تصوّر تاريخ العالم(*)

مارشال هودجسون

I ـ تعود اهتماماتي بتاريخ العالم لأسبابٍ متعددة. وربما أستطيع أن أُوجز بعض النقاط التي أعتقدُ أنها تجعل تاريخ العالم مهماً، وسيكون ذلك أكثر نفعاً من أي شيء آخر لأنه يفضي إلى كلّ شيء آخر. وبادىء ذي بدء فيما تتأتّى كُلُّ دراسةٍ تاريخيةٍ من أنّ الناسِ لديهم نوعٌ من الإحساس المسبق أو الصورة الذهنية عن التاريخ فمن المرغوب فيه إعادة تهذيبه وتصحيحه، خصوصاً أنّ ذلك يصح فيما يتعلق بتاريخ العالم. وإن انطباعنا عن النمط المادي والمؤقت لعالم الإنسان ككل أساسي لإحساسنا بمن نكون نحن. ولا يخلو أحدٌ من انطباع ما كهذا وإن كان بسيطاً. وتكمن مشكلة الإنسان الذي يريد عرض تاريخ العالَم، في الانتقال من أي تصوّرٍ كان لدى تلامذته إلى تصوّرٍ يبعث أكثر على الارتياح. وبالطبع فإنّ ذلك لا يعني أنه سيقوم أولاً بدراسةٍ تحدّد أيّ انطباعاتٍ هي موجودة ثم يعمد إلى تصحيح كلٍّ واحدٍ منها. ويكون ذلك غير ملائم بيداغوجياً، مع أنّ إحدى أهمّ وظائفه هي القيام بشيءٍ كهذا بالفعل.

وثمة بضعة انطباعاتٍ عن العالم غالباً ما تظهر خصوصاً لدى الجمهور

(*) عن: Marshall Hodgson: Rethinking World History. Essays on Europe, Islam, and World History. Edited, with an Introduction and Conclusion, by Edmund Burke III. Cambridge University Press. 1993. pp. 19-125.

والمقالة مقتطفاتٌ من رسالة لمارشال هودجسون إلى جون فول في 19 كانون الأول/ ديسمبر 1966.

الأميركي، أحدها انطباعٌ عن مسيحية أو «يهودية ـ مسيحية».

وفي معظم الأحيان هو انطباعٌ أكثر وضوحاً بكثير لدى طلبة الكليات مما هو عليه لدى الذين لم يصلوا إلاّ إلى مستوى مدرسة يوم الأحد، ولكن له آثارٌ أكثر عمقاً في صورة العالم التاريخية من مجرد وضع نقطة تفصل ما بين ما قبل المسيح وما بعد الميلاد. ويبرز أحياناً انطباعٍ ثانٍ هو أكثر دلالةً بعامةٍ مما هو متوقَّع من بروزه الظاهر هو التصور الماركسي لتاريخ العالم. وهذا أيضاً يبدو في بضعة أشكالٍ مختلفة مثلاً استناداً إلى الرؤية القائلة بـ «نمط الإنتاج الأسيوي». والأساسُ الأكثر أهميةً لتصوُّرٍ ما لتاريخ العالم موجودٌ لدينا وهو التصوُّر الغربي. إنه تصوُّرٌ مرهَفٌ ومقنع إلى حدٍّ كبير ويعود مباشرةً إلى هيغل على الأقلّ. وهو يقسّم تاريخ العالم إلى ثلاث مراحل: البدائي والشرقي والعربي. والبدائي ليس تاريخياً بالفعل على الإطلاق لكنه إنسانيٌّ وحسب، في صيغةٍ تُبرز تكافؤ الضدَّين على نحوٍ لافت. والشرقيُّ هو إما مرحلةٌ أوليةٌ مثلما هي الحال مع هيغل ذاته، أو مكمّل للغربي بطرق معينة. وفي أية حالٍ فإنّ العقلانية والحرية والتقدم هي من سمات التاريخ الغربي. أمّا «الشرقي» فهو روحاني أحياناً و«أحادي الجانب». وأحياناً أخرى فهو يُعطي مزيداً من المصداقية. لكنّ أنماطه كانت مشكَّلةً أساساً انطلاقاً من العصور القديمة، وهي أخذت منذ ذلك الحين في الانحلال.

إنّ التصوُّرَ الغربيّ لتاريخ العالم، والذي تعزِّزُهُ خرائطُنا المألوفة للعالم وتضعُ البلدان الغربية في مرتبةٍ أعلى بكثيرٍ من الآخرين، يتدعم بألف طريقةٍ بالثقافة التاريخية، عمداً أو من دون قصد. وإذا قرأ أحَدُنا «تاريخ التكنولوجيا» فإنه تاريخٌ للتكنولوجيا الغربية. ويُنظر إلى الاختراعات في الغرب على أنها النوع ذاته من ذلك «التقدم»، ولا يبذل سوى قليلٍ من الجهد للتمييز في الزمان والمكان خارج المنطقة الغربية المحدودة. وتكون النتيجة، نسبة إلى إحساسنا بما هي الإنسانية، واضحة، ولقد قرأت لتوي بعض المواد المتعلقة بديانة اليونان القديمة، خصوصاً الأورفيوسية. وما هو مُذهلٌ وثابتٌ باستمرار ثلاثي العناصر يجمع بين التاريخ البدائي والغربي والشرقي. وفي هذه الحال فإنّ ما هو «يوناني» هو فقط ما ليس «بدائياً» أو «شرقياً»، وما هو يوناني هو الذي

يكون عقلانياً على نحوٍ جَلِيٍّ، وما هو غير يوناني يفترض أنه غير يوناني، وبذلك يتمُّ تعريف التاريخ بصورة اتفاقيةٍ وبشكلٍ يتلاءمُ وهذا التصنيف إلى فئات. فالمادة الأورفية تقارن بما هو فردي في كل عصر، وإعطاء أهمية بالغة لمفهوم الزمن في التقليد الزرادشتي يُستخدم كدلالةٍ على أنه ليس مفهوماً فلسفياً بل مفهومٌ «شرقي». ولا يعطى أيّ اعتبارٍ لاحتمال كون المفاهيم الزرادشتية قد نشأت في زمنٍ معين وربما في إطار عمليةٍ مماثلةٍ لما كان يجري في اليونان. وبالفعل فمن المسلَّم به أنّ كلَّ شيءٍ «فارسي» يجب أن يكون سكونياً وسابقاً لليونان وحتى للأورفية. وبالرغم من أنّ جانباً من هذه النظرة جرى تجاوُزُهُ الآن، فإنها منتشرةٌ على نحوٍ كبير، وتكمن وراء أكثر ما يُكتبُ في مجال الدراسات الإسلامية. فالحرية المؤسَّساتية والشرعية والعقلانية والأخلاقية الحقَّة، والأشكال الأدبية والفنية جميعاً هي وجوهٌ متعددةٌ لما يُدعى بـ «الغربي»، فيما يتمُّ الحكم على تجاربَ أُخرى انطلاقاً من النماذج القائمة في الغرب. وبالإضافة إلى هذا الأمر فإنه يُحْكَمُ على ما هو على صلةٍ بالموضوع تاريخياً استناداً إلى أثره في أوروبا الغربية، ومعنى عالم الإسلام يتحدد استناداً إلى ذلك كما يُحدَّدُ استناداً لعلاقته بالمتوسط.

أمّا الآن، وأخيراً، فقد شهدنا محاولةً من نوعٍ جديد متعلقة بتاريخ العالم، يمكن أن ندعوها النمط ذا المناطق الأربع. وهي محاولةٌ تحددت معالمُها للمرة الأولى (في أول تاريخٍ حقيقيٍّ دُوِّنَ حتى الآن) في كتاب «صعود الغرب» The Rise of the West لبل ماكنيل Bill McNeill. وتَمَّ تشكُّلُ هذا التوجه، بصورةٍ أساسيةٍ، على أيدي الأنتروبولوجيين (علماء علم الإنسان) أو بعبارةٍ أكثر دقّة على أيدي القبْتاريخيين (الذين أرّخوا لأزمنة ما قبل التاريخ). وهذا توجُّهٌ بدأ يَهُزُّ الاتجاه الغربي جدياً على بعض المستويات، خصوصاً فيما يتعلق بالشكل الذي أعطاه إيّاه توينبي (يعطي توينبي في هذا الشأن، مفهوماً مختلفاً لتاريخ العالم عن مفهوم شبنغلر Spengler الذي كان لا يزال يعمل في إطار المفهوم الهيغلي)، على أنّ نمط المناطق الأربع بعيدٌ حتى الآن عن التطور والتشكل على نحوٍ مناسب. فهو ورث عن علم الأنتربولوجيا القديم تركيزاً شديداً على الانتشارية. وإلى ذلك فلم تكن له الدعامة الفلسفية الأساسية ذاتها التي كانت

تنطوي عليها التصوراتُ المسيحيةُ والماركسية أو الغربية. فهو كان متجذراً في الملاحظة التجريبية البحتة ولم يوجهه إحساسٌ أساسيٌّ بما يحدث تاريخياً، لذلك فلم تكن لديه مناعةٌ تحول دون تخطّي التوجه الغربي له في شكل رئيسي. وكلا الانتشارية والغربية تبرزان جيداً في كتاب ماكنيل. إنني لأجد كتاب ماكنيل McNeill غير مُرْضٍ لأنني لا أُوافق على تحليله لمعظم الحضارات المعنية التي يعرضها، كالحضارتين الهيلّلينية والإسلامية. بل أكثر من ذلك بسبب بنيته غير الفلسفية. إذ لا يمكن فهم سمات الانتشارية على نحوٍ ملائم من دون توكيدٍ كبيرٍ جداً على السياق العامّ الذي يحدّد طبيعة أيِّ انتشارٍ حدث في إطاره. وماكنيل ليس دقيقاً على الإطلاق في وصف تطور وضع تاريخي شامل للعالم كإطارٍ لأحداثٍ معيَّنة. كذلك فإنّ ماكنيل يُظهر تحزباً غربياً مستمراً بالرغم من محاولاته المخلصة تخطّي ذلك، وهو ما يتضح جلياً أنه ناشئٌ عن الأيديولوجية الغربية وعن افتراضاته الفلسفية المسبقة التي لم يقم بتحليلها ونقدها بشكلٍ كافٍ كي يحرِّرَ نفسَهُ منها. ولا ينعكس هذا النقص وحسب في مفهومه الغريب للعالم اليوناني باعتباره تشوقاً دائماً للمعرفة، وفي حديثه عن الغريزة الكفاحية الدائمة للأوروبي؛ بل بقدرٍ أكبر في اختياره لوقت تحديد ما هو عصري وما هو سابق للعصر. وإنّ اختيار 1500 بدلاً من 1600 كرقم معبّر عنه بالألوف يعتبر بمثابة كارثة. فهو يحمله، مثلاً، على اعتبار الحملات البرتغالية ليس مغامرةً أخرى في مجتمع بشري تاريخي قائم على النمط الزراعي أساساً، وهي حملات تم احتواؤها فوراً في خلال القرن السادس عشر من قِبَلِ الشعوب الأخرى في المحيط الهندي، بل رأى فيها جزءًا من التقدم التقني الحديث. ويلقي هذا ظلالاً من العتمة على طبيعة التقدم المعاصر ويجعل منه مكملاً للنهضة ومخفياً علاقته البالغة التجدُّد بالغرب وببقية المجمّعات المدينية التاريخية على السواء. وبإيجاز فإنه لم يتم بعد وضع أساسٍ مناسبٍ للدراسات التاريخية للعالم، ما خلا الأسس الأكثر قِدَماً التي تعود إلى التزامات أيديولوجية سابقة.

بالنسبة لي فإنّ أحد الأسباب الرئيسية التي حملتني على دراسة تاريخ العالم هو القيام بتحرير بضعة ولاءاتٍ مفهومية متمثلة في مثل اليهودية ـ المسيحية

والغربية. وإنني لا آمل في أن أرى هذه مقتلعة؛ وأقل من ذلك، أن أراها مدمّرة. بيد أنني أودُّ أن أجد أساساً للمحادثة والحوار بينها. وإن تصوراً غربياً لتاريخ العالم، إن لم يجر تهذيبه عن طريق رؤيةٍ أكثر سداداً، قد يسبِّب أذىً لا يمكن ذِكْرُه. وفي الواقع فإنه يُحدث الآن ضرراً لا يتمُّ الكشف عنه. لذا فإنني أقوم بوضع هذا القدْر من التوكيد على عدم افتراض وجود «انحطاط» في المجتمع الإسلامي قبل القرن الثامن عشر إلاّ إذا كان ثمة دليلٌ مُقْنِع. وما دام أحدٌ لم يقم بدراسة العلم الطبيعي الذي نشأ في بلاد الإسلام بعد أن توقف اللاتينيون عن الترجمة من العربية، فلا يحق لنا القول أنّ نَجْمَ هذا العالم قد أفل استناداً إلى ما يقال بين حينٍ وآخر عن نوعيته. فمع كل عقدٍ من الزمن تم الافتراض أنّ ما يُدعى بالانحطاط قد بدأ يُدفع بقدرٍ متزايدٍ إلى فترات زمنية أبعد حتى يصلَ إلى الأزمنة الحديثة. ولمّا كان العلماءُ قد عملوا أولاً استناداً إلى موادّ قديمة ـ وكان عليهم أن يفعلوا ذلك بالفعل ـ فليس مدهشاً أنه لم يكن في استطاعتهم الحصول على الأعمال الأكثر حداثة. غير أنه علينا عدم افتراض النتائج التي يتوصلون إليها. ولكن، على أية حال، فإنّ العلم الطبيعي ليس الأساس المناسب لقياس عقلانية حضارة ما. وهذا يفسّر لماذا يذكّرنا عمل دارسين مثل هنري كوربان، بالأهمية العظمى للوجوه الفلسفية لتلك الحضارة في القرنين السادس عشر والسابع عشر. وفي الواقع كنت أتحقق على نحوٍ متزايد أنه دون القيام بدراسةٍ لآخر المذاهب الفلسفية، وخصوصاً تلك التي سادت في المناطق المركزية من عالم الإسلام (ليس مصر، مثلاً، التي لم تكن قط بالغة الأهمية في هذا المجال، بل العراق وايران اللذان كانا شيعيين في أغلبيتهما الشعبية خلال القرنين السابع عشر والثامن عشر)؛ ذلك أنّ القدر الأكبر من تطور الحداثة في البلاد الإسلامية لا يتسم بالوضوح. وأعتقد، على سبيل المثال، أنه أمرٌ بالغ الدلالة أن نتبين أنّ (جمال الدين) الأفغاني تعلّم في النجف وأنه لقي أكبر استجابةٍ (ربما أكثر من مصر) في إيران. ومرةً أُخرى فلهذا السبب عينه وجدت أن تقليص المنطقة الإسلامية، في طرق تفكيرنا، لتقتصر على خطوط حدود قيادة الشرق الأوسط البريطاني في الحرب العالمية الثانية، باعث على الرعب أكثر، وبخاصةٍ جعل الحدود التي قامت بترسيمها

بريطانيا تمتد حتى ايران، مقسّمة خراسان إلى قسمين. إنّ استخدام الحدود السياسية الحالية في بحثنا للمسائل التاريخية تبين أنه، بتردده اللافت للنظر، وسيلة أُخرى لزيادة الانحراف الغربي حِدَّةً. ومن أهمّ ما يقتضيه تاريخ العالم، كما أراه، إعطاء الناس شعوراً بنمط الفترات الزمنية والمناطق الجغرافية يكون متحرراً من الافتراضات الغربية المسبقة والمتعددة.

II ـ دور الإسلام في تاريخ العالم

حتى القرن السابع عشر من عصرنا كان المجتمع الداخل في الاسلام والذي ارتبط بالدين الإسلامي، المجتمع الأكثر توسعاً في نصف الكرة الأفرو ـ أوروأسيوي. وكان له النفوذ الأكبر في مجتمعاتٍ أخرى. وكان مرّد ذلك، إلى حدٍّ ما، إلى موقعه الوسيط، ولكن كانت تمارس فيه فعلياً بعض التأثيرات الثقافية ـ كوزموبوليتية داعية للمساواة ومناهضة للتقاليد ـ نشأت في البلدان القديمة ذات الموقع الوسيط بالنسبة إلى غيره من المواقع. وقد أعطت ثقافة المجتمع الإسلامي مبدأ تطور عالمياً لشعوبٍ عديدة فيما كانت تندمج في الرابطة الاقتصادية في نصف الكرة. كما أنها وفّرت أيضاً إطار عملٍ سياسياً مرناً لشعوب ذات حضارة قديمة. وفي إطار هذا الدور العالمي أوجد المجتمع الإسلامي وثقافته وضعاً متّسماً بالإبداع والنمو الدائمين، وإن كانت بعض الفترات قد شهدت إبداعاً أهمّ مما كان لدى البعض الآخر، وذلك حتى وقتٍ متقدّم من الأزمنة الحديثة. وبعد ذلك حدث اضطراب في التطور لا بسبب انحلال داخلي ولكن نتيجة أحداثٍ خارجيةٍ لا سابق لها. وهذه وجهات نظر كنت مرغماً على الكشف عنها خلال محاولتي وضع تاريخ عام للحضارة الإسلامية، وهي قناعاتٌ توصلت إليها نتيجة دراساتٍ قمت بها مؤخراً في حقولٍ عدّة، ضمن التوجه المتّسم بسعة الأفق الذي اعتمدته. وأنا أعتقد أنها مهمة للمؤرخين حتى لأولئك الذين هم من خارج الدراسات الإسلامية والذين يمكنهم الاطلاع عليها، بالرغم من أنه لا يمكننا أن نعرض بالكامل ها هنا الأُسُسَ الكاملة لها ولا ما تنطوي عليه، في شكلٍ دقيق.

في القرن السادس عشر من عصرنا كان يمكن لزائرٍ من المرّيخ أن يعتقد تمام

الاعتقاد أنّ عالم الإنسان على وشك أن يصبح مسلماً. وكان سيسند حكمه على نحوٍ جزئي، إلى الميزات الاستراتيجية، والسياسية للمسلمين، وإلى حيوية ثقافتهم العامة.

وتقفز عظمة المسلمين الاجتماعية والسياسية إلى العيون، ففي نصف الكرة الشرقي، حيث كان يعيش تسعة أعشار الجنس البشري، كان الايمان بالإسلام منتشراً أكثر من أي دينٍ آخر بكثير. والمسلمون، أي أولئك الذين انصرفوا لعبادة الله استناداً إلى دعوة النبي العربي، وإلى القرآن الكريم الذي أُنزل عليه، شكّلوا غالبية سكان مناطق يبعد بعضها عن البعض الآخر مسافات شاسعة، بقدر ما يبعد المغرب عن سومطرة أو المدن الساحلية التي تقع على الشاطىء السواحيلي في شرق أفريقيا، والسهول الزراعية الواقعة حول قازان في الفولغا على خط العرض الذي تقع عليه موسكو. وفي العديد من البلدان، حتى تلك التي لا يشكّل المسلمون الغالبية فيها، كان المسلمون مسيطرين اجتماعياً وسياسياً. وكانت بلاد المسيحيين الشرقيين والهندوس والبوذيين الجنوبية، ولو لم تكن محكومةً مباشرةً من قبل المسلمين (مثلما كانت الحال في معظم الهند وجنوب شرق أوروبا) خاضعةً للتأثير الثقافي وحتى السياسي للدول الاسلامية المجاورة. وفي معظم الحالات شكّل التجار المسلمون، أو تجار آخرون من بلدان يحكمها مسلمون، الحلقة الأكثر نشاطاً واستمرارية مع العالم الخارجي. وفي صورة خاصةٍ، كان الجزء الأكبر من البلدان التاريخية الرئيسية في نصف الكرة الشرقي، من أثينا إلى بنارس تحت الحكم الاسلامي.

وفي كل المناطق الأفرو ـ أورو أسيوية وجزرها المستقلة، لم تقاوم غير كتلتين ثقافيتين الهيمنة الإسلامية التي كانت محتملة: الصينيون واليابانيون في الشرق الأقصى والمسيحيون في الشمال الغربي.

وقد اعتقد بعض الغربيين أن المسلمين وصلوا إلى ذروة قوتهم في العام 732م عندما صُدّت جماعةٌ صغيرةٌ منهم بعد إغارتها على الفرنجة في بلاد الغال الشمالية. بيد أنّ ذلك ليس سوى وهم ينم عن ضيق أفق. فعلى

الصعيد العالمي وصلت الشعوب المسلمة إلى قمة قوتها السياسية في القرن السادس عشر، عندما كان جزءٌ كبيرٌ من البلدان الإسلامية في ظل حكم إمبراطورياتٍ كبيرةٍ ثلاث أثار تنظيمها الجيد وازدهارها إعجاب الغربيين: العثمانية في الأناضول والبلقان، والصفوية في الهلال الخصيب والمناطق العليا في إيران، والمغولية أو التيمورية في شمال الهند. وقد ركّز الغربيون على الإمبراطورية الأكثر قرباً منهم: العثمانية، التي وإن كانت أحياناً أقوى بعض الشيء بين الإمبراطوريات الثلاث، ولكنها لم تكن في موقع مركزي جغرافياً أو ذات أهمية ثقافياً مثل الإمبراطورية المركزية الصفوية أو حتى الإمبراطورية الهندية. وكانت الإمبراطوريات الثلاث تعامل بعضها البعض دبلوماسياً على أساس أنها متساوية. وكانت واحدة منها بمفردها (الإمبراطورية العثمانية) قادرةً على إلحاق الهزيمة بقوات أوروبا المسيحية كلّها، وحتى القرن السابع عشر ظلّت تتقدم بثبات نحو الشمال الغربي.

لكن قوة المسلمين لم تقتصر على هذه الإمبراطوريات الرئيسية. ففي المحيط الهندي واجهت الدول المسلمة الصغيرة العديدة تحدياً خطيراً في أوائل القرن. وكلنا يعلم مجد البرتغاليين. فعندما أبحروا حول رأس الرجاء الصالح، حالفهم الحظ ووجدوا في أفريقية الشرقية قبطاناً مسلماً* لم يكن بحّاراً عادياً. وهو كان قد ألّف كتاباً عن «علم البحر والقواعد» في أسرار التجارة والملاحة في المحيط الهندي. وقد أرشد ذلك البحّار المتميّز الوافدين الجدد المسيحيين إلى طريق الهند. ولم يحظ مبدأ الباب المفتوح الذي كان يؤمن به البحّار بالمعاملة بالمثل. وحقّق البرتغاليون الذين كانوا قد أبحروا في المحيط الأطلسي الأكثر هياجاً قدراً معيّناً من التفوق على المسلمين ولم يبق غير الأسطول الصيني في المحيط الهادىء أشدّ قوةً وأكبر حجماً. وكانت للبرتغاليين أيضاً قواعد في أفريقية الغربية ليس في متناول المسلمين الوصول إليها، الأمر الذي أعطاهم ميزة سياسية. وسرعان ما شرعوا في محاولة احتكار

* أحمد بن ماجد (المترجم)

أجزاء معيَّنة من تجارة التوابل عبر المحيط الهندي، وجربوا، في صورةٍ خاصةٍ، تقليص تلك التجارة التي كانت تشمل البحر الأحمر والخليج الفارسي والبحر المتوسط، واتخذوا من أهل البندقية وسيلةً لإمداد زبائنهم الأوروبيين بالسلع.

وما اتضح لنا إلاّ من سنواتٍ قليلةٍ كم كان البرتغاليون بعيدين عن تسجيل بداية الهيمنة الأوروبية. ففي البداية حققوا قسطاً من النجاح عن طريق الإفادة من المنافسات التي كانت قائمةً بين المسلمين. وما استطاعت الإمبراطورية العثمانية ولا الإمبراطورية التيمورية المغولية، اللتان اتجهتا بعيداً عن البحار الجنوبية، فعل الشيء الكثير ضدهم بالرغم من أنّ العثمانيين أرسلوا حملةً وصلت بعيداً حتّى سومطرة (ذات مرة خططوا لشق قناةٍ للسفن بين البحر الأحمر والبحر المتوسط). ولكن بحلول الجزء الأخير من القرن استطاع مسلمو المحيط الهندي أن يصبحوا أنداداً للبرتغاليين في الجوانب التقنية ونجحوا في احتوائهم جاعلين منهم مجرد عنصر واحد بين عناصر أخرى في عالم التجارة العالمية المتعددة الجنسيات في البحار الجنوبية.

واستمر النفوذ السياسي المسلم في الانتشار في أرخبيل الملايو، وبلغت تجارة التوابل في البحر الأحمر والخليج الفارسي مرتبةً عاليةً لم تصل إليها من قبل[1].

بعيداً إلى الشمال كان المسلمون يواجهون تحدياً من الأوروبيين المسيحيين. فالمسكوبيون الذين أصبحوا مستقلين عن الحكم الإسلامي في القرن السابق، كانوا يقيمون دولةً على منطقةٍ واسعة، ونجحوا خلال القرن في التفوق على الدول المسلمة في الفولغا. وحاول العثمانيون صدّ هذا المدّ عن طريق شق قناة للسفن بين الدون والفولغا (عند ستالينغراد حيث قام الاتحاد السوفياتي بشق قناة فعلاً فيما بعد) من أجل تأمين مواصلات منتظمة بين البحر الأسود وبحر

(1) الباحث الذي قام بالكثير لإعادة النظر في الأفكار القديمة حول القرن السادس عشر في المحيط الهندي هو جاكوب فان لور في «التجارة والمجتمع الأندونيسيان» (لاهاي فان هون، 1955)

قزوين. لكنهم فشلوا في ذلك بسبب منافسة السلطات المسلمة الشمالية الأخرى. غير أنّ هذه الأخيرة نفسها استطاعت وقف التقدم الروسي لفترةٍ من الزمن. وساعدها في ذلك الأوزبكيون من بخارى عن طريق إرسال مستعمرين من الفلاّحين شمالاً نحو حوض أريتش (سيبيريا القديمة) بهدف وقف تدفق الروس المستمر[1].

ولم تكن أوروبا النهضة قادرةً على أكثر من التصدي بشكل محدود للأعداد الوافرة من المسلمين وبالفعل فإنّ المسيحيين الأوروبيين أنفسهم عاشوا في خوفٍ من أن «الأتراك» قد يجتاحونهم جميعاً. وعندما أعطى الفرنسيون، مؤقتاً، العثمانيين قاعدةً بحريةً على ساحل فرنسا الجنوبي خالجهم الشعور أنهم خانوا المصالح الرئيسية لأوروبا. ولكن، على الأقلّ في آخر القرن، فإنّ زائراً غير عادي من كوكب المريخ كان يمكن أن يتوقّع تغييراً. ففي نهاية القرن السادس عشر بدأت تحوُّلات كبرى في الحياة الاقتصادية والسياسية الغربية، وهي تحولاتٌ أدّت، خلال قرنين، إلى سيادة السلطان المسيحي الأوروبي، بلا منازع، على العالم. وخلال هذين القرنين، وإلى حدّ كبير نتيجةً للتغيرات في الغرب مُسِخت الحياة الاقتصادية والثقافية للشعوب الاسلامية وتمَّ تقويضُها.

على أنه في غضون ذلك، في القرن السادس عشر وحتى وقت متقدم من القرن السابع عشر، وجد المسلمون أنفسهم في الذروة ليس فقط في مجال النفوذ السياسي بل في مجال الإبداع الثقافي أيضاً. وكانت هذه، على الأخص، الحال في المنطقة الرئيسية القديمة للثقافة الإسلامية، الهلال الخصيب والهضاب الإيرانية. وشارك مسلمو الهند بقسطٍ وافر، وكذلك، إلى حدٍّ ما، مسلمو الإمبراطورية العثمانية. وكانت فترات زمن الانحطاط اللاحقة قد ألقت ظلاً على عظمة العصر، فلم تعد (مظاهر الرفاهية) على أية حالٍ تفجأُ العيون. ومع ذلك فإنّ

(1) صدرت مؤخراً دراسة مهمّة عن النشاط الاقتصادي والسياسي العثماني والاسلامي في القرن السادس عشر وضعها و .د .الن بعنوان «مشاكل السلطة العثمانية في القرن السادس عشر» (لندن، مركز أبحاث آسيا الوسطى، 1963).

عظمة الثقافة الإسلامية والنفوذ السياسي الإسلامي يمكن أن يكونا قد أقنعا بالقدر ذاته الزائر الآتي من المريخ بأنّ الإسلام على وشك أن يسود الجنس البشري، والشواهد التي تشير إلى تلك العظمة معروفةٌ لدى الإنسان الغربي العصري غير المبالي نسبياً.

في الفنون البصرية، ظهر تقليد جديد في الرسم (ما ندعوه عادة «المنمنمات الفارسية»). وهي بدأت في القرن الرابع عشر وبلغت أول ذروة لها في نهاية القرن الخامس عشر مع بهزاد، وحدث فيها المزيد من التطوير، في عدة اتجاهات، في القرن السادس عشر. وهي تشمل ليس فقط رسوماً عاديةً بل أعمالاً رسمت بالقلم والحبر ورسوم بورتريه جميلة. وفي الوقت عينه كان يبرز فنٌّ هندسيٌّ معماريٌّ بلغ أوجه في «تاج محل» في الهند والذي أنجز في العام 1653م. وفي ميدان الآداب سادت اللغات الإسلامية الثلاث، الفارسية والعربية والتركية، في الوقت الذي كان يحدث تطور في لغات عديدة أُخرى أقلّ أهمية، تنشىء أشكالاً أدبيةً في تلك الفترة. وبقي الشعر الشكل التعبيري المسيطر: فلقد كان القرن السادس عشر عصر «الأسلوب الهندي» الذي رفضه النقاد الفرس في وقت لاحق لأنه «بالغ التكلف» خلال الأيام غير الشاعرية في القرن الثامن عشر ولكن تمَّ الاعتراف به في فترةٍ متأخرةٍ بسبب رهافته وتمكنه الخلّاق من كل مصادر المخيّلة الإبداعية التي تُغني التقليد الشعري الفارسي الثري الذي نشأ واستمر في القرون الخمسة السابقة. وفي النثر التركي والفارسي، خصوصاً التقليد القديم الراسخ للأدب التاريخي والجغرافي وأدب السِيَر الذاتية الذي أُثري بموجةٍ جديدةٍ من السِير الذاتية المعبِّرة التي ضارعت فنَّ الوصف حينذاك واهتمامه بما هو شخصي، على الأخص مذكّرات بابر التركي وتيمورلد فاتح شمال الهند[1].

وليس لدينا غير فكرة واهية عما جرى فعله في العلوم الطبيعية. وفي زمن المرصد الكبير في سمرقند، في القرن الخامس عشر، ضارع علماء الفلك

(1) الدراسة الرئيسية حول الأدب الفارسي الآن هي دراسة السندرو بوزاني في «تاريخ الأدب الفارسي» (ميلانو 1960).

المسلمون علماء الصين والغرب وربما تقدموا عليهم حيث إنه بعد الذروة التي بلغتها في القرن الثالث عشر، تحت التأثير الإسلامي، غدت الدراسات العلمية أقلّ زخماً في القرن الرابع عشر. لكنّ صفوفاً وصفوفاً من الأعمال العلمية والفارسية من كل الأنواع التي بقيت، نادراً ما تمت فهرستها، وأقل من ذلك قراءتها منذ نهاية القرن الثالث عشر[1].

غير أنه فيما يتعلق بالفلسفة شهد القرنان السادس عشر والسابع عشر، في أوائلهما تساؤلات جديدة بالغة الأهمية كان أبرز من طرحها مُلاّ صدرا (الشيرازي) الذي كانت فكرته المتعلقة بتحولية الجواهر مصدر إلهام لعددٍ من الحركات الفلسفية استمرت انعكاساتها في مسلمي القرن العشرين[2].

ومن المألوف لدى العلماء المحدثين الافتراض بأن الثقافة الإسلامية مرت بفترة تراجع أو انحطاط بعد انهيار الخلافة أو على الأقلّ بعد الفتح المغولي في القرن الثالث عشر، وبالتالي اعتبار أية أدلة على حيوية وعظمة هذه الثقافة في الفترات اللاحقة، خصوصاً في القرن السادس عشر، نادرةً بمعنى ما، وكأنها ليست جزءًا من الثقافة الإسلامية بل سلسلة من الأحداث التي لا تربطها بها صلة. وإنني أعتقد أن هذه فكرة خاطئةٌ مردُّها إلى أنه لم تجر حتى الآن أيةُ إعادة نظر حقيقيةٍ في الثقافة الإسلامية ككل. وفي أية حال فإن مقولة الانحطاط الإسلامي لا يمكن القبولُ بها جدياً. ولا أستطيع هنا أن أفعل أكثر من الإشارة إلى بعض المعالجات الخاطئة السائدة في التاريخ الغربي نفسه، وإلى علاقة الدراسات الإسلامية بمشكلات معيّنة ملازمة لأية مقارنات تاريخية،

---

(1) س .ا .ستوري، «الأدب الفارسي، دراسة بيبلوغرافية» (لندن، لوزاك، 1927 ـ 1984) والتي لا تزال مجلداتها تظهر.

(2) أبرز كاتب أظهر أهمية الفلسفة الإسلامية في القرنين السادس عشر والسابع عشر هو هنري كوربان وربما كان الأكثر تعبيراً بين أعماله التي تناولت مباشرة مُلاّ صدرا، المجلد الأول من «تاريخ الفلسفة الإسلامية»، (باريس، غاليمار، 1964). لكنّ الشاعر الهندي وملهم باكستان، محمد إقبال، في الصفحات الأخيرة من كتابه «تطور الميتافيزيقا في فارس» (لندن: لوزاك 1908) أبرز للقارىء أية بذورٍ حيةٍ تكمن في أعمال ملا صدرا.

وكذلك إلى الطرق الغربية التي تمت بها دراسة التاريخ الإسلامي كما جري اعتمادها. وقد كمن اتجاه طبيعي ولكن غير ملائم صاغ مفاهيمنا لأوضاع الثقافة الإسلامية، في تركيزنا على البلدان المسلمة المتوسطية العادية. وعنى ذلك مرةً التركيز على العثمانيين عندما دخلوا التاريخ الدبلوماسي الأوروبي. وقد سلّط هذا الاتجاه، في فترةٍ متأخرةٍ، الأضواء على الشعوب التي تستخدم حالياً اللغة العربية. وذلك، إلى حدٍّ ما، بدافع اهتمام فلسفي بهذه اللغة وبـ «الأصول». وأدى المزج، في الأوساط الشعبية، بين المسلمين والعرب، إلى نشوء عددٍ من الاعتقادات الشائعة الخاطئة.

وفي الواقع فإنّ المراكز الإسلامية الأكثر إبداعاً كانت، إبان كل الفترات، تقع في شرق المتوسط ـ من سورية إلى حوض جيحون (وإلى حد كبير في بلدانٍ غير عربية).

وفي تلك المناطق ولد معظم الرجال ذوو التأثير الإسلامي في حين أن بضعةً منهم فقط وُلدوا في مصر، على سبيل المثال. ويبدو أن العديد من المؤسسات الإسلامية نشأت في أقصى شرق هذه المنطقة ـ في خراسان (الأراضي الإيرانية الجبلية الشمالية الشرقية): مدارس، مؤسسات الطرق الصوفية، تلقي الحديث الشريف على أنه جزءٌ لا يتجزأ من الثقافة الإسلامية وهلمَّ جراً. وكمن سبب آخر للاعتقادات الخاطئة في اتجاه المسلمين أنفسهم، منذ القرن التاسع عشر إلى رفض اعتبار الماضي القريب بأنه فاشلٌ ونظرتهم إلى بعض الأجزاء «الكلاسيكية» المعينة في تراثهم على أنها ردٌّ على انتهاك الغربيين لحرماتهم. وهذا ميلٌ شجَّع الغربيين عليه أسبابٌ خاصة بهم. وهكذا فإن العلماء الغربيين بحثوا الانحطاط الثقافي الإسلامي محاولين إبراز زمن وطريقة الانحطاط في الفنون والدين والفلسفة والعلم من دون أن يُثبتوا فعلاً أن هذا الانحطاط وُجد حقيقةً، ومن دون تقويم الأعمال العظيمة التي تم القيام بها في الفترات اللاحقة. وهذا المعيار الذي دفع إلى التقويم السطحي الذي اعتمد أُثبت أنه كان ذاتياً إلى حد كبير[1].

(1) ر. برنشويغ و. ح. اف فون غرونبوم، «الكلاسيكية والانحطاط الثقافي في تاريخ الاسلام»، (باريس: ج. ب. ميزونوف، 1957).

وقد تم الآن التشكيك في المعايير الجمالية المستخدمة في ضوء التغيرات التي طرأت على الذوق.

ولدينا الكثير من الأمل في أن البحث كان غير متحيز فقط في الدراسة التي تناولت الاقتصاد والعلم الطبيعي الإسلاميين. ويبدو واضحاً أنه حدث انكماشٌ في الاقتصاد في معظم البلدان الإسلامية الوسطى بين القرنين التاسع والسابع عشر. ولكن مع ذلك ليس لنا معرفةٌ حقيقةٌ بالصورة الإجمالية. وفي بعض الحالات نعلم أن مردّ الانكماش كان، جزئياً، لظروفٍ خارجةٍ عن سيطرة الإنسان في ذلك الحين. وهكذا ففي أجزاء من العراق تم تنفيذ أعمال هندسية ملحوظة لكنها فشلت في وقف التدهور في نظام الري نتيجة لتغيرات جيولوجية[1]. ولا يمكن الكتابة عن الانحطاط وكأنّ مردّه إلى تقلّص في الحيوية الثقافية فقط. إلى ذلك فإنه حتى داخل مناطق كان يمكن التحقق من انكماش اقتصادي فيها، بمعنىً أو بآخر لم يتم التمييز بين الآثار الثقافية للانكماش كعملية في زمن معين وتلك الناشئة عن مستوى موارد اقتصادية متدنٍ وإن كان مستقراً، بعد فترةٍ طويلةٍ من حدوث الانكماش، أو التمييز بين محدودية الموارد المتوافرة لرعاية النشاطات الثقافية غير الاقتصادية التي قد تتراجع نتيجةً لذلك، وبين تدنٍ فعلي في مستوى التقنية الاقتصادية وتطورها، وهو أمرٌ كان من الصعب التنبّه إليه (قبل القرن الثامن عشر). وباختصار، وحتى إلى الحد الذي يمكّننا من الحديث عن انكماش اقتصادي، فنحن لا نستطيع مع ذلك، أن نحدد، على نحوٍ دقيقٍ، أيّ تلازُمٍ ثقافي أو غيره معه.

وقد تم أيضاً بحثُ العلم الطبيعي من قبل الغربيين الذين اعتبروا أنه بالرغم من أن نوعية أفضل ما فيه لم يمكن تخطيها في خلال القرن الخامس عشر وربما السادس عشر، فقد كانت الأعمالُ التي أنجزت أقلّ أهمية بعد 1300م، وتراجع مستوى الكتيبات الشعبية بعد 1500م. ولكن المرء، عندما يحقق، يستطيع أن يكتشف أنّ المعلومات التي استندت إليها دراسات كهذه معظمها من منطقة

(1) روبرت ماك ادامس، بلادٌ وراء بغداد (شيكاغو: جامعة شيكاغو 1965) أظهر ماذا كان يحدث في منطقةٍ واحدة صغيرة.

المتوسط. وفي هذا المعنى فهي تمثل بلاداً هامشيةً نسبياً آنذاك. وقد يفترض واحدنا أنه مرت فترةٌ أقلّ إبداعاً في البلدان الإسلامية بين 1300 و1450 (مثلما كان الأمر في بعض أنحاء أخرى من العالم في ذلك الوقت، حتى في أوروبا الغربية، ومع ذلك فإننا نجد أنّ فترة الجمود العصيبة في الإبداع بالنسبة إلى مجمل التقليد لم تأت إلاّ بعد 1650م أو 1700م نتيجةً للمنافسة مع غرب تمّ تحوّلُهُ حديثاً. وقد يحسب المرء في هذه الحال، أن تكون الوجوه الأكثر عظمةً في ما قبل 1700م لم تحظ بالتقدير. إذ عند التقصي الحديث تبين أن الأعمال الأخيرة التي تستحق القراءة كانت متأثرةً جداً بأعمالٍ سابقةٍ من المرتبة الثانية نوعياً. وإنّ رجالاً كهؤلاء كانوا يعرفون بالفعل الأسماء السابقة الذائعة الصيت ولكنهم لم يتمكنوا من الحكم على وجوهٍ أكثر حداثةً لم تغربلها الشهرة تماماً، عندما كان انتباه أفضل الدارسين متجهاً اتجاهات أخرى. وبالطبع فإن صورةً مثل تلك التي جرى الحديث عنها كانت ستنشأ، خصوصاً في البلدان الإسلامية التي موقعها أقلّ مركزية. وعلينا انتظار مزيدٍ من أعمال التقصّي قبل أن نستطيع تقرير أنه كان ثمة انحطاطٌ فعلي حتى في حقل العلم الطبيعي ـ إنّ أحد الأسباب التي حملت على حدوث انحطاط سابقاً، يطرح طبعاً، نظراً للانطباعات الفكرية المعتادة عن تاريخ العالم من زاوية رؤية معاصرة. فغالباً ما يسأل الغربيون ما هو الأمر الذي لم يَسِرْ على ما يُرام لكون البلدان الإسلامية، التي كانت ذات مرة قوية، لم تتجه نحو تقاسم التحولات الكبيرة التي شهدها الغرب في القرنين السابع عشر والثامن عشر وتدخل الأزمنة الحديثة متساويةً مع الغرب. وسوف نتناول هذه المسألة باقتضاب شديد في وقتٍ لاحق. والجواب لا يكمن، وأنا متأكّدٌ من ذلك، في أي فشلٍ داخليٍّ سبق أن حدث في المجتمع الإسلامي، وعلى وجه التأكيد ليس في أية ظلامية معينة في الدين الإسلامي. وعلى العكس، فقبل أن نستطيع أن نطرح، على نحوٍ ملائم، السؤال المتعلق بماذا حدث في القرن الثامن عشر، علينا أن نفهم لماذا حقّق الإسلام نجاحاً عظيماً لمدة ألف سنة. وسيتطلب ذلك أن نعود إلى أصول الإسلام وتاريخه، وهذا بدوره، سيستلزم أن نفهم التقاليد الثقافية الإيرانية ـ السامية التي كان المسلمون ورثتها. وإذ ذاك

سوف نجد طريقنا إلى القرن السادس عشر.

إنّ الخلفية المباشرة للإسلام كانت في الحجاز مثلما كانت خلفية المسيحية في فلسطين. وهي ذات دلالة. ولكن في كلا الحالين فإنّ النشوء الفعلي للدين حدث على مسرح أكثر اتساعاً، كان، على الأقل، بأهمية الموقع المحلّي للمؤسس. وقد نشأ الإسلام أولاً، تعبيراً عن إيمان مجتمعٍ كبير، في القطاع الشاسع السامي الإيراني بين نهري النيل وجيحون. وقد تَم تفسير الإسلام، غالباً، وبصورةٍ رئيسية استناداً إلى بيئته العربية. ونُظر إلى عوامل غير قابلة للتحديد، مثل ردّه إلى مصادر خارج الجزيرة العربية، على أنها اقتباساتٌ من مصادر أُخرى. ولكن من الأكثر صدقاً بالنسبة إلى دينامية الأحداث، الاعتراف بأنه منذ البداية استند تطوره إلى المصادر الثقافية الموجودة في المنطقة برمتها.

كانت مكة تعتمد، بالنسبة إلى وجودها، على العلاقات التجارية بالهلال الخصيب. وكانت تعرف جيداً القوى السياسية المتحولة في المنطقة ككل. ويبدو أن سياسة النبي محمد أخذت في الاعتبار، بقدر متزايد، ميزان القوة الإقليمي. وبالرغم من أنّ غالبية السكان المحليين كانوا وثنيين، فإن بعض الجماعات العربية اعتنقت الإيمان اليهودي أو المسيحي. دعوة النبي محمد في مكة المكرمة، تحمل على الافتراض أنه كان على معرفةٍ عامةٍ مسبقةٍ بالتقاليد التوحيدية، التي قال إنه أُرسل كي يؤكدها ويصححها. وكان اليهود أقوياء في المدينة على الأخص حيث ذهب النبي محمد في العام 622 لقيادة جماعةٍ مستقلةٍ تضع تعاليمه ومثله العليا موضع التطبيق. وقد وجد هناك العديد من النزاعات الدينية التي حدثت بين المسيحيين واليهود صدى في مكة والمدينة. ومن الممكن تفسير القرآن بأنه محاولة لتخطّي تلك النزاعات والوصول إلى مبادىء أساسية رئيسية مشتركة، تستند إلى إيمان إبراهيم الذي وُجد قبل اليهود والمسيحيين. وبُعيد وفاة النبي محمد في العام 632م جعلت جماعته من نفسها سيدة المنطقة برمتها، من النيل إلى جيحون وهي في قيامها بذلك لم تدخل أراضي أجنبيةً في صورةٍ أساسية. وعندما تمت الدعوة للإسلام هناك لم تبد العقيدة الجديدة غريبةً بل، بالفعل، وجدت فيها أعدادٌ

متزايدة خطوة منطقية أخرى في تطورها الديني الخاص. وكان متوقعاً من الشعوب التي خضعت للفتح مبدئياً، أن تستمر في اتباع طرقها الخاصة القديمة وتحتفظ بإيمانها الديني القديم. ولكن لم تمر أجيالٌ حتى أصرّت غالبية سكان المدن على اعتناق الإسلام، وحتى الذين لم يفعلوا ذلك عمدوا إلى استخدام العربية أداةً ثقافيةً مشتركة. وقد ارتكزت الإمبراطورية الإسلامية على قوةٍ عسكريةٍ رعويةٍ ولكن قادَ هذه القوة تُجار من سكان المدن كانت نظرتهم تشبه نظرة العناصر المركنتيلية في البلاد التي شملها الفتح. وفي أية حالٍ، وفي ما يبدو تعارضاً مع إمبراطوريات رعوية أخرى، فإن الإمبراطورية التي أقامها العرب بقيت كتلة واحدة وصمدت. وإذ تمّ استيعاب العرب في السكان الإقليميين لكن لم يأخذ هؤلاء باللغات والأنظمة الدينية المحلية بل استطاعوا فرض لغتهم الخاصة وإيمانهم على مختلف الشعوب التي شملها فتحهم.

وبعد قرنٍ من الزمن لم تعد الإمبراطورية دولة عربية صِرفة. فقد سيطرت عليها الشعوب التي اعتنقت الإسلام بحجة أنّ الإسلام يتخطّى القوميات، بالرغم من أنه، لبعض الوقت، كانت لغة الثقافة المشتركة العربية. وتعمّق الدين، الذي لم يشكّل في البداية أكثر من طبقة حاكمة وحافزاً روحياً قوياً، واتّسع نطاقه عن طريق مساهمات مختلف الشعوب من النيل إلى جيحون في التشريع[1]. واستخدمت المؤسسات التي بدأ العرب الحاكمون إقامتها حول الدين، في تنظيم كل التقاليد الإيرانية ـ السامية على أساس جديد وأكثر تكاملاً. وهكذا نشأت حضارة مزدهرة فارسية ـ عربية بفنونها وآدابها وعلومها وتقاليدها وطرائقها المميزة، يمكن للمرء أن يدعوها الثقافة المستندة إلى الإسلام. وكما رأينا فإن الحضارة بما في ذلك أساسها الديني، انتشرت متخطيةً المراكز الأصلية من النيل إلي جيحون، وأثبتت أن لها جاذبيةً من الكبر بحيث تمَّ قبولها في قلب الثقافتين السنسكريتية والهيللينية. وهي استمرت في الانتشار، بواسطة التجار المسلمين والبعثات الإسلامية، منذ ذلك الحين، في أنحاء

(1) مؤلف جوزف شاخت «أصول التشريع الإسلامي» (اوكسفورد: اوكسفورد يونيفرستي برس، 1950) يبرز دور الشافعي الملحوظ في التشريع.

الكرة الأرضية، بمعنى ما ، مثلما اتبعت البعثات المسيحية الطرائق الغربية.

فماذا الذي كان في الإسلام يسهم في التراث الإيراني ـ السامي ويجعل منه قوة فاعلة؟ لقد كان دينياً في المعنى الأكثر دقة: شعوراً باعثاً على الرضى بعلاقة الإنسان بالخالق. ولكن رافق ذلك نظام اجتماعي مرن على نحو غير عادي أعطى كل شخص أصبح مسلماً فرصةً لتطوير مواهبه في صورة تجعله غير خاضع للمعايير السابقة للعصر. وإنني أعتقد أن هذا النظام كان متجذراً في أوضاع المنطقة الثقافية من النيل إلى جيحون. لكنه تعزز وازدهر في رعاية الإسلام. وقد بحثت جاذبية الإسلام في مكان آخر[1]. وأريد، ها هنا، أن أبحث، على نحو أكثر تفصيلاً الجانب الاجتماعي من قوته.

ولهذه الغاية، سوف أشدّد على دور العوامل التجارية. على أنه لا يتعين الافتراض بأن الإسلام كان أساساً، دين تجار، فلقد لعبت طبقاتٌ أخرى أدواراً تكوينية على الدرجة نفسها من الأهمية. وحتى القوة التي شكلتها المؤسسة المرتبطة بالاهتمام المركنتيلي لم تكن ممكنة غالباً مباشرة أو على نحو غير مباشر، إلاّ عبر الدور الرعوي الذي قامت به المجموعات الأخرى. ومثل هذه الظاهرة المركزية الشعبية، كالصوفية ومساهمات الرجال الذين ارتبطوا بها ينبغي أن تكون أكثر ارتباطاً بالحرفيين من تعلقها بطبقة واحدة بالرغم من أنّ أشكالاً مختلفة منها برزت في مستويات طبقية عدة. إلاّ أنني أعتقد أن الموقع الاستراتيجي للطبقة المركنتيلية، وحتى نشاط أبنائها، يشكّلان النمط الذي أعطى المؤسسات الإسلامية قوتها. ويتعين عليّ أن أضيف أننا نعرف النزر اليسير عن البنى الاجتماعية الفعلية في مختلف الفترات والمناطق فلا نقوم بأكثر من ذكر اتجاهاتٍ معيّنة للضغوط الاجتماعية.

ولقد أعطانا كارل ياسپرز اسماً لهذا العصر الممتد بين 800 و200 قبل المسيح، عندما تمت صياغة الأفكار الرئيسية في التقاليد المكتوبة الرئيسية

(1) خصوصاً «مقارنة الإسلام والمسيحية كإطار للحياة الدينية»، ديوجين (1960)، الصفحات 49 ـ 74. كذلك «الاسلام والصورة»، «تاريخ الأديان» المجلد 3 (1964) الصفحات 22 ـ 26.

السابقة والتي سيطرت في وقتٍ لاحقٍ على لُبّ المناطق الثقافية في نصف الكرة القديم، عنيتُ التقليد الصيني في الشرق الأقصى، وجنوب الهند حتى الهمالايا، والتقليد الهيللينى أو الأوروبي في الأناضول وشبه الجزيرتين اليونانية والإيطالية والتقليد الإيراني ـ السامي ما بعد المسماري الذي ساد بين النيل وجيحون من سورية إلى خراسان(الجبال الإيرانية الشمالية الشرقية). فقد دعا ياسپرز هذا العصر بـ «العصر المحوري»، عصر كونفوشيوس وبوذا وسقراط وزرادشت وأشعيا. إنه العصر الذي نشأ فيه التقليد النبوي للتوحيدية الأخلاقية التي أوصلها الإسلام إلى الذروة الأعلى.

ومنذ ذلك التاريخ حتى حدوث العصرنة الصناعية استمرت البقاع المدينية في نصف الكرة الشرقي مترابطةً بانتظام حول المناطق الرئيسية التي شكّلتها التقاليد الكتابية الأربعة[1]. لكنّ العلاقات بين هذه التقاليد الأربعة تغيّرت كثيراً ولفترةٍ من الزمن بدا التقليد ما بعد المسماري، الإيراني ـ السامي ضعيفاً نسبياً مقارنةً بالثلاثة الأخرى، وحتى أنه أُغرق تقريباً في التقليد اليوناني وحتى الهندي. ولا يتعين النظر إلى هذه الظاهرة على أنها مجرد ظاهرة أجنبية فُرضت على المنطقة، بل باعتبارها مظهراً من التحول الجاري داخل البلدان الإيرانية ـ السامية ذاتها. وقد نشأ العديد من جوانب الثقافة المكتوبة في نهاية العصر المحوري، فيما استُبدل التقليد المسماري ببطءٍ بين النيل وجيحون، ثم تحوَّل ليس إلى اللغتين الجديدتين الإيرانية ـ السامية كالآرامية، بل إلى اليونانية، وهي لغةٌ كانت أقلّ تعرُّضاً للآثار التي خلّفتها اللغة المسمارية، واستخدمت، على نحوٍ نسبيّ، لأغراضٍ كوزموبوليتية من قبل الناس ذوي الخلفية الثقافية المحلية لا اليونانية. وكان التحول ملحوظاً بصفةٍ خاصةٍ، بالطبع، في تقليد العلم الطبيعي الذي كان يسجِّل تقدماً مهماً في العصر المحوري داخل التقليد المسماري نفسه. وسيطرت اليونانية، كلغةٍ للثقافة،

(1) حاولْتُ إبراز العلاقات بين هذه التقاليد المكتوبة على أساس أنها تمثل ظاهرة تاريخية عالمية في «العلاقات المتبادلة للمجتمعات في التاريخ»، دراسات مقارنة في المجتمع والتاريخ، المجلد 5 (1963) الصفحات 27 ـ 50.

حتى في البلاطات الملكية الإيرانية. وفي وقتٍ لاحقٍ عندما بدا أنَّ التقليد الهنديَّ (خصوصاً كما نقلته البوذية) أخذ يثبت أنه ذو تأثير بالغ في نصف الكرة، ونافست الثقافة السنسكريتية اليونانية في أجزاء عديدة في المنطقة بين النيل وجيحون.

غير أنه، حتَّى إبَّان سيطرة اللغة اليونانية، استمرَّ التقليد الإيراني ـ السامي في تطوره المميَّز، مستنداً إلى عمل أنبياء العصر المحوري التوحيديين. وفيما أصبح التقليد اليوناني المكتوب أداةً لجوانب عديدة من الثقافة من النيل إلى جيحون، استطاعت التقاليد الإيرانية ـ السامية الأصل، التي طَوَّرت بطرقٍ مختلفةٍ تُراث الأنبياء تكوين ضميرها المديني. وقد بدت هذه التقاليد من القوة، خصوصاً في شكل المسيحية، بحيث أسهمت في تشكيل أجزاء من الحياة الدينية في المنطقة الأوروبية ذاتها. ولكن في داخل الأراضي الإيرانية ـ السامية الوسطى، لعبت الولاءات التوحيدية دوراً اجتماعياً مكوِّناً بشكلٍ خاصّ. وفي صورةٍ متزايدةٍ كانت الحياة الثقافية في المنطقة مترابطةً بعددٍ من الجماعات الدينية المستقلة ذاتياً، أي مستقلّة عن مؤسّسات الدولة الإقليمية، وكان العديد منها (المذاهب المسيحية الأكثر شعبيةً مثلاً) موافقاً لسكان البلد في معارضته لأية أرستقراطية زراعية. وسوف نرى أنَّ الإسلام حافظ على هذا الترابط بين الجماعات متخطِّياً حالتها الانقسامية.

وترك الترابط بين الجماعات أثره في كل التقاليد المكتوبة في المنطقة. ولم يكن في الإمكان تحدِّي التقليد اليوناني في شبه الجزر الأوروبية، من الأناضول حتى إيطاليا. وقد لعبت اللاتينية هناك، لقرونٍ عِدَّةٍ، دوراً ثانوياً ومقلّداً. وكانت السنسكريتية غير قابلةٍ للتحدِّي في سهول الهند الشمالية وحتى بين بضع لغاتٍ منافِسةٍ لها، لم تحقّق سوى اللغة البالية، التي كان يستخدمها بعض البوذيين، حياةً مستقلةً محدودة. ولم يكن للصينية منافسٌ في إمبراطورية الهان. لكن بين النيل وجيحون، لم تحظ أية لغةٍ بموقع كهذا، حتى اليونانية. وجاءت الآرامية، اللغة السامية للهلال الخصيب، لتصوغ لغاتٍ مكتوبةً مختلفة للمسيحيين اليعاقبة والمسيحيين النسطوريين واليهود. واستخدم البارثيون والفرس أشكالاً مختلفةً من الإيرانية الوسيطة. وتدريجاً، ابتداءً من

القرون الأُولى لعصرنا، تجسَّدت كُلُّ جوانب ثقافة المنطقة في هذه اللغات المكتوبة القليلة التي لم تكن مختلفةً في الولاءات الدينية المجردة بل في الاتجاه الثقافي بصورةٍ عامة. وهكذا فإنَّ الشكل النسطوري للآرامية كان يتضمن فرعاً يعود إلى التقليد الفلسفي والفلكي بينما احتوى الشكل اليعقوبي للآرامية على فرع مختلف. وبدت في الفارسية الوسيطة، محاولة فلسفية تركيبية مختلفة ذات علاقةٍ بالزرادشتية الرسمية[1]. وكانت معظم جذور هذه التقاليد الثقافية مشتركةً، لكنَّها لم تكن «تتكلم اللغة ذاتها». وقد قسَّمت الانتماءات الدينية التوحيدية التي أعطت ما هو تكامُلٌ ثقافيٌّ لكلِّ انتماءٍ، الجماعة عن الأخرى تقسيماً لا سبيل إلى تغييره. ولم يكن هذا التقسيم متوازياً بين السكان العاديين في شبه الجزر اليونانية واللاتينية مع أنهم اعتنقوا تقليداً دينياً توحيدياً هو المسيحية.

وفي الوقت عينه، في القرون الأولى من تقويمنا أخذ الدور الذي لعبه السكان الإيرانيون والساميون تجارياً، وحتى سياسياً، في نصف الكرة، يغدو أكثر أهمية. وكانت اليونانية، ليس فقط بين النيل وجيحون، تُخْلي مكانها (حتى كلغة علم) لبضع لغاتٍ تستخدمها الجماعاتُ الأُخرى. وفي إطار الشبكة التجارية الأكثر اتّساعاً والتي انضمَّت إلى حوض البحر المتوسط، كانت اليونانية تفقد موقعها التجاري، فيما انتقل الإيرانيون، وخصوصاً الجماعات السامية إلى المقدمة. وفي تلك الفترة نفسها لم تعد اليونانية تستخدم في غرب الهند، حيث كانت المستعمرات اليهودية والمسيحية التاريخية، والتي انضمَّ إليها المسلمون في وقتٍ لاحق، تتشكَّل على الساحل الهندي الجنوبي الغربي. وفي الاتجاه المقابل، وبالرغم من أنَّ اليونانية لم تخرج من أرضها وبلدها في حوض البحر المتوسط، كان يعتقد أنَّ التجار في البلدان المتوسطية الغربية هم «سوريون» ويهود. وفي وسط أور ـ آسيا أيضاً تعرَّض النفوذ الهندي لمنافسة الساميين المرتبطين بعلاقاتٍ مع سورية. وهكذا فإنَّ توسُّع

(1) موجزر. ڤالتسر Walzer عن كيفية جمع هذه المواقف بالعربية في «الفلسفة الاسلامية» و«تاريخ الفلسفة في الشرق والغرب» طبعة سرفيبالي راماكريشنان، المجلد 2 الصفحات 12 ـ 48 (لندن، الن أندأنوين، 1953). اعيد طبعها في «من اليونانية إلى العربية: محاولات في الفلسفة الإسلامية» (هارڤرد، يونيفيرستي پرس، 1962).

الثقافة الإيرانية ـ السامية بدأ قبل النبيّ محمَّدٍ بفترةٍ من الزمن.

ويحتاج الترابط المتَّسق بين التقاليد الإيرانية ـ السامية وبلوغها، في الوقت نفسه، المناطق الهندية ـ المتوسطية الأكثر اتساعاً، إلى تفسيرٍ من طريق التركيز على مقوّمين اثنين للمنطقة الممتدة بين النيل وجيحون، وهما مقوِّمان ازدادا أهميةً في الفترات الإسلامية. وإذا قورنت المنطقة بشبه الجزر المتوسطية وبسهول الهند الشمالية، بدت قاحلةً إلى حدٍّ كان كافياً للتسبب بانعدام الأمن مع مرور الزمن، في أيّ بلدٍ يسوده نظام أرستقراطيةٍ زراعية. أما المناطق الهامشية فكانت تزرع أو لا تُزرع فيما كان في استطاعة الفلاحين البائسين أن يتسوَّقوا باحثين عن أفضل الشروط. وعلى أية حال لم يكن من السهل قط تثبيت الفلاحين في الأرض داخل معظم المناطق الممتدة بين النيل وجيحون، مثلما كانت الحال في أوروبا وحتى في أجزاء كبيرة من الهند: لذلك فإنَّ المجتمع الإيراني ـ السامي (ثم الإسلامي) تأسس على طبقةٍ حُرَّةٍ نسبياً من الفلاحين غير المقيدين بأية طبقةٍ أو بأي مالكٍ للأرض، (تكثر في الكتابات السياسية التحذيرات من عدم الإساءة إلى الفلاّحين إلى الحدّ الذي دفعهم لهجر أراضيهم). ولذلك كان مصير الطبقة الزراعية مطروحاً بالضرورة.

واستمرَّت الحال على هذا النحو بشكل متزايد، في خلال فترة الألف سنة؛ إذ تطورت إمكانيات الحياة الرعوية المستقلة، بادىء ذي بدء بين البدو الذين يقتنون الجياد في الشمال وبعد ذلك بين البدو الذين يقتنون الإبل في الجنوب. وأصبح استخدام العمال الزراعيين، في صورةٍ دائمةٍ، يمثل بديلاً لاستخدام الفلاحين. وبالفعل فإنَّ نسبةً معيَّنةً من الفلاحين أنفسهم أصبحت من الرعويين الثابتين الذين أَبْقَوا على روابطهم بالحالة البدوية، وبقوا مستعدين للعودة إليها عند الحاجة. وهكذا أقامت طبقةٌ زراعيةٌ مميزةٌ وضعاً بديلاً للطبقة التي كانت قائمة. وإذ أصبح تملُّك الأرض من قِبَلِ سيِّدٍ إقطاعيٍّ للطبقة الزراعية ينشىء وضعاً يتسم بقدرٍ أقلّ من الأمن، في المتوسط، مما كان عليه الوضع في المناطق الرئيسية، كان وضع الطبقة المركنتيلية، في المتوسط أيضاً، أكثر أمناً من الناحية الاقتصادية إذ كانت لها مصادر قوةٍ خاصة. ولم يكن في أية منطقةٍ

أخرى مثل هذا الازدحام في الطرق الرئيسية الممتدة على مسافات طويلة والتي يمر بها التجار في كل الاتجاهات ومختلف المناطق، شرقاً وغرباً، شمالاً وجنوباً. وكانت تمر عبر مدن مثل نيسابور وبلخ في خراسان (شمال شرق إيران) كل التجارة الخارجية البرية في المنطقة الهندية: عبر ممر خيبر وغرباً نحو البحر المتوسط، وشمالاً نحو سهول الفولغا وأرتيش، وشرقاً إلى الصين. وكانت تمر عبرها أيضاً معظم الطرق البرية بين الصين وبلدان البحر المتوسط. كذلك فإن المدن الوسطى في غرب إيران كانت تستخدم طرقاً للتجارة البرية بين المتوسط من جهة والهند والصين من جهة أخرى. وكان ينقل الكثير من السلع بين البحار الجنوبية والطرق البرية والبحرية بين بحر قزوين شمالاً إلى مناطق الفولغا ـ أرتيش. وأخيراً في الهلال الخصيب، أو المنطقة المتاخمة له، في مصر، كانت تلتقي طرق برية عديدة سبق وأشرنا إليها، بالإضافة إلى الطرق الممتدة بين البحار الجنوبية البعيدة ومنطقة البحر المتوسط والمناطق الشمالية (الأوروبية) الواقعة خلف السواحل، وكذلك الأراضي السودانية في الجنوب. وكمنطقة، فإن البلدان السامية ـ الإيرانية كانت الوحيدة بين البلدان الثقافية الكبيرة، على اتصال مباشر بكل واحدة من المناطق الأخرى، وكذلك بالمناطق الحدودية الشاسعة: السهول النهرية في أورآسيا والأراضي السودانية وأقصى الجنوب والشرق.

ولم تكن التجارة عبر المسافات الطويلة، المصدر الرئيسي للدخل المديني. ولم تكن كل هذه الطرقات متساويةً في الأهمية في خلال كل الأوقات. غير أنه بدا، على ممر القرون، إجمالاً، أنها أعطت الطبقات المركنتيلية الكبيرة في المدن الرئيسية اتجاهاً كوزموبوليتياً صلباً، وعلى نحو غالب، فرصة لإقامة مصدر ثروة مستقلاً عن الأوضاع الزراعية المحلية في كل زمان. وفي الوقت نفسه فهي لم تكن مستقلةً سياسياً. ففي كل المجتمعات القديمة المستندة إلى الزراعة، كانت الطبقات التي تسيطر على الأراضي في وضع مهيمن في المجتمع ككل وفي كل منطقة كبيرة. وكانت هنا أو هناك، مثل سواحل البحر المتوسط أو المحيط الهندي، مدن مركنتيلية حكمت نفسها بنفسها في ما بعد. وقد حالت السهولة النسبية لإمكانية تعرض معظم المدن للحملات العسكرية الواسعة النطاق من الأراضي الزراعية

الواقعة خلف السواحل، دون قيام دول مدينية في معظم البلدان، وأرغمت كل مدينة على صياغة أنماطها الثقافية بالمشاركة الوثيقة مع البلدان الأكبر مساحة والتي تقع حولها.

وازداد هذا الميل إلى الاستقلال، مع الوقت، لدى الطبقات المركنتيلية، شأن سادة الأراضي الزراعية الذين كانوا في وضع غير آمِنٍ نسبياً. وتوسعت شبكة التجارة باطّراد، عبر المناطق المدينية الأفرو ـ أورأسيوية، خلال الألف سنة باطّراد قياساً إلى فترات زمنية تمتد على خمسمائة سنة، وبالنسبة إلى الاتصالات المباشرة وإلى تنوع أهمية التجارة. وفي الأزمنة البابلية نادراً ما كانت التجارة على مسافات طويلة عبر الهلال الخصيب متميزةً عن التجارة بين العراق وسورية. إلى ذلك فحتى بعد أن رسخت شبكة تجارية أوسع نطاقاً نفسَها، استمرت الشبكة في تحقيق نمو، فالجزر الماليزية مثلاً، عبر محطات الطرق التي أقيمت عندما تم فتح الطرق البحرية الجنوبية الشرقية في مطلع عصرنا، تحوَّلت تدريجاً إلى مصادر هامة لمختلف المنتجات. وحينئذ، بعد أن نشأت الحياة المدينية، تحوَّلت إلى أسواق مركبة. ومع الزمن ازدادت السلع المختلفة التي كانت تنقل على مسافات طويلة، وبالتالي ازدادت أهميتها في كل منطقة.

كانت هذه الاعتبارات هامشيةً على وجه التأكيد. فقد استمرت المنطقة الواقعة بين النيل وجيحون في تعزيز مجتمع يستند إلى الزراعة أولاً، مع ما يستتبع ذلك من تطور تاريخي. على أن الأوضاع الرامية أساساً إلى تقوية الدور المركنتيلي في المجتمع، على حساب الدور الزراعي، بدا أنها تركت آثارها. وسبب ذلك، إلى حدٍّ ما، ميل سكان المدن إلى نزعة مركنتيلية متزايدة. وفيما كانت منطقة الثقافة المدينية تتوسع في نصف الكرة، حيث أخلت، في المناطق الهندية ـ المتوسطية، العظمة السابقة للسان التجاري المتوسطي، أي اللغة اليونانية الطريق، قبل أن تنشأ سيطرة أكثر عظمة للشعوب التي توجد في أماكن متوسطة الموقع.

مؤشر آخر على هذه النزعة المركنتيلية يمكن تتبعه في تاريخ التعبير الجَماعي للإيرانيين ـ الساميين. فمع الوقت أصبحت الاتجاهات الكوزموبوليتية والداعية إلى

المساواة في هذه التقاليد أكثر هيمنة: نزوعها إلى رفض الروابط التراتبية أو الأرستقراطية، والتقليل من قيمة الاتجاهات الرمزية المحلية المرتبطة بالطبيعة البشرية والتركيز على المعايير الأخلاقية على حساب المعايير الجمالية أو على الجوانب العاطفية في التجربة الدينية، وتقوية مجتمع الإيمان وتفضيله على أية بنية اجتماعية أخرى.

ويكمن مؤشر أكثر تعبيراً عن هذا التطور في الفن، مثلما يحدث غالباً، ذلك أن الرسوم البيانية للأيقونات تُظهر المنعطف الذي حصل. وأنا أرجع، ليس فقط إلى تطوره بين اليهود والعديد من المسيحيين ـ خصوصاً بين القائلين إن للمسيح طبيعة واحدة ـ بل أيضاً إلى اتجاه الزرادشتيين إلى استعمال رموز تجريدية، مثل النار، واقتصار استخدام الصور بينهم على الأوساط الأرستقراطية، وهذا ما كان مرتبطاً بالعبادات المقيدة بالطبيعة والتي هي أقدم عهداً. وهكذا فمع انهيار البلاط نادراً ما بقيت مثل هذه العناصر بين الزرادشتيين. وكما سوف نرى فإن صور العبادة يبدو أنها تلازمت أحياناً والترف الأرستقراطي وأحياناً أخرى مع عبادة الآلهة الطبيعيين وليس الإله الواحد الأخلاقي. ولكن في أية حال فإنها تبدو مرفوضةً بشكل متزايد من قبل طوائف دينية مختلفة حتى تلك التي لها علاقاتٌ بعبادة أهورامزدا. وبالإضافة إلى التركيز على رمزية أكثر تجريدية للألوهية، كان ثمة توكيد على الاكتفاء الكلي للجماعة الدينية باعتبارها أداةً مشروعةً وحيدةً للجهود البشرية والاجتماعية والثقافية. وقد أفضى ذلك إلى إيجاد منافذ للحياة الثقافية برُمّتها داخل هذه الجماعات ولغاتها، وهو ما أشرنا إليه سابقاً.

في منتصف الألف سنة من عصرنا أخذت الشعوب الإيرانية ـ السامية بين النيل وجيحون تهيمن بصورة متزايدة على الحياة التجارية في المجمَّعات المدينية الأفرو ـ أورأسيوية. وفي الداخل كانت ثقافاتها تنمو كمتغير ذي علاقة بالاتجاه الديني المشترك لكل المناطق الرئيسية. وهي كانت تستنبط الحوافز النبوية للعصر المحوري في إطار قنوات جماعية، مع ميلٍ متنامٍ إلى ما هو كوزموبوليتي وداع إلى المساواة. وكان هذا الميل مناسباً، على نحو فريد، لهذه الطبقات التجارية التي لم يكن لها جذور، وذات الروابط القليلة بالطبيعة وآلهتها، مع ارتياب في

الامتيازات وتفضيل التنظيم الاجتماعي المستقل لطبقة الفلاحين وإبداء حاجة ماسة إلى أخلاقية سوق تدعو إلى المساواة. وقد تأسست الإمبراطورية الرئيسية في المنطقة، الساسانية (حكمت بالفعل كل المنطقة الإيرانية ـ السامية الرئيسية ما عدا الطرف السوري للهلال الخصيب) استناداً إلى شكل زراعي من التقاليد التوحيدية. وكانت طبقة الكهنة الزرادشتية تشكل أرستقراطية عالية. ولكن كان عليها أن تسمح بوجود، وغالباً، بسيطرة الجماعات الأقل أرستقراطية في مدنها. وشهدت الإمبراطورية، في آخر قرن لها، انتفاضات دينية وسياسية على السواء يبدو أنها قوَّضت طبقة الفلاحين التي تأسست عليها[1].

هنا بدا أن الإسلام يقيم، ليس فقط إيماناً دينياً مشتركاً، بل أيضاً يصوغ سياسة جديدة توقف عندها الساسانيون. وكلا الدين الجديد والسياسة الجديدة والفتوح التي حققها كانت من صنع تجار ذوي نظرة كوزموبوليتية، وهي نظرة تأتت من مدينة مركنتيلية مستقلة كانت تشارك في التجارة البعيدة المدى، وأصبحت نقطة تجمع لحركة سياسية مركبة. وقد طُبعت هذه الحركة، في ما طُبعت، بانتشار نظام سياسي واقتصادي كان المكّيون قد أقاموه للسيطرة على الطرق بين سورية واليمن[2].

ويبدو أن ازدهار مكة نشأ بمساعدة رجال القبائل على طول الطريق إلى سورية، والذين كانوا أيام النبي محمد في دائرة نفوذ الرومان. لكن مكّة ازدهرت بقوة عن طريق المحافظة على حيادها بمثابرة بين المراكز الثلاثة

(1) المحاولة الأكثر طموحاً لتحليل هذه الأحداث من وجهة نظر تاريخ العالم، هي تلك التي قام بها فرنز التهايم «اليوتوبيا والاقتصاد» (فرنكفورت ام باين: كلو بشرمان» 1957) والتي خلصت إلى نتيجة مختلفة جداً عن المحاولة التي أقوم بها. وهي تشكو من تفسير كيفي للتفاصيل، وينطوي تحليلها للنبي محمد، مثلاً، على مفارقة تاريخية عجيبة، لكن فيها معلومات موحية.

(2) مؤلفات لامنس العديدة، خصوصاً «مكة عشية الهجرة» (بيروت: المطبعة الكاثوليكية، 1924) التي أبرزت أبعاد النظام المكّي مليئة بإيحاءات بالغة الجرأة وتم انتقادها عن حق. لكن النتائج الرئيسية التي خلصت إليها لا تزال قائمة.

للقوة الزراعية التي كانت تحيط بشبه الجزيرة العربية البدوية: العراق وسورية واليمن. وعندما استلم النبي محمد قيادة النظام المكّي للاتصالات القبلية أولى اهتماماً خاصاً لمحاولة استيعاب رجال القبائل الذين كانوا عند الطرف السوري للطريق التجارية العربية الغربية، والذين أقاموا خزاناً عسكرياً للرومان. وعندما تمكّن خلفاؤه من كسب رجال القبائل هؤلاء تجمعت سورية كلها وتعاونت بإخلاص، وهو واقع أصبح ممكناً بسبب فتوحات أخرى.

وكانت النتيجة أن الإمبراطورية الإسلامية الأولى حُكمت انطلاقاً من سورية، من قبل عائلة من التجار المكيين البارزين (الأمويون)، وهي أُسرة كانت تشارك بنوع خاص، في التجارة السورية. على أنني أورد هذه النقاط، كي نذكّر أنفسنا بأن مؤسسة الإسلام لم تكن، منذ البداية، قابلة لأن تصبح مقتصرة على موجة متواترة مفترضة من السكان البدو المُغيرين، تحثُّهُم على الشهادة قصص الحور العين، وهذا فهمٌ غير محتمل قطعاً من وجهة نظر علم التبيؤ وعلم النفس. وفي الواقع فإن تاريخ القرن الأول من الإمبراطورية الإسلامية، أيّاً كان الشكل الذي اتخذه عند الفتح، كان تاريخ إعادة تشكيل تدريجية، مثلما كان شأن الإمبراطورية الإيرانية ـ السامية الزراعية والإمبراطورية الساسانية. وبسبب الظروف الخاصة للفتح، برز أيضاً قدْر أكبر من قابلية الحِراك الاجتماعي، أكثر مما هو مألوف في مثل هذه الحالات. وفي الوقت نفسه توسّعت بنية المنطقة الإمبراطورية الساسانية السابقة، بمعنى ما، ولهذا السبب، وأيضاً بسبب الضغوط التي مارستها عناصر اجتماعية أخرى، فقدت طبقة الفلاحين الساسانيين سيادتها بالرغم من اعتناقها الإسلام. وبالفعل فإن الجهد الرامي إلى الإبقاء على نظام بيروقراطي فعّال انهار لأنه كان مستحيلاً في ظل ظروف من قابلية التحرك الاجتماعية البالغة، والتي أتى بها الفتح العربي لاستبعاد العناصر المركنتيلية الكوزموبوليتية من الإدارة. وعلى المدى البعيد (بحلول 945) عن ذلك زوال التقليد الإيراني ـ السامي الإمبراطوري نفسه. وكان محتملاً ألا يحصل ذلك من دون تعزيز المرونة السياسية بواسطة الآثار الأكثر إيجابية للإسلام نفسه كإيمان ديني. وقد أتمّ الإسلام، بطريقة ملحوظة، الاتجاهات الأخلاقية التي تنطوي على المساواة والتي كانت تتنامى في الديانتين

التوحيديتين الإيرانية ـ السامية. وبالفعل فإن شبه الجزيرة العربية البدوية نشرت، باعتبارها دعوةً عالميةً وبطريقةٍ مباشرة بضعة تقاليد توحيدية، مُزيلةً العبارات الموهمة بالتناقض للتعددية الجماعية التي كانت تجزىء المنطقة من النيل إلى الفرات إلى عدد من التقاليد الكتابية المتعددة. وقد يستطيع مراقب حساس أن يدرك فوراً كيف أن التقاليد النبوية المختلفة جاءت ليناقض بعضها البعض، وكما لاحظنا فإن الكثير من القرآن الكريم يمكن أن يُقرأ على أنه دعوة إلى رفض كل التقاليد الطوائفية والإصغاء لله وحده، إله إبراهيم الذي كان مؤمناً حقيقياً قبل نشوء أي من الطوائف، على أنه كانت للإسلام جماعته الخاصة الفعلية. وقد بدا أن الإسلام، كما نشأ أيام النبي محمد حقق بطريقة لا نظير لها المثل الأعلى لجماعة متساوية تماماً كرّست نفسها للمعايير الخلقية الإلهية.

وفي ظلّ ظروف الفتح الخاصة ظهر الإسلام على أنه جماعة مستقلة تامة. وأولئك الذين كانوا يعتبرون الإسلام مجموعة من المثل العليا الاجتماعية سرعان ما وجدوا أنفسهم وسط معارضة شديدة لأولئك الذين يفيدون من الإرث السياسي لمحمد في الممارسة، وبصورة خاصة الذين يميلون إلى تنظيم المجتمع الإسلامي كإمبراطورية زراعية مؤيدة للحكم المغلق. وعندما وجد ممثلو المثالية الإسلامية، بالرغم من ثورة بدت ناجحة (في 749 ـ 50) أنهم لا يستطيعون توجيه ممثلي السلطة الإسلامية بطرقهم الخاصة، اكتفوا بجعلهم في وضع لا يستطيعون معه، على الأقل، إلحاق الأذى بالآخرين. وكانت الشريعة الإسلامية إلى حد كبير، تعبيراً عن مسؤولية الأفراد ليس فقط عن حياتهم الشخصية، بل عن تنظيم المجتمع برمته: إذ تمَّ إلغاء المناصب ذات البُعد الطبقي، وأصبح كل شيء من مسؤولية الجماعة ككل وبالتالي مسؤولية الأفراد الذين كوّنوها. وكان يمكن أن تكون للخلفية وظيفةٌ لكنها كانت، مبدئياً، في الحد الأدنى. وحيثما تواجد المسلمون بأعداد كافية، كانت أحكام الشريعة تسمح لهم بإقامة بنية شرعيتهم الكاملة في ما يتعلّق بكل النواحي التي كان ثمّة حاجة إليها. ولم يكن لسلطة الشريعة (مع وجود بضعة أشكال من الأعراف القانونية النافذة إلى جانبها)، أي مؤسسات بديلة تحد من أثرها، بحيث تستطيع تلك السلطة الشرعية تأمين بقائها على المدى البعيد.

ولما كان الفقه الإسلامي قد صيغَ واستمر عبر مبادراتٍ من قبل أفراد، كان يتعين تضمينه نصوصاً لتوفير التجانس وقابلية التنبؤ. وكان من المألوف، على نطاق واسع، أن الفقيه عليه أن يعلن أنه انتسب إلى واحدة أو أكثر من مدارس الفقه، وفي حال الموافقة على نقطة ما من قبل الغالبية في مدرسته، كان عليه أن يتبع الأغلبية. وقد اعتبر أن لهذه المتطلبات قوة ملزمة إلى حد كبير. ولكن إذا لم يطلع أحدهم على الكتب الأصلية بل على مجموعات القراءات الملزمة، كان في الإمكان إيجاد طرق، في كل المدارس الفقهية الرئيسية تفضي إلى التكيّف مع الظروف بخطى كافية للمستلزمات السابقة للعصر. وكانت إحدى نتائج هذه الاستقلالية الحصرية في الشريعة تقويض شرعية أية سلطة زراعية مطلقة، بما في ذلك سلطة الخليفة نفسه. غير أنه تأتت عن ذلك نتيجة أخرى قضت بإعطاء الجماعة الدينية دوراً سياسياً قابلاً للحياة كأساس للمجتمع. وأعطى ذلك السكان الإيرانيين ـ الساميين أداة مشتركة للتعبير عن تقاليدهم، تمثل مثلما كانت الجماعات الدينية قد بدأت تفعل، المثل العليا للسكان المدنيين والتي وقفت في وجه أية حكومة زراعية. وقد نُقل إلى إطار العمل الإسلامي واللغة العربية ـ وتُرجم غالباً مباشرة ـ معظم العناصر الحيوية للتراثين الإيراني ـ السامي: عناصر الدين التوحيدي وبالطبع (المعرفة الشعبية والقديمة والكثير من حكمة النخبة ارتديا ثوباً إسلامياً) وكذلك كان شأن الأدب، بوصفه فناً جميلاً، وشأن التاريخ والعلم والفلسفة. وتعلم النسطوريون والقائلون بأن للمسيح طبيعةً واحدةً، العربية مثلما فعل سكان المناطق الكبيرة الأخرى. وقد استندت هذه اللغة، تحديداً إلى التراث النبوي. وجاء شمولها مختلف الجماعات، يوحدها بعد أن كانت المنطقة مجزّأة.

لقد قضت الشريعة على الاتجاهات الأكثر راديكالية ضمن التراث الوحداني. إذ إنها قضت بالمساواة إلى حد كبير، وبالتالي بالتقيد بما يجب أن ندعوه «تعاقدياً». ولم يكن في إمكان أي رجل ـ مبدئياً ـ أن يصبح حاكماً إذا قبله، بموجب اتفاق (التبعية)، ممثلو الجماعة الإسلامية، وحتى في تلك الحال، ومبدئياً أيضاً، فإن ما ندعوه بالواجبات العامة كانت تلزم كل مسلم بأن يقوم بها حتى إذا لم يكن ثمّة مسلم آخر يتمثَّلُها. وبعامة فإن المناصب الأساسية

في المجتمع لم تكن تُملأ قط استناداً إلى وراثة معينة، بل عادة من طريق التعيين و/أو الشورى حتى عندما تشغلها عائلة معينة. ويُلاحظ أنه لم يُترك سوى الشيء القليل في الشريعة الإسلامية للمنزلة التي يحتلها شخص ما. وكان هذا أمراً مهماً جداً في المنطقتين الكبرتين اللتين كانتا تحيطان بمنطقة النيل وجيحون وبأوروبا والهند.

وحتى قانون الزواج، الذي كانت تلعب فيه منزلة شخصٍ ما دوراً كبيراً نسبياً، كان يعكس المساواة التعاقدية. ليس لأن الزواج لم يكن سراً مقدساً بل لأنه كان عقداً بسيطاً. وقد حاد القانون الإسلامي والغربي عما يمكن أن يسمى عرفاً مألوفاً في اتجاهات متعارضة. وفي المجتمعات السابقة للعصر الحديث، كان للذكور الأكثر ثراء غالباً، بضع نساء تحظى واحدة منهن بالوضع الخاص للزوجة الرئيسية في حين أن الأخريات كنّ زوجات ثانويات.

أما عند الغربيين فإن الشريكات الثانويات كنّ يُعتبرن «عشيقات» أيضاً بالطبع (وإن لم يكن بالممارسة)، ولم يكن لهن أو أولادهن أية حقوق على الإطلاق. فكل الحقوق كانت محفوظة لربّة بيت لا يمكن تطليقها، ولأبنائها، خصوصاً الأكبر سناً. وقد ألغى المسلمون الوضع الخاص لربات البيوت اللواتي لا يمكن تطليقهن ومبدئياً، لم تكن أية ضَرَّةٍ تخضع لأخرى على الإطلاق؛ فكلهن وأولادهن كنّ يتمتّعن بالمساواة الكاملة فيما بينهن، ولا تختلف معاملتهن شرعياً إلا تبعاً للترتيبات المختلفة التي نص عليها عقد الزواج.

هذا الاتجاه نحو المساواة لم يترك سوى الشيء القليل للأرستقراطية التي كانت تملك الأراضي. وكانت إحدى نتائج هذا الواقع أخيراً، إلقاء مهمات حكومية كهذه في أيدي العسكريين. إذ كان مألوفاً أن يقال لدى المسلمين: «العسكريون يملكون الأرض وليس «أصحاب الأراضي يشكلون العسكريين». ولكن تمّ التعويض عن ذلك من طريق المرونة الكبيرة التي كانت تترك للجماعة الإسلامية ككل وخصوصاً للطبقات المركنتيلية. وعلى ما يبدو فإن التجار كانوا يسنون القوانين في الدرجة الأولى. إذ كان العلماء (علماء الشرع) غالباً من عائلات مركنتيلية أو هم أنفسهم من التجار. وبصورة عامة كانت الطبقات

المركنتيلية هي الأكثر إخلاصاً في دعمها للشريعة. (بالفعل فقد كانت غالباً الطبقات الوحيدة التي كانت يحكمها القانون أولاً وحصراً من دون اختلاط أشكال أخرى من القوانين). والوضع الذي كان متعذراً مهاجمته كمصدر وحيد للشرعية، والذي ساد طويلاً في كل البلدان الإسلامية شكّل انتصاراً للمركنتيلية، رغم أنّ العصر كان عصراً زراعياً. وبقيت السلطة المهيمنة دائماً، ما خلا في بعض المدن ـ الدول في أيدي أولئك الذين كانوا يسيطرون على الأرض. لكن هؤلاء اضطروا للاعتراف بالقانون المستمد من الشريعة كمعيار قائم وباعتبار بعض القوانين العسكرية التي قاموا بسنّها هم أنفسهم ثانوية ومؤقتة، في أفضل حال. وفي معظم المناطق لم تحصل طبقات التجار على الاستقلال المحلي، لكنْ كانت لديها سلطة تخوّلها حق النقض في المجتمع ككل.

ولقد حافظ المجتمع الإيراني ـ السامي على وحدة عضوية تخطت كل خطوط الحدود «السياسية». وفي القرن السادس عشر، عندما امتد المجتمع الإسلامي بعيداً إلى ما وراء الحدود الإيرانية ـ السامية الأصلية كانت تنشأ إشكال جديدة من المؤسسات. ولكن، على الأقل حتى ذلك الحين، لم يُمنح أي كيان أي وضع دائم. وكانت الطبقات المنغلقة، مثلما هي الحال في الهند والطبقات أو المجالس البلدية، ومثلما كانت الحال في الغرب، وحتى نقابات التجار والصناع، ضعيفة نسبياً. كذلك لم يُسمح لأية إدارة بيروقراطية في الدولة بالحصول على وضع مهيمن جداً، كما كانت الحال في الصين أو بيزنطية. ومن طريق علاقات فردية، ومدفوعاً بقانون كوني مشترك كان جميع المسلمين يخضعون له حيثما وجدوا، سار المجتمع المديني في اتجاهه الخاص مع حدٍّ أدنى من الاعتماد على الحاميات التي كانت تملك القوة وكانت وظيفتها الأساسية منع إراقة الدماء بين الفئات المتنافسة داخل المدن الصغرى[1]. وما أكمل الموجبات الخارجية للفقه المستمد من الشريعة

(1) ايرا لابيدوس في «المدن الإسلامية أواخر العصور الوسطى» (بريدج، ماساشوستس: هارفرد يونيفرسيتي برس، 1967) درست كيف تكونت النخب العسكرية في الشام المملوكية، وكيف جنت على البنية المدينية. وهي بذلك أكملت التحليل الأساسي لفصل الحاميات =

الإسلامية التي توفر لكل مسلم وضعاً قانونياً مميزاً أينما ذهب، هو الاتجاه الأكثر عمقاً في داخل الإنسان، أي الصوفية: الالتزام الروحي بالوعي. فما تضمّنه هذا الاتجاه لم يكن موضع احترام على صعيد كوني فحسب، بل أدّى إلى صياغة أنماط تنظيمية ـ الطرق الصوفية ـ التي كانت تستجيب على نحو ممتاز، لتعاقديّة القانون المستمد من الشريعة ـ وكانت هذه الأخويات، من دون مساعدة كنيسة ما أو حتى رهبانيّات جيدة التنظيم، قادرةً على إعطاء شيءٍ من الإحساس بالمغامرة الروحية إلى المسلم العادي. وكان المجتمع الإسلامي، شأن المجتمعات المستندة إلى الزراعة متطابقاً فعلاً. ولكن إذا تكلّمنا في إطار نسبي، خصوصاً عمّا قبل القرن السادس عشر، كانت ثمّة درجة تحرّك من التدرّج الاجتماعي والجغرافي أيضاً. فتقريباً كان كل شخص معروف في التاريخ الإسلامي يسافر كثيراً. وحتى القادة العسكريين الذين يتعرّضون للهزيمة كانوا يأخذون قوّاتهم إلى منطقة بعيدة، ويقيمون فيها رِباطاً. وهكذا فحيث كانت تقيم أيّة جماعة من المسلمين، كانت تنشأ كوادر كاملة للمجتمع والثقافة الإسلاميين، إلى حد ما، من طريق وصول المهاجرين أو التحوّل إلى الدين الإسلامي. أما في الأراضي غير المسلمة، فعندما كانت تنشأ مثل هذه الكوادر كانت تحكم، في صورة آلية، بالشريعة وتكتسب تلاحماً داخلياً عبر الصوفية. وإذ ذاك كانت تتاح الفرصة كي يتحوّل التضامن إلى قوة سياسية يُحس بها. وعندما كان المسلمون يتحوّلون إلى نخبة مسيطرة في مكان ما، كان يعقب ذلك تحوّل المزيد من المغامرين وذوي الطموح إلى الإسلام. وقد حصل تحوّل من طريق العنف، وهو مما يتناقض مع مبادىء الإسلام، لكنه لعب دوراً صغيراً جداً في انتشار الإسلام. ولم تكن ثمّة حاجة إلى ذلك العنف فعلاً.

والآن يمكننا أن نرى شيئاً في الدور الذي لعبه الإسلام في المجتمعات الأفرو ـ أورأسيوية التاريخية إجمالاً. حيث إنه حتى قبل الإسلام أثبتت الشعوب السامية ـ الإيرانية وجودها. وقد عزز الإسلام، بمثله العليا الدينية ثم

= المحتلة عن الحياة المدينية والذي أعده هـ.ا. ر جيب (الذي أشار أيضاً إلى وضع العلاقات بين عائلات التجار وعائلات العلماء).

بتأثيره في الأنماط الاجتماعية، سمات التراث الإيراني ـ السامي الذي شجّع على تعاقدية المساواة والتحرّك الاجتماعي. وهو قام بذلك من طريق الاستقلالية الذاتية للجماعة الدينية كمجتمع أخلاقي بالكامل. كما أن الإسلام، برفضه الاعتراف بشرعيّة الأعراف الاجتماعية البديلة، شجّع على تطور مؤسسات جعلت من الأسهل على التقاليد الثقافية الإيرانية ـ السامية أن يتقبّلها الناس على نطاق واسع في نصف الكرة الشرقي. وإذ كان الإسلام قادراً على الإبقاء على تضامن محلي وحتى عالمي مستقل عن أيّة مؤسسة سياسية معينة، استطاع جذب المهارات والعادات من المهاجرين من النيل إلى جيحون، وكذلك جلب المواهب والخبرات المحلية التي كان يتمتّع بها الذين تحوّلوا إلى الإسلام في كل مكان. وكان المسلمون مستعدين لبدء انتشارهم الكبير في الوقت الذي كانت الخلافة القوية تسير إلى الانهيار في القرن العاشر، بعد أن قوّضتها الأنماط الاجتماعية الجديدة التي تشكّلت في رحمها. وسرعان ما بلغ هذا الانتشار كل جزء، تقريباً، من نصف الكرة الشرقي، وإلى أبعد من الحدود الأصلية للخلافة وضاعف ثلاث مرات مساحة المنطقة التي سادها الحكم الإسلامي.

ولقد تعزّزت المرونة الاجتماعية من طريق ثقافة عالية متطورة، وقبل كل شيء كوزموبوليتية. وإذ انفتحت على إعادة تشكيلها، في صورة خلاّقة، خلال الانتقال إلى العربية (وفي ما بعد إلى الفارسية) فإن التقاليد الإيرانية ـ السامية المنطوية على ثقافة عالية، أعطت مجموعة غنية من الفنون والعلوم من دون انقطاع. ولم يستند ذلك فقط إلى بضعة تراثات إيرانية ـ سامية ـ بما في ذلك مقوّماتها اليونانية الأصلية ـ بل إلى كل ما بدا جاهزاً للانتقال إلى التقاليد الهندية وحتى الصينية. وهكذا ولفترة من الزمن أصبح علماء الفلك المسلمون، الذي استندوا ليس فقط إلى التراث البابلي واليوناني، بل أيضاً السنسكريتي، أساتذة علماء الفلك في كل مكان، من الغرب اللاتيني حتى الصين. وربما كان الصوفيون المسلمون الأكثر تطوراً، وعلى وجه التأكيد، ذوي عقل كوني، عقل كل الذين استكشفوا مكانة الوعي البشري في الكون. ويبدو أيضاً أنه كان للتقاليد الشعرية والتجريدية الفارسية قوة جاذبة كونية.

ولم يكن أي شيء من هذا مرتبطاً بنخب إكليريكية أو جماعات أخرى ذات وضع خاص. وإذ لم يكن حاملو ذلك التراث خاضعين لكنيسة أو طبقة، كيّفوا أنفسهم في طريقة لا تجعل وصول أفكارهم إلى الجميع يوجد فوضى فكرية. وقدّم القيّمون على الفقه المستمد من الشريعة، إضافة إليه، أنماطاً مقبولة في صورة عامة، وُجه نحوها الإنسان العادي الذي حُمل على التعلّم من دون أن يكون له بالضرورة أيّة خلفية عائلية أعدّته لذلك. وكانت هذه مسألة واقعية، وحتى عادية. وما كان يتّسم بالدقة أو ينطوي على مفارقة أو كان معداً مباشرة لفئة معينة كان يتم أخفاؤه عن العامة. وكان في استطاعة أي كان من أيّة خلفية كانت، أن يتعلّم مجموعة معينة من المعارف وذلك فقط إذا اعتبره أستاذٌ ما مؤهَّلاً.

وثمة ما يدل على أن الإسلام والنمط الثقافي والاجتماعي الملازم له، لم يعززا الاتجاهات الدينامية في الشعوب السامية الإيرانية وحسب، بل إنهما جذبا مباشرةً وعلى نحو انتقائي، عناصر متشابهة معينة في الثقافة أينما كانت، وهي عناصر كانت أضعف في مواقعها الأصلية. ويبدو أنه كان للبوذية قوة جذب شعبية تنطوي على المساواة، وربما مركنتيلية في التقليد الهندي تشبه، بمعنى ما ، قوة جذب الاتجاهات التوحيدية الأقل أرستقراطية في التقاليد الإيرانية السامية. ويتكون لدى المرء انطباع بأنه، في السند والبنغال، وربما في أماكن أخرى من حوض جيحون إلى جاوا، ورث الإسلام الكثير من العنصر البوذي بين السكان الذين ربما حقق حاجاتهم الروحية والاجتماعية أكثر مما فعل التقليد البوذي الذي ظل مرتبطاً على الرغم منه، بآلهة الطبيعة والأشكال الاجتماعية السنسكريتية الأكثر أرستوقراطية.

بعد ذلك انتشر الإسلام في ثلاثة أنواع من المناطق. وهو اتبع في انتشاره معظم طرق التجارة الرئيسية على مسافات طويلة ـ خصوصاً حول المحيط الهندي عبر أورآسيا الوسطى وعبر الصحراء. وعلى طول هذه الطرق كان التجار ذوي أهمية خاصة ثقافياً، وهم مالوا إلى اعتناق الدين الإسلامي. وفي هذا النوع من المناطق ثبت أن المنافسين الفعليين الوحيدين كانوا أوروبيين غربيين أو صينيين فقط في مناطق محدودة. واتجه الإسلام كذلك بطريقةٍ تؤمن تبنيه في مناطق حدودية فتحت

لتوها أمام الحياة المدينية، حيث كانت تسود العبادات الضيقة والقبلية وحيث كان من المطلوب وعي ديني يعطي معنىً للآفاق الأوسع التي كانت تنفتح (غالباً ما كانت مثل هذه المناطق تتلاقى جزئياً بالأراضي الواقعة خلف السواحل التي تمر بها طرق التجارة): في حوض الصحراء الإفريقية والفولغا ونهر ارتيش، وفي الجزر الماليزية وفي مناطق هامشية كالبنغال وحتى يينان في الصين. وأخيراً فقد استطاع الإسلام أن يسود سياسياً واجتماعياً في بلدان معظم الحضارات القديمة: في قلب منطقة الثقافة السنسكريتية، شمال الهند وفي معظم المناطق القديمة للثقافة الهيللينية وشبه جزيرتي الأناضول والبلقان. وقد تم الفتح هناك أولاً ولم تأتِ الكوادر المسلمة إلا في وقت لاحق لتدعيمه وجعله غير قابل لأن يُقلب.

وبحلول القرن السادس عشر، وجد معظم المسيحيين الشرقيين والهندوس وشعوب النيرڤانا البوذية، أنفسهم محاطين بعالم مسلم شقت فيه المعايير الإسلامية طريقها إلى ممالك مستقلة مثل فيجا نيغار الهندوسية وصقلية النورمانية.

وإذا تكلمنا على نطاق أوسع، يمكن القول، استناداً إلى نقاط دينامية محددة فقط، أن دور الإسلام في التاريخ الأفرو ـ أورأسيوي كان إقامة مؤسسات تمثل اتجاهات كوزموبوليتية داعية إلى المساواة، في الثقافة الإيرانية ـ السامية وتعطي للتطلعات المدينية والمجتمعية المرتبطة بالشهرة المركنتيلية، دوراً رئيسياً (ولكن ليس دور السيد فعلاً). وهو جعل انتشار التقاليد الإيرانية ـ السامية ممكناً في مختلف أنحاء نصف الكرة في ظل ولاء مشترك. وأخيراً فإن هذا النظام الاجتماعي شكّل الجزء الرئيسي من النطاق العالمي الأكثر اتساعاً والذي ترك أثره في المجتمعات الأخرى في نصف الكرة الشرقي، وهي مجتمعات لم تكن قادرة على تقديم بدائل مناسبة له إلا في أقصى الشمال الشرقي من البلدان الأفروأسيوية.

ولا يمكننا أن ننظر إلى الفترات الوسيطة من التاريخ الإسلامي، أي القرون الممتدة بين العام 945 (انهيار دولة الخلافة) والعام 1500 (صعود إمبراطوريات كبرى جديدة)، على أنها شهدت انحلالاً في هذه الإمبراطوريات بالرغم من إنهاء وضعها المركزي وعسكرتها. ويُظهر توسع قوة المجتمع الإسلامي في تلك القرون أنه

حتى من الناحية السياسية فإن النظام الذي لم يعد مركزياً كان ناجحاً على نحو غير عادي. ذلك أنه استجاب لحاجات عالم يزداد كوزموبوليتية. وكان هذا تطوراً فعلياً للاتجاهات الثقافية التي أنتجت الإسلام نفسه ومنصب الخلافة. وبسبب تطور الجماعات السابقة للاسلام بين النيل وجيحون، كانت دولة الخلافة العليا تعتبر فترة انتقال وتحول من الملكية الزراعية للساسانيين إلى نظام اجتماعي أكثر لامركزية كان متجانساً في صورة متزايدة مع المنطقة ومع القوة والإبداع اللذين ازدهرا في شكل خاص.

من الناحية الثقافية علينا ان نتردد في الكتابة عن الأشكال الأخيرة للفن أو الأدب الإسلاميين (خصوصاً الأدب الفارسي الذي كان أكثر سيطرة من الأدب العربي) أو عن التصورات والممارسات التي اعتُبرت منحطّة لأنها كانت تؤمن احتياجات مختلفة عن تلك التي اعتدنا على إجلالها. ويمكن الرد على هذا القول بأن الثقافة الإسلامية، وإن كانت أقل تجدداً مما كانت عليه في فترة سابقة، كانت أكثر نضوجاً وذات قيمة أكبر في تلك الفترات الأخيرة.

وهنا نأتي إلى التحقق من أن تأملات ابن عربي (1240) مثلاً، التي شكّلت نقطة انطلاق للكثير من جوانب التفكير في القرنين التاليين، لم تكن تقول بمبدأ غائي واحد كان يتم تصوره بل بتركيب ينطوي على حوافز أكثر قوة وإثارة، كان فيه الكائن البشري، كعالم صغير في كون ينطوي على معانٍ لا حصر لها، يعهد إليه بإمكانيات كبيرة في كل مجال من مجالات النشاط. ويمكن الافتراض بأن مزاجه المتسم بالتفاؤل والصرامة، ذلك المزاج الذي عرفناه في ريمون لول، قد يكون أسهم في شكل غير مباشر في توسيع أفق رجال مثل ذلك الرجل المعجب بلول، جيوردانو برونو، وبالتالي تفكير بيكون والغربيين المعاصرين. وعلى وجه التأكيد فهو أسهم في إيجاد موجة هامة من الجهود المنطوية على التفاؤل والهادفة إلى الإصلاح والثورة بين المسلمين أنفسهم، أواخر القرنين الرابع عشر والخامس عشر، عندما تم تحريض العناصر المدينية الأرستوقراطية التي وجدت بطلها الذي لا يرحم في تيمور (تيمورلنك، والذين تحدروا منه من الموهوبين فنياً، ممن وقفوا في وجه الثورة بعد تمرد القائلين بالنشوريات الألفية التي سيملك

فيها المهدي الأرض، والذين لم يكونوا كلهم غير عمليين)[1]. ولم يكن إشعاع الثقافة الفارسية في أواخر القرن الخامس عشر، الممثل في بلاط هراة الشهير في أفغانستان الحالية (التي تذكر المرء بفلورنسا خلال عصر النهضة الإيطالية الحديثة) تمثل «التعبير الأخير» بل تعبيراً مركزياً عن ثقافة كانت متسمة بالحيوية وتطورت في شكل طبيعي لتحتل مكانة عظيمة في القرن السادس عشر.

كان النظام الاجتماعي الإسلامي الذي نشأ من الخلافة مناسباً في صورة غير عادية كمجتمع مركنتيلي. ولكنه كأي نظام قوي عانى من ضعف مزمن، لكن الوضع المحفوف بالمخاطر لكل مؤسسة محلية أو الحكومة عامة كانت تقوضه عدم شرعيته في نظر المسلمين المؤمنين بالشريعة. وإذا قورنت الحكومات العسكرية بحكومات الصين أو بيزنطية أو حتى حكومات أوروبا الغربية، يظهر أنها كانت تتصرف في شكل كيفي ولا يمكن توقّع ما تقوم به. وكان لا يمكن لأشكال الاستثمار التي يقوم بها التجار أن تبقى بالرغم من وجود أوضاع معقولة، إلا أن الاستثمار كان موزعاً متحركاً. فالاستثمار الصناعي الذي تركز في مجال واحد والذي تطلب حماية حكومية ووضوحاً في الرؤية، لم يكن يحظى بالأفضلية. وفي أواخر الأزمنة الزراعية بدأت ظروف جديدة تفرض نفسها، الأمر الذي جعل ذلك الضعف أكثر بروزاً، وعندما وصلت المجمعات التجارية الأفرو ـ أورأسيوية إلى مداها وتعقدها في حدهما الأقصى، وعندما تطور تراكم التقنيات باطراد في أنحاء نصف الكرة كافة وانتشر تدريجياً فيها، غيّر على نحو بالغ الكبر الموارد التقنية في المنطقة كلها مقارنةً بالأزمنة السومرية. وحينئذ بدأ يظهر دور جديد، على الأقل في سونغ الصينية، للاستثمار الصناعي. وفي مناطق وحقول محددة بدأ الاستثمار

(1) جان اوبان في «كيف كان تيمورلنك يحتل المدن»، ستوديا اسلاميكا، المجلد 19 (1963) الصفحات 83 ـ 122، يُظهر الاتجاهات السياسية التي اعتمد عليها. مثل واحد من أمثلة عديدة عن الصوفية المنظمة في المناطق الوسطى لثورة القائلين بنشورية العصر الألفي، قام بدراسته ج .مود في «الكبروية بين السنة والشيعة في القرنين الثامن والتاسع للهجرة»؛ مجلة الدراسات الاسلامية (1961) الصفحات 61 ـ 142.

الصناعي يصبح عاملاً اقتصادياً محدداً للأنماط الاجتماعية مثل التجارة[1]. وبدأ كل من الغرب والصين يطرقان في شكل لا سابق له، باب المناطق الهندية ـ المتوسطية. وقد قام الغرب بذلك وحقق نتائج فعالة لأن تلك الأراضي كانت جديدة (في مكان ما بين امالفي وفلورنسا) ولم تكن قبلاً ذات أهمية كبيرة وإن كانت على أبواب درجات المناطق الأكثر قدماً. وقد حد الفرنجة من تجارة المسلمين وقوتهم البحرية لكنّ هاتين كانتا لا تزالان تتوسعان في كل مكان آخر.

على أنه لفترة طويلة، لم يكن لذلك سوى نتائج هامشية ففي وقت متأخر من القرن السادس عشر، كانت الشعوب الإسلامية، ككل، تتوسع. وقد نفترض أثراً مبكراً ما للتوازن الجديد الذي كان يبرز، عندما نرى أن الاتجاه نحو إلغاء المركزية في البلدان ذات الحكم الإسلامي، انقلب في 1500. وحوالي ذلك التاريخ قامت ممالك مركزية وبيروقراطية مزدهرة ليس فقط في منطقة جنوب شرق أوروبا (الإمبراطورية العثمانية المتمركزة في الأناضول اليونانية السابقة والبلقان) وفي منطقة الشمال الهندي (الإمبراطورية الهندية التيمورية) ولكن حتى في قلب الأراضي الإيرانية ـ السامية (الإمبراطورية الصفوية التي كانت تضم العراق أولاً ثم خلال بعض الأوقات لاحقاً). لكن رسوخ هذه الإمبراطوريات يمكن أن يؤخذ في عين الاعتبار لأسباب أخرى، خصوصاً لاستخدام سلاح البارود الذي تتطلب أعداداً كبيرة من الاختصاصيين وتقنية مستمرة في التحسن. ويبدو أن هذه الأسلحة طورت في سرعة متساوية في بلدان الحكم الإسلامي والمسيحي، من القرن الثالث عشر وما بعد. (الوثائق الغربية الأفضل بكثير تظهر أن الغرب سبق البلدان الإسلامية بعقدين من الزمن، لكن التطور برمته يمكن أن تظهر صحته في وثائق إسلامية داخلية)[2].

---

(1) روبرت م هارتول، في أطروحة دكتوراه في جامعة شيكاغو العام 1963، أوضح المدى الكبير للثورة الصناعية في سونغ، الصين. وهو بذلك ألقى الضوء على الظاهرة الثقافية التي تفتحت في تانغ وسانغ، الصين.

(2) بالنسبة إلى التطور في الجزء الخلفي من بلدان الحكم الإسلامي، مصر، انظر ديفيد ايالون =

وعلى أية حال فإن الامبراطوريات، كما رأينا نادراً ما كان يظهر عليها انحطاط بل إنها أخذت التطورات الثقافية الإيجابية في قرون عدة سابقة ونقلتها إلى أبعد، وخصوصاً إلى أصفهان عاصمة الشاه عباس الكبير في وعليكرة الإمبراطور أكبر في الهند. وقد أثرت امبراطورية أكبر، على نحو رائع، في الزوار الغربيين لازدهارها وبنيتها المدينية وإن كانت التحولات العظيمة في الغرب قد بدأت تشق طريقها في آخر حياة أكبر. وكل الأفكار المهمة التي بنى عليها أكبر امبراطوريته والتي أبقى عليها خلفاؤه لمدة طويلة، مثل عقائد صلح أي تول «المصالحة الكونية» كانت قد انتشرت بين المسلمين في القرنين السابقين، مع أنها لم تكن مصاغة قط على هذا النحو الكامل قبلاً، من قبل رجال مثل فايزي وأبو الفضل في زمن أكبر.

على أن المجتمع الأكثر تصنيعاً في الغرب كان بدأ حتى في ذلك الحين، تحولاً داخلياً آخر أدى، بحلول آخر القرن الثامن عشر، إلى القضاء على كل القواعد الأكثر قدماً للحياة التاريخية في المجتمع الأفرو ـ أورأسيوي. وحتى تلك النقطة كان مستوى القوة الاجتماعية في الأراضي المدينية الأفرو ـ أورأسيوية قد تقدم بخطى وئيدة عبر نصف الكرة الشرقي. وكانت المصادر التقنية للأسبان والعثمانيين والصينيين في القرن السادس عشر، قد نقلت عن السومريين القدامى ـ أو الأزتيك ـ وسمحت لأي واحدة من هذه القوى بأن تطغى على مجتمع أقل تطوراً. ذلك أن التطور كان متقطعاً في صورة بالغة. وفي ظروف العصر الزراعي كان يمكن الإبقاء على التوازن، إذا استطاعت أية كتلة ثقافية اللحاق بكتل أُخرى، خلال أربعة أو خمسة قرون. ولكن في القرنين السابع عشر والثامن عشر تسارعت خطى التغير في شكل هائل داخل واحدة من هذه الكتل الثقافية. فما حدث في أوروبا المسيحية في القرنين السابع عشر والثامن عشر، حدث ولا شك نتيجة الدور المتزايد للاستثمار الصناعي هناك والذي كان قد بدأ في وقت سابق. وهو كان بمثابة حدْس بالتفتح الخاص أيام النهضة وحركة الإصلاح. ولكن حتى التفتح لم يتخط حدود البلدان المستندة إلى الزراعة، ضمن نطاق العمليات التاريخية التي

= «البارود والأسلحة النارية في الدولة المملوكية» (لندن: مالتاين، ميتشل 1956).

سادت منذ العصر المحوري، وحتى منذ سومر. فهو لم يعد باعثاً على التجديد مثل حالات التفتح السابقة التي حدثت في العصر المحوري، في كل مكان، أو في زمن غبتا أنديا أو الخلافة الإسلامية وتانغ وسونغ الصين. وهو كذلك لم ينقل الشعوب الغربية إلى مستوى من القوة أعلى بكثير مما كانت بلغته كتل ثقافية أخرى، بالرغم من أنه كان للأوروبيين، هنا وهناك، ميزات مؤقتة، أو مثلما فعل المسلمون في وقت سابق.

ولكن في نهاية القرن السادس عشر ومطلع القرن السابع عشر ظهر نمط من الاستثمار (بالنسبة إلى زمنه وأمواله) في مجالات تخصصية تقنية واسعة النطاق وذات اعتماد متبادل. نمط سيطرة بادىء ذي بدء، على القطاعات المهمة كالعلم والصناعة، وسرعان ما ترك أثره في المجتمع الغربي ككل. وجاء اعتماد الطرق التقنية في المؤسسات، وهو كان متقطعاً قبلاً، (ومألوفاً في أوروبا وأمكنة أخرى) ليصبح بالتالي ذاتي الدفع وليفضي إلى تسارع خطى التغير الاجتماعي على نحو جذري، في كل الحقول التي كانت تستطيع أن تفيد من ذلك الاعتماد المتبادل والواسع النطاق والذي يستلزمه مجال التخصص التقني. وحينما بدأ اعتماد التقنية أدى ذلك إلى ارتفاع حاسم في مستوى القوة الاجتماعية المتاحة للغربيين. وكان هذا الارتفاع يتم بخطى أكثر سرعة على الدوام[1].

هذه الظاهرة ـ التي بدأت ليس حوالي 150 بل حوالي 1600 ـ هي التي ميزت الغرب عن بقية الجنس البشري المقيم في مدن مثلما فعلت المجتمعات الدينية في تميزها عن الشعوب القبلية قبل تحررها. وإذ أصبحت هذه الظاهرة فعالةً في الغرب كانت لها آثار مماثلة في بقية المجمع التجاري والتاريخي في المنطقة الأفرو ـ أورأسيوية المدينية التي كان الغرب يشكل جزءًا لا يتجزأ منها. ومن البداية كان الأثر مسألة قوة نسبية: فإذا لم تخضع كتل أخرى للتحولات نفسها في الوقت ذاته

(1) بحثت اعتماد التقنية هذا على نحو أكثر تفصيلاً في «التحولات الغربية الكبرى» (شيكاغو تو داي/ خريف 1967) الصفحات 40 ـ 50.

تماماً، كان عليها أن تبقى بلا أمل في الصف الخلفي. ذلك أنه قبل أن تتحول هي نفسها لم تكن تستطيع حتى السير بالخطى المطلوبة للتجديد. لكنها لم تكن متروكة في الخلف وحسب.

وبدت منافسة السلع المنتجة بطرق تقنية في الغرب صعبة على نحو متزايد بالنسبة إلى الحرفيين المحليين. وكان هذا بحدِّ ذاته، بمثابة شؤم على مجتمع كانت تلعب فيه المصالح المركنتيلية دوراً بمثل هذه الأهمية[1]. وقد آلت المستويات العليا للطبقات البورجوازية أولاً، إلى الزوال وقُضي معها على البنية الاجتماعية المتوازنة. ومن الناحية الفكرية كانت الآثار مؤكدة؛ فبحلول القرن الثامن عشر، كانت قبضة من ألمع العقول استند إليها التقدم، تكتشف أن الطب وعلم الفلك والعلم في الغرب قد تخطت بكثير ما كان يمكن للتقليد الإسلامي أن يعطيه. وهي اكتشفت أيضاً أن التقدم الجديد كان يعتمد على الاستثمار في مجالات تخصص متعددة خصوصاً «مجال صنع المعدات» والتكنولوجيا التي اعتمدت عليها ـ والتي لم تكن متوافرة لغير الغربيين ـ. وحدث مزيد من التقدم لا يمكن حصره في التقاليد القديمة. لكن اعتماد التقاليد الجديدة كان مستحيلاً. فالإبداع الفكري والاقتصادي قضي عليه على نحو غير متصوَّر.

عند تلك النقطة، في آخر القرن السادس عشر، زال الأساس البيئي والتاريخي لعظمة وإبداع الصيغة الإسلامية من الثقافة الإيرانية ـ السامية. إذ انها لم تستجب للحاجات الاجتماعية لعالم يصبح، بصورة متزايدة، كوزموبوليتياً على أساس مركنتيلي، بل إنها واجهت عالماً متحولاً كانت كوزموبوليتيته مبنيةً على أسس جديدة تماماً. وإذ أصبحت المجتمعات غير الغربية عاجزة عن عزل نفسها، فإن مكانة معظمها ضعفت وسادتها أوضاع أخرى. وفي القرن السادس عشر كانت الشعوب الإسلامية، إذا نظرنا إليها كمجموعة، في قمة قوتها، ولكن

(1) كتابات غونر مايردال حول التناقض بين «الاجتراف الخلفي» و«الامتداد» والمتعلقة بالاستثمار المتزايد في أية منطقة، هي بمثابة تعريف لا يقدر بثمن بوضع المجتمعات غير الغربية خصوصاً منذ الثورة الصناعية.

في آخر القرن الثامن عشر أمست مغلوبة على أمرها. وقد تم تدمير الإمبراطورية الصفوية وحتى الإمبراطورية التيمورية في الهند عملياً وانتاب ضعف باعث على اليأس، الإمبراطورية العثمانية. ولم يكن ليعوض عن هذا الضعف بواسطة تطورات داخلية تحدث بالخطى القديمة، بل إن ذلك استدعى تدخل الغرب الذي حدث على نطاق كبير مباشر وغير مباشر. بحلول مطلع القرن التاسع عشر وإن لم يكن في ذلك ما يعزي، حتى القوى غير المتوازية، فإن ثروة وثقافة الصينيين قد آلت إلى المصير نفسه[1].

لذلك فإن مصير الحضارة الإسلامية ليس مثالاً عن قانون بيولوجي يقضي بأن على كل عضو أن يزدهر ثم ينحطّ. فالحضارة ليست بنيةً عضوية. بل إن هذا المصير يقدم نموذجاً لمبدأ اقتصادي يفيد أن مؤسسة ما ناجحة تعد بالكثير فيما يتعلق بنوع واحد من التفوق، متكيف مع نوع واحد من الفرص، قد يُقضى عليها عندما يؤدي حدوث ظروف جديدة إلى أنواع أخرى من الفرص، ربما كنتيجة، أي إلى التفوق نفسه الذي تم استغلال الفرصة الأولى معه.

(1) مزيد من التفاصيل عن وضع المسلمين المعاصرين في «التحديث والتراث الإسلامي: معضلات أفراد معنيين بالتاريخ الحديث»، دراسات اسلامية، جريدة المعهد المركزي للبحوث الإسلامية، كراتشي، المجلد 1 (1962) الصفحات 89 ـ 129.