المكانة المتدنية التي بدأ منها التطور في الغرب، وهذه سابقة في تاريخ المعمورة، حيث نجد ثقافة منطقة جديدة كبرى (وهي ليست امتداداً لثقافة منطقة كبرى أصليّة)، وثقافة مناطق أصليّة أخرى جنباً إلى جنب من حيث الأصالة والتطور والإبداع.

ومع كلّ ذلك، ظلّت الآفاق الثقافية الغربية محدودة أكثر ممّا هي عليه في العالم الإسلامي، ولو من الناحية الجغرافيّة فحسب. بعد الهزيمة في الحروب الصليبيّة، وعلى الرغم من التجار العرضيين والمبشرين الذين كانوا يسافرون بعيداً في العهد المنغولي (كما فعل آخرون من مناطق أخرى)، كانت الثقافة الغربيّة حبيسة شبه الجزيرة. كانت أعمال طوماس أكيناس تقرأ من آسيا إلى المجر، ومن سيسيليا إلى النرويج. أعمال ابن عربي كانت تُقرأ من إسبانيا إلى سومترا ومن الساحل السواحلي إلى «خازان» على «الفولغا». كانت مكانة الإسلام المحوريّة وانتشاره الواسع يؤكّدان خلال القرن السادس عشر التفوّق الذي بدأ عام (1300). على عكس كلّ المناطق الثقافيّة الكبرى، كان الإسلام على اتصال مباشر ونشط مع كلّ المناطق المدنيّة المأهولة، ولم يكن هذا يقتصر على المناطق الغربيّة؛ بل بلغ كذلك المناطق النائية والمعزولة. كان الإسلام يتطوّر إلى قوّة مهيمنة ثقافياً وسياسياً. وإن كان المسلمون أقلّ تطوراً من الصين صناعياً، فقد كانوا، على الرغم من ذلك، أوسع تأثيراً من أيّ تكتل آخر في تشكيل التبادل الثقافي وحتى السياسي في المعمورة بأكملها. لم يكن موقع الإسلام الجغرافي في قلب العالم الشيء الوحيد الذي جعله في موقع مرموق، لكنّ ثقافة المسلمين والتنقل الاجتماعي وكونيّة الإسلام كلها ساعدت المسلمين على استغلال تموقعهم في وسط العالم. في هذا الوسط الزراعي تكيّفت الثقافة الإسلاميّة مع دورها التوسعي المهيمن. كان الدور يتمثل في المحافظة على هذا الدور الذي يرمي إلى أن يستمر الإسلام في التحوّل إلى قوّة مهيمنة على المعمورة إلى اليوم الذي تتغيّر فيه الظروف التاريخيّة للمعمورة تماماً على يد الغربيين.

مثّلت مصادر قوّة الغرب ونموّه موضوعاً لواحد من البحوث الجذابة حول تاريخ العالم. أمّا مصادر قوّة المنتسبين إلى الثقافة الإسلاميّة وحيويتهم المستمرة فقد كانت واحدة من المسائل التاريخيّة الكبرى، ومسألة لا تقلّ جاذبيّة. أن نقارن المجتمعين في الفترة التي تكون فيها المقارنة ممكنة قد يُظهر إلى أيّ مدى نستطيع أن نرجع قوّة كلّ منهما إلى التركيبة الثقافيّة الخاصّة به، وقد يُظهر كذلك إلى أيّ مدى يمكن أن تنسب هذه القوّة إلى الظروف العامّة التي وجد فيها كلّ شعب نفسه.

### الإسلام والمسيحيّة: أطر للحياة الدينيّة

إنّ جاذبيّة الثقافة الإسلاميّة، والقدر الكبير من قوّة مؤسّساته، ينبثقان أساساً من التركيبة المتميزة للتصورات الدينيّة الإسلاميّة، التي تطوّرت في الحقبة الوسطى. لقد أصبح جلياً الآن أنّ النظرة الرومانسيّة السائدة القائلة إنّ الإسلام دين التوحيد الصحراوي، الذي نشأ عند البدو، وكان يُخشى عليه من الضياع في غيابات الفضاء المفتوح على الأرض أو في السماء، نظريّة لا تمتّ إلى التاريخ بأيّة صلة. لقد نشأ الإسلام



من تقاليد دينية وحضريّة عريقة، وكان موجّهاً إلى المدن مثل كلّ مكونات الثقافة الحضريّة الأخرى. كلّ الاعترافات الدينيّة الأخرى كان يدين بالإسلام أناسٌ بسطاء، وقد يبدو بينهم بسيطاً. وحتى في أوج تطوّره حافظ (مثل كلّ التقاليد الدينيّة الأخرى ما قبل الحداثة) على عدد من أوجه البدائيّة في العقيدة والأسطورة. لكنّه ينفرد عن بقيّة التقاليد الأخرى بحداثته النسبيّة، وبُعدّه عن التعقيدات المضاعفة للعقائد التي تولّه الطبيعة.

إن كان بالإمكان وصف تركيبة دينيّة بالبساطة فيمكن القول إنّ الإسلام بسيط. كانت تراكيب جمل الإسلام الأساسيّة واضحة وصريحة ومباشرة، وعقيدته مبسّطة إلى حدّ التقشف. التحديّ الرئيس للتجربة الرُوحية الإسلاميّة وردت مفصّلة ومباشرة بشكل لا لبس فيه. ليست هذه بساطة السذج البدائيين (الأنماط الأبرشيّة محدودة، ونادراً ما تكون بسيطة)؛ بل بساطة تطوّر فردي يحوي كلّ الاختلاف في التجارب من خلال بعض التصورات الشاملة، ثمّ يستبعد كلّ ما هو ملتبس وخارج عن الموضوع، كلّ ما هو موروث من الزمن الذي كانت فيه الأفكار غير قابلة للتعميم. يمكن اعتبار هذه المديّة النسبيّة للإسلام، كعدم انتماء، تحرراً من أيّ ظرف محلي يلتزم بالطبيعة، ويمكن أن يعود ذلك إلى التوجّه التجاري للإسلام، وهو بذلك يزيد من قوّة النزعة الكونيّة للمجتمع الإسلامي حيثما ظهر هذا التوجّه. إضافة إلى الفوائد التي جناها الإسلام، وساعدت في بناء قوّته الاجتماعيّة والثقافيّة، كان لهذا الأمر سلبيات بطبيعة الحال. كلّ من الإيجابيات والسلبيات، نقاط القوّة ونقاط الضعف، كانت من سمات مرحلة متقدّمة في تطوّر الحياة الاجتماعيّة.

لم تكن البساطة المطلقة للمقولات الإسلاميّة الأساسيّة سوى تعبير عن لباقة شاملة؛ وهذا لا يكمن في سمة معيّنة للإسلام، ولكن في الهيكل العامّة؛ أعني بذلك العلاقة التي تجمع كلّ التقاليد الفرعيّة التي يتكوّن منها الإسلام. معظم سمات أيّ تقليد دينيّ يوجد في مكان ما في أيّة ديانة أخرى، وإن لم يوجد في التيار العام فهو موجود في شكل متواصل من هذا التقليد، خاصّة إذا ما شهدت هذه التقاليد تطوّراً كبيراً في مجتمعات كبيرة. هكذا يتعايش الضمير الاجتماعي والتربية الذاتية (الرُوحية)، القساوة الأخلاقيّة وروعة العقيدة، التركيز على الرفعة والتركيز على التأصل، لكنّ التقاليد تختلف في الشكل الذي يتوقع أن تأخذه هذه التجارب والتصورات المختلفة، وأيّها سوف يكون له السمعة الحسنة والمكانة المرموقة، كما تختلف بخصوص أيّ الأمزجة والطباع سوف يحظى بالمباركة والتشجيع من قبل الذين يقفون نوعاً ما على الحياد في المجتمع، وما هي التي يسمح بها في أحسن الأحوال. تتكوّن تركيبة التقاليد الدينيّة من علاقة متكافئة وعلاقة تبعيّة بين جزئيات مختلفة، وهذا ما يكسبها تأثيراً خاصاً كجسد واحد. على الرغم من التغيير المتوقع في هذه العلاقات عبر التاريخ استجابةً لأفكار جديدة وإمكانات تكون نتيجة للحوار الداخلي المتواصل، مع ذلك، إنّ ما يضمن التواصل (الديمومة)، كما أصبح معروفاً، في ظلّ ظروف غير ثابتة، هو درجة عالية من الالتزام العام بالأحداث الخلاقة الأولى والحوار الذي تلاها.

بما أنّ جذور الإسلام والمسيحيّة واحدة، وقد يشتركان كذلك في الكثير من الرمزيّة، فلا شيء سوى الفرق الواضح في ترتيب التفاصيل المشتركة يبرز اختلاف المعاني في كلتا الديانتين. إنّ مقارنة التراكيب

في الإسلام والمسيحية قد تُظهر تبعات الإصرار على منح الأولوية المطلقة، في الإسلام، للمسؤولية الفردية (الشخصية). لكن هذه المقارنة -إن صحّت- لا تخلو من مطبات؛ إذ إن تقييم أي نموذج بأي شكل من الأشكال يبدو كعملية الحكم على نموذج يُعدّ مرجعاً في حدّ ذاته بالرجوع إلى نموذج آخر، أو لنقل باستعمال نموذج آخر لم يكتمل بعد. في الحالة التي ندرسها ننظر إلى أيّ من الثقافتين (الطريقة المتعارف عليها) من وجهة نظر الأخرى، ما يفضي في النهاية إلى إظهار ضعف واحدة حيث تكون الأخرى قوية. أن نستعمل معياراً غربياً عن كلتا الثقافتين (الطريقة التي تُستعمل أحياناً رداً على الطريقة الأولى) قد يفوت علينا فرصة دراسة النقاط المميزة، وهو ما لا يتلاءم مع التقاليد الإنسانية المشتركة والشائعة. لكن، لحسن الحظ، الحياة لا تنقسم إلى أجزاء مستقلة واضحة لا لبس فيها. فباستثناء العيوب الخلقية كعمى الألوان، التجارب التي تُتاح لإنسان ما لا تكون حكرًا عليه؛ بل تكون متاحة، إلى حدّ ما على الأقل، لغيره من الناس. لذا لا وجود لما يمنع التفاهم بين الثقافات أو المرجعيات، على الأقلّ بالنظر إلى انفتاح المرجعيات على عدّة طباع داخل المرجعيات من النوع نفسه، ومن ثمّ إنّ ما يُعرف بالمقاربة التي تعتمد الظواهر (كمقارنة تركيبة الجزئيات المتشابهة في ثقافتين) يُعطي الفرصة لتقدير حقيقي، ويحمي من تأثير الالتزامات المبدئية للباحث<sup>1</sup>. على الرغم من التنوع الهائل الذي طبع التوجّهات الدينية، والذي ظهر في الفرق الدينية المسيحية المختلفة، فكرة واحدة حافظت على ارتباطها بالفكر (التصور) المسيحي في كلّ الظروف والأحوال، هي الفكرة التي تمّ تقديمها من خلال كتابات «بول» وكتابات «جون»: المطالبة بالتجاوب الفردي مع الحبّ الذي يؤدي إلى الفداء (التضحية) في عالم يسوده الفساد. ظهر كذلك العديد من التوجّهات الدينية عند المسلمين تبعاً للولاءات والطرائق المختلفة، ولكنّ فكرة واحدة ظلت قوية على الرغم من الظروف المختلفة؛ كلّما أخذ القرآن بجديّة المطالبة بتحمل المسؤولية الفردية من أجل الترتيب الأخلاقي للعالم (الطبيعي).

لقد تمّ تقديم هاتين الفكرتين من خلال نظريتين متقابلتين للكون. في حين يعتقد المسيحيون أنّ فساد العالم كان في البداية مع آدم، ولذلك يجب أن نصبر حتى يخلصه ربّ رحيم لا يرهقه الصفح عن عباده بمجرد الاستجابة لفضله، ويتجلى في النهاية بين عباده حياة كاملة من الحبّ والوجع، وعليهم أن يقابلوه بالحبّ حتى ينقذهم من الفساد وينقيهم من كلّ الأخطاء. أمّا بالنسبة إلى المسلمين، فهم يرون في العالم المجال المناسب لخلافة آدم. عندما ضلّ آدم وأذنّب اتجه إلى الله وطلب الهداية فهداه. لم يكن آدم عاراً على أبنائه بل كان مثّهم الأعلى. وهكذا تواصلت هداية الله للخلق من خلال دعوات الأنبياء إلى منهج شامل للحياة، وفي النهاية كشف الله عن نفسه العلية من خلال كتاب محكم. لو سمح الناس لهذا الكتاب بأن يذكرهم بما سيصبحون، ولو تركوا لأهوائهم، فسوف يعودون إلى الله، وسوف يهديهم ويمكنهم من العيش السوي وسياسة العالم بالعدل. يرى المسيحيون أنّ أعظم حدث في التاريخ هو صلب المسيح وبعثه من جديد، الشيء الذي يثير حبّ الله في من يجد في نفسه أثراً لهذا الحدث الجلل، ويهديه إلى الاستجابة للآخرين بالكيفية نفسها. أمّا بالنسبة إلى

1- هذا لا يعني أنّنا نستطيع تجاهل تلك الالتزامات المبدئية. لمزيد من المعلومات عن الحتمية والقيمة الإبداعية للالتزامات المبدئية المسيحية الغربية والالتزامات الأخرى الراقية في الدراسات الإسلامية تحديداً، انظر: «حول الالتزامات البحثية»، في القسم حول المقاربة التاريخية في الدراسات الحضارية (الفصل الخامس من Rethinking World History).

المسلمين، فيمثل نزول القرآن وتعليمه الحدث المحوري في التاريخ، وهذا يجعلنا نستحضر عظمة الله في كل من لا يعرض عن تأثير القرآن، ويهتدي إلى التفكير في الاستسلام لأوامر الله.

يرى المسيحيون أن القوانين هي الضرورة التي فرضتها الحياة الاجتماعية، يتم تجاوزها كلما تحرر الناس كاستجابة ودية حتى يكون عملهم طبق العقلية التحررية للرب: تمثل «الموعظة فوق الجبل» مرجعاً للحياة الصحيحة. أما المسلمون فيرون أن القوانين والتقاليد توجه إلى إرساء العدالة في العالم، فالناس الذين تم إخراجهم من اللامبالاة البغيضة بنزول القرآن، يتوجب عليهم التصرف كخلفاء الله في خلقه كله. فالجهاد/ الحرب من أجل العدالة الاجتماعية هو مقياس الحياة الصحيحة. يُعدُّ قبول نعمة الخلاص أهم تجربة دينية يعيشها المسيحي، وهي بمثابة ولادة من جديد وتحول من الداخل. أما بالنسبة إلى المسلمين فأهم تجربة يحياها المسلم هي قبول ما يقوله ويراه الأنبياء. وهي عبارة عن عملية تهذيب وتركيز اهتمام وإعادة تركيز على داخل الإنسان. ينخرط المسيحيون في رفقة مخصصة، مجتمع مقدس من نوع خاص: الكنيسة التي وظيفتها تخليص العالم، وليست عالماً في ذاتها. في الكنيسة عادة ما يُطلب من الفرد أن يكون شاهداً على حب الرب للآخرين، وهو يعيد بذلك عملية تضحية المسيح. أما عند المسلمين فالتجربة شاملة لكل المجتمع، وتحتوي مبدئياً على كل نواحي الحياة الإنسانية: الأمة التي تنبني على مقاييس مأخوذة أساساً من نظرة الأنبياء للحياة، وتحوي خليطاً متجانساً من البشر (الأخوة) متحدين في شهادة واحدة تذكّرنا بها الصلاة اليومية، وتتأكد سنوياً عند الحج في مكة. يستحيل علينا أن نقوم بمقارنة صريحة لمعرفة أي عمق للوعي الإنساني قد يستحق التشجيع والمباركة عندما نمنح التفوق (الامتياز) لواحد من هذين التأويلين للحياة، وقد أبدى كل منهما اهتماماً خاصاً بنواح تميز بالتعمق فيها. عندما واجه الكتاب المسيحيون الحقيقة القاسية للشر اكتشفوا العديد من المعاني للمعاناة والموت. من الواضح أن المسيحيين لم يوفقوا إلى حل منطقي لمسألة المعاناة (على الأقل ليس على مستوى التعريف)؛ أعني من المؤكد أن ذلك يعود إلى المبالغة في التعمق في البحث، ما جعلهم لا يرضون بإجابة جاهزة. مع ذلك كانت العلامة المميزة للفرد المسيحي دائماً السعادة المفعمة بالحياة. أما بالنسبة إلى المسلمين، باعتبار أنهم يقبلون تبعات إيمانهم بأن للخلق هدفاً، فهم يرون أنهم مسؤولون، تماماً كما يكون الأب في العائلة، أو القاضي في المدينة، أو العراف في مجتمع أكبر. من الواضح كذلك أن المسلمين لم يتوصلوا إلى حل المسألة المنطقية، وهي الحرية الذاتية على مستوى التعريف لكثرة الجدل حولها. مع ذلك ما يميز المسلم البالغ كان دائماً الكرامة الإنسانية.

بالمقارنة مع التقاليد المسيحية يبدو أن التقاليد الإسلامية ظلت قريبة من المبادئ الأساسية الأصلية للتقاليد النبوية الإيرانية السامية، ولا سيما تلك التي مثلها الأنبياء العبريون الذين كانوا يهتمون كثيراً بالمسؤولية الأخلاقية الصريحة المباشرة للإنسان. قد يرى الذين يعتبرون أن المعنى المأساوي للمسرح الإغريقي، الذي يركز على الشر الذي لا يقبل التقليل من شأنه، يثير السؤال الذي لا مفر منه حول حياة الإنسان، إن التقاليد الإسلامية التي لا تعطي هذه المسألة أهمية كبرى قد ينقصها العمق الذي قد يوجد في التقاليد المسيحية. ولا

يثق آخرون بالاهتمامات ذات الشمولية المبالغ فيها بكل ما هو كئيب أو لاذع أو مبهم في محاولة لإغراء الناس بإهمال ما هو واضح وصريح. قد تُعدُّ التقاليد الإسلامية أكثر رجولة (إنسانية) وتوازناً، وحتى نقطة بداية سليمة لمن يريد المغامرة بالتعمق في البحث. ربّما يتفقون مع وصف القرآن للمسلمين بأنهم أمة وسط، ويجتنبون التطرّف.

### الالتزامات الدينية الراسخة في الثقافتين

ينبغي علينا تجنب الخلط بين القواعد الأصلية (الأساسية) للمجتمع، والواقع الذي يتميز بتعدد المعايير والانتظارات ممّا يؤثر في الواقع الثقافي. إنّ الشعوب لا تختلف كثيراً في الممارسة، كما قد يبدو، إذا ما حكمنا اعتماداً على الاختلاف الواضح في التفاصيل الرمزية التي بواسطتها يتحدّد السلوك اليومي، أو بالاعتماد على المقاييس التي لها الصدارة في ثقافة النخبة، وتجسّمها الأعمال الفنية والأحداث الرسمية القانونية والعلاقات خاصّة بين الطبقات ذات الواجهة. لكلّ نموذج ثقافي متكرّر معنى في حساب مصالح الذين يتبعونه. لذلك نرتاب إذا قيل عن مجتمع كبير (على الرغم من أنّ هذا ما يُقال غالباً) إنّ هذه الممارسة البديلة أو تلك حكرٌ على هذا المجتمع؛ لأنّها من سمات ثقافته التي لا تقبل التغيير. إذا فشل مجتمع ما، على المدى الطويل، في التقدّم في خط قد يبدو مفيداً، فهذا يُفسّر عادة بتعدد الاختيارات البديلة المتاحة لأفراد المجتمع في ذلك الوقت؛ قد نجد أنّ الخطوات الضرورية لم تكن مفيدة لعدد كبير من الأفراد في جيل ما، لذا تخلوا عنها. لا داعي للاحتجاج بتسلّط الماضي الذي تكرّسه فرضاً المواقف الدينية المفروضة تقليدياً أو غيرها. في مثل هذه الروايات التاريخية يقع إبراز مصالح ومشاكل جماعات بعينها في فترة ما من تاريخها.

مع ذلك، إنّ تلك الأعراف (المبادئ)، التي لها فائق الاحترام على مستوى الثقافة العالية عند الطبقات الثرية، تحظى بفعالية ثابتة، فهي تشكّل في الأزمات أساساً للمثالية التي قد يتحلّى بها الأفراد واسعو الخيال في استنباط طرق عمل جديدة، إنهم يوفرون الريادة التي قد يحتاج إليها ذوو الطموح عندما يحاولون الاقتراب من طرق عيش الطبقات الراقية، والأكثر من ذلك أنّ هذه المبادئ هي نفسها التي تضيف الشرعية. تستطيع تلك الأفكار والممارسات ومواقع النفوذ والسلطة المعترف بها تجاوز الأوقات التي تشهد فيها ضعفاً في التعبير أو التطبيق (الإنجاز)؛ لأنّ الجميع ينتظر من الجميع أن يساندها، وهكذا يصبح مدفوعاً بالاحتمالات القويّة طويلة المدى للمواقف، ولا يتأثر بالضعف الظرفي (قصير المدى). يحظى الكلب الذي في موقع السلطة بالطاعة: حتى الأهل (الغبي) يُطاع لفترة من الزمن إذا ما تمّ الاعتراف له بالشرعية حاكماً. ومن ثم تتميز الأعراف ذات القوة الثقافية والشرعية، على حساب أعراف أخرى، بتأثير واسع ما دامت التقاليد التي تساندها محافظة على أهمية طويلة الأمد. إنّ مقارنة شاملة بين ثقافتين، كما في هذا الفصل، ستظهر بالضرورة ثوابت من هذا النوع أكثر ممّا هو ملموس.



ليست المبادئ في مجال الالتزامات وحدها التي تشكّل الوضع في المجتمع؛ بل تضاف إليها المبادئ الفنية والفكرية والقانونية والاجتماعية. إنّ الجاذبية الأخلاقية الواضحة لتقاليد الدين الإسلامي تكتمل في المجتمع في العالم الإسلامي في العصور الوسطى، بما يمكن تسميته النموذج «التعاقد» في تحديد معنى (تعريف) الشرعية في النظام الاجتماعي. يمكن تصنيف نظام «أعيان-أمير» تحت هذا المبدأ النظري. يتناقض هذا النموذج مع ما يُعرف في الغرب بـ«العمل النقابي» بالحدّة نفسها التي يتناقض بها الإسلام مع المسيحية. من غير الممكن استنباط قواعد النظام الاجتماعي من التوجّهات الدينية (العقائدية) في كلتا الحالتين، والعكس ليس صحيحاً كذلك. مع ذلك يظلّ هناك نوع من الترابط، ونوع هذا الترابط هو في حدّ ذاته نقطة اختلاف بين المجتمعين.

فيما يخصّ الإسلام، كانت الأعراف ذات التوجّه الاجتماعي الحياتي متناسقة ولها القيمة نفسها. يبدو أنّ الأعراف الدينية والاجتماعية كانت نتيجة للظروف الطويلة الأمد نفسها التي كانت سائدة في المنطقة الإيرانية-السامية الكبرى، ونهج التطوّر الذي اتخذه الإسلام جاء ليعزّز الانتظارات الاجتماعية المتشابهة. على أية حال، إنّ النزعة الشعبية والموحدة للثقافة الإيرانية-السامية هيأت الظروف للزجّ بالمجتمع في أعراف يعتقد أنّها ديانة، هذا إذا لم يتمّ استبعاد الدين أو تحييده تماماً. على الرغم من ذلك ثبت الإسلام بواسطة قواعد ومعايير اجتماعية تختلف تماماً عن التي كانت سائدة في المناطق الرئيسة أثناء الحقبة الوسطى. إذاً يجب أن نرى «التعاقد الإسلامي» ليس بوصفه نتيجة للإسلام، بل بوصفه نزعة موازية للنزعة الأخلاقية للإسلام، على الرغم من أنّها لا يمكن أن ترى النور دون عون (دعامة) من الإسلام.

أمّا بالنسبة إلى المسيحية، فيمكن القول إنّ الترابط بين النمط المجتمعي وزخم المثل الأساسية للدين لم يكن وثيقاً. من الواضح أنّ الغرب كان مجتمعاً من بين مجتمعات أخرى، حيث مثل الدين أساساً للحياة الروحية والفكرية، بينما كانت المجتمعات الأخرى تختلف عن الغرب من حيث التنظيم. مهما كان الأمر فإنّ المسيحية الأولى لم تعطِ المسائل الاجتماعية أولوية كما فعل الإسلام، لذا كان من المقبول أن تنتج كلّ جهة شكلاً من المجتمع المسيحي يكون متجانساً مع المجتمع روحاً وطبعاً. وفي الوقت نفسه كانت الأنماط الغربية لانتظارات المجتمع متناغمة مع المقاربة المسيحية للعالم. و«مسيحي» هنا لا تقتصر على النمط الغربي للمسيحية؛ بل تعني كلّ المسيحيين. ربّما نستطيع الذهاب إلى أبعد من ذلك، فنقول: إنّهُ يصعب فهم هذه الأنماط جيداً دون الرجوع إلى التحديّ المسيحي المستمر الذي ذكرناه من قبل. ووفقاً لذلك نستطيع تحديد ثوابت ثقافية إسلامية وأخرى مسيحية، ويكون ضميرنا مرتاحاً لذلك، وننظر إلى الاختلاف بين الثقافتين، آخذين في الاعتبار هذه الثوابت، على الرغم من أنّ هذه الثوابت قد توجد في مستويات عدّة من الثقافة، وبشكل يجعل التعبير عنها بشكل مختصر أمراً صعباً.

من أهداف هذه المقارنة تحييد التقييم المبكر إذا لم نستطع إلغائه تماماً، وحتى نبليغ هذا الهدف علينا ألاّ ننسى أبداً ما يُعدّ من المسلّمات في كلّ من المجتمعين. علينا أن نتّمم المقارنة على خلفية كلّ الضروريات

والالتزامات التي قد تشكّل نمطاً مشتركاً تستخرج منه كلُّ جهة نموذجاً خاصاً بها. لا يتعلق الأمر هنا، بكلِّ بساطة، بأسس زراعية مشتركة، ولكن بوضع عام يتّسم بالديناميكية وله أبعاد تاريخية. باستثناء الخطوط العريضة الممكنة التي تفصل بين ملكية الأرض الزراعية والحكم المنتصب في المدينة، لا توجد أية قواعد مشتركة لنظام اجتماعي زراعي. ومع ذلك كان هناك توجُّه شائع له قواعده الخاصة به التي ربّما تحدّد معنى الشرعية في مجال أوسع، وهي النزعة التي تجعل كلَّ شيء خاضعاً لبيروقراطية إقليمية. يمكن أن نجد جذور هذه النزعة عند الإمبراطوريات العظمى التي ظهرت في كلِّ المناطق الرئيسة مع نهاية العصر المحوري أو مباشرة إثر نهايته. حيثما سادت كانت العلاقات الفلاحية منظّمة ومقنّنة وتحت إشراف إداري من الحكم الإمبراطوري المركزي، المدن كذلك كانت تُدار من هنا، حتى الجمعيات الحرفية والأديرة كانت لا تعترض أبداً على ما يفرض عليها، من فوق، من أحكام وحكام. هكذا كان الجانب التنظيمي للحكم المطلق الذي كان منشوداً باسم السلم والعدالة والمساواة وضدّ استبداد القوي. كان هذا النمط يسود العديد من جوانب التنظيم الاجتماعي بأشكال مختلفة إلى درجة كبيرة في العصر البيزنطي وفي المجتمعات الصينية بعد سقوط إمبراطوريات ما بعد العصر المحوري.

لكن كان تأثير البيروقراطية المحلية في المجتمع محدوداً بفعل جملة من الانتظارات الاجتماعية القويّة. في الغرب وفي الهند الهندوسية كان الميل إلى السيطرة البيروقراطية الإقطاعية المحلية مكبوتاً بشكل جذري من طرف أنظمة تخصّصية متجذّرة تقدّم مصلحة المجموعة على مصلحة الوطن. كانت هاتان المنطقتان الغنيتان فلاحياً، واللّتان تحيطان بالأراضي الإسلامية الرئيسة (المركزية)، تشتركان ليس فحسب في تبجيل الصور التي تُعدُّ ضرباً من الوثنيّة عند المسلمين، بل كانتا كذلك، وبشكل أقلّ وضوحاً، تشتركان في تنظيم اجتماعيين متشابهين. في كلا المجتمعين، ومنذ زمن الراجابوت وزمن الإقطاع، حافظ العديد من الكتل الاجتماعية على القوانين والعادات الخاصة بالطائفة أو الجمعية أو الملكية الخاصة بها، وكانت متّحدة (منسجمة) فيما بينها، بفضل نظام هرمي معقد للالتزامات المتبادلة، حافظت فيه كلُّ وحدة اجتماعية على استقلالها الذي لا يمكن التفريط فيه أو المساومة عليه.

### النظام المصلحي الفئوي الغربي والنظام التعاقدّي الإسلامي

بسقوط الخلافة اختفى من العالم الإسلامي معظم أشكال البيروقراطية التي كانت شائعة، ولم تستبدل بنظام فئوي مصلحي، ولكن بنظام شرعي ذي صبغة وحدوية، ما أكسب العالم الإسلامي تميزاً من بين المجتمعات الكبرى، سوف نسمّي هذا النظام: «التعاقد من أجل الوحدة». سوف نتناول بالدرس بشكل رسمي تجريدي التركيب الواسع للمجتمع الإسلامي الذي حللنا جوهره في الفصل الخاص بالنظام المجتمعي. قد تصبح النتائج المحتملة أكثر وضوحاً إذا ما قارناها بما قد يُعرف في الغرب بـ «النظام النقابي الهرمي». لم يكن أيّ من النظامين (النمطين) الإسلامي والغربي مكتملاً في أوائل الحقبة الوسطى؛ بل كان في طور

قسم الدين وقضايا المجتمع الراهنة

كانت الشرعية السمة المميزة للتكتلات المصلحية الغربية. كان لكل إدارة رئيس «شرعي» محدد مسبقاً، ولا تُسند الشرعية إلى غيره بحسب دعاة الشرعية، مهما طالّت مدة وجوده في الوظيفة، أو مدى الحزم في تعيينه. كان الملك شرعياً إذا تولى العرش بحسب القوانين المحددة التي تنطبق على هذا المنصب، على الرغم من أنه قد يكون غير كفء وفاقد الأهلية؛ كأن يكون طفلاً أو معتوهاً. وإلا فسيكون مغتصباً للسلطة (المنصب) مهما كان سليماً أو لا يمتلك شعبية كحاكم. حتى الأبناء منهم من هو شرعي، ومنهم من هو غير شرعي بحسب توافق أصلهم مع قوانين النظام، على الرغم من أن الأب قد لا يفرق بينهم في المعاملة. من المؤكد أنه كان هناك الكثير من الجدل حول أي من المطالبين بالمنصب يملك الشرعية، لكن واحداً فقط منهم كان فعلاً يمتلك الشرعية. قد يبدو هذا للوهلة الأولى انحرافاً غير عقلاني وهو خاص بالغرب، لكن أجزاء من هذه المقاربة ثبت انتشارها في المجتمعات ولو بشكل أطف (أخف). ولكن تمادى الغربيون في هذه المقاربة إلى أقصى حدود المنطق، بينما رفضها المسلمون بتفاصيلها رفضاً قطعياً.

كان النظام النقابي (المصلحي الفئوي) طريقة رائعة لتصور العلاقات الاجتماعية، تم وضعه بشكل ظريف، وهو نظام ناجع وعملي إلى حدّ لافت للنظر. كان هذا النظام يُشبّه بالكنيسة القوثية ذات الشكل الذي صُمم أيضاً في القرون الوسطى. يبدو أن كلاً من النزعة النقابية في الحكم، والفن المعماري للكنيسة القوثية، إضافة إلى جملة من الأعمال الفنية والفكرية في ذلك الوقت، كان مرآة لنظرة سليمة لملاءمة الأشياء للشكل القانوني والأعراف. لو أعدنا صياغة وصفنا للنظام النقابي الهرمي بألفاظ أكثر عمومية لأمكن القول إن من صاغ القوانين في ذلك الزمن قد رأى ترتيباً مرضياً في نمط يحوي وحدات متّحدة ومستقلة ومرتبّة، تنظمها علاقات هرمية متبادلة في هيكل مغلق وشامل. أنتج الكتاب قصائد مجازية، وحتى أطروحات تعليمية في هذا المنوال، وأشياء تعبّر عن المشاعر نفسها تشريفاً للهندسة البيانية التي تُعدّ فرعاً مثالياً من فروع المعرفة والقياس المنطقي الذي تخضع له وجوباً كلّ فكرة، وإن كان محتواها يفتقر إلى المنطق. كانت الأحداث الروحية المهمة تاريخياً تُعدّ ذات منزلة خاصة جداً من بين جملة من التدابير الأهلية المقدّسة في التفكير المسيحي. هذا يفسّر التنظيم المقدّس والدور المخلص والخارق للعادة للكنيسة. يؤكّد الغربيون الآن، حتى أكثر من غيرهم من المسيحيين، الوحدة التعاونية والمستقلة والبنية الهرمية للكنيسة تاريخياً منذ أيام آدم.

كلما دعت الحاجة إلى شيء من الجدارة، وخاصة عندما تكون هناك حاجة إلى الفاعلية وإضفاء الشرعية، يحين دور الحسّ النمطي في الفنون وعلم الأديان والحكم والتشريفات وحتى في العلوم. حدّد النمط الطريقة التي يتمّ بها إضفاء الشرعية ما لم يقع المساس بالجوهر. وقد يكتسب هذا الإحساس بالنمط ما يكفي من التأثير ليؤثر في الممارسات التي لها ارتباط به عندما لا يكون هناك حاجة إلى الشرعية، لأنّ أنواعاً من الانتظارات تميل إلى ملاءمة بعضها بعضاً، وهي بذلك تقوّي إحداها الأخرى. هكذا أمكن التوصل، ولو لبعض العقود، وعلى مستوى الانتظارات العامة في جزء من أوربا الغربية، إلى نمط متجانس نسبياً (القوثي الرفيع) في العديد من الأنشطة. لقد تمّ التحضير لهذا النمط وتطويره في بعض جوانبه لمدة بضعة قرون،



فأثبتت بعض مكوناته جاذبية كافية لتلّون بعد ذلك جزءاً مهماً من الثقافة الغربية لمدة طويلة، وظلّ بالإمكان اعتباره علامة مميزة لغرب القرون الوسطى.

أمل أن يكتسب هذا الجانب المختصر المخصّص للغرب من المقارنة شكلاً وجسداً من معرفة القارئ المستقلة بالغرب. أمّا عن الجانب الإسلامي من المقارنة، فيتحمّ على القارئ أن يفترض مسبقاً كلّ ما قيل في هذا البحث. سنبدأ برسم صورة مختصرة لنمط شامل يكون رداً على «القوئي الرفيع»، الذي توجّنا به رسمنا للجانب الغربي، ثمّ سنمرّ إلى وصف النظام الديني والاجتماعي خاصّة.

الأجزاء التي توحدت لتكون النمط المقابل للنمط «القوئي الرفيع» لم تكن مركّزة كما كان الأمر في عصر «القوئي الرفيع» في شمال فرنسا، ومع ذلك كان نمطاً مميزاً بدأ يتشكّل في القديم، وظلّ صامداً في العصور التالية، ويُعدّ ميزة خاصّة للقرون الوسطى الأولى، على الرغم من أنّه لم يسيطر تماماً كما حدث في الغرب. أمّا بالنسبة إلى «التعاقدية» الإسلامية في الوسط الاجتماعي، فالتناظر (التشابه) المناسب في الفنون المرئية كان، دون أدنى شك، في نمط الأرابيسك، بما حوى من أشكال هندسية وزهرية، إضافة إلى الأرابيسك نفسه الذي بلغ النضج في حكم السلجوقيين، ما جعله معاصراً إلى حدّ ما للكاتدرائية القوطية. لو أردنا التعبير عن هذا النمط في جملة (معادلة) تقابل ما يُقال عن النمط الغربي لقلنا إنّ الحسّ التنظيمي الجيد استوجب (تطلب) نموذجاً يتكوّن من وحدات متساوية وقابلة للنقل تستجيب لجملة من المعايير المحددة في ميدان قابل للاختراق والتمدّد في العالم. إنّ إيقاعات الأرابيسك، التي تتكرّر باستمرار حيثما يطغى نمط صلب (قوي-عالٍ) على آخر خفي لا يكاد يلاحظ في البداية، تستجيب إلى حسّ بالشكل كما يظهر في المقامات النثرية نثراً، وفي العديد من الأشعار، ولا سيّما القصيدة الرمزية «مثنوي». يمكن كذلك الشعور بالإحساس نفسه من خلال (التبجيل) الذي يصبغ معرفة التاريخ، وحبّ إسناد الحديث، والسلسلة الصوفية. إنّ الهندسة التي تعشق في الغرب لتبدأ من مجموعة صغيرة من المقدمات المنطقية (فرضيات)، وتتقدّم بواسطة مجموعة هرمية (هيكلية) من الاستنتاجات إلى استنتاجات نهائية، تنهي الجدل (الحجاج) بطريقة مستقلة ومكتفية بذاتها. في المقابل تسمح ضخامة التقارير التاريخية الموثقة والقابلة للزيادة بتخفيض عدد وجوه الحياة الفوضوية إلى ترتيب يمكن التحكم فيه دون وضع قيود تعسفية على الحد الذي يمكن أن تصل إليه من حيث الانتشار أو العمق في المعنى.

إنّ الحسّ الديني الإسلامي بالمسؤولية المتساوية والمتناسقة لكلّ فرد في المحافظة على المقاييس الأخلاقية في العالم (الطبيعي) كانت، ربّما في البداية، مرتبطة بالتوجّه الذي انبثق عنه الحسّ الإسلامي بالنمط. لكنّ البعد الدقيق للإسلام لم يظهر جلياً بين الجماعة والسنة إلا بعد نهاية دولة الخلافة (الأولى)، وتشهد على ذلك المعارك الكلامية التي بلغت مستويات داخلية عميقة، عندما انتشرت الطريقة الصوفية انتشاراً واسعاً مع سلسلة من معلمها المستقلين الذين أعطوا كلّ فرد حقيقة روحية بحسب قدراته. كان التوازن الثابت بين الاهتمام بالشرعية والصوفية، الذي تطوّر خلال تلك الفترة على هذا الأساس، ما جعل

الإسلام يغري أناساً من كلّ الأمزجة دون التفريط في المساواة والأخلاقيات. قد نستطيع ادعاء أنّ المسيحيين ضحّوا بكلّ من النظريات النبوية والحرية الروحية إلى حدّ ما للمحافظة على الكنيسة وهيئة الكهنوت. أعني أنّ مواجهتهم المباشرة مع الموضوعات النبوية القديمة كانت محدودة جداً، لأنّهم كانوا يعدّون الأنبياء مجرد مبشرين بالمسيح، وكانوا محدودين كذلك في التطوّر الحر للتجربة الروحية التي كان لا بدّ من تقييدها في إطار الأدب المقدّس للكنيسة المسيحية<sup>2</sup>. المسلمون، على العكس، لم يكن لديهم أيّة سلطة تنظيميّة واحدة (متّحدة)، ولو في مجالات محدّدة أو تجمّعات محلية تابعة للمؤسسات الإسلامية، فيما عدا حالات من الفروض الفوقيّة. لقد نظروا إلى العمق الشخصي المباشر كلّ من جانبه، بما تسمح به قدراته، وهو ما ينشده كلّ شخص حسّاس، ولم ينظروا إلى التنوّع الكنسي الموحّج. ومن هنا جاء التسامح المضمّر والمتبادل بين العلماء والصوفيّة. مع ذلك، ونظراً لفعاليّة التأكيد المتلازم على مجموعة موحّدة من المقاييس المحدّدة، لم يكن بإمكان العلماء تطوير مقاييس مستقلة بحريّة، كما فعل رهبان البوذية والبراهمة؛ بل كانوا تحت ضغط فعلي من أجل تحقيق أقصى حدّ من التماثل الطائفي. ساهمت التطوّرات في مجال الدّين في تطوّر الحسّ «التعاقدي» في تلك الفترة، وهذا تعبّر عن النمط الشامل. وكما هو الحال في الدّين، تطلّبت البساطة المزعومة تطوّر اجتماعياً هائلاً لتصبح واقعاً. لم تكن أبداً علامة على البدائيّة.

العلامة المميزة للنظام الاجتماعي للمناطق ذات الثقافة الإسلاميّة، كما يجسّده نظام «أعيان-أمير»، هي ما نستطيع تسميته بـ«المناسباتيّة»، التي تعطي الانطباع بأنّ كلّ شيء مرتجل بحسب المناسبة (الظرف)، ولا أهميّة تذكر للمواقف المعترف بها بعد زوال مفعولها المباشر. كانت هذه الجملة التي تعبّر عن النزعة العامّة للإشادة بالحرية الفردية على حساب أيّ وضع ثابت. ويظهر ذلك في مجال الفنون، حيث لا يتعارض هذا المبدأ مع الشكليّة السطحيّة المتقنة التي تتكيّف مع أيّ مضمون. إذا أدّى التشريع الغربي، أحياناً، إلى سخافات بدهيّة فإنّ هذه «المناسباتيّة» الإسلاميّة يمكن تلخيصها في السيطرة الاعتباريّة للعنف، ومع ذلك يؤكّد المسلمون بشكل دائم ضرورة أن يكون المرشّح لمنصب ما مؤهلاً له ولو نظريّاً. قد تقع الإطاحة بالخليفة لأنّه لم يعد مؤهلاً بعد فقدان البصر، وهذا لا يحدث للملوك في الغرب. لقد مكّن هذا المبدأ العالم الإسلامي في جميع الأحوال من تحسين حيويته الهائلة للتوسّع، ليس فقط للغزو ولكن في الغالب للسيطرة على ما يحتلونه. مرّة أخرى لا يخلو الجنون من شيء من التنظيم والتنظير.

على عكس النظام «التعاوني الهيكلي» الغربي ما سمّيته من قبل بـ«التعاقد الوحدوي». لا تكمن الشرعيّة في العالم الإسلامي، في النهاية، في المكاتب التعاونيّة المستقلة، ولكن في المساواة في المسؤوليات التعاقدية، أعني تعطى السلطة الشرعيّة التي تنجرّ عن المسؤوليّة التي يتحمّلها الفرد لأداء هذه الأدوار مثل أمير

2- تمّ تأكيد هذا التباين من طرف Henry Corbin في عدد من الأعمال منها: Histoire de la Philosophie islamique (Paris: Aldous Huxely in Grey Eminence (New York and London: Chatto & Windus, 1941)، وتمت كذلك الإشارة إليه في حلقات أقلّ بحثيّة مثل: (Gaimard, 1964)، وغيرها. لقد أخذ هؤلاء الكتاب مواقف شخصيّة قد لا يقبلها الجميع. لكنّ هذا كان إشكالاً تسبّبت فيه التركيبة الخاصّة للمسيحيّة، وكان يستدعي حلاً بغض النظر عن التوفيق في ذلك من عدمه.

المدينة، والإمام في الصلاة، والغازي في الجبهة، والزوج في العائلة. القدوة التي عرفت الواجبات العامة في شكل مسؤوليات شخصية هي المبدأ الذي أقرته الشريعة، والذي يقلص (يخفض) كل الوظائف الاجتماعية إلى فرض عين يقع على عاتق كل فرد، أو فرض كفاية يقع على عاتق العدد المطلوب للقيام بالوظيفة دون غيرهم، على الرغم من أنه يظل فرض عين إلى أن يقضى الواجب، وهكذا أصبحت الواجبات العامة نوعاً من الواجبات الفردية، وبذلك أصبحت تحت طائلة القوانين التي تحكم الواجبات الأخرى. لو حصل أي اتفاق بين المؤدّين لهذه الواجبات أثناء قيامهم بالواجب فسيكون لهذا الاتفاق في الشريعة مكانة التعاقد الفردي نفسها. لقد شهدنا مثلاً على ذلك في التدابير التي قام بها الرشيد في محاولة لقسمة دولة الخلافة.

كان هذا المبدأ التعاقدي الشخصي أبعد ما يكون من التوافق مع مبدأ المسؤولية الجماعية المتبع في الغرب. ربّما نستطيع القول إنّ الثقافات الكبرى عامّة تهبط منزلة خاصّة للقوانين (التصرّفات) وما شابه إلى هيئة اجتماعية مثل الدولة، لكنّ هناك ميلاً إلى اعتبار هذه المنزلة حالة خاصّة من قانون أخلاقي أكثر شمولية، وتنطبق من حيث المبدأ على الأشخاص كأفراد. هكذا كانت منزلة الملك عند الساسانيين، حيث يبدو أنّ «الخفرنا الملكية»، لكونها هالة خارقة للعادة، تضع الملك في منزلة تختلف عن الآخرين، ما دام يُعدّ مؤهلاً للحكم فقط. يميل الغربيون إلى التطرّف بخصوص القوانين العامة عندما يصرون على الاستقلالية المعترف بها للمناصب، إلى درجة فرض وجود شرخ غير قابل للإصلاح بين العالم الخاص والعامة، بين القوانين الخاصة والعامة، إلى حدّ يمكن معه استنتاج أنّ للدولة أعرافاً ونواميس لا تحكمها الاعتبارات الأخلاقية التي تحكم التصرّفات الفردية. المبدأ الإسلامي لا يعترف أبداً بمنزلة خاصّة للقوانين العامة، ويصرّ على الاعتبارات الأخلاقية العادلة، إلى درجة أنّه يلغي (يستبعد) كلّ منزلة للجمعيّات، ويختزل كلّ القوانين في التصرّفات المسؤولة للأفراد.

من الخطأ، من هذا المنظور، الإشارة إلى هذه التصرّفات على أنها «تصرّفات فردية»؛ لأنّ المسلمين لا يعترفون بالتضارب بين الخاص والعامة، بينما يدافع عنه الغربيون إلى أبعد الحدود. أتحدث هنا عن وجهة نظر بالغة التعقيد يصعب التوصل إلى فهمها. لم يقدّم أيّ من الطرفين بهذه المقارنة بشكل مكتمل في أوائل الفترة الوسطى وأكثر من ذلك، وفي بعض النظريات، نجد أنّ الفرق بين العالم الإسلامي والغرب لا يتعدّى كونه عرضياً. في كلتا الحالتين يمكن وصف ما حدث بأنّه استحواذ الخواص على الوظائف العامة عندما انتهت البيروقراطية المطلقة. ظلّ المسلمون يحافظون على الحسّ بعالم مشترك له قوانينه الخاصة. نذكر على سبيل المثال منزلة الخليفة كسلطة تصدّق شرعية الحكام الآخرين، وتحافظ على صدى هذا الحسّ لنظام بيروقراطي عام كان معتمداً في زمن ازدهار الخلافة. نستطيع من هذا المنظور اعتبار حقوق الأمير أو الإقطاعي حقوقاً عامّة بيد أفراد. على كلّ حال كان يُعترف للملك بحق التصرّف، فله، حفاظاً على سلامته، ولأسباب عامّة، أن يتصرّف بطرق تبغضها الأخلاق السليمة. مع ذلك كان يُنظر إلى الأمير والإقطاعي

كأفراد في علاقة مباشرة مع الآخرين، وكان لذلك تأثير على كيفة تحقيق المكاسب وعلاقاتهم بالموظفين الآخرين وحتى مسألة خلافهم في مناصبهم.

إن تفويض السلطة للعديد من الهيئات المستقلة عند الغربيين هدد بإلغاء الفرق ذاته بين الخاص والعام الذي هو متوارث من الأزمنة الأولى، والذي كان المحامون الحريصون (المتهلفون) يسعون لإعطائه تأثيراً أكبر في الوضع الجديد. قد تحظى العلاقات الإقطاعية، على سبيل المثال، ولفترة محدودة، بتأويل (تفسير) فيه حس عالٍ للتعاقب. لكن الدافع المميز كان محاولة إعطاء تفسير جديد لانتقال السلطة وللنظام الإقطاعي إجمالاً من خلال مفاهيم جمعياتية تعطي المنصب الاستقلالية وليس الأشخاص. وهكذا، اعتماداً على مبادئ دخيلة على الإسلام، تصبح حقوق الملكية للقدس قابلة للبيع والشراء. إذاً، مهما كانت درجة اللاواقعية في بعض طرق المقارنة التي أجريها، فإن المبدأين يوضحان بعض المواقف التي كان لها دور تكويني بارز في كلا المجتمعين في تلك الفترة. لقد تم تصور هذه المسؤوليات الفردية لأصحاب السلطة في الإسلام على أساس المساواة. من حيث المبدأ، قد يضطلع بهذه المسؤوليات أي شخص مؤهل لها بمجرد دخوله الإسلام مهما كانت سوابقه أو أصله. المسؤوليات لا تورث من حيث النظرية الصرفة. ولكن تظل هناك آثار (أدلة) على عدم المساواة في كل من الشريعة والتقاليد الإسلامية. كان أحفاد محمد يُمنحون منزلة خاصة في أمور هامشية؛ كانوا لا يأخذون الصدقات، ولكن يقبلون هدايا المسلمين كافة، وكان يُنتظر منهم أن يتزاجوا فيما بينهم. كان لتشكل العديد من الفرق العسكرية في فيالق خاصة لها امتيازات، كلما أمكن ذلك، النتائج الأكثر إخلالاً بالنظام. لكن كان على المجتمع أن يضغط من أجل فتح تلك الفياق السرية أو الإطاحة بها؛ لأن بقية المجتمع لا تعترف بشرعية مطامحهم في المستقبل البعيد.

كانت هذه المسؤوليات الشخصية، قبل كل شيء، تعاقدية إن لم تكن عقوداً في حد ذاتها. نصت الشريعة على الطبيعة التعاقدية للعديد من العلاقات، ولكن المزاج العام ذهب أبعد من الشريعة. سواء تم التشريع لموقع من مواقع السلطة ليجلب الكاريزما أم يوضح قانوناً أو عرفاً، فذلك يتم تصوره كما هو متعارف عليه عن طريق الاتفاق المتبادل، ويفترض واجبات متبادلة بين فرد ما والآخرين<sup>3</sup>. وتصل هذه العلاقة أحياناً على مستوى الأفراد، نسبياً، إلى علاقة رعاية واهتمام شخصية، علاقة كان لها دور كبير في المجتمع. وقد توضع هذه العلاقة أحياناً في إطار عقد قانوني متكامل. فالزواج لا يُعدّ رباطاً مقدساً يحدّد وضعيّة، ولكن يُعدّ عقداً قابلاً للفسخ إذا لم يتوافر الرضا. وكانت هذه النظرة السائدة بين الناس.

حتى في موضوع الخلافة، تذكر نظرية السنة والجماعة أن الخليفة التالي يزكيه أعيان الأمة أو البيعة: قبول الأعيان بصفة عامة نيابة عن المجموعة ككل. هذا يعني أن طاعة الحاكم المعترف به، كلما دعت

يظهر بكل لطف (1952) 33-432، vol. 96, Revue africaine, «Notes sur la sociologie du droit musulman», J. Schaht, 3.  
..إلى أية درجة غمر الحس التعاقدية الشريعة، حتى الأصناف الأخرى من القوانين الإسلامية

الحاجة إلى ذلك، لا تكفي، وعلى الفرد المسلم أن يضطلع بشكل واضح بما تفرضه العلاقة التي تربطه بالحاكم. النظرية الشيعية، التي تنسب تعيين الخليفة إلى العناية الإلهية، تطالب المؤمنين بقبول الإمام، وهذا ما عناه الحديث القائل: «من مات وهو يجهل إمام عصره مات كافراً»، وقد يقبل الجماعة والسنة هذا الحديث. إن قبول الأمير من طرف جنوده والمجتمع عامة في شخص الأعيان، وقبول المعلم الشيعي من طرف الذين يرجون توجيهه الروحي، كانا على المنوال نفسه. كان دائماً هناك شكل من أشكال الاتفاق يشبه العقد، ويجب تجديده بصفة فردية كلما جاء حاكم جديد، وهو ملزم لمن يقبل به دون غيره. (حاول الباحثون الغربيون، في كثير من الأحيان، ومن دون جدوى، تقليص التعامل الإسلامي من هذا القبيل إلى أصناف تشريعية غربية، فلم يزداهم ذلك إلا حيرة. قد تشبه البيعة قسم الولاء في الغرب، لكنها لا تعادله شكلاً ولا وظيفياً.

تخضع ممارسة مسؤوليات الحكم لجملة من الضوابط القانونية المحددة والقابلة للتطبيق في كل العالم، بمجرد توافر عدد أدنى من المسلمين يكون، بحسب الصوفية، ذا فاعلية على المستوى العملي الواضح وعلى مستويات روحية أعمق بحسب الشخص المعني بالأمر. على الرغم من الاختلاف في تطبيق الشريعة من مذهب إلى آخر ومن قرن إلى آخر، ظلّ التبادل المستمر لوجهات النظر يقرب المذاهب بعضها من بعض أكثر فأكثر. كان هناك ضغط واع لتجنب أيّ اختلاف حاد، فأصبح تطوّر المقاييس الشرعية يسير في اتجاه التوحيد عبر العالم الإسلامي. تحققت في العالم الإسلامي درجة عالية من التماثل (التوحيد) القانوني، على بعض الأصعدة على الأقل، بشكل لم تشهده مجتمعات ما قبل الحداثة، على الرغم من الانتشار غير المسبوق للإسلام. كانت الشريعة تُطبق حينما وجد مسلمون بعدد كافٍ؛ لأنها لا تستوجب أرضاً محدّدة ولا موظفين رسميين؛ بل تكفي بوجود شخص من بين المسلمين الملتزمين يمتلك على الأقلّ خبرة محدودة للسهر على تطبيق الشريعة. إذا لم تطبق الجماعة المسلمة الجديدة الشريعة بشكل جيد فسوف يسهم كلّ عالم في الشريعة يزور المجموعة في اتقان التطبيق حتى لا تتدهور فتصبح مجرد أعراف محلية بحتة. كان النظام قابلاً للانتشار ليشتمل في النهاية على كلّ الإنسانية حتى من دون سنّ قوانين جديدة.

### الأخلاقيات المجتمعية والشكليات الجماعية في القانون

من المحتمل أن يكون النظام التعاقدية الإسلامي، في الفترة الإسلامية الوسطى، قد نما من تقاليد جماعية موجّهة إلى التجارة فيما بين النيل والإكسوس (جيحون)، ويمكن عدّه، من وجهة نظرنا، تنويجاً لهذه التقاليد. كانت النزعة التجارية تفضل، على المستوى الذهني، الميل إلى كلّ ما هو أخلاقي وشعبي وواقعي، كما بيّنا في دراستنا للدوائر التي تهتمّ بالشريعة. أمّا على مستوى المؤسسات، فقد كانت تفضل التعاقد الوحدوي بالطريقة نفسها. إجمالاً، كلّ ما حدث أنّه مع تجذّر الإسلام الذي يعتمد على الشريعة؛ إسلام التقاليد الأخلاقية الشعبية المتطرفة، لم يعد للطائفة الموحدة مجرد شكل اجتماعي تابع؛ بل أصبحت الشكل الأكبر الذي يعبر عن الشرعية الاجتماعية. تحرّرت الطائفة الدينية تقريباً من الاعتماد على دولة تعتمد على الفلاحية، حتى



أنَّ قوانينها الطائفية، التي وُضعت على افتراضات طائفية، وليس على افتراضات ملكية الأرض، تفترض أن تكون الأولوية دائماً لكل من يمتلك شرعيةً حصريةً. لم تكن الطائفة محررةً تماماً، لكن دور الدولة كان محدوداً، وبصفة خاصة في مجال القانون، كما لم يحدث من قبل في الثقافة الحضريّة العالية.

كان هذا ممكناً على الرغم من كل شيء؛ لأنَّ التقاليد الموحدة كانت توحيدية، على الأقل في القطاعات الحيوية في المجتمع في ولاء وحيد للطائفة. كل طائفة موحدة للعالم تابعة للمنطقة المحورية كانت تبحث عن تقدم كان قد بدأ قبل الإسلام، أصبحت مستقلةً تشريعياً مثل المجتمع الإسلامي نفسه. ولكن لم يكن للأساقفة والربيين أي استقلالية تشريعية، لولا المكانة المهيمنة للطائفة المسلمة. لقد تفوّقت الطائفة الإسلامية على البيروقراطية الإمبريالية بفضل منزلتها العالمية. وما كان النمط التعاقدى الإسلامي لينجح مع توافر ظروف مناسبة بين النيل والإكسوس لولا الجاذبية القوية للإسلام؛ التي تدعو إلى المسؤولية الفردية.

كان لنمطي التشريع: الجمعيات الغربي والتعاقدى الإسلامى التوحيدي تبعات (نتائج) لا تظهر على الفور من خلال المبادئ التوجيهية العامة التي اختصرنا. من المؤكد أن الممارسة في الغرب وفي العالم الإسلامي كانت متقاربة أكثر مما قد تظهر هذه المقارنة، ولا يمكن إرجاع أوجه الاختلاف إلى هذه المقارنة بالذات. ومع ذلك سهل كل نمط نوعاً من العلاقات الاجتماعية، وحداً، في الوقت ذاته، من تطوّر نوع آخر. عادة ما تكون هذه المخلفات (النتائج) من النوع الذي يعزز التوجهات (الميول) نفسها، وتنبثق من الوضع الإيكولوجي للمنطقة الأم لكل ثقافة أنتجت هذا النموذج من إضفاء الشرعية في المقام الأول. ولكن يمكن أن يؤدي أي نمط تشريعي على مستوى التفاصيل الثانوية منطقياً إلى نتائج (تبعات - مخلفات) قد تكون غير ضرورية.

لقد تحوّلت المطالبة بسلطة القانون للحدّ من القوانين الاعتبارية إلى مسألة أخلاقية، بينما تحوّل الطلب نفسه إلى مسألة شكلية في الغرب. غالباً ما دفع كل نمط في الاتجاه المعاكس للنمط المقابل. هناك شيء من الشكلية في كل النظم التشريعية، ولا سيما تلك التي ترتبط بطقوس مذهبية (طائفية)، وتمادت هذه الشكلية في الغرب إلى حدّ إقرار المحاكمات التقنية التي أكسبت المحاكم الغربية شعبية أحياناً، وكانت عاراً على الغرب أحياناً كثيرة أخرى. يبدو أن بعض الغربيين يخلطون بين النمط الشكلي في القانون والموضوعية الذاتية والتكهن في القانون، عندما يرون أن الإرث القانوني الروماني، ذا الميل إلى الشكلية، القانون الوحيد الذي يستحق منزلة «قانون»، على الرغم من أنهم يشجبون المبالغات في الشكلية والحرفية التي يراها الغربيون كشكليات حرفة. قد تكون الشريعة بالغت في الاتجاه المعاكس في نظر البعض. من الطبيعي أن يبرز التشريع القيم الأخلاقية على حساب كل الاعتبارات الأخرى، لكن القوانين الشرعية تمادت في ذلك أبعد من معظم النظم الأخرى. يفضل قانون التعاقد الإسلامي، مبدئياً، النية الحقيقية للمتعاقدين على المادة المكتوبة. ربّما كان الإصرار على شهود أحياء لضمان محافظة العقد المكتوب على فاعليته في عهد مروان بن محمد بن مروان طريقة لضمان الأولوية للنية. بشكل عام كان هناك نزعة لتأكيد الإنصاف حتى في صورة تنازل الشخص عن حقوقه. لقد تمّ تشكيل المؤسسات القانونية الثانوية بحسب النمط القانوني الذي تنتمي إليه.

ينتظر من المحامي في الغرب أن يدافع عن جهة ضد جهة في قضية مستفيداً من أية قضية، مهما كانت غير أخلاقية، اعتماداً على معرفته بالتفاصيل التقنية. قد تبدو هذه الحالة غير سليمة أخلاقياً، لكنها تضمن عدم تجاهل الظروف الخاصة المحيطة بكل قضية. المفتي المسلم من جهته قد يهتم، تماماً مثل المحامي الغربي، بالجوانب الغامضة للحالات الواقعية، لكن يفترض أن يعطي الأولوية لتوضيح وحل الإشكال الأخلاقي الملح بصفة غير شخصية عندما تثار المسألة الأخلاقية في مثل هذه الحالات، مقدماً النصيحة للقاضي وليس لأي طرف من الأطراف المتنازعة. يجب على المفتي ألا يعرف أيّاً من الأطراف المتنازعة أو من يقف مع من. شهد الغرب نمواً مترفاً في قصص القانون، ولا سيما الأدب الجمعياتي؛ الذي يضع المؤسسات على قدم المساواة مع الأفراد، باعتبارها وحدات قانونية لتتمكّن من ممارسة الحقوق الخاصة بها، وترتبط بالمنصب عندما يكون للمنصب صلة بمجموعة بذاتها. أمّا الروايات التي تشجعها الشريعة (روايات الحيل والاحتيال في التجارة) فلم تكن ضرورة للقانون؛ بل كانت من الحوادث البسيطة التي رافقت تطبيق القوانين، وكانت وظيفتها معيارية لحماية المقياس الذي قد يوجّه نحوه الواقع عن طريق المصادفة وحسن النية. يميل الغربيون من أهل الحادثة إلى القول إنّ هناك خللاً عظيماً في القانون الإسلامي، إلى حدّ اعتبار أن إصراره على المسؤولية الشخصية لا يدع مجالاً مستقلاً للقانون العام أمام القانون الخاص، ويخامرهم إحساس بأن القانون الإسلامي لا يمتلك أية أدوات لإضفاء الشرعية، ومن ثم لا يقدر على ترويض الواقع المشترك بسبب الصبغة الكونية اللامشروطة التي تتصف بها كلّ مدونة سلوك أخلاقية جادة فيما قبل الحادثة؛ يصبح كلّ قانون أخلاقي حازم نسبياً فاقداً القدرة على التأقلم مع الظروف الزمانية والمكانية المختلفة. أضاع المذهب الأخلاقي الإسلامي، برفضه بعض جوانب الشكلية (وليس بالضرورة كلها)، تقنية أثبتت جدواها في الغرب في الحفاظ على حقوق الفرد، سواء أحسن أم أساء استعمالها، من تدخّل الرأي العام أو سلطة الدولة مهما كانت النوايا حسنة. ولكن هذه الشريعة نفسها مكّنت المسلمين من حرية التنقل في الزمان والمكان وعبر الحدود السياسية. وبطريقة خاصة بها، إضافة إلى حرية التأويل التي تصاحب الشريعة، كفلت الشريعة حزمة كبيرة من الحريات الشخصية. وما كانت هذه القوانين لتضمن حرية التنقل في غياب قدر كبير من الثبات. كان هذا الثبات باستمرار تحت التهديد؛ لأنّ القوانين الإسلامية لم تكن كلها قوانين مستمدة من الشريعة في كلّ الأماكن. مع ذلك نجحت الشريعة في الحفاظ على مكانتها المحورية، وظلت متكاملة على نحو ملائم عبر الظروف المتغيرة بفضل الاعتراف الحكيم بفتاوى الأيام الأخيرة من طرف حقوقيين محترمين في جميع أنحاء دار الإسلام. الاستقلالية التي منحها الثبات النسبي للقوانين مكّنت المفسرين من إبقاء السلطة السياسية ضمن حدود، ربّما لم تكن الحدود المرجوة، ولكن كان لها تأثير كبير. في الوقت الحاضر (زمن الحادثة) كان على النظامين أن يتغيّرا. كان على النمط الشكلي الغربي أن يفسح المجال للاعتبارات الاجتماعية في تأويل معاني المفاهيم القانونية في الواقع الاجتماعي، أمّا النمط الأخلاقي الإسلامي فقد اضطرّ إلى التقهقر أمام سلطة الدولة المنظمة ومتطلبات الميكنة. لقد كان القانون الشكلي الغربي دون شك مناسباً تماماً للنمط الجمعياتي في الغرب الذي يحدّد منزلة الفرد بحسب مكانته في عدد من المؤسسات الوسيطة بين الفرد والمجتمع ككل. عندما يكون الفرد عضواً في مؤسسات مثل البلدية أو الملكية العقارية أو الكنيسة، يتمتّع

بحريّات خاصّة، بحسب وضع المؤسّسة التي ينتمي إليها، لم يكن له الحقوق التي تُمنَح للإنسان ولا حتى حقوق الفرد الإنجليزي، كالتي يتمتّع بها ساكن (حر) مستقل في لندن. على الرغم من محاولة الرجوع إلى القانون الروماني القديم، كما لو كان قانوناً قابلاً للتطبيق في كلّ العالم، لا يمكن تعريف هذه القوانين الخصوصية بحسب مبادئ كونيّة، لأنّها تعتمد على الأحداث التاريخيّة التي كانت سبباً في وجودها مثل المواثيق الحضريّة. كلما كان تأويل هذه الحقوق أكثر شكلية كانت حمايتها من الظروف اللاحقة أكبر عندما تتغير العلاقة بين السلطات. القوانين الأخلاقيّة الإسلاميّة كذلك كانت مناسبة تماماً للنمط التعاقدّي الإسلامي؛ حيث يقع التقليل من قيمة المنزل، من حيث المبدأ على الأقل، وتكون الروابط الحاسمة روابط العقود والرعاية الشخصية. كلّ ما يهّم المسلم لم يكن الحريّات الخاصّة، ولكن حريّة أكثر عموميّة لأنّه مسلم حر. نال المسلم هذه المنزلة بفضل مبادئ قابلة للتطبيق دائماً وفي كلّ مكان دون عهد مسبق أو أيّ رابط تاريخي<sup>4</sup>.

## التعاقدية والشكلية في الأدوار المدنية والشخصية

عندما كان المنصب الجمعياتي المستقل مصيرياً، كانت الخلافة في المنصب في النظام الغربي كذلك محدّدة وشكليّة. تُحدّد القواعد الخاصة بالمنصب مَنْ يكون الخلف في المنصب الدائم (الذي لا يشغل بالتعيين)، وهي قواعد شكلية مثل بقية القوانين. كانت بعض الوظائف يتمّ توارثها باتّباع خط واحد للخلافة، ويمكن معرفة الوريث كلما وُلد طفل في العائلة المعنية بالوظيفة وفي أية ظروف سيكون الوريث. عادة ما يكون الابن الأكبر هو الخليفة. وُضعت هذه القواعد في العصور الوسطى، ليس لتنظيم الخلافة بين الأبناء فحسب، بل كذلك خلافة الأقارب. أمّا المناصب الأخرى فكانت تُسند بالانتخابات التي تكون جماعيّة، هذا يعني أنّ حق الانتخاب في هذه الحالة كان يعطى إلى مجموعة محدودة من الناخبين، وكان لا بدّ من أن تجرى الانتخابات بطريقة محدّدة حتى تكون صحيحة. كان لأمر الخلافة بهذا الشكل شيء من التحديدات الرسميّة حتى وإن لم تكن بالوراثية. علينا أن نتذكّر (لا ننسى) الفرق الشاسع بين التصويت الجماعي والانتخابات العامّة التي نراها في العالم الحديث، والتي قد تتشابه كثيراً مع منافسة الواجهة عند المسلمين. كانت القواعد لا تزال تتطوّر خلال العصور الوسطى، وكانت النزاعات واردة في نظام الخلافة. لكن غالباً ما يكون ادعاء الخصمين من كلا الطرفين شرعياً، أعني أنّ مرشح أحد الطرفين ليس بالضرورة الأفضل ولكنّه الشرعي، وبذلك يكون مرشح الطرف المقابل مغتصباً سواء أكان شخصاً رائعاً أم لم يكن.

كان الغربيون متعودين على نظام الخلافة هذا، وكانوا يتوقعون وجود مميزات مماثلة في الوظائف، التي لا يعين شاغلها، في كل مكان. لقد رأى العلماء أنَّ الابن الأكبر والمرشح الأوَّل للخلافة هو من يكون عادة الأنسب لخلافة أبيه في منصبه. يكاد احترام الأخ الأكبر يكون عالمياً، فالغرب جعل من هذا قانوناً

4. فكرة الشريعة بُنيت على مبدأ أنَّ الحرية حالة إنسانية طبيعية، ولا يمكن أن تُسلب من دون سبب:

David de Santillana, «Law ans Society» in *The Legacy of Islam*, ed. Thomas Arnold and Alfred Guillaume (Oxford: Oxford University Press, 1931) p p. 284-310.

صلياً، ولكن عند المسلمين لم يحظَ هذا الأمر بالاعتراف الرسمي على الرغم من الإحساس القوي. حاول بعض الغربيين بشيء من التعقيد إيجاد خطّة بديلة للخلافة مثل الأقدميّة، وكانت هذه الخطّة تتماشى مع الواقع أحياناً. كانوا أحياناً يسمّون المرشح الذي يصل إلى السلطة عن طريق الثورة «المغتصب». ثمّ، نظراً للكثرة المربكة للحالات الشاذة، كانوا يتذمّرون من عدم انتظام الخلافة عند المسلمين وفشلها في اتباع قاعدة محدّدة، الشيء الذي يفترض أن يحول دون النزاعات. لكنّ الخلافة الرسميّة (الشكليّة)، عن طريق الوراثة أو الانتخابات، كانت في أفضل الحالات نادرة في العالم الإسلامي، ليس لأنّ المسلمين كانوا لا يميلون إلى ترشيح الاتفاقات الاجتماعيّة، ولكن يعود ذلك إلى العقليّة التعاقدية التي هي حسّ يختلف عن الشرعيّة في الخلافة. كانت الخلافة لا ترى مانعاً في الاختيار أو حتى المفاوضات. نستطيع مقابلة الخلافة المحددة في الغرب الشكلي بالخلافة عن طريق المنافسة في النمط التعاقدية عند المسلمين، حيث يتحمّل المسؤوليّة الفرديّة الأفضل وجوباً.

لا توجد بالضرورة مخالفة لهذا المبدأ إذا أبطت المنافسة عندما يعين السلف من يخلفه، كلّ ما هنالك أنّ الشخص الذي كان يتولى المسؤوليّة يقع عليه واجب التأكد من أنّ الذي سيخلفه يجب أن يكون مناسباً، وإن لم يفعل، فسيتمّ وضع حلّ للمنافسة عن طريق التشاور مع الأعيان الذين يمثلون الكتلة الاجتماعيّة المعنيّة. كان من أهداف الخلافة عن طريق المنافسة تعديل المصالح المتعدّدة للجمعيّات بحسب الوضع الراهن، وهذا لا يحصل إلاّ بشيء من المساومة. وفي حال تمّ التمسك (الاحتجاج) بالعقد الشكلي، سيكون لهذا العقد في نهاية المطاف قيمة الختم المطاطي نفسها. على المشاورات أن تهدف إلى تفادي النزاع المسلح، وإن فشلت في ذلك، فسوف يُعدّ النزاع المسلح على الأرجح مجرد سوء حظ (مصيبية)، وليس انهياراً للعمليّة الاجتماعيّة.

كانت النتيجة غير المقصودة، على أهمّيّتها، لهذه المقارنة ككل، استبعاد غير الصالحين تماماً. كانت القوانين تقضي بأن يكتسب المرشح الحدّ الأدنى من المؤهّلات، ففي بعض المناسبات، وفي إطار ديني، كان هناك إصرار على ذلك إلى درجة إخضاع المرشحين لامتحان رسمي يشرف عليه الأعيان. كان نادراً، ولكنه معلوم، أنّ الأطفال والنساء والعاجزين بدنياً لا يتمّ قبولهم لفترة طويلة، ما لم يكن لهم من يحميهم من أصحاب السلطة والنفوذ. بما أنّ الحاكم السياسي كان أساساً أميراً أو قائداً عسكرياً، فالمرأة لا تستطيع أن تحكم؛ لأنّها لن تكون مؤهّلة أبداً لتكون عسكريّة. طغت حسابات مماثلة في مجالات عمل أخرى. كان للمبدأ الكوني الإسلامي مكانة في عمليّة التشاور. كان معظم المتشاورين من الأعيان المعترف بهم الذين لديهم درجة عالية من المسؤوليّة الشخصيّة، وتجمعهم علاقات مساندة مع عدد كبير من الناس، وهكذا تمّ قبول عدد كبير من الاعتبارات بخصوص من يمنح المنزلة (الرتبة) في جميع أرجاء العالم الإسلامي، وكانت قابلة للتنفيذ أينما دخل الإسلام. وبما أنّ القرار لا يستوجب أغليّة حسابيّة؛ بل يستوجب توافقاً كبيراً، فلا توجد حاجة إلى خطوط واضحة تفصل بين القبول والإقصاء لعدم وجود اقتراع أصلاً. كانت مسابقة الوجاهة في العالم الإسلامي غامضة في نظر بعض الغرباء لعدم وجود ناخبين محدّدين. لكنّ آليتها الأساسيّة كانت آليّة

«الركوب على الحدث»، التي تُستعمل في المنافسات التي تُحسم عن طريق الانتخابات العامة. لا توجد في العالم الإسلامي انتخابات (محددة) لاختصار المنافسة قبل نهايتها الطبيعية، لذلك سوف تستغرق المنافسة بعض الوقت، ما لم يقع اللجوء إلى السلاح أو إلى الأمير. حتى على مستوى قوانين الأسرة نجد في الغرب حساً يحدّد المنزلة ومدى استقلاليتها ويعرفها شكلياً. تحدّد منزلة كلّ فرد في العائلة، التي تتوارث منصباً معيناً وجوباً، مع احترام مبدأ الأكبر فالأكبر. وكان هذا مدعاة لتبجيل العشيرة الأولى للرجل؛ لأنها الزوجة الحقيقية، ونتيجة لذلك يكون أولادها الورثة الوحيدين، وبذلك يتم إقصاء أولاد النساء الأخريات. الشريعة كما لاحظنا ذهبت إلى عكس ذلك تماماً، بوضعها كلّ حريم الرجل في المستوى نفسه، وكذلك الحال بالنسبة إلى أولادهنّ، دون إعطاء أيّ منهنّ منزلة لا تمسّ، كمنزلة رئيسة العائلة التي لا تطلق. كما فعل الانتخاب الفئوي فعل الزواج بوحدة فقط؛ إذ جعل النمط الغربي القديم أبعد من النمط الثقافي الإسلامي من الأنماط الدولية الحديثة. لكنّ التقابل بين نمطي الزواج في الغرب وفي المناطق التي تسود فيها الثقافة الإسلامية ذهب إلى أبعد ممّا يمكن استنتاجه من المنزلة النسبية للزوجة في الشريعة وفي قانون الكنيسة. التقابل الذي يظهر للعين بين حياة العائلة في الطبقة الراقية في العالم الإسلامي والعائلة الراقية في الغرب هو تقابل بين نظام الحريم في العالم الإسلامي والعائلة التي يكون مركزها الزوجة في الغرب. لقد كان الزوج الأب مسيطراً في كلّ المجتمعات، ويفترض أن يكون مستبداً برأيه، ويعود إليه القرار النهائي، لكن في كلّ المجتمعات كانت الزوجة تحكم الزوج غالباً. لكنّ الفرق في الانتظارات ولّد الفرق في الجانب العملي (التطبيقي). في الغرب، تتّأس الزوجة «الشرعية» العائلة، وهي مضيفة ضيوف زوجها، وإن كان لديه خليات وجب أن يكون لهنّ وضع منفصل كعشيقات؛ لأنها لم تكن تسمح لهنّ بدخول عالمها الخاص. المشرفون على أمور العائلة كانوا، على الأقل، خدماً أحراراً، وكانوا في قصور الإقطاعيين من أصحاب المراتب العالية. كان يشدّ المزارعين الصغار رباطٌ ذلٌّ إلى الأرض، وكانوا موضع إذلال فظيع من طرف سادتهم الشرعيين، على الرغم من أنّ زمن العبوديّة المنزليّة قد ولى. وهكذا ساد مبدأ الهرميّة حتى في العائلة، فكلما قربت من أعلى الهرم كانت مكانتك أفضل. أمّا الطبقة الدليلة في أسفل السلم فكانت تحكمها قوانين محدّدة وخاصة. يفسّر مبدأ المساواة جزءاً من الوضع المختلف تماماً في العالم الإسلامي. الأثرياء العصاميون كانوا يفضلون أن يحيطوا أنفسهم بأشخاص يعتمد عليهم، هم العبيد. وفي الأماكن التي تختلط فيها الطبقات الاجتماعية، حافظت النساء على مكانتهنّ بفضل تمييز حريمي صارم؛ لأنهنّ لا يستطعن تأكيد صعوبة الوصول إليهنّ بالانتماء إلى رتبة في السلم الاجتماعي. إذا كان هناك أكثر من زوجة فكلهنّ شريكات في المنزل، وكلّ واحدة منهنّ مضيفة أصدقائها الذين قد تختارهم من أيّة طبقة اجتماعيّة شاءت. كان الفلاحون أحراراً قانوناً وواقعاً. بينما يُفضل العبيد على الخدم الأحرار في منازل الأثرياء، وهذا لا يعني بالضرورة أنّ هناك فرقاً في المعاملة، وغالباً ما يتمّ عتقهم (تحريرهم). ربّما نستطيع القول إنّ توريد العبيد (ضد العبيد المحليين) تمّت المحافظة عليه في العالم الإسلامي؛ لأنّ أغنياء العالم الإسلامي كانوا يستطيعون الوصول إلى المناطق المجاورة من المعمورة حيث يتوافر الأسرى، لكن ذلك كان يعود في المقام الأوّل إلى كون المجتمع الإسلامي مجتمع مساواة، وهو مجتمع متنقل يحتاج في هذه الحقبة الزراعيّة إلى هذه الطبقة لإبراز الطبقة التي وصلت بصفة وقتيّة إلى أعلى



السلم. تلازم مع النمط الاجتماعي في الغرب وفي العالم الإسلامي قدر كبير من النشاط العسكري العشوائي المدمر. كانت القوة العسكرية محدودة التأثير في كل من المجتمعين بأشكال مختلفة. كان العسكر في الغرب ملتصقاً بالأرض، وكان نشاطه يكتسي صبغة رسمية ويحظى بالتبجيل باستمرار. قد ينغمس البارونات في حرب تافهة وشغب يزج الفلاحين وسكان المدن، وفي نزاعات منتظمة تكاد لا تخففها القوانين التي تفرض وقف القتال أثناء عطل نهاية الأسبوع. ولكن لم يكن من السهل عليهم حشد جيوش كبيرة تحت إمرة قائد واحد للقيام بمجزرة عشوائية عامة. كان تركيز كل السلطة بيد رجل واحد، وحظوظ الوصول إلى الخلافة المقررة مسبقاً، والتي يتم تعديلها بالزواج، أو بشراء حق الخلافة بالمال، بأهمية المهارة السياسية والمهارة الحربية نفسها. لم يستطع أحد من الحكام أن يوسع نطاق حكمه أكثر من الأرض التي يرثها، وفي حال تمكن من ذلك، فلن يضم أكثر من قطع صغيرة في أفضل الأحوال. كان ذلك من علامات الزمن الحديث، حيث جهّز دوق بورقوندي جيشاً عظيماً ليتمكن من تدمير مدينة لياج ويبيد سكانها بالكامل، وكان يطارد القلة الذين فرّوا من النيران إلى الغابات متعقباً آثارهم، حتى يتم قتلهم جميعاً. إن ذلك الدوق وجد نفسه في النهاية مقيداً بالعادات، حتى أنه لم ينل من محاولته الفوز بالملك سوى الإحباط. خلافاً لذلك كان رجال الجيش في العالم الإسلامي من سكان المدن، ولا يتقيدون بالأوامر إلا قليلاً. كانت الحركة أكثر حزمًا في أوساط الجيش، حيث يستطيع أفراد الوصول إلى أعلى المراتب، ويستطيعون كذلك القيام بحملات بعيدة إلى حد لا يصدق في الغرب. يبدو أن القادة المحليين ظلوا على هذا الأساس تحت نوع من المراقبة، حتى لا تتحوّل الخلافات الخاصة بين الجنود إلى حرب.

كان هناك سلم شامل على أسس محلية في زمن كان فيه قطاع الطرق السبب الوحيد للخوف والفرع. ولكن في المناطق النائية، ربما كان لرؤساء القبائل دور بارونات اللصوص. مع ذلك كان التركيز العدواني للسلطة كما كان دوق بورقوندي أمراً عادياً. كثيراً ما يقع نهب المدن وتُرتكب المجازر، وأصبح ذلك متواتراً منذ العهد المنغولي في أواخر الحقبة الوسطى. كانت الاختلافات بين المجتمعين فيما يخص الدين والحياة الفكرية مكتملة للاختلافات بشأن دور السلطة السياسية. كان النبيل في الغرب، ألياً، من القادة السياسيين ومحل اهتمام كل المجتمع، وكان رجل الدين أخاه أو ابن عم له. كانت الحياة عملياً موجهة من خلال الكنيسة التي كانت منظمة بحسب خطوط موازية ومتشابكة مع المؤسسات العلمانية. وفي هذا السياق الهيكلي كان من الممكن أن يتحوّل أي سؤال فكري إلى مسألة بدعة (إلحاد)، أعني مسألة ولاء للمؤسسة. قد تكون البدعة مسألة حياة أو موت بشكل لا مثيل له في العالم الإسلامي، حتى لو أثّرت المسألة بشكل رسمي. مع ذلك أدت التقاليد الفلسفية دوراً متكاملًا في هذه التركيبة الهرمية، وكانت تقاليد التقنيّة نظرياً تكون لب التربية الرسمية لرجال الكنيسة، ومن أسباب ذلك أن الأراضي اللاتينية ظلت تعد الثقافة الهيلينية مصدر إلهام لثقافتهم العالية، لكن هذا النمط أصبح أزلّياً؛ لأنه يتلاءم مع التركيبة المغلقة والمحددة للكنيسة، وهذا قد يبرّر هرمية التركيبة الاجتماعية ذات النظرة الهرمية للكون، التي تشبه إلى حد كبير طريقة الإسماعيلية. لقد كان هناك دراسات مقصورة على فئة معينة، ولكن دورها كان هامشياً نسبياً. عندما أدين الصوفي

إكهارت لأنه تكلم بحريّة عن مسائل دقيقة لنفر من الناس من العامّة، كانت تهمته مخالفة اللباقة العامّة، وليس مخالفة مذهب الإخفاء (التقيّة) المعترف به. لقيت الكيمياء وموضوعات مماثلة اهتماماً مباشراً من الدراسات الموجّهة. كانت العلاقة بين العلماء والأمراء في العالم الإسلامي تتسم بالبرود، ولمّا أصبح التعليم يتمّ في مؤسسات تعليميّة «المدرسة»، حافظ العلماء على استقلاليّة عريضة. كان التعليم في العالم الإسلامي والغرب موجّهاً نحو تدريس المواد التقنيّة المعيارية أكثر من الموضوعات التجريبيّة. لكن التعليم الأكثر توقيراً (احتراماً) في العالم الإسلامي كان يتّجه نحو تدريس القواعد الثقافيّة الواضحة. وكان ذلك يتّفق مع التأكيد التاريخي والجماعي على التقاليد الإبراهيميّة، ولكن التعليم كان مرآة للأسس التي جعلت العلماء يحافظون على الانضباط بحسب القواعد الشرعيّة العامة، وليس باتباع الأوامر.

أمّا المشهد الغربي، فقد بدأ بتدريس القواعد اللغويّة، ثمّ انتقل مباشرة إلى تدريس علوم الرياضيات، حيث يميل المحتوى إلى الدراسات الطبيعيّة مثل الفلك والموسيقا، بدلاً من الدراسات التاريخيّة، بينما يأتي علم اللاهوت (الأديان) والقانون في المرتبة الأخيرة كحرف متخصصة مصاحبة للطب بوصفه جزءاً لا يتجزأ من الدراسات الحيويّة. المدارس، على العكس، أكّدت في المقام الأوّل ما هو ضروري لكلّ الناس كالطقوس والقانون وعلم الأديان وكلّ الموضوعات التي تُعدّ تاريخيّة أساساً. كان النقد الأدبي وما شابهه من الموضوعات ثانويّاً، وكانت الرياضيات والمنطق في أسفل سلم الاهتمامات، كان الطبّ وعلم الفلك يدرسان برعاية الأمير (بلاط) بشكل مستقل عن المدارس، بينما كانت الفلسفة وعلم النفس الصوفي يُدرسان في مراكز أخرى مثل الرباط. وكان التعليم في هذه المراكز الخاصّة بالنبخبة أقرب إلى الفئويّة بعينها بصفة آليّة. وبعد ذلك بكثير أعجب دبلوماسي وباحث فرنسي، أثناء ترحله في الإمبراطوريّة العثمانيّة، بدرجة اللطف والرصانة التي وصل إليها المسلمون على المستوى الفردي، على عكس أمثالهم في الغرب، حتى الحيوانات كانت تُعامل معاملة إنسانيّة<sup>5</sup>. قد يكون الباحث تحت تأثير رغبته الملحة في تغيير أبناء بلده، وفي كلّ الحالات وبكلّ المقاييس. يبدو جليّاً أنّ المجتمع الإسلامي كان أكثر لطفاً وتهذيباً من الغربيين في أوائل الحقبة المتوسطة، سواء في الحياة الثقافيّة أم في الأمن اليومي، ولكن كان المجتمع الإسلامي في الوقت نفسه عرضة للتدخل التعسفي وحتى الكوارث.

### موارد للحراك التاريخي

يفترض أن يكمن الإبداع البشري، من جهة أولى، في التأمل (التفكير)؛ في قمة الوعي بالواقع ومعناه في الكون إجمالاً وداخل الفرد، ومن جهة أخرى، في العمل؛ في حريّة بدء سلسلة جديدة من الأحداث على أساس تقدير عقلائي للعواقب وليس باتباع الأعراف والتقاليد. وكما تعلمنا أن نرى الأشياء، فإنّ عالمنا في

5- أشير هنا إلى الرسائل الشهيرة:

Turkish Letters of OgierGhiselin de Busbecq, tr. By E. S. Foster (Oxford: The Crendon Press1927).

تغير مستمر، حتى أن العمل الحرّ حقاً لا يمكن أن يتمّ دون تفكير رفيع، وأنّ التأمل (التفكير) الحقيقي لا يمكن أن يوجد من دون عمل ذكي. وإذا كان الأمر كذلك فإنّ التفريق بين شكلي الامتياز قد يصبح مصطنعاً. لكن رأى الغربيون، بأثر رجعي على الأقل، أنّ عبقرية إرثهم الغربي كانت تكمن في إعطاء حيز واسع للمبادرة والعمل الإنساني، بينما كانوا يهبون غيرهم رمز الامتياز في التفكير. في الوقت نفسه بدا المسلمون أكثر نشاطاً في مجال الإرث ما قبل الحداثة. حتى أنّ الملاحظين السطحيين، الذين زعموا أنّ الإسلام قد أدّى بالضرورة إلى القبول بالقضاء والقدر في كلّ ما يحدث على أنّه يحدث بمشيئة الله، أكدوا أيضاً افتخار (اعتزاز) وتعصّب المسلمين اللذين عبّرت عنهما المحاكمة المتصلبة للحرب المقدّسة. إذاً كلا المجتمعين يشتهر بالميل إلى العمل. ولكن ما هي القنوات التي يتمّ من خلالها العمل في كلّ مجتمع؟

كانت الحرية، بشكل ما، أكبر في العالم الإسلامي من الغرب. وكان الإسلام متسامحاً نسبياً (ليس في ما يخصّ الاستعداد لقبول الفئات الدينية الأخرى، وفي هذا كان الإسلام أفضل من المسيحية)، على الرغم من أنّه كان يُعدّ غير متسامح بحسب المعايير المتبعة في الديانات التي تؤمن بتعدّد الآلهة، ولكن كان متسامحاً على مستوى الأفراد. كان المجتمع الإسلامي أكثر استعداداً من الغرب لتفهم قصة ديوجينيس وحوض الاستحمام. ليتفهمه الغرب كان على ديوجينيس أن يكون ليس ذا منزلة فحسب، بل أن يكون كذلك عضواً في هيئة مشتركة أو نقابة؛ وإن ادّعى أنّ له رسالة أخلاقية فسوف يضع نفسه تحت السلطة القضائية للكنيسة، فإن سار عارياً بين الناس، فسوف يلقي العقاب المناسب من طرف سلطات الكنيسة. بينما في العالم الإسلامي سوف تكون له منزلة شرعية وحيدة ما لم يكن ذمياً لا يرغب في دخول الإسلام، وهي منزلة «مسلم»، وسوف يعاقب من طرف مراقب السوق «المحتسب»، وإذا ادّعى أنّه صاحب رسالة أخلاقية، فسوف ينجو على اعتبار أنّه درويش مخبول، ولن تزعجه أية سلطة غير سلطة الزعيم الروحي الذي قد اختاره بنفسه. (بوصفه ذمياً، سوف يقع في العديد من المشاكل مع السلطة المحلية التي يرجع إليها بالنظر). لقد صنع النمط الغربي تواصلاً اجتماعياً عظيماً على الرغم من أنّه حارب التنقل (التنقل جغرافياً)؛ لأنّ كلّ الإدارات المهمة كانت ترتبط بأمكان محدّدة، وحارب كذلك المبادرة الفردية التي كانت تحاربها النقابات. كما حدث في العالم الإسلامي، كان هناك فعلاً تطور، رغم أنف النظام يعادل التطور الذي حدث من خلال النظام.

تُعدّ الحريات الكبرى نتيجة للأولوية التي تُعطى للفرد مقابل المجتمع ككل. ولكنّها وضعت أشخاصاً في خطر كانت الهيئات المشتركة في الغرب قد وضعت له مصداً. حتى في العالم الإسلامي كان المغامر من الناس حكيماً، على الرغم من كلّ الحرية التي يتنعم بها لينضم إلى مجموعة منظمة: أتباع طريقة صوفية ما، مدرسة ما، تجار من الاختصاص نفسه، أو مجموعة أخرى قد تكون أقلّ تبجيلاً، لكنها توفر القدر نفسه من الحماية (الفتوات أو المتسولون أو اللصوص من الحي نفسه في المدينة). كان الانضمام إلى هذه المجموعات اختياراً شخصياً، وكان السلوك المفروض متساهلاً جداً. وهكذا كانت قدرة هذه المجموعات على الوقوف في وجه التدخلات التعسفية للأمير محدودة. كان من الصعب جداً على الذين يرغبون في وضع نوع جديد من

المشاريع، مثل الاستثمار في نوع جديد من المشاريع، أن يجدوا لهم مكاناً في أية مجموعة متضامنة تقاوم الأيدي المستبدة. لقد بعثت مشاريع من هذا القبيل فعلاً دون مضايقة تذكر من القوانين النقابية الصلبة، لكن قد تمحى من الوجود أو حتى تنهب، وهذا ما قام به فعلاً أمراء يفنقرون إلى بعد النظر بمجرد بلوغها درجة كافية من الازدهار تجلب إليها الأنظار.

لا يزال الإنسان في العالم الإسلامي يتمتع بحرية شخصية واسعة في الاختيار في حدود المعقول، وفي حدود ما يمكن تصوّره، وضمن مجموعة واسعة نسبياً (من الاختيارات) نظراً للظروف الاجتماعية في زمن زراعي. وربما كان حراً حتى في اختيار خيارات تختلف كثيراً عن الآخرين. كانت هذه الحرية أساساً لحرية أخرى هي حرية العمل (حرية العمل التاريخي)؛ حرية التفكير وتعليم أفكاره الجديدة للغير، حرية اقتراح سياسات وأنماط جديدة وتنفيذها في الحياة الاجتماعية. وبصفة أعم كانت له حرية الشروع في تغيير الظروف التي تحيط به، وحتى يصبح ذلك ممكناً كان لا بدّ، إضافة إلى الحرية الشخصية، من توافر القنوات الملائمة للمبادرة الفردية على المستوى الاجتماعي. تختلف طبيعة هذه القنوات على مستوى نمط التشريع أكثر ممّا تختلف على المستوى الشخصي الصرف.

كان أكثر المشاهد إرباكاً في الغرب في الفترة المتوسطة، من وجهة نظر تطوّر الوعي الإنساني بالنفس والعزم، عندما التمس البابا من كلّ الغرب المسيحي النصيحة بخصوص ماذا على الغرب أن يفعل تجاه الوجود الإسلامي، عندما بدت بوادر فشل الحروب الصليبية. واستجاب له أصحاب الجدّ، وكان من بين المواعظ التقليدية مشاريع تتسم ببعد النظر نسبياً؛ منها اقتراحات لإصلاح الكنيسة نفسها بغرض جعل مواجهة الإسلام أكثر فاعلية. كانت هذه المقترحات جادة، وتمّ قبولها بجدية، على الرغم من أنّ نتائجها كانت هزيلة؛ لأنّ هذه المقاربة للمشاكل التاريخية ليست حادثة معزولة؛ بل كانت لها جذور (مبررات) في النمط الغربي. كان اجتماع ثلة من الأساقفة، الذين هم مجلس الكنيسة، لمناقشة إجراء تصويت على المسائل الخلافية، نموذجاً من هذه الاستشارة. لكنّ روح الاستشارة كانت عامّة. ولو كان لكلّ مؤسسة قوانينها المستقلة فسوف تغير هذه القوانين مراراً وتكراراً. إضافة إلى ذلك كان السهر على حسن سير الأمور من مهام الأساقفة و«البابوات» والملوك والأباطرة، ولم يبق للمهتمين من العامة سوى رجاء أن تجد النصيحة أذناً صاغية. كانت الخطب الخاصة حول الموضوعات الجماهيرية في الصين أكثر تطوراً من الغرب، وأكثر نجاعة، وفي تناسق مع الحكومة التي تُعدّ الأكثر قوّة والأكثر بيروقراطية في العالم.

أمّا في العالم الإسلامي فلم تتوافر مثل هذه القنوات للمبادرة والإصلاح. بعد سقوط الخلافة لم يكن هناك مؤسسة مركزية يُنتظر أن تكون مصدراً للإصلاح، وكان السماح للأمير بمبادرة رسمية يشكل خطراً على وحدة النموذج الذي ينبني على النمط التعاقدى عبر العالم الإسلامي. عندما التمس الملك الشاه النصيحة من حاشيته، ما كان يريد وما تحصل عليه لم يكن مشاريع تساعد في حلّ مشاكل مؤسساتية معينة؛ بل كان مجرد مبادئ عامة تعينه على التصرف بوصفه ملكاً مطلقاً. وقد ينطبق هذا على كلّ حاكم مع اختلاف بسيط. قد

يبدو أن النية الأولى للذين طوّروا شريعة منغلقة على نفسها تحدّ من مجال المبادرة للخليفة كانت تقليص العمل السياسي إلى أبعد الحدود، وإعطاء اهتمام واسع للتجارة بدلاً من المغامرة الأرسقراطية مهما كان نوعها. على أية حال، في البلاط، حيث لا تؤمن المنزلة بالوراثة أو بالولاء؛ بل اعتماداً على العلاقات الشخصية مع الحاكم. كانت حركات الإصلاح الجادة، التي مثلت دائماً مصدر تهديد للمصالح الممنوحة، لا تحلّ إلا بمساندة شخصية من الحاكم، وإن لم يفعل فسوف يدفعه المنافسون دفعاً لإقصاء المصالح دون ضجة. النشاط الاجتماعي الذي نادى به الفكر الإسلامي عبّرت عنه، في العصور الوسطى، قبل كلّ شيء، نداءات مختلفة ومتكرّرة إلى إصلاح ذي مرجعية دينية. وتراوح هذا النشاط بشكل غير ملموس بين خطب الدعاة الذين يدعون إلى إحياء الدين، ويهاجمون أخلاقيات كلّ الطبقات والأمراء أنفسهم بجرأة كبيرة، وبين ثورات المصلحين العامة التي كانت تهدف إلى جعل أمر ظهور المهدي حقيقة؛ حتى يملأ الأرض عدلاً بعدما ملئت جوراً. توضح مسيرة ابن تومرت هذين القطبين. على الرغم من أن هذه الحركات الإصلاحية لم تثمر في الألفية، فإنها ذهبت بعيداً وبشكل تراكمي في اتجاه تعزيز استقلالية وفاعلية الشريعة والمؤسسات التي تحت حمايتها. أصبحت مشاريع الإصلاح المتخصصة أكثر أهمية في العالم الإسلامي في القرون التالية، لكن ظلت المغامرات العسكرية والثورات العامة المثل الأعلى للمصلحين المتحمسين الذين حاولوا القرب منه بكلّ ما أوتوا من قوة، وتحققت أحلامهم المرّة تلو الأخرى. من الصعب اختيار أرقام قابلة للمقارنة لإبراز التباين بين المجتمعين؛ لأنّ المسيرة التي توصل شخصاً ما إلى مرتبة ذات نفوذ تفترض خطوات مختلفة بحسب المجتمع. كان عمر السهروردي وبرنار كلارفو يميلان إلى الصوفيّة مع المحافظة على التقوى. كان موقعهما بوصفهما مرشدين روحانيين سبباً في إقحامهما في المغامرات السياسية في عصرهما، حيث أديا دوراً مؤثراً، وإن لم يكن موفقاً دائماً. لقد واجههما الظلم المستمر الذي ميّز الحياة في الحقبة الزراعية، وبصفة خاصّة الرخصة التي يتمتع بها الكثير من القوى العسكرية التي أطلق لها العنان في غياب بيروقراطية مركزية. لقد ردّ كل واحد منهما على ذلك الوضع بضمير الموحد لله. لم تكن هدنة الإله التي فرضها الغرب، من خلال قوانين متقنة ومحاكم متخصصة، من ابتكار برنار، على الرغم من أنّه شارك في إكسابها فاعلية، ربّما نستطيع مقارنة هذه الفكرة «هدنة الإله» بمحاولة تهذيب الفتوات التي شارك فيها السهروردي ومراقبة الأمراء عن طريق التدخل الشخصي في ذلك. لقد ذكرت كلّ مقارنة الدوافع الكبرى لمن يهتمهم الأمر، ولكن بطريقة تتماشى مع النظام الاجتماعي والحس بالشكل الذي تمّ تطويره في كلا المجتمعين. الهدنة الإلهية ذكرت كيف كانت هيكل الكنيسة الهرميّة تؤيد أيام عطل خاصّة. لقد أحال إصلاح الفتوى على الواجبات الشرعية للمسلم عن طريق شبكة من الواجبات التي تقع على عاتق الفرد. عرفت كلّ مقارنة بعض النجاح، ولكنها لم تكن حلاً ناجعاً.

بما أننا كنّا بصدد مقارنة مجتمعين على مستوى ثقافة الطبقة العالية، وعلى مستوى النمط الأكثر تجديداً، توجب علينا أن نتذكر أن أهمية هذا التنميط في مجرى التاريخ محدودة جداً. قد نستطيع، في الحقيقة، الحديث عن مقطع عرضي لجزء ثابت من التاريخ، مشيرين إلى افتراض واسع وشكلي قد يكون سبباً في العديد من



مظاهر ثقافة معينة. عقول الناس ليست بالضرورة معدّلة لتكون مختلفة. ينتج التطابق عن تداخل وتماشي العديد من مكونات التقاليد التي تكون المركب الثقافي. هناك، على الأقل، وفي كلّ الأوقات، توازن وقتي بين الميول المزاجيّة والتقاليد الثقافيّة (في الفنون والعلوم أو السياسة) التي تتطوّر بشكل مستقل، ولكنّها تظلّ مترابطة. بالإضافة الى ذلك تتحقق الحاجة إلى التطابق في الصور الإنسانيّة المثاليّة التي تسود في الحلقات الثقافيّة العالية؛ لأنّ كلّ هذه الصور تمثل كلّ الناس (البشر).

لكن هذه الصورة والتوازن الذي تفسره لا تُعد بالضرورة دافعاً عارضاً وراء الوقائع الثقافية والتاريخية التي تدرج تحتها، على الرغم من أنها قد تؤثر فيها. لمثل هذا التجريد للأنماط استعمال، لكنه قد يؤدي إلى اعتبار التطورات التاريخية نتيجة منطقية لحلقة مغلقة من مفاهيم تبدو متوقعة في الفكر الثقافي الراقي للمجتمع. وهكذا نجعل الحضارة بأكملها، على مستوى الثقافة الراقية، تشبه مجموعة عرقية (إثنية)، وثقافتها الشعبية في امتلاك أنماط انتظارات جماعية تشكل إمكاناتها الاجتماعية والتاريخية.

على الرغم من أنَّ معرفة أثر أصل هذه الأنماط، ولو على الصعيد العرقي، غالباً ما تكون سابقةً لأوانها، لطالما كان تأويل التاريخ الحضاري على أساس المفاهيم مناسباً لبعض الفلاسفة وعلماء اللغة (اللغويين)؛ لأنه، على ما يبدو، يسمح لهم بالنظر إلى العملية التاريخية برمتها بمجرد التعمُّق في فهم النص الذي بين أيديهم. ولكنهم لم يفلحوا في إدراك دور المصالح على جميع المستويات، الذي يقوي المقولات ومجرى التاريخ عامّة على حدّ سواء.

كما لم يفلحوا، بصفة خاصّة، في السماح بوجود اختلاف بين صياغات الثقافة الراقية وما ينبثق عن العمل الإنساني غير الواضح للعيان على مستوى كلّ الطبقات، فهم بذلك نادراً ما يدعون مجالاً للتغيرات الثقافية السريعة التي تترتب عن الفرص الجديدة. وبالتحديد، إنهم يغرون الناس بإعادة قراءة سمات الحداثة المتعدّدة التي يمجّدها تاريخ الغرب على أنّها شكل من السمات الأصليّة النظرية المؤثرة في القانون والعلوم والفنون وغيرها. وهكذا أنتج بعض الكتاب فكرة مبالغاً فيها عن العبقرية الغربية، وزوّرُوا العلاقة بين كلٍّ من الغرب والحضارات الأخرى قبل مجيء الحداثة<sup>6</sup>.

6- يُعد تأويل Gustave von Grunebaum للثقافة الإسلامية، نتيجة لحقائق مغلقة من المفاهيم، أروع تأويل توسّع فيه في الكثير من كتبه ومقالاته الجديرة بالإطلاع، كلها دون تمييز. وليس من قبيل المصادفة أن يعطي مثلاً ما أسماه في (Venture of Islam, vol.I) (introduction) الالتزام أو النظرة الغربية التي تصوّر الثقافة الغربية بهذا الشكل. ففي مقالته «Parallelism, Convergence, and Influence in the relations of Arab and Byzantine Philosophy, literature, and Piety» (Dumbarton Oaks Papers, 19 (1964): 89-111)، ولاسيما الخاتمة، يتضح من خلال تحليله أنَّ القناعات التكوينية الإسلامية والبيزنطية نَمَّ استنباطها بطريقة سلبية عن طريق المقارنة (التناقض) (ما لا يوجد في الإسلام) من وجهة نظر قناعات مضادة تنسب، بالطريقة الغربية، مباشرة، إلى الغرب.

## تأثير الثقافة الإسلامية في الغرب

لقد كان التبادل بين المناطق التي تسود فيها الثقافة الإسلامية والغرب في القرون الوسطى يسير في اتجاه واحد إلى حد كبير. لم يتعلم المسلمون من الغربيين إلا في حالات محدودة: فنّ التحصين في سورية أثناء الحروب الصليبية، ولو أنّ الصليبيين تعلموا من المسلمين في هذه الحرب نفسها. لكن بشكل جلي، لم يكد المسلمون يقعون على شيء جدير بالتعلم من الغرب، بينما كانوا قد تبنوا، في أوائل الحقبة الوسطى، تقنيات وأحياناً مفاهيم من الصين البعيدة. على العكس كان الغربيون يستوعبون ممارسات ثقافية ومفاهيم من شتى الأنواع في العالم الإسلامي، وكان لهذا الاستيعاب الأثر البالغ في تطوّر ثقافتهم. وكان هذا يُعزّز إلى تفوق القدرات الثقافية الإسلامية، على الأقل في بداية هذه الحقبة. ثمّ أصبح التباين أعمق بسبب الدور الفائق الأهمية للعالم الإسلامي في تشكيل (ضبط) المعمورة. كان الالتقاء مع الغرب هامشياً بالنسبة إلى العالم الإسلامي، ولم يكن مهماً ولا حتى أقل أهمية من التواصل مع أوروبا الشرقية والهند الهندوسية، أو أية جهة أخرى كان لها تواصل لصيق (حميم) مع المسلمين. يعتبر أهل الغرب أوروبا الشرقية والعالم الإسلامي المجتمعات الغربية (الأجنبية) الوحيدة سهلة المنال، وكانت المراكز المتقدمة للمسلمين في الغرب في سيسيليا وإسبانيا، التي لا تعني الكثير بالنسبة إلى العالم الإسلامي ككل، تبدو قريبة وعظيمة في نظر الغرب.

كان تأثير الوجود الإسلامي مزدوجاً؛ بوصفه منبعاً للفكر ووجوداً فيه تحدّ للغرب. لقد كان المسلمون سبباً في تبنيّ واضح أحياناً لممارسات ثقافية بعينها. وكان ذلك صريحاً في ترجمة أعمال أبي بكر الرازي إلى اللاتينية والاستفادة منها في العلاج الطبي. وأحياناً كان ذلك بشكل غير مباشر (أكثر التواء) بطريقة ما يعرف بـ«انتشار الدافع». يبدو من المحتمل أن يكون وصف طواحين الهواء (الرياح) الإسلامية، التي جاءت من أقصى الشرق إلى المتوسط المسلم مع بداية الحقبة، سبباً في ظهور طواحين الرياح في الغرب مع نهاية الحقبة، ولكن بما أنّ أذرع الطاحونة كانت تمتد أفقياً عند المسلمين وعمودياً عند الغرب، نفهم أنّ ما تمّ نقله من المسلمين إلى الغرب هو الفكرة الأصلية، وليست كيفية بناء الطاحونة المعقدة بكلّ تفاصيلها. كان معظم تأثير العالم الإسلامي في الغرب من النوع غير المباشر.

لقد كان انتشار المكونات الثقافية فعلاً عرضةً لشئى أنواع القيود. لقد جوبهت الجزئيات التي لم تجد لنفسها مكاناً مناسباً في المجتمع الجديد بالرفض، على الرغم ممّا كان لها من النجاعة والصلوحية في المجتمع القديم. لم يتمّ تبنيّ الجمل وسيلة نقل في الغرب، على الرغم من نجاعته، لأسباب تعود جزئياً إلى المناخ، ولكن في أغلبيتها لأنّ كلّ الشواغر قد تمّ سدها، ولا فائدة ترجى من التغيير. أمّا ما تمّ تبنيه فكان تغييره وارداً جداً، حتى وإن كان التواصل مباشراً وتقليد الممارسة فوراً. حتى الجزئيات التقنية، إن كُتبت لها القبول، كان لا بدّ من إعادة التفكير فيها وتعديلها حتى تتلاءم مع الوسط التقني للمجتمع الجديد. وإن كان القوس القوي قد تمّ استيحاؤه من أقواس مماثلة في العمارة الإسلامية، ففي كلّ الحالات، الطريقة التي استعمل بها، وبالضرورة كلّ تفاصيل بنائه، كانت تختلف في الكنيسة عن المسجد. أصبح للقوس أثر عام

ومعنى جديان. تتكرر اطلاع هذه الثقافات على النموذج الغربي للإنسانية المتفتحة. وفي المقابل تُعدُّ القناعات الغربية أساسية لما هو إنساني. فهو، على سبيل المثال، يشير إلى هذه القناعات بـ«موقف من العالم»، الذي بلغه الإنسان أثناء النهضة. لا تحليل كلمة «إنسان» هنا على الكائن البيولوجي كما «للإنسان 32 سنًا»، ولا حتى على الإنسانية قاطبة، كما في «وحدة البشر»؛ بل على الوظيفة اللغوية لكلمة «إنسان»، كما جاء في الأدب الغربي، عندما تحليل الكلمة على كائن أسطوري، «الإنسان» يمرُّ بتجارب مهمة عبر التاريخ، وهو مشابه للشخصية الأسطورية الغربية الأولى «الإنسان الغربي»؛ الذي له ملامح إنسانية وثقافية ليس لها مثيل.

كلُّ هذا يفترض ثباتاً عضوياً في كلِّ تقاليد ثقافية يقدم في شكل صورة مشخصة للإنسان تتجلى إمكاناتها في الوقت المناسب. لتعرف أكثر عن الحتمية في التقاليد وصعوبة مقارنة تطوُّر الغرب وتطوُّر العالم الإسلامي على أساس السمات الثقافية الأصلية، انظر الباب حول المقاربة التاريخية في الفصل الخامس من كتاب Rethinking World History. لقد كان الانتقال وإعادة النظر على أشدهما عندما يتعلق الأمر بالمستويين الجمالي والفكري. كان معظم ما قلده الغرب أو تبناه من المادة الإسلامية ينحصر في ما له جذور في التقاليد المشتركة في الغرب، ولو على مستوى بدائي. هكذا يبدو أنَّ تقاليد الشعر الرومنطقي لدى التروبادور (الشعراء المتجولون) قد اعتمدت مباشرة على التقاليد الإسلامية في إسبانيا التي كانت متقدمة نوعاً ما. لكنَّ هذا يعود في النهاية إلى التقاليد الهلينية القديمة، التي وُجد صداها في اللاتينية، ويبدو أنَّها أخذت شكلها مباشرة من نزعة رومنطيقية محلية شائعة في إسبانيا و«جول»، ومع ذلك تظلُّ إمكانية وجود رابط بين أجزاء من هذه التقاليد وبين الزخرفة العربية، أو على الأقلَّ بينها وبين أعمال محلية لعرب مسلمين. واتضح أنَّ جزءاً كبيراً منها يتلاءم مع حالات مزاجية وأشكال كانت موجودة في الغرب<sup>7</sup>. كان ميل الثقافات إلى تبني ما هو شبه معروف ممَّا يأتي من الخارج، ما جعل التفريق بين «التأثير» الإسلامي في الغرب وبين ما هو مجرد تطوُّر محلي أمراً صعباً.

وقد ساهم هذا الميل في خلق مفهوم (فكرة) أنَّ الثقافة الإسلامية لم تقدِّم أكثر من أفكار إغريقية الأصل (المنشأ) ربَّما تمَّ تطويرها قليلاً<sup>8</sup>. الأعداد الحقيقية للطرق التقنية والمعلومات والكتب التي تعلمها الغرب من المسلمين (أو من اليهود ذوي الثقافة الإسلامية) ربَّما تتساوى في الأهمية مع المواجهة مع العالم الإسلامي كحقيقة تاريخية. كان بإمكان الغرب الحصول على الكتب التي وصلت إليه من العالم الإسلامي مباشرة من اليونان، وهذا ما وقع بعد ذلك، ولكن تجاهلوا ما لم يكن باستطاعتهم الحصول عليه (الفطنة والتبصر) من

7. S.M.Stern, History and Culture in the Medieval Muslim World (London: Variorum Reports 1984).

بين أنَّ تدخلًا عربيًا صرفاً في عملية تطوُّر الشعر الرومنطقي في إسبانيا (جول) سواء كان ذلك بين المسلمين أم المسيحيين (ممكن، وربما محتمل، لكن لم يتم إثبات ذلك إلى الآن).

8. H.A.R. Gibb, in "The Influence of Islamic Culture on Medieval Europe", Bulletin of the John Rylands Library 38 (1955), 8298-.

يقدم لنا دراسة يقترح فيها كيف فعلت تقاليد ثقافة راقية للإبقاء على إبداعها، على الرغم من التأثير الكبير القادم من الخارج. يتكلم «جيبس» عن الانتشار دون الاهتمام بالتأثير الناتج عن مجرد وجود ثقافة غريبة، وما في ذلك من تحدٍّ.

التقاليد الإغريقية. وأهم ما في الأمر تحريك المخيلة وتحدي القدرة الإبداعية للغربيين الذين وجدوا أنفسهم، وهم يشهدون ازدهاراً اقتصادياً مطرداً يرافقه تطوُّر في المستوى الثقافي، وجدوا أنفسهم يُنظر إليهم نظرة احتقار من طرف مجتمع يحفُّهم من كلِّ جانب، ولا تجمعهم به أية انتظارات مشتركة، وهو مع ذلك أقوى منهم ثقافياً وسياسياً بشكل واضح لا لبس فيه. لقد شكَّل المسلمون تحدياً للغرب، كما لم يستطع يونانيو بيزنطة الذين كانوا يحظون بالاحترام، وفي النهاية تمَّ تجاهلهم، وربما حتى احتقارهم. لم يكن اللقاء الذي تمَّ بعيداً في سورية، أثناء الحرب الصليبية، أثر كبير في الغرب فيما يخصُّ الاقتراض اللغوي المباشر، لكنَّ اتخاذ قرار القيام بالحروب الصليبية وحده يكشف الحافز العظيم المتمثِّل في حضور المسلمين والعملية الحربية (حشد جيوش مشتركة) اللذين علَّما الغربيين، ربَّما أكثر ممَّا كانوا يستطيعون تعلمه من مضيفهم في سورية. لقد كان للقادة الحربيين الفضل الكبير في عظمة البابا السياسية.

لقد تعلم الغربيون الكثير في سيسيليا، حيث كان غربيون يحكمون رعايا من المسلمين واليونانيين ذوي الثقافة الراقية. ولكن قد يكون للحكام اللاتينيين الأثر الأكبر على الثقافة الغربية والحياة السياسية على الجزيرة، ولا سيما فريديريك الثاني Frederick II (الإمبراطور الروماني). كان الحكم اللاتيني هناك فريداً من نوعه، لما اتَّسم به من صلابة بيروقراطية. وهو ما فرضه المستوى الثقافي العالي للسكان المحليين وعلاقاتهم الحميمة مع المسلمين والإغريق، وهذا بدوره لم يترك لفريديريك سوى دور المشاغب الذي سيكون في النهاية مصدر إلهام لللاتينيين آخرين. المكان الثالث الذي شهد علاقات متميزة بين المسلمين والغربيين كان شبه الجزيرة الإسبانية، حيث كان تقليدٌ وتبنَّى الأساليب الإسلامية على أشده، ومن هناك كان انتشار هذه الأساليب في كلِّ أوروبا.

ربَّما شهدت إسبانيا، أكثر من أيِّ مكان آخر، السمعة الطيبة للتعليم الإسلامي، وهو ما أقنع الغربيين بدراسة الأعمال باللغة العربية (في نسختها العربية)، ولم يتكلفوا مشقة دراستها في نسختها اليونانية، مع أنَّ اللاتينيين كانوا يعيشون في دول تتكلم اليونانية، وتتوافر فيها الكتب الإغريقية. على الرغم من أنَّ الأثر الأهم للمسلمين على الغرب قد يكون إثراء المخيلة (الخيال) الذي كان يحظى بالتشجيع من طرف المسلمين، إلا أنَّ نقاط التنبُّي الثقافي كانت حيوية في تطوُّر الغرب أثناء ذلك التطوُّر.

كان اليونانيون يترجمون أعمالاً من العربية والفارسية؛ لأنَّهما كانتا لغتين حيويتين إلى جانب اللغة الصينية. ربَّما كانت استعارة المفردات التقنية من أهم الاستعارات. وربما تمَّ تبني طرق الصناعة والحرف وطرق تنظيم التجارة وحتى طرق السياسة (في سيسيليا) والمهارات الزراعية بطريقة مباشرة. كان العالم الإسلامي، وخاصة في بداية العصور الوسطى، متقدِّماً تقنياً على معظم الغرب إلى حدِّ كبير، ولكن بحلول القرنين الثاني عشر والثالث عشر كان المجتمعان يتطوَّران جنباً إلى جنب، بشكل يصعب معه القول من كان له السبق في تطوير هذا الشيء أو ذاك.

في بعض المجالات، كالتطوير المطرد لاستعمال البارود، ربّما كانت الاختراعات مترامنة ولكن مستقلة، لأنّ المستوى التقني الذي كان وراءها كان متوافراً في كلتا الجهتين، وفي الوقت نفسه. يظلّ التاريخ الغربي إلى الآن أكثر وثائق عن هذه الأمور، وكان الاعتراف بالاختراعات يتمّ في الغرب قبل العالم الإسلامي بقليل، وما استعمال البوصلة والصور الثابتة سوى مثلين على ذلك. ولكن في حالات كثيرة أخرى يظهر السبق بوضوح، نذكر على سبيل المثال صناعة واستعمال الكثير من الأشياء، ومنها الكحول، التي تعرف عندنا بأسماء مشتقة من العربيّة. وتظهر هذه القائمة الجزئيّة والعشوائيّة لكلمات إنجليزيّة مشتقة من العربيّة مدى تبعيّة الغرب، على الرغم من أنّ العديد من هذه المفردات جاءت إلى العربيّة من الفارسيّة أو اليونانيّة:

Orange, lemon, alfalfa, saffron, sugar, syrup, mask, muslin, alcove, guitar, lute, amalgam, alembic, alchemy, alkali, soda, algebra, almanac, zenith, nadir, tariff, admiral, check-mate

أمّا في العلوم الطبيعيّة، وبصفة خاصّة في الرياضيات وعلم الفلك والطبّ والكيمياء، وبدرجة أقلّ في المجالات الأخرى التي طوّروها، فيعترف الغربيون بصراحة بفضل الكتب العربيّة التي كانوا يتلفهون على ترجمتها خلال الحقبة الوسطى. وأثناء عمليّة الترجمة لبست الكتب اليونانيّة الكلاسيكيّة ثوباً عربيّاً (أبقى "المانجيس" لبتوليمي على "ال-") في اللاتينيّة)، وأصبح ابن سينا والرازي وغيرهم ممّن هم أقلّ منهم شأنًا مصادر موثوقة وخبراء معروفين. كانت جداول علم الفلك المتكدّسة في المخابر الإسلاميّة مصادر موثوقة (لا نزال نستعمل الأسماء العربيّة للنجوم). لقد تمّت ترجمة الكتب التي أنتجت في أوائل القرن الثاني عشر دون سواها؛ لأنّ الكتب الجديدة لم تكن معروفة لتجلب أنظار المترجمين قبل توقف حركة الترجمة إلى اللاتينيّة. أمّا الاكتشافات، التي تمّت بعد ذلك التاريخ، فكان يجب إعادتها لاحقاً في الغرب بشكل مستقل. لم يكن هذا من باب إعادة ما للغرب إلى الغرب من موروث خاص كان يحتفظ به العرب؛ لم يكن للغرب دور في بناء مجموعة الكتابات العلميّة الهيلينيّة المتخصّصة حتى في أوج القوّة الرومانيّة، ولا يستطيع الغرب ادعاء ملكيّة هذا التراث أكثر من المسلمين الذين شهدت بلادهم ميلاد هذا الإرث العلمي. وعندما أخذ هذا الموروث العلمي في النهاية إلى الموطن الجديد في الشمال الغربي، لم يمت كما توقع الغربيون في موطنه الأصلي (شرق المتوسط) وبين النيل والإكسوس. لم يتطوّر الإنتاج العلمي في الغرب، في البداية على الأقل، كما كان يتطوّر في العالم الإسلامي، وربما تدهور في القرون الوسطى إلى مستوى دون مستواه في العالم الإسلامي. على كلّ حال، أظهر الغربيون القدرة على البحث، واستطاعوا في أواخر القرون الوسطى أن يواصلوا تقاليد البحث دون الرجوع إلى الأعمال التي تمّت بالعربيّة أو الفارسيّة، وعلى الرغم من الخمول الذي طرأ على العمل العلمي لفترة، استمرّت التقاليد وأدّت إلى التغيرات العلميّة الكبرى التي شهدتها القرن السابع عشر. لقيت مسألة فلسفة المينافيزيقا في الغرب، كما في العالم الإسلامي، اهتماماً مستديماً من المجتمع. هنا أيضاً علينا أن نذكر أنّ أهمّ النصوص وصلت إلى الغرب عن طريق العربيّة (من خلال اللغة



العربيّة). لقد مثلت الترجمة حجر الأساس في إحياء فلسفة أرسطو. على الرغم من تجذّر فلسفة أرسطو وأفلاطون في اللاتينية، ولو عن طريق كتابات ثانوية، ما فوّت على الدفع القادم من العربيّة فرصة أن يأتي بشيء جديد بالكامل. وُضعت النصوص الجديدة في خدمة حوار كان قد بدأ قبل وصولها إلى الغرب. وهكذا كانت منزلة ابن رشد في العالم الإسلامي تبرز تكيف الحكمة الفرديّة (الخاصة) للفلاسفة مع المنزلة الرفيعة للشريعة على حساب التخمينات الثيولوجيّة، بينما برّر موقفه تحت مُسمّى ”أفيروي“، لدى الغرب، حلاً وسطاً بين الفلسفة العقلانيّة وعلم اللاهوت المسيحي نفسه.

كانت النتيجة الحاسمة للترجمة من العربيّة رفع التفكير الغربي إلى مستوى أعلى من التطوّر والتعقيد. إذاً، وحتى هنا، على الرغم من النقل الصريح لنصوص بعينها، كان تأثير العالم الإسلامي (على أهميته، في شكل انتشار ثقافي) أعظم على شكل تحدٍّ للخيال أوجده التطوّر الإسلامي، الذي يتمّ على مقربة من الغرب. لم تكن هذه النصوص غريبة تماماً إلى درجة استحالة استيعابها في الغرب (أعني ما دام الموروث الإسلامي يشترك في جذوره مع الغرب) لم يكن من الأهميّة بمكان أيّ نصوص تقع في أيدي الغربيين، مقارنة بحقيقة أنّها تعرض بشكل ودّي على مجتمع تنتشر فيه نصوص بالغة التعقيد. أمّا في مجال التقاليد الإبراهيميّة والرُوحية فيبدو أنّه لا وجود لأيّ تأثير للإسلام. لقد عُرف الغزالي بعرضه للفلسفة الميتافيزيقيّة وليس بتنفيذها. ربّما لم يعيش الكثيرون هذه التجربة الدينيّة. ينذر وجود غربي مطلع على الإسلام حتى تتخيل مثل هذا التأثير، أغلب الذين كتبوا عن الإسلام من الغربيين كانوا يردّدون معلومات مشوّهة وخاطئة صُمّمت لتشجيع المؤمنين من المسيحيين ضدّ عدوّ عليهم أن يروا فيه الخسّة والدناءة وغياب المنطق. ولكن على مستوى الميتافيزيقا كان التواصل ممكناً بين القليل من الفلاسفة. لقد قيل إنّ بعض المسيحيين الروحانيين، وبصفة خاصّة ريموند لول الإسباني (1235-1315) كان فعلاً واحداً من بين القلائل الذين كانوا لا يعرفون عن الإسلام إلا القليل، ربّما قد تعلم شيئاً من نظرائه المسلمين من الميتافيزيقيين بعد ابن رشد.

على الرغم من أنّ الغربيين لا يعترفون بهذه الحقيقة؛ لأنّهم لا يدركونها، كان تفكير ”لول“ يتّسم بالجرأة واتساع الرؤية في تقارب كبير مع رجال مثل ابن عربي، الذي لا بدّ من أنّه كان تعلم منه، وخاصّة عن طريق جيوردانو برونو. كان ”لول“ منبع الحماسة الخيالية التي مهّدت الدخول إلى العصر الحديث. أمّا في ميدان ثقافة الجمال فيصعب تعقب دخول الموضوعات الإسلاميّة أكثر ممّا هو في مجال التقنية أو الفكر. لقد تُرجمت بعض الأشعار بشكل مباشر، لكنّ الفن، وقبل كلّ شيء، يغير أيّ شيء يتغذّى منه. لقد رصد المتخصصون إدخال العديد من الزخارف الإسلاميّة الأقلّ أهميّة في الهندسة المعماريّة، وفيما يُعرف في الغرب بالفنون ”الصغرى“. كانت نماذج الآلات الموسيقيّة الإسلاميّة دافعاً لتطوير الآلات الغربيّة. حتى الشعر، كما ذكرنا، عندما كان في أوجه مع الشعراء المتجولين (التروبودور) ربّما تمّت الاستعانة فيه بالتقاليد الشعريّة العربيّة القديمة. لكن كانت الحكايات الشعبيّة عن أساطير الورع والتقوى التي شكّلت الكثير من أفضل ما كُتب نشرّاً تتغذى جزئياً من مصادر إسلاميّة.

كما تبين أن بعض أعمال دانتي تشابه بوضوح أعمالاً إسلامية (وخاصة في عدد من النقاط التي تصف معراج محمد إلى الجنة) كانت متوافرة في إيطاليا في ذلك الوقت اعتماداً على تراجم من إسبانيا. ولكن هنا، ومرة أخرى، لم تكن التفاصيل الأجنبية لتمس روح قصيدة دانتي، ولا حتى الثقافة الجمالية الغربية عموماً. ربّما، وفي هذا الميدان أيضاً، كان تحدي المخيلة الغربية النتيجة الأهم لحضور الثقافة الإسلامية. مع نهاية الفترة الأولى من العصور الوسطى كان الغرب قد أصبح قوة مهمة في حياة العالم الإسلامي. لقد عادت محاولات الغرب لغزو شرق المتوسط. وقد كان نجاحها محدوداً في غرب المتوسط؛ إذ لم تتجاوز المنطقة شمال مضيق طارق عندما فشلت محاولات عبور البحار. ظلّ تطوّر الغرب متجمّداً طول قرنين من الزمن. لكنّ الثقافة الغربية كانت قد اكتسبت استقلاليتها، ولم تعد تعتمد على المصادر الثقافية الإسلامية؛ بل أصبحت تواكب التطوّر الثقافي الإسلامي. حافظ الغربيون (إيطاليين وإسبان) على هيمنتهم على الممرات في البحر الأبيض المتوسط، وعلى تجارتهم التي اكتسبوها في بداية الحقبة الوسطى. وهكذا تمكّنوا في غرب المتوسط من إيقاف التوسّع الذي ميّز العالم الإسلامي في كلّ مكان، وربما كان تعبيراً عن عبقرية نظامه الاجتماعي وتأكيداً له<sup>9</sup>.

9- الدراسة التي يمكن الوصول إليها بسهولة هي:

Thomas Arnold and Arthur Guillaume (Oxford Oxford Universit Press, 1931): The Legacy of Islam.

«الإرث» لا يُقصد به ما ورثه المسلمون؛ بل ما ورثه الغرب، الذي كان يُعدّ، قبل الأوان، وريثاً لعالم إسلامي يحتضر. ليس كلّ الفصول تتعلق بهذا الموضوع، ولكن الكثير منها يتناوله. وأفضلها الفصل الذي هو من تأليف (H.A.R. Gibb, "Literature", pp.180-209)، الذي أظهر بذكاء التأثير الذي يمكن أن يوجد في الأدب الغربي. الفصل حول الفنون المرئية لـ: (Thomsa Arnold "Islamic Art and Its Influence on Pain", pp.151-54)، يُعدّ كذلك مفيداً، ولكن أقلّ تحديداً لمعنى "تأثير". الفصل الذي كتبه (H.G. Farmer) عن "الموسيقا" (ص ص 75-356) يُعدّ مفيداً. أمّا الدراسات حول العلوم الطبيعية التي منها دراسة (Max Meyerhof, "Science and Medicine", pp. 311-55)، فكلها تتضمن انطباعاتاً خاطئة يرى أنّ كلّ ما وُجد له أثرٌ في اللاتينية كان أساساً علوم العالم الإسلامي كلها، وهذا يعني أنّهم لم يتطرقوا إلى بعض النقاط المهمة حول انتقائية الغرب، ومع ذلك تظلّ جيدة.

MominounWithoutBorders



Mominoun



@ Mominoun\_sm



مؤمنون بلا حدود  
Mominoun Without Borders  
للدراسات والأبحاث [www.mominoun.com](http://www.mominoun.com)

الرباط - أكدال. المملكة المغربية

ص ب : 10569

الهاتف : +212 537 77 99 54

الفاكس : +212 537 77 88 27

[info@mominoun.com](mailto:info@mominoun.com)

[www.mominoun.com](http://www.mominoun.com)