الفصل الثالث

مارشال هودكسون ومغامرة الإسلام

عندما توفي هودكسون عام ١٩٨٨ ، كان من المعلوم في أوساط من يعرفونه والقريبين منه ، أنه كان قد عكف على تأليف كتاب على جانب كبير من الأهمية عن الإسلام ، بل إنه كان قد أطلع بعض هؤلاء القريبين من أصدقائه وزملائه على مسودات لأجزاء مختلفة من هذا الكتاب الذي ذاع صيته وحتى قبل أن يُدفع به إلى النشر. وقليل من الناس من كان لديه شك إلى أي مدى سوف يكون الكتاب استثنائياً وأصلياً.[1] ولا يتبادر إلى الأذهان إلى أن قولنا هذا يعني أنّ كل فكرة في الكتاب قد خرجت كاملة النضج من رأسه ؛ ففي كل صفحة هناك دليل على قراءة واسعة ، ويظهر ذلك جليّاً في المراجع الأصلية بالإضافة إلى الأعمال الثانوية. وتشكل الهوامش تعليقاً على أعمال لمؤرخين آخرين. كما يوجد هناك أيضاً من الدلائل ما يشير إلى وجود تبادل و تلاقح مثمر للأفكار مع زملاء له. وما كان لهذا الكتاب لينجز في أي مكان آخر ماعدا جامعة شيكاغو في الخمسينيات والستينيات من القرن العشرين. توجد في الكتاب أصداء من آراء نيف Nef عن الحضارة الصناعية ، ومن كتاب ماكنيل McNeill بعنوان "نشوء الغرب" ، ومن دراسات إيلياد Eliade عن الدين ، وكتاب آدمز Adams بعنوان "الأرض فيما وراء بغداد" ، ونقاشات لعلماء في علم الاجتماع والإنسان. ويمكننا أن نرى بوضوح ، في الموضوعات التي تناولت الحقل الإسلامي ، تأثير كل من فون كرونباوم Von Grunebaum ، وزملاء له أصغر منه سناً ، إلى جانب تأثير كل من ماسينيون وكاهن

Cahen، وقبل هؤلاء جميعاً نلحظ بصمات واضحة لجيب؛ حيث نجد في ثنايا الكتاب تطويراً و توسعة لأفكار بعينها كان قد تطرق إليها جيب.

إنها ميزة العقول المبدعة التي تتبنى أفكاراً لآخرين ثم توجهها في اتجاه جديد أو تعيد ترتيب حقائق معروفة في نسق جديد. هذا هو ما فعله هودكسون، وذلك عن طريق مزيج من قوى كبيرة في التفسير مصحوبة بموهبة استثنائية من التبصّر الإنساني. وعندما يتعامل هودكسون مع العقل الإنساني وإبداعاته، فإن طريقته هي تلك التي تعلّمها من ماسينيون:

> إنها ما يطلق عليها ماسينيون "علم التراحم" النفسي الاجتماعي. يجب على المراقب الأكاديمي أن يحوّل السلوك العقلي والعملي لجماعة ما إلى مصطلحات متوفرة في مصادره العقلية الخاصة... يجب أن يوسع منظوره الخاص بحيث يستطيع أن يؤمّن مكاناً للآخر... ومهما كانت هذه الطريقة خطرة، فإنها أقل خطورة من أية طريقة خارجية (مجلد ١، ص ٣٧٩، رقم ٦).

إنّ بعض أوصاف الإنجازات الإنسانية لا يمكن أن تُنسى. مثل أدبيات الغزالي وجلال الدين الرومي، ودراسات تطور الفكر الصوفي، وتفسيرات ما كان يحاول أن يفعله الشعراء والكتّاب. ويعلّمنا هودكسون كيف نقرأ الشعر "المسلمن" (سوف أشرح هذا التعبير فيما بعد)، الذي نُظم و صُمّم بغرض الإلقاء العام، ولا يمكن لأي سياق غير متوقع أن يتدخل بتذوق براعته الفنية، ولا يمكن لإشارة خاصة أن تنتقص من ذوقه العام (مجلد ٢، ص ٢٩٧)؛ وحتى في شعر الغزل، كانت تسود مملكة العواطف الخاصة، واللباقة والكياسة، وكان هدف الشاعر هو التعامل مع صور عامة بلطف وفخامة (مجلد٢، ص ٣٠٣). كانت المبالغة في كل من الشعر والنثر تستخدم على نحو متعمد، حيث كانت أفضل طريقة لتوضيح موضوع ما كانت عبر الاستشهاد بحالة شديدة التطرف (مجلد ٣، ص ٣١٠). كما يذكرنا هودكسون، وهو يكتب عن الفن المسلمن، أنه الفن المرئي الأكثر صفاءً والأقل رمزية الذي يمكن تخيّله:

إن المسجد، مثله مثل أي معْلَم فني آخر، لم يسمح له أن يكون رمزاً تمثيلياً... وبالتالي، فقد كان هناك كل الأسباب التي تجعل فن عمارة المساجد ـ ومعه المباني الأخرى... ـ تتحرك ـ مثل الفن التصويري، في اتجاه المرئية الخالصة والاستقلالية للسطح المرئي (مجلد٢، ص ٥٢٣).

كان التصميم هو كل شيء، وكان يمكن إدراكه في بعض المباني من خلال الحركة ليس إلا: "إنّ فن العمارة المسلمن - بشكل عام - كان يشدد غالباً بشكل أقل على الوحدة الجامدة لخطة معْلَم ما، مما يمكن أن يسمى وحدة المرور إلى الحجرات، أي الوحدة التي يمر المرء من خلالها" (مجلد ٢، ص ٥٢٩).

قد تبرهن بعض أفكار هودكسون عن عجزها لتحمّل الثقل الذي يضعه عليها، وبدورنا ننقلها هنا لا لنعبّر عن موافقتنا أو عدم موافقتنا، ولكن لنبرز خاصية معينة من صفاته العقلية. وعلى الرغم من أن هناك فقرات ذات أفكار مجردة للغاية، فإن الكتاب ككل ليس مجرداً على إطلاقه أو جافاً. فهو يعبّر عن نوع خاص من الإثارة، وذلك لعقل استجاب بحيوية ونشاط لكل ما أدرك، والذي استطاع أن يعبر بحرارة وبحرية عن المدى الكامل لاستجاباته.

وصف هودكسون بنفسه أي نوع من الكتب هو، وذلك عندما كان يكتب عن الأدب المسلمن في الفترة الوسيطة. إنه كتاب ذو" رؤية خيالية"، وهو من:

الأعمال الإبحائية التي، وعلى نقيض من العلم، هي أساساً تفسير أخلاقي لتجربة مقدمة مسبقاً: ومع ذلك وعلى النقيض من الكتابة الفنائية أو الكتابة المنمّقة الركيكة، فهو يحاول إيجاد رؤية شاملة للحياة ككل. (مجلد ٢، ص ٣١٣).

وفي النهاية، فإن هذه الرؤى تتعامل مع تجارب أفراد من الناس. ويمكننا أن نرى خلف الرؤية المهيبة لمغامرة الإسلام شخصية هودكسون نفسه، فهو الذي كان باستطاعته أن يواجه رهبة الحياة وعظمتها عن طريق جمع كل مصادر الشجاعة والوضوح لديه لكي

يفرض عليها النظام، ولكنه كان يعرف أنه لا زال هناك مبادرة من مكان آخر لم يكن من الممكن تنظيمها:

> غالباً ما يظهر الله، في المعتقد الباطني، في قناع العدو، أو على الأقل كخصم في سياق ما... يمكن أن يصبح ارتكاب الخطيئة من إحدى وظائف العظمة الإنسانية تقريباً، عبارة عن منتج حقيقي وخطير جداً لحقيقة أن الإنسان هو أقرب إلى الله من باقي الحيوانات أو حتى ربما أقرب من الملائكة... لا أحد ماعدا الملك (أي الله) هو من العظمة بمكان بحيث يستطيع اصطياده. وعندما تصبح الغنيمة لصيّاد كهذا، فإنه هنا يتركّز الانتصار الإنساني(مجلد٢، ص ٢٥٤).

إن هذا المنتوج لرؤية هودكسون أعدّه للنشر زميل مقرّب منه، هو روبن سميث Reuben Smith، وقد نُشر في مطبعة جامعته وذلك بطريقة عالية الحساسية والدقة التي تدعو إلى الريبة. يرسم المحرر في مقدمته شخصية المؤلف بخطوط ماهرة، ويشير فيها إلى صعوبات تحرير كتاب كان قد تُرك كاملاً إلى حدما. كان هودكسون كاتباً حريصاً؛ ومن الممكن أن يكون أسلوبه محرجاً ويحتوي على سمات قد يرغب المحرر في أن يغيّرها، ولكنه كان يعبّر عن كل لمحة من فكره. لابد أنه لم يكن ليوافق بشدة على أية محاولة لتعريضه إلى تعديل عادي، ولقد تم احترام رغباته. اقتصر عمل الناشر والمحرر على تغييرات "سطحية خارجية" ويجب إعطاء ثناء خاص للخرائط والرسوم البيانية التي جُمعت من ملاحظات المؤلف. وكان بإمكانهم، من ناحية، أن يذهبوا إلى أبعد من ذلك، حيث إن كتابات السيرة كانت رائعة، ولكن كان من الممكن أن يضاف إليها إشارات إلى الكتب والمقالات التي ظهرت منذ وفاة المؤلف.

لم تكن رؤية هودكسون لعالم خيالي، ولكن لما حدث للإنسان في الفضاء المكاني والزماني، حيث تشكلها نظرة معينة لما ينبغي على المؤرخين فعله ولما حدث في التاريخ. ويمكن أن نفهم الكتاب فقط من خلال إطار أوسع. لقد كان في نيته أن يكتب تاريخ العالم، ولكنه ترك أجزاءً فقط منه لم يكن بالإمكان نشرها. ويقدّم هذا

الكتاب، على كل حال، بعض الدلالة عن نظرته العامة للتاريخ، وهنا يجب على القارئ أن يبدأ بعناية دراسة ما قاله هودكسون نفسه لما كان يحاول أن يفعله، وهو موجود في ملحق قام المحرر بوضعه بحنكة في بداية المجلد الأول والتي تصلح مقدمة عن هودكسون (هناك أصداء كثيرة لابن خلدون في الكتاب بحيث يصبح من الصعب تركها بدون مراجعة).

على الرغم من أن هودكسون كان قد قرأ لسبينكلر Spengler وتوينبي Toynbee وتعلّم الكثير منهما، فإن طريقته تختلف عن طريقتهما. فقد اعتبرا نفسهما على أنهما يتعاملان مع عمليات قد تكررت كثيراً بالطريقة نفسها، بينما كانت نقطة البداية عنده عبارة عن "أحداث مؤرخة ومتوضعة" (مجلد ١، ص ٢٣)، وكلها جزء من عملية فريدة يتعذّر إلغاؤها وهي تمثّل التاريخ الإنساني. يسأل علماء الاجتماع، فيما يخصّ تلك الأحداث، أنواعاً معينة من الأسئلة، ولكن المؤرخين يسألون أسئلة أخرى مختلفة. هذا ما يجعل التاريخ فرعاً منفصلاً عن العلم؛ حيث يحتوي على "جملة من الأسئلة المتداخلة يمكن مناقشتها في استقلال نسبي عن هياكل أخرى من الأسئلة" (مجلد 1، ص ٢٣). تبدأ بعض أسئلته بكلمة "كيف"؛ وهي تتعامل مع العلاقات بين الأحداث والعمليات المختلفة. تبدأ أسئلة أخرى بكلمة "لماذا"؛ لماذا حدث هذا وليس ذاك؟ "الأمور التي كان من الممكن أن تحدث' موجودة في تحقيق أي مؤرخ، سواء كان ذلك واضحاً أم لا" (مجلد ١، ص٢٦، رقم ١٦). ولا يزال هناك مجال آخر من الأسئلة يجب على المؤرخ أن يطرحها، وهي تدور حول المغزى من عملية التاريخ: ماذا فعل كل عصر، وكل مجتمع، وكل "حضارة" لكي "يغيّر السياق الأخلاقي للحياة الإنسانية"، و"ليضع معايير ومبادئ لا يمكن تبديلها"، وليعدّ أناساً من نوع مختلف، ولابد أن يكونوا قد أثروا نوعاً ما بكل الناس الآخرين بسبب اختلافهم بالذات؟

على المؤرخ الإنساني أن يهتم بالالتزامات والولاءات الكبيرة التي حملها الإنسان، والتي من خلالها أصبح كل مبدأ من المبادئ والمثل العليا واضحاً؛ ويجب أن يهتم بالتفاعلات والحوارات التي من خلالها تم التعبير عن هذه الالتزامات (مجلد١ ، ص ٢٦).

تحمل مثل وجهة النظر هذه لمهمة المؤرخ - ضمنياً- نظرة معينة للعملية التاريخية. لقد صيغ تاريخ الإنسان، بحسب ما يرى هودكسون، عن طريق تفاعل ثلاثة عوامل: علم البيئة، واهتمامات الجماعة، والأفراد المبدعين. يعني بعلم البيئة كل البيئة؛ أي الثقافية بالإضافة إلى البيئة الطبيعية، التي نتجت عن الاستثمار التراكمي للمصادر الإنسانية. وأما "اهتمامات الجماعة" تتمثل في تلك الأهداف المستقرة نوعاً ما والتي تتابعها مجموعة من الناس بشكل مشترك ضمن حدود بيئتهم وقوتهم الاجتماعية. أما الأفراد المبدعون فهم أولئك الذين يستطيعون أن يقدّموا خيارات جديدة، في الفترات الحاسمة من التاريخ عندما يكون "التفكير الروتيني، والاعتيادي غير قادر على الاستمرار، وبالتالي فإن هذا الأمر من الممكن أن يؤدي إلى تشكيل بيئة ثقافية جديدة وإلى متابعة اهتمامات جديدة من قبل نفس الجماعات أو الجماعات المختلفة منها (مجلد١ ، ص ٢٦).

إن عملية التفاعل لانهاية لها، وتسيرخطوط التأثير في كل الاتجاهات. ولا يوجد هناك وقت ما يمكن فيه لأحد العوامل أن يبطل - بشكل كامل - العوامل الأخرى. يلمّح هودكسون هنا إلى نقد لنظام أفكار مأخوذ من ماكس ويبر Max Weber يستند على أن هناك فرقاً كبيراً بين "التقليد" و"الحداثة"، حيث تميل المجتمعات التقليدية للحفاظ على نظام موجود من الأعمال والعلاقات المعتادة، حتى على حساب العقلانية، والمجتمع الغربي "الحديث" فقط هو من يلتزم بالعقلانية على حساب العادة. يعتقد هودكسون أن "كل جيل يتخذ قراراته الخاصة...إلخ؛ وأنَّ كل جيل غير ملزم بمواقف أسلافه، كما هي، على الرغم من أنّه يجب عليه أن يأخذ نتائجها بالحسبان" (مجلد١ ، ص ٣٧). إنَّ لكل عصر عقلانيته، وذلك ضمن الحدود و القيود التي

تفرضها البيئة ؛ ويجب على المجتمع، في كل عصر، أن يتخذ قراراته الخاصة بالنسبة لسرعة التغيير واتجاهه.

يحبذّ هودكسون، من بين هذه العوامل الثلاثة، أن يركز اهتمامه الرئيس على العامل الثالث، ألا وهو الأفراد المبدعون والبيئة الثقافية التي يصنعونها ويغيرونها. ويمكنه أن يبرّر هذا التأكيد وذلك حسب تعريفه الخاص لمهمة المؤرخ. إنهم الأفراد المبدعون الذين ينتجون، حسب رأيه، تلك الأعمال الأكثر أهمية:

> عندما نتحدث عن حضارة عظيمة، فإننا نعني بذلك - قبل كل شيء - ميراثاً إنسانياً مصقولاً بوعي...، وعند دراسة حضارة معينة، فإن اهتمامنا الأول هو تلك السمات من الثقافة التي كانت أكثر تميّزاً فيها... وخلال فترات طويلة من التاريخ، على الأقل، كان هذا يعني الحياة الفنية، والفلسفية، والعلمية، والمؤسسات السياسية والدينية، وبشكل عام كل النشاطات الأكثر إبداعاً وتخيلاً بين الناس الأكثر ثقافة.(مجلد١، ص٩٢).

ليست نتاجات هذه النشاطات مهمة بذاتها فحسب، بل إنها متصلة اتصالاً وثيقاً مع اهتمامات الجماعة التي تؤكد نفسها بشكل عام في الحياة السياسية والاجتماعية:

> إنّه الشيء الذي يمكن أن نسميه "فكرة سياسية" التي تقدم للأفراد وللجماعات الأساس التاريخي متوقعين بأن الدولة سوف تتحمل كقوة يحسب لها حساب، على الرغم من أي أزمة حالية معينة، يتضمن هذا الأمر ليس الاعتبار الذاتي للشرعية فحسب (على الرغم من أهميته) بل أيضاً المركبات الجغرافية والاقتصادية والعسكرية، والثقافية الاجتماعية الملموسة والتي تضم اهتمامات جماعية ثابتة على نحو فعال وكاف لتعطي معظم الجماعات ذات العلاقة سبباً عملياً لكي تضمن بأنّ الدولة سوف تستمر، أو على الأقل لتقبّل أن كل الآخرين سوف يأملون كذلك. وعلى هذا الأساس، فإنهم بإرادتهم أو عن طريق الحيطة، سوف يحجمون عن اهتمامات قصيرة الأمد إذا ما تعارضت مع الاهتمامات طويلة الأمد لقوى الدولة (مجلد١، ص ١٢).

يمكننا أن نرى في تصريح كهذا مؤثّرين في فكر هودكسون. إن فكرة الأقلية المبدعة هي من أفكار توينبي، مع أنه لم يفسّر بوضوح أبداً كيف كانت الأقلية قادرة على إيصال أفكارها إلى المجتمع ككل. أما فكرة نظام الأفكار التي تمثل صلة الوصل بين القوة الحاكمة واهتمامات المجتمع فهي تذكر بما أشار إليه ابن خلدون عن دور الشريعة في الحفاظ على حكم السلالة الحاكمة.

في أي مجال، بالنسبة للمكان والزمان، يمكننا أن ندرس تفاعل هذه العوامل الثلاثة؟ يختلف هودكسون هنا عن سبينكلر وتوينبي، حيث إن مجاله الدراسي الواضح هو ليس "الحضارة"؛ إنه "الأرض المأهولة"، بمعنى آخر، كل العقدة التاريخية الأفرو أوراسية، منذ بدايات التاريخ المسجّل إلى يومنا هذا (مجلد١، ص٥٠). إنَّ الأفكار المتضمنة في هذه النقطة هي بعيدة المدى. وإنه من الضروري تجنب رؤية التاريخ الإسلامي والتاريخ الآخر من وجهة نظر الغرب: بمعنى آخر، الاعتقاد بأن التاريخ المهم الوحيد هو ذلك التاريخ الذي اختاره الغرب الحديث ليُعرِّف نفسه فيه، ومتضمّنًا تاريخ حوض المتوسط الشرقي في أزمنة معينة في الماضي وليس في أزمنة أخرى، أو الاعتقاد بأن الحضارة الحديثة، والتي بدأت تقريباً في عام ١٨٠٠، هي أساساً شيء غربي ولا يمكن أن يتشرّبه أولئك الناشئين في بيئات ثقافية أخرى. (إن سؤالنا لماذا بدأ العصر الحديث في أوروبا الغربية وليس في مكان آخر هو، على كل حال، أحد تلك الأسئلة مثل " لِمَ، ولمَ لا؟" والتي تعتبر الاهتمام المحدد عند المؤرخين.) حتى لو تم تجنب هذا الخطر فإنه سيبقى خطر غيره، وهو تفسير ما حدث في أجزاء أخرى من العالم حسب شروط شكّلتها أوروبا الغربية أو التجربة الأمريكية. نحتاج إلى أخذ الحيطة الشديدة عند استخدام الكلمات، حيث إنها تجعلنا نفكر بطرق معينة. ويقودنا رأي هودكسون بالنسبة للمعنى الدقيق للكلمات إلى اختراع بعض الكلمات الجديدة، وربما لن تكون كلها مقبولة عموماً، ولكن لكل واحدة معنى دقيق بحيث لا يمكن لكلمات أقدم ومألوفة أكثر أن تعبّر عنه تعبيراً ملائماً جداً.

لن يكون الأمر أقل خطورة، على كل حال، بالنسبة للكاتب الذي يكتب عن تلك الأجزاء من المنطقة المأهولة حيث كان الإسلام هو الأساس للتقليد الثقافي السائد؛ بحيث يأخذ وجهة نظر إسلامية حصرية جداً ويفترض (كما فعل المؤلفون المسلمون أنفسهم) أن نشوء الإسلام بدأ بشيء جديد تماماً بدلاً من إعطائه شكلاً واتجاهاً جديدين لحضارة كانت موجودة سلفاً، أو أنه يبحث عن تفسيرات داخلية لكل شيء حدث في هذه المنطقة. كما يجب أن تبقى علاقاته مع باقي الأراضي المأهولة في الحسبان. وقد لا ينسى المؤرخون هذا الأمر عندما يؤرخون للحقبة الحديثة أوما يسمى عادة "تأثير الغرب"، ولكنهم من الممكن أن ينسوا شيئاً آخر وكان دائماً حاضراً في ذهن هودكسون: ألا وهو العلاقات بين العالم الإسلامي والصين. لقد كانت الصين، خلال حقبة كبيرة من التاريخ الإسلامي، هي المنطقة الأكثر قوة والأكثر إبداعاً في المعمورة؛ ففي عصر الخلافة العباسية "بدأت هناك مرحلة طويلة من الهيمنة الثقافية الصينية التي كانت محدودة ولكنها واضحة في الأرض المأهولة ككل" (مجلد١، ص ٢٢٣)، وبعد قرنين من الزمان كان الاقتصاد الصيني "يتحرك...ليدخل مرحلة مبكرة لثورة صناعية مهمة" (مجلد٢، ص ٤).

كان لا يزال هناك خطر من نوع آخر ماثل، بمقدور هودكسون أن يميط اللثام عن كثير من القضايا المهمة من خلاله، ألا وهو النظر إلى التاريخ الإسلامي من وجهة نظر المستعربين، والافتراض بأن الأراضي العربية الواقعة على الأطراف الشرقية للبحر الأبيض المتوسط كانت دائماً مراكز للحضارة الإسلامية. ومن بين الطروحات الرئيسة لهودكسون نظرته إلى أن قلب العالم الإسلامي لا يتألف من هذه الأراضي فحسب، ولا حتى من المناطق الناطقة باللغة العربية ككل، ولكن من منطقة "إيرانية ساميّة" التي يشكلّون هم جزءاً منها؛ وكان مركز الثقل للحضارة الإسلامية في الأزمنة الإسلامية اللاحقة يقع في الجزء الشرقي لهذه المنطقة المركزية، ألا وهو المرتفعات الإيرانية، حيث كانت هناك ثقافة متقدمة تعبّر عن ذاتها باللغة الفارسية وليس العربية. كان التشويه، كما يرى، قد نتج عن حقيقة أن العلماء الغربيين كانوا يميلون إلى النظر إلى العالم

الإسلامي من وجهة نظر القاهرة، وإلى حد ما، من خلال نظرة الكتّاب العرب المعاصرين الذين يفسّرون الماضي بواسطة نوع معين من الحداثة الإسلامية التي تتحرك في اتجاه القومية العربية.

يقسّم هودكسون تاريخ الأرض المعمورة، قبل بداية العصر الحديث، إلى مرحلتين رئيستين، بدأت الأولى مع نشوء "المجتمعات الزراعية التي تسيطر عليها المدن"، وذلك في مواقع شتّى من المنطقة الأفرو- أوراسية؛ أي تلك المجتمعات التي كانت تسيطر فيها المدن على الأرياف التي نظّمت علاقاتها معها بطريقة ما بحيث تسيطر على الفائض الزراعي وتستخدمه حسب مصالحها الخاصة. وسواء كان هذا الفائض على شكل ضرائب أو إيجارات، فإن ذلك كان يعد أمراً ثانوياً؛ حيث إن مفهوم "ملكية الأراضي" ذو أهمية محدودة بالنسبة لمجتمعات من هذا النوع. (إن ظهور تصريحات كهذه، مصوغة بقوة، في عمل أحد هؤلاء الذين يبدو أن لديهم وجهة نظر مثالية للتاريخ، قد يثير الدهشة؛ ولكن هودكسون كان قد فكّر كثيراً بالتاريخ الاقتصادي على الرغم من أنه كان قد كتب عنه أقلّ مما كتب عن تاريخ الثقافة).

انبثق نمط خاص من الحياة الحضرية في المدن التي كانت تهيمن عليها مجتمعات من هذا القبيل؛ فقد أضافت المدينة، إلى الثروة التي تحصل عليها من الإنتاج الزراعي، تصنيع سلع ثم تبادلها على نطاق واسع. ومكّنت الثروة المأخوذة من التجارة والزراعة التابعة لها من نشوء نوع من الحكومات، لا يمكن أن يوجد مثيل له في الريف؛ فقد كانت حكومات لديها قوة عسكرية مهيمنة، وبيروقراطية منظمة، بالإضافة إلى أنظمة قانونية وتسلسلات هرمية قانونية أو دينية لتفسير تلك الأنظمة القانونية وإدارتها. لقد تصرّف الحكام، والمختصون الدينيون، والتجار بطرق مختلفة كرعاة "لثقافة متقدمة"؛ أي فن وتقليد مكتوب، وهذا بدوره أنتج تلك الأفكار السياسية التي استطاعت أن تجمع بين قوة الحاكم ومصالح الجماعات المهيمنة اجتماعياً. إلا أن تآلفاً مثل الذي يجمع بين قوة الدولة، ومصالح الجماعات، والأفكار السياسية لا يمكن إلا أن يكون هشّاً غير متماسك؛ وعاجلاً أو آجلاً كان مآله إلى الانحلال، وأن

تتشكّل قوى أخرى. (يميل هودكسون إلى تفسير عملية الانحلال بشكل رئيس إلى فشل الأفكار السياسية، وربما يشدد كثيراً جداً على تلك السمات في التاريخ التي من الممكن أن تفهم بشكل كامل، ويركّز قليلاً جداً على العامل اللاعقلاني للقوة المحضة).

انتقلت كل المجتمعات الزراعية في الأرض المعمورة، وذات العلاقة ببعضها عن طريق التجارة والتأثير المتبادل، إلى مرحلة ثانية من التاريخ، وذلك في المرحلة الممتدة من عام ٨٠٠ – ٢٠٠ قبل الميلاد تقريباً. وكما فعل جاسبرز Jaspers ، فإن هودكسون يدعو مرحلة التغيير هذه "بالعصر المحوري". تُظهر الأرض المعمورة نفسها الآن في أربعة مناطق رئيسة، وتتميز كل واحدة منها بثقافة متقدمة، وتقليد تراكمي من الحوار والتأمل الواعي ذاتياً لآثار الماضي الثقافية، ومعبرة عن نفسها في أشكال متنوعة من الأدب والفن. ولأن الثقافات والأفكار السياسية وأشكال القوة السياسية الاجتماعية يتصل بعضها ببعض على نحو وثيق جداً، فإن كل منطقة من مناطق الثقافة المتقدمة كانت أيضاً تميل إلى تجسيد وحدتها الثقافية في أشكال سياسية متميزة.

كانت هناك في كل إقليم "منطقة مركزية" تشع منها الثقافة المتقدمة وتتطور. كانت تلك هي المنطقة الساحلية الشمالية للبحر المتوسط، التي تمتد من الأناضول إلى إيطاليا، حيث كانت اللغتان اليونانية واللاتينية هما اللغتان الرئيستان للثقافة المتقدمة؛ والمنطقة الممتدة من نهر النيل إلى نهر جيحون Oxus، حيث كان التعبير عن الثقافة يتم من خلال لغات ساميّة وإيرانية مختلفة؛ وأما الهند والأراضي الواقعة إلى جنوب شرقها، فقد كانت اللغة السنسكريتية و اللغة الباليّة هما لغاتها الثقافية؛ والصين والبلدان المجاورة لها.

انصبّ اهتمام هودكسون الرئيس على المنطقة الواقعة "بين نهري النيل وجيحون". فالمنطقة الثقافية التي تشمل وادي النيل، والهلال الخصيب، والمرتفعات الإيرانية، ووادي نهر جيحون هي كلٌّ لا يتجزأ، على الرغم من أنها تضم بعض البلدان التي يجب علينا أن نعتبرها اليوم بلداناً عربيةً وأخرى فارسية. كان التاريخ الإسلامي منذ بدايته يتمتع مسبقاً بثقافة ومجتمع متميزين، واللذين تساعد ملاحمهما في

تفسير التاريخ الإسلامي. إن دراسة مقارنة لجفاف معظم المنطقة، كان يعني أن الأساس الزراعي للمجتمع كان هشاً، حيث لم يكن بالإمكان زراعة بعض أجزاء المنطقة، أما المناطق الأخرى فكانت تعتمد على الهطول الجيد للأمطار أو على أعمال الري. ومن ناحية أخرى، فإن العنصر التجاري المدني كان قوياً بعض الشيء، وذلك لأن المنطقة كانت تقع بين مناطق ذات "حضارة مدنية رفيعة" أخرى وكانت قادرة على الاستفادة من التجارة بينهم.

أخذت الحضارة الرفيعة للعصر المحوري أيضاً شكلاً مميزاً هنا. فقد كان هناك اعتقاد ديني يعتمد على الإيمان بإله واحد كان يأمر مخلوقاته بالإصلاح، حيث يُحاسب الناس في حياة واحدة، وفي مجتمع صالح يميل إلى تجسيد نفسه في حالة "اعتراف" (إن إدراك المؤلف لوجود نقاط تشابه بين المعتقدات المسيحية واليهودية، والمعبّر عنها باللغة السريانية والعبرية، والاعتقاد المازديني، والمعبّر عنه باللغة البهلوية، هو أمر مفيد؛ ولكنه قد يذهب بعيداً جداً عندما يتتبع لنقاط اتصال بين هذه المعتقدات الدينية واهتمامات الجماعات التجارية المدنية.)

للمنطقة ميزة مهمة أخرى؛ فأجزاء واسعة منها معرّضة للغزو والاحتلال من الخارج. في الجزء الشرقي فقط، أي المرتفعات الإيرانية والسهول المحيطة بالعراق، جسّدت الأفكار السياسية المتضمنة في الثقافة الدينية نفسها في "حالة اعتراف" أهليّة، كتلك التي كانت عند الساسانيين. أما في الجزء الغربي، فقد سقطت القوة السياسية بأيدي جماعات غازية من المنطقة الغربية، وكانت الثقافة التي ترعاها الحكومة يونانية التعبير وليست سامية. وعلى كل حال، فقد استمرّ المجتمع بكونه "ساميّاً" خارج نطاق الدولة والمدن حيث كانت قوته راسخة، وعندما أصبحت الإمبراطورية مسيحية، تحوّل المجتمع إلى نوع من "حالة اعتراف" متضمنة بثقافة المنطقة.

ترتبط آراء هودكسون عن طبيعة الإسلام وتطوره بذلك المفهوم لمجتمع إيراني - ساميّ تقع منطقته المركزية بين نهري النيل وجيحون؛ ففي نقطة معينة، تم إعطاء تطور هذا المجتمع وثقافته اتجاهاً جديداً بواسطة شيء ما لم يكن ليبدأ في منطقته

المركزية، وإنما على أطرافها. يوجد سؤال هنا، لا يمكن - بحسب رأيه - الإجابة عنه في ضوء الضعف الثقافي أو السياسي للمنطقة التي توسع فيها الإسلام. إنّ هذا حقاً جزءٌ أساسي للجواب: فالحضارة الإيرانية - الساميّة كانت قد وصلت إلى نقطة تطور تتطلب حركة إبداعية للعقل والخيال. ولكن الحركة التي جاءت من حيث ما جاءت، وأخذت الشكل الذي أخذته، يجب أن تفسّر وفقاً لما كان يحدث في وسط شبه الجزيرة العربية وغربها، إذ إنّ مجتمعاً من نوع خاص ذي أساس رعوي أكثر منه زراعي، كان في حالة نشوء؛ ومتعلقاً بثلاث مناطق للحضارة الرفيعة (سوريا البيزنطية، والعراق الساساني، والمنطقة الأثيوبية اليمنية)، كان قد بدأ بتشكيل ثقافته الرفيعة الخاصة به. وعلى كل حال، يوجد من خلف هذا التفسير تفسير آخر: جاءت الرسالة عبر محمد، وتطلّبت منه ومن صحابته سلسلة من القرارات والتي تشكل عن طريقها دين وهزمت إمبراطورية.

وهذا سؤال ثان يطرح نفسه: ماذا كان يعني الفتح بالنسبة للبلدان المستولى عليها؟ لقد أعطى العرب الفاتحون إمبراطوريتهم، بحسب رأي هودكسون، شيئين، ديناً ونخبة حاكمة، وبصنيعهم هذا، قاموا بتغيير طبيعة المجتمع، ولكنهم لم يخلقوا شيئاً جديداً. فلم يدمّر قدوم الإسلام والحكام العرب المجتمع الإيراني ـ السامي ولكنهم أطلقوا أو أعادوا توجيه طاقاته. وأهم سؤال يجب أن نسأله عن هذه العملية هو ليس كيف تشربت النخبة العربية الجديدة للثقافة اليونانية والإيرانية ـ السامية في الأراضي التي حكموها، بل كيف ولماذا تشرّبت الحضارة الموجودة الإسلام والنخبة الحاكمة الجديدة. وينتج عن هذا السؤال سؤالان آخران، كيف يمكننا أن نفسّر الانقطاع والتخلي الكامل عن اللغات السابقة للثقافة الرفيعة والقبول بوسيلة لغوية جديدة لها؟ وما الخطوات التي أعادت تشكيل تقاليد تلك الثقافة استجابة للتحدي الذي طرحه القرآن؟

إنّ التطور المستمر للتقليد الثقافي الإيراني ـ السامي في ثوب إسلامي، وضمن إطار بيئي معين، هو الموضوع الأساسي للتاريخ الإسلامي، ويميّز هودكسون ست مراحل رئيسية فيه. وقد يبدو غريباً، في كتاب مهتم اهتماماً كبيراً بالتاريخ الثقافي، أن

يتخذ التقسيم السياسي أساساً له، ولكن هودكسون كان من الممكن أن يردّ، حسب رأيه في التاريخ، بأن التغيرات السياسية الأساسية، ترتبط بأكثر من طريقة واحدة بأنواع أخرى من التغيير، وذلك في السيطرة المدنية على المناطق الريفية النائية وثروتها، وفي وجهة التجارة وحجمها، وفي رعاية الفنون، وفي تشكيل الأفكار السياسية تلك التي تدعم أو تتحدى تركيبة القوة السياسية.

تمتد المرحلة الأولى من بداية بعثة محمد، إلى نهاية الجيل الأول للخلافة الأموية (٦٦٢ — ٦٩٢). ومن المهم في وجهة نظر هودكسون عن التاريخ، أنه لا يبدأ كما تفعل معظم الكتب بوصفٍ لمجتمع غرب شبه الجزيرة العربية الذي يتم النظر إليه في عزلة، بل بنظرة شاملة على الحضارات السامية الثلاث والتي كانت حضارة غرب شبه الجزيرة العربية في نظرها حضارة هامشية؛ ويسمي هذه المرحلة "بالغرس الإسلامي"؛ أي خلق نوع جديد من النظام السياسي في مجتمع موجود مسبقاً.

الحقبة الثانية هي حقبة "الخلافة السامية" (٦٩٢ — ٩٤٥)؛ حيث شهدت تكوين دولة بيروقراطية مطلقة ذات قاعدة زراعية، ومصممة على غرار الإمبراطورية التي سادت عند الساسانيين، و"بحضارة كلاسيكية" معبّر عنها باللغة العربية. أخذت هذه الحضارة شكلها في القرآن والدين الإسلامي، ولكن لا يمكن تفسير كل مظاهرها وفقاً للإسلام. ونحتاج بالتالي، حسب اعتقاد هودكسون، إلى تعابير جديدة أقل غموضاً من كلمة "إسلام" و"إسلامي" لتصف المجتمع والثقافة المرتبطين بالدين الإسلامي. فهو يسمي المجتمع الذي يسود فيه المسلمون وديانتهم ويسيطرون عليه اجتماعياً "بالعالم الإسلامي"، وذلك عن طريق التشبيه بالعالم المسيحي، أما "الثقافة المرتكزة على تقليد مكتوب والتي كانت مميزة تاريخياً للعالم الإسلامي" فيدعوها "مسلمنة" Islamicate. وتبدو هذه التعابير غريبة، ولكنه كان يستخدمها ليعبّر عن أفكاره بوضوح.

يُخصَّص الكثير من الجزء الثاني هذا، إلى تحليل للأشكال التي اتخذتها الثقافة المسلمنة الكلاسيكية، وبشكل خاص إلى ردود الفعل المختلفة لتحدي القرآن. وكان

من بين ردود الأفعال هذه العمل بالشريعة؛ أي الدقة القانونية، وكان ذلك موضوعاً دائماً في الثقافة المسلمنة. كانت التقوى والولاء الشخصي من ردود الفعل الأخرى، وقد اتخذ هذا شكلين رئيسين: شكل يعرّف نفسه مع الجماعة، وذلك في الاعتقاد بأن الحقيقة تكون سائدة عادة بين البشر، وشكل يعرّف نفسه مع الأئمة، وذلك في الاعتقاد بأن الحقيقة يمكن أن تهزم وتساق إلى الاختبار، ولكنها لا يمكن أن تدمّر نهائياً. هنا تكمن أصول مواقف الجماعة (وهي كلمة يفضّلها هودكسون على كلمة سنّي) ومواقف الشيعة، على الرغم من أنهما لم يكونا قد تميّزتا عن بعضهما بعضاً بدقة. بدأت في هذه الأثناء أيضاً طرق معينة لتفسير الكون بالظهور، كطرق الصوفيين والفلاسفة، وتطورت إلى جانب الثقافة الدينية ثقافة مسؤولي الحكومة، أدب، والتي تجسد المعايير الدنيوية بالإضافة إلى الدينية منها وتهدف إلى بلاغة الأسلوب في استخدام اللغة العربية.

تكشف مشكلات بعينها في النهج عن نفسها في هذه الفصول التي تتحدث عن تطور الحضارة المسلمنة. هل كانت رغبة هودكسون في الحصول على تفسير كامل السبب في حمله بعيداً جداً عندما، على سبيل المثال، يعرّف أشكالاً معينة من الولاء المتعلقة بطبقة التجار والأدب "بالطبقة الحاكمة"؟ عندما يفسّر الأنواع المختلفة للولاء عن طريق "ردود أفعال" على "تحدي" القرآن، فهل يستخدم مفهوماً من المواجهة الدرامية، وأصناف مثل "القرار" و "الالتزام" واللذين طوّرا خلال بعض التفسيرات البروتستانتية الحديثة للديانة المسيحية؟ يجب أن نطرح أسئلة كهذه قبل أن نقيّم القيمة النهائية لعمل هودكسون. ومهما كان الحكم، فسوف تبقى هذه الفصول عن الولاء والثقافة الدينية الأكثر تذكراً في الكتاب؛ وبناءً على دراسة دقيقة لكتّاب مستقلّين، فإن هذه الفصول تحتوي على تبصر نفسي، ووضوح فلسفي، ولباقة في التعبير تعتبر استثنائية.

إنَّ التركيبة السياسية المميزة للمرحلة الثانية؛ أي الخلافة العالمية، التي نزعت إلى الاستبداد، قد فشلت في النهاية. وحسب تصريح هودكسون، فإنَّ الفشل سبَّبه -

جزئياً ـ هشاشة القاعدة الزراعية وزوال نظام الري في العراق، والسبب الجزئي الآخر هو أن أدب المسؤولين لم ينتج الفكرة السياسية التي كان بإمكانها أن تحشد الجماعات الاجتماعية المسيطرة في دعمها وبالتالي تشكيل طبقة حاكمة عالمية. تبدأ هنا مرحلة ثالثة، وهي المرحلة الوسطى الأولى (٩٤٥ — ١٢٥٨)، والتي تتسم بالتشظي السياسي ولكن تتسم أيضاً بنشوء نظام ثقافي واجتماعي عالمي.

اتخذ هذا التشظي السياسي أكثر من شكل. فقد ظهر عدد من الدول المستقلة فعلياً، وغالباً ما كانت قصيرة العمر، وكان في معظمها انقسام بين فئتين من النخبة؛ ربما عملتا بعضهما مع بعض ولكن كانت هناك فجوة بينهما في الأفكار والمصالح؛ وهما الأمراء والأعيان. فمن جهة، كانت ثمة جماعات سياسية عسكرية، كانت تركية الأصل بشكل رئيسي، وجاءت من مخزون القوة العسكرية على الجبهة الشمالية الشرقية عن طريق الهجرة البدوية أو التجنيد في الجيش، وانجذبت إلى الصراعات السياسية للعالم الإسلامي بسبب حاجة المدن إلى قوة خارجية تحافظ على النظام المدني وتسيطر على الريف، بيد أنها تقف إلى حد ما خارج المجتمع المدني. ومن جهة أخرى، كانت ثمة جماعات مسيطرة على المجتمع، كالمختصين الدينيين (العلماء)، وكبار التجار، ومعلّمي الحرف. أعطت هذه الجماعات الحكام العسكريين الدعم والشرعية، ولكنها وقفت بمعزل عنهم كأطراف لنظام اجتماعي عالمي مستقل عن أي نظام سياسي؛ إذ كانت لدى هذا المجتمع فكرة سياسية بحيث كان باستطاعته جعل كل الحكومات شرعية، ولكنه لم يكن ليرتبط بأي منها، إذ كان لديه قانون يعتبر فوق إرادة الحكام، ونظام عالمي للتبادل التجاري.

أظهر هذا الانقسام نفسه بين الأمراء والأعيان على صعيد كل المستويات. فقد كان ثمة انقسام اجتماعي بين أولئك الذين كانوا يحصلون على ثروتهم من السيطرة على الأراضي، وأولئك الذين كانوا يحصلون عليها من التجارة؛ أي "الطبقة الحاكمة" والتجار (مرة أخرى قد يكون لدينا شكوك بالنسبة لتفسير أنيق جداً كهذا)، وفرق أيضاً بين نوعين من الثقافة. حيث تمت الثقافة العربية للعلماء عن طريق الإيضاح

الإضافي للتشريع والولاء، والتفسير الكوني؛ وكان التطور الأكثر أهمية هو ذلك المتعلق بالصوفية. وعبّرت الثقافة الرفيعة للحكام والبلاط عن نفسها بشكل رئيس باللغة الفارسية، التي تمّ إحياؤها الآن في شكل مسلمن. ويشدد هودكسون بحق على أهمية هذا الاختلاف، حيث يتفرع من هذه النقطة للثقافة المسلمنة أمران على الأقل: يتم التعبيرعن الفكر الديني باللغة العربية بشكل رئيس، والأدب الرفيع باللغة الفارسية أو إحدى اللغات "الفارسية" التي تطورت تحت تأثيرها، مثل اللغة التركية العثمانية أو الشاغاتية أو الأوردية. تبدأ التطورات الإبداعية بالحدوث بهذه اللغات، وأولئك الذين لا يعرفون تلك اللغات، في البلدان الناطقة باللغة العربية، نادراً ما يقومون بدور في ذلك التطور. ولا يهتم هودكسون، في هذه المرحلة، كما يفعل كتّاب آخرون، بالمناطق الواقعة خارج المركز الإبداعي للثقافة المسلمنة اللاحقة: ليس فقط إسبانيا والمغرب، بل مصر وسوريا كذلك.

عندما يصل هودكسون إلى المرحلة الرابعة، التي تتميّز بهيمنة نخبة حاكمة تركية مغولية جديدة (١٢٥٨ — ١٥٠٣)، فإن مقياس المعالجة عند هودكسون يصبح أصغرَ. ويُعزى ذلك - جزئياً - إلى أن هذه المرحلة لم تُدرس وتُبحث كثيراً: "لا يمكن للتعميمات أن تكون أفضل من تخمينات بارعة" (مجلد٢، ص٣٧٣). وهناك سبب آخر: كان النظام العالمي المسلمن في ذلك الوقت، قوياً ومستقراً بحيث يمكن أن يجذب حكاماً جدداً بدون أن يحدثوا تغييراً جوهرياً فيه. كان لمجيء المغول إلى العالم الإيراني - السامي نتيجة مختلفة جداً من تلك التي أحدثها الفتح العربي، فقد وُضعت طاقة النخبة الجديدة تحت تصرّف المجتمع؛ حيث أعطت توجهاً جديداً للفنون المرئية وأشكال أخرى من الثقافة، ولكنها لم تحدث تغييراً جذرياً في النظام الاجتماعي؛ هذا لا يعني أنه لم يكن هناك تغيير، أو حتى لم يكن هناك ما يسمى الانحطاط الثقافي؛ ولكن كان هناك مجتمع، ذو بنية راسخة بشكل ثابت، يتغير بطريقة مختلفة عن مجتمع آخر يستجيب لتحديات جديدة.

لذلك، يمكن لهودكسون، في هذا الجزء، أن يسلّم جدلاً بالبنية الموروثة، ويركز على ذلك الذي يبدو جديداً. وقبل كل شيء، لماذا ظهرت هناك نخبة سياسية

جديدة، مغولية، أو حتى تركية ـ مغولية ؟ لم يقم أحد ببحث مفصل في ذلك بعد، ولكن هودكسون يرى أن الجواب يكمن جزئياً في زوال الزراعة، في العراق خصوصاً، وهي الولاية الوحيدة التي بها نظام ضخم للري؛ ويكمن كذلك جزئياً في توسع الاقتصاد الرعوي في آسيا الوسطى، والتي سيطر عليها البدو الذين ينحدرون من أصل تركيّ. على كل حال، توجد مشكلة هنا: كيف يمكن للبدو الذين يعيشون في مستوى منخفض - إلى حد ما - من التكنولوجيا، وفي وحدات اجتماعية صغيرة أن يجتمعوا في قوة مستقرة ومنظمة، وموجّهة عقلانياً يكون باستطاعها أن تغزو مدناً ودولاً مؤسسة؟ يوجد لدينا هنا شيء مختلف عن التسرّب التدريجي للبدو إلى مناطق على طول المنحدر السهلي أو تجنيدهم في جيوش العبيد. يبدو أن هودكسون يعتقد أن الأمر هو عملية تلقائية:

> في هذه الحشود المتنقلة الضخمة، أصبح من الممكن للجماعات القوية من القبائل تحت زعامة موحدة، كتلك التي نشأت أحياناً في الصراعات بين القبائل، أن تتضاعف بسرعة، جامعةً القوى العسكرية الممكنة من البدو في المناطق الواسعة من أجل حملات سلب التي استطاعت بها أن تسحق أمماً مستقرة كاملة (مجلد٢، ص٤٠١).

على كل حال، فإن هذا الأمر يطرح السؤال بدلاً من الإجابة عنه.

كانت هذه النخبة الحاكمة، وبمجرد تأسيسها، تشكلّ نوعاً من الدولة تسمى "دولة راعية عسكرية"، حيث "يحكمها رجال قاموا بإنجازات مستقلة ـ (عمل) بمعنى أنهم يتركون بصمة شخصية كبيرة، سواء كانت جيدة أو سيئة ـ وذلك كهدف واضح لهم" (مجلد٢، ص٤٠٣). وكان هؤلاء الحكام الجدد يحمون حضارة المدن، وإلى حد ما، ردموا الفجوة بين الأمراء والأعيان، كما رعوا الفنون المرئية. ولذلك، فإن النقاش الرئيس للفن المسلمن يأتي في هذا الجزء.

توسع العالم الإسلامي في هذه المرحلة إلى ما وراء المركز إلى الأناضول وبلاد البلقان، والهند، وجنوب شرق آسيا، وأفريقيا جنوب الصحراء؛ وفي المرحلة التالية (١٥٠٣ — ١٨٠٠)، اتحد الجزء الأكبر في ثلاث دول كبيرة، هي الدولة الصفوية والدولة العثمانية والدولة التيمورية (وهو تعبير يفضّله هودكسون على تعبير "المغول")، وبعض الدول الأصغر. ويفسّر هودكسون هذه العملية نسبة إلى تبني ابتكارات في فن الحرب؛ حيث يسمي الدول الجديدة "إمبراطوريات البارود"، وذلك باستخدام تعميم خطر مشتق من دراسة لآيالون Ayalon عن استخدام الأسلحة من قبل المماليك والعثمانيين. وقد كان يوجد في كل الدول الثلاث نخبة حاكمة تركية، وكان جميعهم بيروقراطيين بدرجات متفاوتة، واهتم جميعهم بالاستثمار في الأرض. كما اكتسب الجميع نوعاً من الشرعية في أعين الجماعات الاجتماعية المسيطرة، حيث كان هناك نوع معين من "الاندماج بين القوة السياسية للإسلام ومبادئه العامة" والذي لم يكن موجوداً منذ الأزمنة الأولى (مجلد٣، ص١١١).

قد يُفضّل معظم الكتّاب الذين يتناولون هذه المرحلة أن يولوا اهتمامهم الرئيس للإمبراطورية العثمانية. أما بالنسبة لهودكسون، فإن الإمبراطورية الصفوية كانت هي المركز، ليس بسبب المعنى الجغرافي الواضح فحسب، ولكن بسبب أن الأراضي التي اشتملت عليها كانت لا تزال مراكز للتطور الإبداعي في الهندسة المعمارية، والشعر، والتفسيرات الغيبية (ماوراء الطبيعة) للمفكرين الصوفيين الذين أتوا من بعد. وكانت الإمبراطوريتان العثمانية والتيمورية هامشيتين بالرغم من روعتهما، حيث إنَّ ثقافة البلاط في كل منهما كانت فارسية، ودخلت الأراضي حيث ترسّخت قوتهم، أي البلقان، والهند، متأخرة إلى العالم الإسلامي واحتوت على أعداد كبيرة من غير المسلمين.

يُفضّل معظم الكتّاب، كذلك، أن ينظروا إلى هذه المرحلة باعتبارها الحقبة التي كانت تتجمع فيها تلك القوى التي سوف تؤدي إلى السيطرة الغربية على العالم،

ويذكرنا هودكسون، على كل حال، أنها كانت تلك المرحلة التي قام فيها العالم الإسلامي بدوره الأكبر في تاريخ الأرض المعمورة:

> ومع أن أقل من خمس سكان العالم آنذاك كانوا من المسلمين، إلا أنهم كانوا منتشرين في مساحات واسعة واستراتيجية من الأرض المعمورة بحيث أن المجتمع المرتبط بهم كان يشتمل إلى حد ما على الجزء الأكبر من البشرية المدنيّة؛ حيث لم تعد عبارة "العالم الصغير" تناسب العالم الإسلامي. لقد أصبح من الصعب الفصل بين التاريخ العالمي والتاريخ المسلمن (مجلد٣، ص١١).

كانت هناك هيمنة إسلامية على جزء كبير من العالم تقريباً. وعلى الرغم من اتساع الفجوة بين أهل السنة (الجماعة) والشيعة، إلا أن الدول الإسلامية شكّلت "عالماً دبلوماسياً واسعاً واحداً" (مجلد٣، ص ٨١). ولم يساعد توسع القوة البحرية الأوروبية في القرن السادس عشر في زعزعته، وعلى الرغم من أن عصر النهضة الأوروبي رفع ثقافة الغرب إلى مستوى عال، إلا أنه نادراً ما أثر في باقي الأرض المعمورة.

يكتشف هودكسون في القرن الثامن عشر تدهوراً معيناً، في كلٍ من جودة الإبداع الثقافي وفي قوة الإمبراطوريات الزراعية البيروقراطية. جاء ذلك في نفس الوقت كعملية جديدة بشكل كامل، "التحول الأوروبي الكبير". إنَّ اتساع منطقة الثقافة الغربية إلى الشمال والغرب، وعصر النهضة، وتوسع التجارة البحرية وعوامل أخرى، كل ذلك كان يتطلب استثماراً إنسانياً من نوع ودرجة من شأنهما ان يحدثا تغييراً جوهرياً. وصل العصر الزراعي إلى نقطة الزوال، ومنذ عام ١٨٠٠ انتقل العالم إلى عصر جديد. وقد ظهرت ملامح هذا العالم أولاً في الغرب، ولمدة قرن أو أكثر، كانت هناك سيطرة أوروبية على العالم. وعلى المدى البعيد، على كل حال، أثر التحول في العالم أجمع. وإلى حد ما جعلت العالم الإسلامي ينزوي؛ تماماً كما ألغت مقاطعات أخرى ضمن الأرض المعمورة:

عند هذه المرحلة السادسة يتوقف المجتمع المسلمن عن الوجود...الأساس الشائع للثقافة المكتوبة...أصبح الآن في معظمه...وهو ذلك الذي يتشارك به المسلمون مع الشعوب غير المسلمة...إلى حد يجعل من الممكن استمرار دراسة الأراضي الإسلامية على أنها تجمع ثقافي نشيط، إنه ليس مجتمعاً مسلماً ولكنه يشارك بالتراث المسلمن (مجلد ٣، ص ١٦٦ — ١٦٧).

إنَّ العنصر الأهم في هذا التراث هو "الدين والضمير الديني" (مجلد٣، ص٤١٢)؛ والذي يواجه تحدياً جديداً يتجلى في المواجهة مع التقاليد الدينية الأخرى. قد يؤدي هذا الأمر إلى إعادة تقييم للشريعة، وطبيعة المجتمع، ومعنى القرآن وأهميته.

هذه هي بعض الموضوعات في هذا الكتاب الاستثنائي، ومع أنها تكون واضحة للناقد بعد قراءة واحدة. إلا أنه سوف يحتاج أي قارئ إلى بعض الوقت ليتفهمه، ولكن يجب أن يهتم به بجدية كل أولئك المهتمون بالتاريخ الإسلامي، وقد تلعب دراسته دوراً مهماً في ذلك الحوار(وهي كلمة مفضلة عند الكاتب) الذي يقع في صلب دراساتنا.

يمكن أن تقوم هذه الدراسة على مستويين. وسوف يثير تفسير هودكسون لموضوعات بعينها الجدل، وقد يجب تغييره عندما يلقي البحث الشك على "تخميناته البارعة"؛ وإذا أخذنا أمثلة عشوائية، فإن ما كتبه عن المدن يظهر تأثير نظريات ماسينيون التي يتعذر الدفاع عنها، ويضع البحث الحديث هجرات بني هلال في ضوء جديد، كما أنه لن يتفق الجميع مع ما يقوله عن الفن المسلمن. وبعيداً عن النقاط التفصيلية هذه، يجب أن تكون هناك دراسة لفئات التفسير العامة لديه؛ مثل: تحليل العمليات التاريخية وفقاً لعلم البيئة، واهتمامات الجماعة والأفراد المبدعين؛ ومفاهيم المعمور من الأرض والمجتمع الزراعي، والعصر المحوري، والحضارة الإيرانية ـ الساميّة؛ وتحليل المجتمع المسلمن وفقاً لطبقات النخبة العسكرية، والبيروقراطيين، والوجهاء؛ والفرق بين أنواع مختلفة من الولاء والثقافة، والتأكيد على دور الثقافة الفارسية: هل تساعدنا أفكار وطرق كهذه لفهم التاريخ المسلمن على نحو أفضل؟ إنه

من المبكر جداً أن نجيب، ولكن القارئ يطوي الكتاب بالانطباع الأول أنَّ مارشال هودكسون قد أمدّنا بإطار للفهم قد لا يكون أقل أهمية من ذلك الذي قدمه لنا سلفه الكبير ابن خلدون.