الفصل السابع

الثقافة والتغيير: الشرق الأوسط في القرن الثامن عشر

عندما ننظر إلى العالم الإسلامي في القرن الثامن عشر، من خلال مرحلة زمنية لاحقة، فمن النادر أن نتجنّب البحث عن إشارات وومضات لما كان سوف يحدث لاحقاً؛ أي قيام نوع من العلاقات الجديدة والتقارب في وجهات النظر بين المسلمين والمسيحيين الأوروبيين. وبالفعل يمكننا أن نجد مثل هذه الإشارات، ولكن علينا ألاّ نغالي في تقدير أهميتها. كان الموقف المسيحي الأساسي لأوروبا وظلّ كما هو منذ ألف عام، ألا وهو رفض ما يقوله المسلمون بأنّ محمداً رسول والقرآن كلمة الله، ويمتزج هذا الموقف بذكريات مرة من الخوف والصدام لفترات طويلة، بالإضافة إلى ما انتحله بعض المفكرين والعلماء من جانب آخرمن الأساطير التي اختلقوها وعادة ما تكون معادية ومزدرية للآخر في الغالب. نعم، لقد طرأ تعديل على هذه المواقف، ولكنها لم تبدّل بأخرى. وأصبح الخوف من الإسلام أقلّ مما كان عليه، ومنذ عصر الإصلاح لم تعد ادّعاءات الإسلام تبدو لها علاقة بالقضايا الجدلية الكبيرة التي دارت في العالم المسيحي. وبالتالي، فإذا كانت نفس اللغة تُستخدم لوصف الإسلام، فغالباً ما كانت تُستخدم لغرض آخر أيضاً؛ إذ عن طريق دحض الإسلام، كان الكتّاب يستخدمونها للغمز من قناة الطوائف الأقرب للوطن ـ مثل البروتستانت الذين يجادلون ضد الكاثوليك، والأنغليكان ضد الربوبيين، ومناصرو الفكر الحر ضد التحامل والاستبداد الديني.[1] وعلى أنه كان هناك علماء على قدر من النزاهة يعملون بسعة أفق، ومصمّمون على ألاّ يطلقوا الأحكام هكذا جزافاً، بل بناءاً على الفهم، وكان ذلك في

بعض الجامعات الكبرى في أوروبا الغربية وفي المستعمرات البريطانية الجديدة في البنغال، تحت رعاية وارن هيستينغز Warren Hastings.

لم يكن ما تغيّر، في معظم الأحوال، الفكر وإنما الخيال؛ إذ إن الرغبة الجامحة التي تملّكت البعض للبحث ومن ثم الاستحواذ على كل ما هو غريب وبعيد، قد حرّكت الرحالة وجامعي الأشياء والساعين لتشييد وتأثيث القصور الجديدة الضخمة والفخمة، التي أصبح تشييدها ميسوراً بواسطة الثراء والأمان اللذين نعمت بهما أوروبا الغربية. ولم تكن حركة الخيال هذه ممزوجة بازدراء القوي للضعيف ولكن ذلك لم يستمر طويلاً، أو بإدانة أخلاقية ترتكز على أنظمة أخلاقية جديدة. وهكذا، ففي الهند، كان باستطاعة وكلاء الشركات التجارية، ومزارعي أشجار النيلة (الصباغ)، والمغامرين العسكريين أن يغامروا بالابتعاد عن المستوطنات الأوروبية المحروسة إلى داخل أراضي الإمبراطورية المغولية، وأن يصاهروا العائلات المغولية، وينشئوا عائلات خاصة بهم. حتى في المصانع كان هناك نوعاً ما من التعامل بين الأوروبيين والمسلمين من ذوي السمعة الرفيعة. وكما بيّن سبير Spear، فإنّه في نهاية القرن فقط، بدأ الحكام البريطانيون في شمالي الهند بالنأي بأنفسهم عن أولئك الذين كانوا يحكمونهم والتخلي عن كافة التعاملات السهلة معهم، وكان ذلك بسبب ازدياد عدد الأوروبيين (وعلى وجه الخصوص النساء)، وتأثير الأفكار الإنجيلية وفيما بعد النفعية، والسياسة الجديدة، والتي بدأت في عهد كورنواليس Cornwallis، التي كانت تقضي باستبعاد الهنود من المناصب العليا، وكان الدافع وراء كل ذلك، الحقيقة البسيطة ألا وهي الاستحواذ بالسلطة والقوة. وقد تمّ الرمز إلى العلاقة الجديدة عن طريق المباني الاحتفالية الرسمية التي شيّدها البريطانيون في عاصمتهم كلكوتا، حيث كانت مباني على قدر من الروعة المعمارية إلا أنها كانت بعيدة ولا تمت بصلة للعمارة الهندية، وتتبع طراز المباني الأوروبية ذات النمط الكلاسيكي الجديد، وشيّدها - إلى حد كبير - بنّاؤون ونجّارون أوروبيون.[٢]

إذا كان هذا التغيير قد حلّ في الهند في نهاية القرن الثامن عشر، فإنّه حلّ في الشرق الأوسط، وشمالي أفريقيا في وقت متأخر. إذ كان بإمكان المسافر الأوروبي في الأراضي العثمانية أن يشعر بالثقة لحد ما، وذلك حتى نهاية القرن، لأنه قادم من بلاد أقوى وتُحكم على نحو أفضل من تلك البلاد التي ترزخ تحت سيطرة السلطان؛ ومع ذلك لم يكن بعد في موقع يستطيع من خلاله أن يمارس القوة، فقد كانت رموز القوة العثمانية مبثوثة حوله في كل مكان. لكنه كان لا يزال بإمكانه أن يجد الكثير مما يروق له، كما أنّ بعض الأشياء التي تتم مقارنتها بين الشرق والغرب، كانت تنتهي في صالح الشرق. فعلى سبيل المثال، كتبت السيدة ماري وورتلي مونتاغيو Lady Mary Wortley Montagu في بداية القرن أن المسجد الكبير في أديرنه Adrianpole كان "على درجة من الفخامة... تتجاوز أية كنيسة في ألمانيا أو إنكلترا[٣] وأنّ الأتراك " ليسوا غير مهّذبين كما نصّورهم... صحيح أنّ جمالهم هو من نوع مختلف عما هو عندنا، وربما كان الأفضل".[٤] حتى في نهاية القرن، على كل حال، فإنّ الزائر لاسطنبول، ربما كوّن فكرة مشابهة على نحو عقلاني.

أماعند الطرف الآخر(المسلم)، فإننا نستطيع أن نلحظ الكثير من نفس التوجه في الموقف الفكري الذي لم يتغيّر في جلّه، بل أُضيف إليه دفعات جديدة من الخيال المثير للعواطف. ولم يكن هناك تخفيف من العداء الديني المتأصل. فعندما كان المسلمون يكتبون عن المسيحية ومسيحيي أوروبا، كانوا يضعونهم في نفس إطار الفكر الذي اعتادوه؛ أي أنّ المسيحية قد حرّفت كتابها المقدّس، وحوّلت رسولها إلى إله جاعلة من الإله الواحد ثلاثة؛ كما أنها أنكرت نبوّة محمد وصدق القرآن. ومرة أخرى، فقد طرأ تعديل على هذا الموقف ولكنه لم يتبدل بحلول نهاية القرن. فقد تلاشى الاطمئنان الهادئ للقوّة، وتعزّز العداء الديني، وذلك في بعض الأماكن وبين بعض الطبقات، بسبب الخوف من القوّة الأوروبية. وكان بمقدور المسلمين الهنود المراقبين لتوسع القوة البريطانية بدءاً من المصانع الصغيرة على الساحل إلى قلب الإمبراطورية المغولية، وكذا كان باستطاعة الساسة العثمانيين المدركين لتجاوزات روسيا على طول سواحل البحر

الأسود، التي كانت يوماً ما بحيرة عثمانية، أن يروا مسبقاً الظلال الزاحفة للأخطار القادمة؛ وحتى في الريف البعيد للموصل، فقد كانت هزيمة العثمانيين في حرب الأعوام ١٧٦٨ – ١٧٧٤ تُعدُّ إشارة إلا أنّ الموسكيّون (سكان موسكو - الروس) سيلتهمون عالم الإسلام عما قريب.[٥]

وبلاشك، فقد كان هذا الإحساس - إلى حد ما - بوجود شيء ما يجب مواجهته والخشية منه، هو الذي أوجد ما يبدو أنه نوع من حب الاستطلاع الجديد لمعرفة الطرق التي كان يفكر ويعيش بها الأوروبيون. لقد وجد الرحالة الغربيون في إسطنبول بعضاً من كبار العلماء الراغبين في مقابلتهم والتحدث إليهم، ولكن سرّاً وخفيةً.[٦] لم يكونوا رحالة فحسب، بل كان هناك أوروبيون يعيشون في العالم الإسلامي. ففي المراكز التجارية المزدهرة والمتنامية في الدولة العثمانية ـ مثل إسطنبول وأزمير وسالونيك وحلب ـ كما هو الحال في الهند ـ كان باستطاعة الأوروبيين أن يعيشوا على نمط الحياة الغربية الأجنبية، وهناك بعض الأدلّة أن بعض المسلمين الفضوليين كانوا يزورونهم ليشاهدوا كيف كانوا يعيشون، فعلى سبيل المثال، كان هناك الرحالة الذين قام بدراستهم كلٌ من إس. ديكبي S.Digby، وغلام حسين خان، وعبد اللطيف شوشتاري. كما شق بعض الرحالة طريقهم إلى أوروبا ذاتها. فقد ذهب مسؤولون عثمانيون في أعمال رسمية تخصُّ الدولة، مثل السفير المعروف يرميسيكيز محمد سعيد أفندي في عام ١٧١٩. وكان هناك أيضاً رحّالة موسمي مستقل، فقد حدثنا إس. ديكبي عن مسلم هندي من أصل فارسي، اسمه ميرزا أبو طالب خان الأصفهاني، وقد زار إنكلترا في عام ١٧٩٩.[٧]

كان الكُتّاب المسلمون الذين كتبوا عن أوروبا، سواءٌ كانوا قد زاروها أم لا، مهتمين إلى حد كبير بالقوة، فالأشياء التي شاهدوها أوناقشوها كانت تتناول تفاصيل عن نظام الحكم والسياسة، وهي مصادر القوة التي كان العثمانيون أو المغول يفتقدون إليها وهم بحاجة إلى اكتسابها. وهكذا أصبح لدينا سلسلة من التقارير عن السفر (سفرتنامة) أعدّها مسؤولون عثمانيون، يُقيّمون فيها قوة الحكومات الأوروبية وقوّاتها

المسلحة. يحاول عبد اللطيف شوشتاري، وعلى النهج نفسه، أن يكشف كيف استطاع البريطانيون أن يكتسبوا القوة في الهند، وذلك عن طريق التغلغل التدريجي بالإضافة إلى إهمال الحكّام الهنود.

يعكس ما لاحظه هؤلاء الكتّاب الشيء الذي كانوا يرغبون في تعلّمه من أوروبا، من ذلك كان هناك فنون الحرب والعلوم المتعلقة بها في المقام الأول. ولم يكن هناك نقص في المعلّمين؛ إذ كان بإمكان السلطان العثماني أن يعوّل على المنشقّين الأوروبيين مثل دو بونفال de Bonneval، وحتى في بعض الأحيان يمكن أن يحصل على مساعدات من الحكومات الأوروبية نفسها. وقد كانت الهند وعالم المحيط الهندي مليئين بالمغامرين العسكريين الراغبين بخدمة حكام الأقاليم الذين كانوا يبنون قوتهم داخل الدولة العثمانية أوالإمبراطورية المغولية؛ مثل المماليك في بغداد، أو نوّاب العوض في الهند، أو سلطان منطقة ميسور Mysore. دخلت المعرفة المتعلقة ببعض العلوم الحديثة عن طريق هؤلاء، وعن طريق الرحالة المسافرين، وعن طريق المدارس العسكرية والبحرية في إسطنبول. دخلت قبل كل شيء المعرفة بالجغرافيا، إذ كان هذا الأمر مهماً بالنسبة لرجال الدولة، والجنود، والبحّارة، حيث تمّ استيعاب الاكتشافات الأوروبية الجديدة بدون تأخير يُذكر. وتُظهر الخارطة المعروفة التي رسمها بيري ريس Piri Reis في أوائل القرن السادس عشر، أن ساحل أمريكا الشمالية كان اكتشف وعرف؛ وبعد قرن، كتب الموسوعي حاجي خليفة جغرافيا العالم التي كشفت عن بعض المعرفة بالأعمال الأوروبية، وقام بترجمة أطلس باللغة اللاتينية؛ وبعد قرن أيضاً، نشرت أول مطبعة تركية أسّسها إبراهيم معطي فيريكا، عدداً من الأعمال الجغرافية. وفوق ذلك، كان ضباط الهيئة البحرية والعسكرية الجديدة التي تأسست في الثلاثينيات من القرن الثامن عشر وما بعده، بحاجة إلى بعض المعرفة في الرياضيات والهندسة من أجل إدارة السفن والتعامل مع المدافع؛ وهنا أيضاً تُرجمت بعض الأعمال الأوروبية ونشرت بواسطة المطبعة الجديدة. وكان الطب، وهو أحد العلوم الأخرى، أبطأ في عملية التغيير لأنه كان متجذّراً بشكل عميق جداً في الثقافة الإسلامية الموروثة، ولأنه، من نواح عديدة، لم

يُهمل مع وجود الاكتشافات الجديدة؛ إذ إنّه كان لا يزال باستطاعة أي عالم أوروبي في الطب في القرن السابع عشر أن يتعلّم من أعمال ابن سينا. ولانجد إشاراتٍ من الاهتمام بالاكتشافات الطبية الأوروبية حتى نهاية ذلك القرن، ولكن الاهتمام كان باكتشافات القرن السابق وليس بالاكتشافات الأكثر حداثة في علم التشريح وعلم وظائف الأعضاء. كان بعض اليونانيين والأرمن المتمين إلى إسطنبول، وتعلّموا في إيطاليا، على علم بهذه الاكتشافات، فقد كتب اليسكندر مافروكورداتو Alexander Mavrocordato وهو الترجمان اليوناني الثاني للمقاطعة، أطروحته المقدّمة لجامعة بولونيا Bologna عن نظرية هارفي Harvey في الدورة الدموية. ولكن معرفتهم استغرقت وقتاً طويلاً لكي تنتشر، ولم يبدأ بعض الكتّاب الأتراك المهتمون بالطب بإظهار معرفتهم بما تمّ اكتشافه في القرن السابق إلاّ في القرن الثامن عشر.[٨]

كان لدى بعض أعضاء النخب الحاكمة شيء أكثر من ذلك؛ فالأمر لا يتوقف على الحاجة لاستعارة أساليب مفيدة فحسب، ولكن كانت هناك رغبة بتعلّم وحتى تقليد طريقة حياة الآخرين. فقد اختلط يرميسكيز محمد سعيد وحاشيته بحرية مع مجتمع البلاط الفرنسي، وتعلّم ميرزا أبو طالب خان اللغة الإنكليزية، وانتقل ليعيش داخل المجتمع الراقي في لندن. ويبدو أنّه كان هناك شيء من الإثارة للخيال المرئي الذي يجب ألا نعطيه أهمية أكثر مما يحتمل. ولابد أنّه أشار إلى بعض التوسع في حب الاطّلاع، ولكنه لم يكن تغييراً حقيقياً في القيم بعد، إذ إنّه لا يعدو أن يكون تعبيراً عن رغبة الطبقات الحاكمة والمرفّهة في الحصول على شيء جديد.

تُظهر مقالات كوران Kuran وكارسويل Carswell إلى أي مدى وصلت هذه الحركة في نهاية ذلك القرن. وكما يشير كوران، فإننا قد نجد تأثيراً أوروبياً طفيفاً في فن العمارة العثمانية في "حقبة الزنبق". إذ يوجد هناك "تكلّف في التأنق"؛ أي تعبير عن نوع من الملل من أنماط فن العمارة العثمانية الكلاسيكية ـ كتلك الموجودة في فن المعماري سنان Sinan، والتي تتصف بالاستخدام الماهر للقباب، والدعامات، والمآذن الرفيعة، ونسق الأبواب والنوافذ ـ ولكنه يؤدي نوعاً ما إلى امتداد أو تشويه لهذه الأنماط

التقليدية أكثر منه إلى نبذها. ولا نجد تأثراً بفن العمارة الاوروبية إلا بحلول منتصف القرن الثامن عشر ممثلة في مسجد نوروسمانية Nuruousmaniyeh، الذي "اقتربت عمارته شيئاً ما من روح الباروك الأوروبي": إذ إنّ ما أخذه فن عمارة المساجد، وتلك المباني اللاحقة على نفس الطراز، ليس هو الجديد في "مفهوم المكان الذي يبحث عن تعبير للحركة"، ولكن عن بعض الملامح السطحية ـ مثل المدارج العريضة المؤدية إلى رواق المبنى، والنوافذ الواسعة، والتنوع الأكبر. إنّ الحاجة لنوع معين من الفضاء غير المتقطع جعلت من الصعب حقاً بناء مساجد بطريقة جديدة؛ لهذا السبب، كما يرى كوران، كانت التأثيرات المعمارية أكثر نجاحاً في المباني الصغيرة كالأضرحة، والنوافير، والأجنحة، حيث يكون للمكان الداخلي دور طفيف أو لا دور قط.

حتى هذا القدر من التغيير كان تقريباً وقفاً مميزاً على إسطنبول، إذ استمرت التقاليد المحلية في الأماكن الأخرى أو أعادت تأكيد نفسها. ويمكننا أن نفسّر بعض النماذج النادرة للتخطيط المنظّم لمدن ـ مثل أصفهان في القرن السابع عشر، ومقاطعة نيوشهر في القرن الثامن عشر ـ ليس على أنهما تقليد لأوروبا، ولكن تعبيراً عن الطموح التقليدي للحكام لإظهار قوتهم عن طريق فرض نظامهم على المكان. استمرّت الأساليب المعمارية الكبيرة في مباني متفرقة؛ مثل الأسلوب العثماني في إسطنبول وآسيا الصغرى؛ والأسلوب السوري، الذي أعاد تأكيد نفسه أثناء ضعف التأثير العثماني ونتج عنه بنايات ضخمة في كل من حلب، وحماة، ودمشق، والتي لا نجد لها مثيلاً في أي مكان آخر في الإمبراطورية في ذلك الوقت؛ والأسلوب الفارسي، والذي تبناه الصفويون والتيموريون وقاموا بتطويره على يدي المعماري كريم خان في شيراز؛ والأسلوب المغربي، وذلك في مساجد وقصور مدينة مكناس.[٩]

وكما يذكر كلٌ من كوران وكارسويل، فإن تأثير أوروبا كان أوضح وأقوى في بعض الفنون التزيينية؛ إذ يلفت كوران الانتباه إلى الأكشاك والقصور التي شُيّدت داخل إسطنبول ومن حولها والتي تبدو عثمانية معمارياً لكنها فرنسية محضة من الداخل، وتتميز بأسقف منقوشة ومطلية بالذهب، وتزيينات كثيرة الزخرفة والنقوش

البارزة. وفي عهد سليم الثالث، زُيّن جزءٌ من قصر توبكابي Topkapi على الطراز الأوروبي، وذلك بأعمال من الجبص المطلي، والقرميد المستورد، ودعائم ولوحات جدارية لمناظر طبيعية بسيطة. ويبدو أن الحرفيين الذين قاموا بهذه الأعمال كانوا أوروبيين إلى حد كبير، وغالباً ما كانت مواهبهم متواضعة. ومن الواضح أنّ أمثال هؤلاء كانوا قد ذهبوا ليبحثوا عن حظوظهم في عاصمة كبيرة. ولكن كارسويل كان قد درس تقليداً ريفيّاً أيضاً، وهو التقليد في سوريا (وداخل سوريا، تقليد دمشق وحماة، وهما من المدن التي لم تكن تعتبر مراكز كبيرة للتجارة الخارجية)، وقد وجد شيئاً مشابهاً، مثل المباني التي أنشئت ضمن تقليد موروث، وتتصف بكتل ذات ارتفاعات وأحجام مختلفة ومجمعّة حول ساحة مركزية، وبها تزيينات نستطيع أن نرى فيها التأثير الأوروبي، وخاصة في اللوحات الجدارية التي تصوّر "مزهريات الخزف الصيني المملوءة بمجموعات من الأزهار والمرسومة بطريقة تكشف عن التأثير الأوروبي في كل من خطوطها"، وفي المناظر الشاملة للمدن، وقد تكون منسوخة من النقوش، والتي تلفت الانتباه إلى كل تفصيل طوبوغرافي. وكما يقول، فإنّ التجهيزات الأصلية كالآنية الصينية والفضية فهي غير موجودة؛ ولكن بقي ما يكفي منها ليدعم اقتراحه لعملية انتقاء جديدة والبحث الجاد عمّا هو جديد في دور الحرفيين والتجار بالإضافة إلى رجال البلاط. وفي دراسة أخرى، قام بتتبّع تطور صناعة الخزف في كوتوهيا Kutahya إلى ذروته في النصف الأول من القرن الثامن عشر. وهنا أيضاً، تمّ إنتاج تقليد دقيق من الخزف الصيني، وذلك بتصاميم صينية ويابانية، بالإضافة إلى قرميد الآجر ذي التصميم التقليدي من أجل المساجد والكنائس؛ وكان الإنتاج يباع للزبائن من الأرمن ومن الطبقة البورجوازية، بالإضافة إلى النخبة العثمانية الحاكمة.(١٠)

يَظهر استخدام الأشكال الأجنبية، كما تبدو في خزف كوتاهيا، بطريقة مدهشة أكثر في أحد الفنون المرئية على وجه الخصوص، وهو الرسم في إيران في القرنين السابع عشر والثامن عشر. وقد ظهرت خلال القرن السابع عشر عناصر مشتقة من الفن الأوروبي - أي تفاصيل الملابس والتزيين، ومعالجة المناظر الطبيعية والأشكال -

بالشكلين التقليديين في الرسم، أي اللوحات الجدارية التي تصوّر المعارك أو مشاهد الصيد، والراقصات أو العازفات على الآلات الموسيقية، والتي كانت تزيّن قصور الحكّام والنبلاء، ورسوم مصغّرة في مخطوطات أو مختارات. ليس من السهل تتبع عملية الاستقبال، إذ إنّه من المعروف أنّ بعض الفنانين قد عمل في إيران، وذلك لصالح كل من الشاه والأرمن في محلة جلفاي Julfa، ولكننا نعرف عنهم القليل؛ وقد جلب تجار الحرير الأرمن الذين كانوا يتاجرون مع أوروبا الرسومات والنقوشات الأوروبية؛ وكان هناك تأثيرات أيضاً قادمة من الهند المغولية، حيث كانت الرسومات وقوالب الطباعة الأوروبية معروفة منذ الثمانينات من القرن السادس عشر، وكان الرسّامون الغربيون قد عملوا مباشرة بعد ذلك. وقبل نهاية القرن السابع عشر تمّ تعلّم أسلوب جديد، وهو الرسم بالزيت على القماش؛ ولابد أنّ الفنانين الفرس قد اكتسبوا ذلك من الأوروبيين، إذ تطوّر فن الرسم الفارسي على نحو مميّز بشكل تدريجي، ووصل إلى ذروته في عهد السلالة القاجارية الأولى Qajars.[١١]

كان الأدب أكثر قرباً إلى قلب الثقافة الموروثة، ولذا فقد كانت التأثيرات التي تأتي من الخارج محدودة جداً. إذ يمكننا أن نجدها، بدرجة طفيفة، في نوع مهم من الكتابة، وهو كتابة التاريخ؛ فالمؤرخون لم يكونوا قد تأثروا بعد بمفاهيم جديدة من الماضي أو بكيفية الكتابة عنه، ولكنهم على الأقل استخدموا عدداً محدوداً من المصادر الأوروبية عند التعامل مع نوع معين من الموضوعات. فقد استخدم المؤرخ الماروني استيفان الضويحي (١٦٢٩ — ١٧٠٤) سجلّات أوروبية للحروب الصليبية، وأعمالاً لرحالة أوروبيين إلى الأرض المقدسة، وأعمالاً عن تاريخ الكنيسة عند تدوين تاريخه عن الموارنة؛[١٢] واعتمد الكُتّاب العثمانيون، مثل حسين هيزارفين (ت ١٦٩١) ومونسيمباشي (ت ١٧٠٢)، على المصادر الأوروبية في تلك الأجزاء من عملهم التي تعاملت مع العالم خارج "دار الإسلام".[١٣] وعلى كل حال، وبشكل عام، فإنّ تقليد كتابة التاريخ الإسلامي كان متأصّلاً على نحو راسخ جداً بحيث لا يمكن تبديله. وقد استمرّ المؤرخون العثمانيون الرسميون، ومصنّفو كتب السير، ومؤرّخو المدن العربية

بالكتابة وفقاً لأساليبهم الخاصة بهم، وشهد نهاية القرن بروز مؤرخ مشهور يمكن مقارنته بالمعلّمين الكبار في العصور الأولى، مثل جبارتي، الذي اتسّم بسعة أفقه في استخدام المصادر ـ "إنني لا أسجّل أي حدث قبل التحقق من صحته عن طريق مصادر مستقلة ومتعاقبة، وعن طريق كونه معروفاً على نطاق واسع" ـ ورؤيته لظهور وزوال الحكّام، وهي رؤية معاكسة لخلفية مجتمع إسلامي منظّم.[١٤]

يمكننا أن نرى هذه الاستمرارية بوضوح أكثر في الشعر، أي في التعبير والتبرير الجمالي لنظام أخلاقي قائم. إذ لم يُظهر الشعر العربي (وذلك بالطريقة التي تمت دراسته بها) أية أصالة كبيرة في هذا القرن، فقد كان هناك تقليدان موجودان من الشعر الفارسي؛ أي التقليد الهندي، والذي نشأ تحت كنف البلاط، والذي تحرر من قواعد الأسلوب الكلاسيكية مع ازدياد الصور التفصيلية؛ والتقليد الفارسي، والذي ترتبط أشعاره بشكل أكبر بموضوعات دينية، وبأسلوب يعود إلى نماذج كلاسيكية كردّة فعل تجاه الخداع. وصل الشعر العثماني إلى ذروته في هذا القرن، وكان تركيّاً أكثر فيما يخص اللغة والأسلوب، وكان أكثر تحرراً من النماذج الفارسية؛ وأكثر دنيوية في روحه، ويحتفل بروعة البلاط ومتع الدنيا، كما هو الأمر مع نديم، أو بموضوعات أكثر بساطة، كما هو الأمر مع شعراء آخرين؛ وكان تقليديّاً أقل في الشعور، وأكثر تعبيراً عن التجارب الشخصية.[١٥]

تشكلّت الثقافة الموروثة، سواء بين المسلمين أوغير المسلمين، عن طريق محاولة ربط كل الحياة والمعرفة الإنسانية بالوحي الديني؛ أو، وبطريقة أخرى، عن طريق إظهار الوحي في أنظمة من الفكر والتشريع والطقوس. وعلى هذا المستوى، فقد تأثرت فقط المجتمعات المسيحية (وليس جميعهم)، وذلك في نهاية القرن، بحركات فكرية قادمة من أوروبا الغربية؛ وكانت الحركات التي أثرت فيهم دينية الصفة، وليس الحركات الدنيوية التي أصبحت مُميّزة لعصر لاحق.

كانت الكنيسة الأرثوذكسية الشرقية، وبالأخص البطريركية المسكونية في إسطنبول، ولفترة ما في القرن السابع عشر، منفتحة تجاه تأثير المذهب الكالفيني

Calvinist، إذ أصبحت النزعة الكالفينية مهمة مع انتخاب البطريارکية لـ سيريل لوكاريس Cyril Lucaris (١٥٧٢ — ١٦٣٨)، الذي عرف المذاهب البروتستانتية من اللوثريين في بولندا ومن أتباع المذهب الكالفيني الهولنديين، وكانت محاولاته وجهوده لنشر تلك المذاهب في الكنيسة الأورثوذكسية تلقى بعض الدعم من السفراء الإنكليز والهولنديين. ولكنّ معارضة اليسوعيين والسفارات الكاثوليكية أدّى إلى خلعه أكثر من مرة، وإلى إعدامه في نهاية المطاف.[١٦]

كانت محاولات الحملات التبشيرية للروم الكاثوليك لكسب الكنائس الشرقية إلى الولاء الروماني على مدى ذات تأثيرات أكثر استمرارية. وحتى بعد الانقسام الكبير، فقد كان هناك أفراد وجماعات في الكنائس الشرقية يتوقون إلى إعادة صلاتهم مع روما، وكانت الكنيسة الشرقية، خلال فترة الدول الصليبية، وهي المارونية، التي تأسّست في الشريط الساحلي اللبناني، قد قبلت بالسيادة البابوية بشكل كامل. ولكن، وبعد انتهاء الفترة الصليبية، أصبحت العلاقات بين الشرق والغرب غير واضحة المعالم، فنادراً ما كانت الكنيسة الرومانية حاضرة في المنطقة الشرقية للبحر المتوسط، وذلك حتى عام ١٣٤٢ عندما حصل ملك الصقليتين من السلطان المملوكي على حق امتلاك بعض الأماكن المقدسة في فلسطين وسلّمها إلى البابوية، والتي بدورها عهدت بها إلى رعاية الجماعة الفرنسيسكانية. ومنذ ذلك الحين، ولفترة طويلة، انتشرت الوصاية الفرنسيسكانية على الأرض المقدسة، وذلك تحت حماية الملك الأسباني وحكام كاثوليك آخرين، إلى ما هو أبعد من فلسطين وذلك إلى سوريا ومصر وأماكن أخرى. وفي نهاية القرن السادس عشر وبداية القرن السابع عشر، بدأت حقبة بسياسة أكثر نشاطاً بتأسيس معاهد في روما لتعليم القساوسة: مثل المارونية (١٥٨٤)، واليونانية (١٥٧٧)، ومعهد أهل الجماعة لنشر الدين (١٦٢١). وبدأت بعد ذلك بقليل بعض الجماعات الكاثوليكية بالعمل على نحو واسع تحت حماية ملوك فرنسا وسفرائهم.[١٧]

ومنذ ذلك الوقت ازداد عدد أتباع الكنائس الشرقية المتنوعة الذين قبلوا بسلطة البابا والمذهب الكاثوليكي بالنسبة لنقاط خلافية؛ كما نشأ أيضاً نوع من التوتر

بينهم وبين آخرين في مجتمعاتهم. وقد وصل هذا الأمر إلى ذروته في بداية القرن الثامن عشر، وتميّز الصراع بالاستحواذ على الكنائس والأسقفيات والبطرياركيات، وقد تدخل في هذا الصراع السفراء، والقناصلة، والمسؤولون العثمانيون. وبحلول منتصف القرن الثامن عشر انتهى الصراع فعلياً عن طريق التسوية، إذ نشأت الكنائس البابوية، والتي ترتبط مع روما، ولكنها كانت تحافظ على هرميتها وطقوسها الدينية الخاصة، من مجموعة الكنائس الشرقية. وبدأت بطرياركية بابوية نظامية في عام ١٧٣٠ من بين الكنائس الأرثوذكسية الشرقية، وجاء الأمر متأخراً بعض الشيء في الكنائس الأخرى (ولكن كان عليهم أن ينتظروا قرناً آخراً لكي يتم الاعتراف الرسمي بهم من قبل الحكومة العثمانية). أعيدت العلاقات بين الكنيسة المارونية والبابوية في عام ١٧٣٦، والتي كانت قد ساءت بينهما قبل ذلك، وتحدّدت بشكل دقيق في مجلس جبل لبنان.[١٨]

كانت الكنائس البابوية لا تزال تنتمي باللغة والعاطفة إلى الكنائس الشرقية التي كانت قد نشأت منها، ولكن حياتها الداخلية كانت قد تشكلت من قبل الكنيسة الغربية، ومعاهدها ومبشريها. حدثت تغيرات معينة في الطقوس والتشريع والقواعد في الوقت الذي برز فيه النظام الرهباني المنظّم ليكمل التقاليد الأقدم للناسك ـ وعلى وجه الخصوص في لبنان، تحت حماية أمراء الجبال (فمن بين الموارنة كان هناك الآباء اللبنانيون والأنطوانيون؛ ومن بين اليونانيين الكاثوليك كان هناك السالفاتوريون والآباء الشويريون؛ ومن بين الأرمن كان هناك الأنطونيون). كما تأسّست جماعة أرمنية كاثوليكية أخرى، وهم المختارون، أولاً في آسيا الصغرى، ومن ثم في شبه جزيرة موريا Morea، وأخيراً على جزيرة سان لازارو San Lazzaro قرب البندقية (فينيسيا). ونشأ من الأديرة الجديدة والمعاهد في روما تعليم ديني جديد، بكلتا اللغتين العربية والأرمنية، واهتمام جديد وأكثر وعي بالذات بتاريخ المسيحية الشرقية، وبالدراسات الدينية الكاثوليكية (حيث ترجم البطريارك إسحق بن جبير كتاب "علم الدين الأسمى" للقديس توماس الأكويني Thomas Aquinas إلى اللغة العربية)، وباللغة والأدب.[١٩] تمّ نشر بعض ما أُنتج بشكل جديد، وذلك عن طريق الطباعة؛ إذ

كان هناك عدد من المطابع الصغيرة باللغة العربية في سوريا ولبنان؛ وكذلك باللغة الأرمنية، حيث كانت هناك مطبعة في إسطنبول وأخرى في محلة جلفاي في القرن السابع عشر، وقبل كل شيء، كانت هناك مطبعة المختارين في البندقية.

يمكننا أن نرى بوادرحركة فكرية أخرى في نهاية القرن الثامن عشر؛ فقد بدأ بعض الأفراد من عائلات التجار في المدن بالانخراط في نوع جديد من التعليم، فقد هاجر أبناء العائلات اليونانية والأرمنية في إسطنبول ليدرسوا في إيطاليا، وعلى وجه الخصوص في جامعة بادوا Padua؛ وذهب أولئك المنتمون لعائلات ريفية إلى مدارس تبشيرية أو إلى مدارس كانت قد أسّستها جاليات مسيحية، مثل المدرسة المارونية في عين ورقة في لبنان. وبالإضافة إلى لغاتهم الخاصة فقد كانوا يتعلمون الإيطالية، وهي اللغة المشتركة لموانئ الساحل الشرقي للمتوسط. كان لهذا الأمر أهميته العملية بالنسبة لأولئك العاملين في التجارة الخارجية أو في وظيفة حكام محليين أو سفراء أو قناصلة، ولكنها كانت أيضاً القناة التي جاءت من خلالها، ليس أفكار كالفن Calvin أو الإصلاح المعاكس، ولكن أفكار عصر التنوير. أصبح الطلاب اليونانيون في جامعة بادوا والتجار اليونانيون في مجتمع الشتات اليوناني الواسع في وسط وغرب أوروبا يعرفون شيئاً عن الحضارة الكلاسيكية، كما كان يقدّمها العلماء الأوروبيون، ويُعرّفون شعبهم الخاص بها. كما أنهم تعرّضوا لأفكار من فولتير، والذي تمّ ذكره مئات المرات في الأدب اليوناني في أواخر القرن الثامن عشر وأوائل القرن التاسع عشر. وعلى نحو مشابه، يذكر ميخائيل مشاقة، وهو كاتب مسيحي لبناني في بداية القرن التاسع عشر، أنه وآخرون في دمياط كانوا قد قرأوا كتاب فولني Volney عن أطلال الحضارات، وكانوا قلقين بالنسبة للدين.[٢٠]

ليس من الحكمة، بأي حال من الأحوال، أن نعتقد أنه كان لهذه الأفكار أي تأثير فعال خارج الدائرة الصغيرة لأولئك الذين تلقوا تعليماً حسب النموذج الأوربي الغربي. فقد كانت الكنيسة اليونانية تعترض على كلٍّ من دراسة اليونان القديم وعلى انتشار الأفكار الفرنسية الحديثة؛ إذ إنّ عالمها الفكري كان لأولئك الآباء المسيحيين

والمتصوفين. كما كانت معارضةً بنفس القدر لفكرة الاستقلال الوطني، وكانت تدرّس القبول بالحكم العثماني، وذلك كنوع من العقوبة الإلهية للخطيئة أو كنوع من الحماية ضد الهجوم الكاثوليكي أو الكالفيني؛ و لذلك، ومنذ البداية، كان للقومية اليونانية إيحاءات معادية للدين. وكان الإيمان بالآخرة هو فكرة الشعوب، إذ إنّ الحكم الإسلامي كان سينتهي عن طريق تدخل إلهي ما.

لم يكن المجتمع اليهودي قد تغيّر بعد عن طريق نفس النوع من التأثير القادم من أوروبا الغربية. فقد كان هناك، في الواقع، مجتمعات تجارية يهودية، من سالونيك إلى بغداد، ازدهرت واكتسبت معرفة أكبر عن العالم عن طريق توسيع التجارة في منطقة البحر المتوسط وكذلك في المحيط الهندي الذي أصبحت تسيطر عليها أوروبا. وعلى كل حال، فإن الجغرافية الفكرية والروحية للعالم اليهودي كانت مختلفة عما هي عليه عند العالم المسيحي. فقد كانت أفكار "التحرر" و"التنوير" في بداية انتشارها في مجتمعات يهودية معينة، مثل مجتمعات المارانو (المحرّمين) لهولندا، وفي إنكلترا، وفي الساحل الأطلسي لفرنسا وأمريكا الشمالية، وبعض الأجزاء في ألمانيا. ولكنّ هذه الحركات كانت حركات ضعيفة وهامشية ولم تكن قد بدأت باختراق المجتمعات اليهودية في منطقة البحر المتوسط أو بولونيا أو أوكرانيا. كان الطرف الشرقي للبحر المتوسط مهداً لبعض الحركات المهمة؛ ففي القرن السادس عشر صنّف مفكّرو مدرسة صفد القانون، وطوّروا الأفكار الصوفية لمذهب الكابالا اليهودي؛ وفي القرن السابع عشر، بدأت حركة المسيح لـ ساباتي سيفي (١٦٢٦ — ١٦٧٦) Sabbati Sevi في فلسطين وسميرنا (أزمير)، وانتشرت في أنحاء عالم يهودي مهيأ سلفاً لها عن طريق عنصر المسيح في تعاليم الكابالليين في صفد، وكانت الحركة قلقة من المجازر الكبرى التي وقعت عام ١٦٤٨ في أوكرانيا، والتي خمدت فعلياً باعتناقه القوي للإسلام. كانت المراكز الإبداعية في القرن الثامن عشر في أقصى الشمال، في بولونيا وأوكرانيا، إذ أثيرت هناك القضايا الجدلية الكبيرة بين صوفية حركة حاسيديم (التقاة) التي شكّلها بعل شيم توف Baal Shem Tob والمعارضة الحقوقية للراباي أليجا بن سلمون بن زلمان

Gaon of Vilna. أما في البلدان العثمانية، باستثناء المقاطعات الرومانية، كانت الحركة الثانية وليس الأولى لا تزال هي النزعة السائدة.[٢١]

إذا كان اليهود الشرقيون و(ضمن حدود) المسيحيون لا زالوا يعيشون في عالم فكري موروث ومكتف ذاتياً، فإنّ الأمر نفسه ينطبق على المسلمين، إذ أنّ عالمهم الفكري كان يدور حول الاكتساب والتطوّر والنشر، عن طريق لغة من اللغات الإسلامية، وذلك لقوام من المعرفة يُعتقد أنّه مشتق من وحي الله في القرآن وقدوة النبي محمد كما وردت في الحديث. وبما أنّ محتوى الوحي كان كتاباً، فإنّ المجتمع المسلم كان يسيطر عليه المتعلّمون الذين تمّ نقل العلوم المرتكزة عليه إليهم. يمكن تسميتهم بشكل جماعي، بالعلماء؛ ولكن استخدام هذا التعبير هو أمر مضلّل هذا إذا فهمنا أنّه يتضمن وجود طبقة واحدة بثقافة ووجهة نظر واهتمام جماعي واحد. سيكون الأمر أكثر منطقية إذا فكرنا بثلاثة أنواع من التعليم أو التدريب على الأقل، وليس بالضرورة أن تكون هذه الثلاثة مقصورة بعضها على بعض، ولكن يميل كل واحد منها إلى إعطاء تشكيله الخاص إلى عقل وروح المسلم:

أولاً، التدريب القانوني الذي تقدمه مدارس معينة لأولئك الذين سوف يدخلون في الخدمة القانونية للدولة؛

والثاني، التعليم في العلوم الدينية والذي يضطلع به عدد كبير من المساجد والمدارس إلى طلاب يتابعون مهام مختلفة عديدة؛ قانونية أو دينية أو علمانية؛

وثالثاً: الانخراط في عضوية جمعية تُقدّم ضمن إطار جماعات المتصوفين إلى إحدى الطرق التي تؤدي، ليس للعلم، أي المعرفة النظرية للعلوم الدينية، وإنّما للمعرفة، أي المعرفة التجريبية عن الله.

كانت جميع الحكومات الإسلامية تعمل، رسمياً، بقوانين الشريعة الإسلامية وكانت تعتبره القانون الوحيد الصالح والمشترك والملزم للحاكم والمحكوم على حد سواء؛ ولكن الدور الذي كان يضطلع به القانون والأوصياء عليه في حياة الدول، كان يختلف من دولة إلى أخرى. ففي المغرب يبدو أنّ التسلسل الهرمي القضائي كان

أقلّ من أماكن أخرى، و بسبب الحدود الضيّقة التي كانت تمارس الحكومة من خلالها السيطرة على الريف خارج المدن الرئيسة. وعلى الجانب الآخر؛ أي المناطق التي كان للسلطان العثماني السيطرة المباشرة عليها، فإنّ وجود حكومة منظمة تنظيماً جيداً، وفعّالة نسبياً و يدير دفتها عدد كبير من الموظفين كان يستلزم وجود شبكة من القضاة تتقاضى الرواتب والمفتين الذين يتقاضون الهبات والرسوم، ومنظمة في تسلسل هرمي رسمي كي تقوم بدور مهم في عملية السيطرة. وكان نفس الأمر ينطبق على إيران في عهد الصفويين، ولكن بحلول القرن الثامن عشر كان اختفاء السيطرة المركزية قد أضعف الطبقة القضائية الرسمية.

سيكون من الأفضل عند دراسة طبيعة العلماء الرسميين، أن نأخذ الدولة العثمانية نموذجاً، إذ كان النظام العثماني يُمثل تطوراً منطقياً وتشكيلاً لما كان موجوداً في دول سابقة. وكان هناك، على الأقل، ثلاثة أنواع من التدريب الخاص (ولكن كان لجميعهم الأساس المشترك لثقافة إسلامية عامة) كانت تُعدُّ الرجال لخدمة السلطان العثماني. وكان من الممكن لهؤلاء الذين سوف يحصلون على دور سياسي أو عسكري (بما في ذلك، في بعض الفترات، الأمراء من العائلة العثمانية) أن يتلقّوا تعليمهم في قصر السلطان، أو قصر الباب العالي (رئيس الوزراء) وذلك في الأدب الرفيع الذي كان يتضمن المثل الإنسانية والاجتماعية التي يجب أن تقود الحاكم، وفي فنون الحرب. وكان أولئك الذين يعدون للعمل موظفين حكوميين في المحكمة العليا، أو في وزارة المالية، يتدربون على أيدي موظفين حكوميين ذوي خبرة عريقة. وكانوا يتدربون على عمليات إعداد الوثائق وكتابتها، والقيام بالأعمال الحسابية على نحو صحيح. وكان يتم تدريب هؤلاء الذين سوف توكل إليهم مهمة تفسير القوانين وتطبيقها في التشريع الإسلامي، وكان يتم تدريب الذين سوف يتحكمون بالنظام القانوني في مدارس الدولة في إسطنبول في الغالب. وكان يتسنم قمة التسلسل الهرمي عدد من ذوي المناصب الرفيعة ذات القوة والنفوذ والتي آلت إليهم نظراً لقربهم من الحكام؛ مثل شيخ الإسلام أو المفتي العام، والقضاة العسكريين، وقضاة أو شيوخ المدن الكبيرة.

وبالتطور التدريجي للهرم، نشأ هناك نظام من المدارس المتخصصة: كانت أولاها مدارس محمد الفاتح في إسطنبول، ومن ثم مدارس سلاطين أواخر القرن الخامس عشر في كل من إسطنبول وأديرنة وبورصة؛ ومن ثم مؤسسات سليمان الكبيرة، وسليمان الثاني ومراد الثالث في القرن السادس عشر. وبمجرد أن تأسست صفوف الشرف بشكل كامل، أصبح هناك صلة بين كل درجة في الهرم وبين مستوى مماثل في الوصول إلى واحدة أو أخرى من مدارس الدولة العثمانية؛ إذ لم يكن ممكناً لأحد أن يُكتب اسمه في سجل المرشحين للمناصب الرفيعة، إلاّ إذا كان قد أنهى دراساته في المستوى المناسب.

تمّ بهذه الطريقة تهيئة نخبة من المسؤولين رفيعي المستوى نشأ بينهم وبين الحاكم نوع من الميثاق العرفي غير المكتوب. إذ كان باستطاعتهم أن يعطوا الحاكم شيئين كان لزاماً عليه أن يحتاج إليهما ليكون حكمه مستقراً: أولهما، الاعتراف به كحاكم شرعي، الأمر الذي يحدث في مراسم البيعة (تقليد المنصب) ويكون مبرّراً وفقاً لاحدى نظريات السلطة؛ ومن الناحية الأخرى، الحفاظ على نظام تشريع معروف، والذي من خلاله يتم الحفاظ على نسيج مجتمع منظّم، وتكون السلطة الكيفية للمسؤولين على الرعية مقيّدة.[٢٢]

وبالمقابل، كان العلماء الرسميون يُمنحون سلطة ضمن حدود وظائفهم، ونفوذاً ليس من السهل تحديده. يمكن أن نجد أدلة على ممارستهم لنفوذهم في تأثيرهم على قرارات مهمة للحكومة. وربما كان هذا النفوذ مألوفاً أكثر في صالح أفراد أو جماعات والذي كان يمارسه هؤلاء الذين لديهم علاقة مباشرة مع الحاكم أو وزرائه. وفي أوقات الاختلاف الديني أو الجدل، فكانوا يأملون أن يحصلوا على دعم الدولة لكي يحافظوا أو ينشروا التفسير الإسلامي الذي كانوا يُفضّلونه. وهكذا، عندما بسط الصفويون سلطانهم ليس على شمال غرب إيران فحسب، بل صاروا حكام المدن الكبيرة أيضاً، لم يكن المذهب الشيعي الذي جعلوه دين الدولة الرسمي في إيران هو

المزيج الفكري السائد في أذربيجان حيث نشأت قوتهم، ولكنه كان الاعتقاد عند المتعلّمين والمعتدلين من نبلاء المدن الذين كانوا يحتاجون مساعدتهم.[٢٣]

كان العلماء الرسميون يتلقّون أيضاً هبات مادية والرواتب والرسوم، وفي بعض الأماكن كانوا يضعون أيديهم على الأوقاف الكبيرة؛ فقد كان قاضي القضاة عند سلاطين المغرب يتحكّم بأوقاف مدينة فاس؛ وكان العلماء الصفويون يتحكّمون بوقف المقام في مشهد. وقد كان بمقدروهم أن يحافظوا على ثرواتهم وينقلوها بسهولة أكبر من هؤلاء الذين لهم علاقة مباشرة في ممارسة السلطة؛ وكانوا أقرب إلى كونهم محصّنين من الحزي المفاجئ، ومن الحجز على أملاكهم، ومن الإعدام. وبسبب امتلاكهم للسلطة والثروة، فقد أصبح العلماء الرسميون ورفيعو المستوى في نهاية القرن الثامن عشر، نخبةً مغلقةً منغمسةً بمتع الدنيا. وأصبحت المناصب العليا وقفاً على عدد صغير من العائلات تتصل عن طريق القربى أو المصاهرة بفئات النخبة الرسمية الأخرى، والتي تخلّد نفسها عن طريق الثروة، والنفوذ الرسمي، والقبول السهل في مدارس الدولة.

كان هناك ثمن، على كل حال، يجب أن يُدفع مقابل هذه الامتيازات. فبقدر ما كانوا يحتكرون من المناصب الرفيعة، كان يتم إقصاؤهم عن مناصب أخرى: ففي الخدمة العثمانية على الأقل، أصبحت وظائف مختلفة تتميز بشكل واضح بعضها عن بعض، وكان من النادر أن يصبح أحد العلماء الرسميين رئيساً كبيراً للمستشارين أو أحد الوزراء لدى السلطان. وإلى حد ما أيضاً، كان يتم إبعادهم عن المجتمع المرتبط بالمدينة والذين كانوا هم من يساعد في السيطرة عليه. وربما كانوا قد نجحوا في بعض الأماكن في الحفاظ على دور غامض من نوع ما، بحيث يعملون كوسطاء بين الحكومة وبين شعوب المدن من المسلمين؛ وربما كان الوضع كذلك في المغرب، إذ كانت البرمية القضائية تُستقطب من سكان المدن. ولكن في إيران، وفي نهاية القرن الثامن عشر، يبدو أنّ النفور العام عند الناس من الحكام الذين حاولوا أن يملؤوا الفراغ الذي خلّفه سقوط الصفويين امتدَّ ليصل إلى العلماء الذين كانوا في خدمتهم.[٢٤] كان العلماء من

النخبة الرسمية الرفيعة في الدولة العثمانية، إلى حد كبير، جزءاً من نظام السيطرة العثمانية، وكان يُنظر إليهم كذلك. ربما لم يكن العلماء المتشددون - خارج النظام - يوافقون على التسويات الدنيوية التي كان يجب على القضاة أن يضطلعوا بها؛ وربما كان الطلاب والعلماء الأقل شأناً يستاؤون من إقصائهم عن مدارس الدولة والمناصب والتي كانوا هم البوابة لها. وأما في المدن الإقليمية لربما كانت الهوة بين العلماء الرسميين والسكان المسلمين لا تزال كبيرة، إذ كان القضاة أناساً غرباء، يتم إرسالهم من المراكز لفترات قصيرة؛ وكانوا أتراكاً في مناطق تسكنها جماعات من أعراق أخرى؛ وكانوا من الأحناف، بينما كان السلطان ربما من الشافعية أو المالكية.

كان هناك ثمن آخر كان على هؤلاء أن يدفعوه، وهو العمل ببعض القوانين التي لم تؤخذ بشكل كامل من الشريعة. ومنذ العصرالعباسي، كانت الشريعة بالنسبة لكل السلالات المسلمة الحاكمة هي النظام القانوني الوحيد المعمول به. ولكن، في الواقع، كان هناك عادةً ازدواجية في العملية القضائية، فقد كان القاضي يُطبّق التشريع الإسلامي بالنسبة لتلك الحالات التي كانت تسمح الحكومة بإرسالها إليه، وكانت قراراته تُنفّذ من قبل السلطة المدنيّة، بينما كان الحاكم أو نوّابه يقيمون عدالتهم الخاصة بالنسبة للحالات التي تؤثر في الأمن والنظام العام، أو في حالات إساءة استعمال السلطة من قبل المسؤولين. ومثل الكثير من الأمور الأخرى، فقد جعل العثمانيون هذه الممارسة أمراً رسمياً؛ ففي سنواتهم الأولى، كانت سلطة الحاكم لا تمارس عن طريق عمل من أعمال الإرادة الاعتباطية، ولكن بموجب أنظمة مكتوبة ومعروفة، وكانت تتم معاقبة من يخرق هذه الأنظمة من قبل السلطان أو أحد حكّامه. وهكذا فإنّ الضرائب والرسوم التي يتم جمعها من قبل الموظفين الماليين أو الملتزمين بالضرائب كانت تُعرّف بالقانون (القانون العلماني)، والذي كان يختلف من منطقة إلى أخرى، ويهدف إلى الحفاظ على العادات المحلية لكل منطقة، طالما كانت متوافقة مع السياسة العامة للحكومة؛ وكانت السلطة القضائية في القضايا الجنائية يتم تنظيمها عن طريق قانون جنائي، والذي كان أشبه بأن يكون موحّداً في أرجاء الدولة، وهو مختلف في

بعض الحالات عن الشريعة، ويكون أكثر صرامة في بعض الحالات، والذي كان يهدف إلى التأكيد على معاقبة المذنب والحفاظ على مصالح الدولة. إنّ إحْداثَ واستعمال هذه القوانين كان يعني وجود صلة وثيقة بين العلماء الرسميين والسلطة المدنيّة: فالقضاة كانوا يطبقّون القانون بالإضافة إلى قانون الشريعة في محاكمهم؛ وكان المُفتون يصدرون الفتاوى التي تمنح الشرعية لتلك الفقرات التي لم تُستمد من الشريعة، على الرغم من أنّها ليست مخالفة له، وفوق ذلك كانت هناك الالتماسات التي تُقدّم إلى السلطان أو أحد حكّامه، الذين كانوا يعالجون في دواوينهم القضايا المتعلقة بأمن الدولة أو الشكاوى ضد مسؤولين قاموا بخرق القانون.[٢٥] وبحلول القرن الثامن عشر، يبدو أنّ القانون لم يعد يُستخدم، ولكن طاعة القضاة للسلطة المدنية ظلّت مستمرة. وقد أظهرت دراسة عن الفصل في القضايا في المقاطعة التابعة لمدينة تونس، تحت حكم الحسينيين في القرن الثامن عشر، بأنّ القضايا الرئيسة كانت تحال إلى الباي في ديوانه. وكان هو بنفسه من ينظر في القضايا التي تتعلق بأمن الدولة؛ وفي قضايا أخرى، كان يجلس مع قاضي القضاة والمفتين؛ وكانت الأمور الثانوية فقط هي التي تحال إلى القضاة وحدهم.[٢٦]

ليس من العسير أن نُجمّع صورة لذلك العضو الذي ينخرط في سلك النخب القانونية في الدولة العثمانية. فمن السهولة أن نستشف هذه الصورة من السجلات التاريخية، وكتب السير: إنه ذلك الشخص الذي يستطيع أن يوازن بدقة وكياسة بين نوعين من المسؤولية: أولاهما مسؤوليته تجاه القصر أو الحكومة، وثانيهما مسؤوليته تجاه المجتمع المسلم المصون وفق تعاليم المدارس، وهو القادر على تفسير المبادئ الإسلامية بحيث يحول دون تعارضها مع مصالح أساسية للدولة؛ وهو المحافظ على مسافة أخلاقية معينة من هؤلاء الذين يخدمهم، ولكن في المحصلة النهائية فهو ينتمي إلى مؤسسة مغلقة يتصل أفرادها بعضهم ببعض عن طريق القرابة والامتيازات والعادات و مع النخبة الحاكمة.

ينطبق الشيء نفسه أيضاً على مجموعتنا الثانية ؛ وهي طبقة العلماء بمعناها الشامل ، وتضم كل أولئك الذين نالوا حظاً من التعليم الذي يأخذ مكانه في المسجد أو المدارس الدينية. وقد كانت المدارس الإمبراطورية في إسطنبول ، والتي أُنشئت بهدف إعداد نوع معين من المسؤولين ، وكانت من بين عدد أكبر من المؤسسات المشابهة ولكن كان لها أهداف أكبر: وذلك لكي تحافظ على ديمومة لتقليد من الفكر الديني عن طريق تخريج علماء ومدرّسين يتمكنون من مواصلة هذا التقليد من أجل أن تسود قيم الحضارة الإسلامية في الشعب المسلم الذي يقطن المدن ، وكذلك في الريف قدر المستطاع.

وفي كل البلدان الإسلامية ، على اختلاف درجاتها ، كانت هناك مدارس تسمى "الكتاتيب" ، كان يدرس فيها مبادىء العلوم للصبيان. كما كانت هناك المساجد التي كان يضطلع بالتدريس فيها مدرسون تعينهم الحكومة أو راع خاص. وربما كان هناك أيضاً مدرسة واحدة أو أكثر من النوع الأكثر تخصّصاً ، وذلك حسب ما أظهر عدد من الدراسات التي قام بها جورج مقدسي. وكان ينشئ هذا النوع من المدارس من أجل تعليم علوم الدين ، وعلى وجه الخصوص الفقه ، وكانت أبنيتها واسعة بحيث يتمكن الطلاب من السكن والعيش فيها ومواصلة الدراسة ، بالإضافة إلى وَقْف (هبة) يُخصَّص ريعه لرواتب المدرّس الرئيس ومساعديه وإعاشة الطلاب.[٢٧] كان لبعض المساجد والمدارس تأثير يفوق التأثير المحلّي ، إذ استطاعت أن تجتذب طلاباً من أماكن بعيدة ، لكي يَدرسوا على يدي مدرس مشهور ويحصلوا على إجازة منه ، أو يحصلوا على إذن يسمح لهم بتدريس الكتاب الذي قرؤوه عليه. وهذا ما كان سائداً بالنسبة لمسجد القرويين في فاس ؛ والزيتونة في تونس ؛ ومدارس تمبكتو Timbuktu للمسلمين في حوض نهر النيجر ؛ والأزهر في القاهرة للطلاب القادمين من شمال أفريقيا ، وسوريا ، ومنطقة البحر الأحمر بالإضافة إلى مصر ؛ ومدارس المدينة المنورة لأولئك القادمين إلى الحجاز للحج من كل العالم الإسلامي. وأما بالنسبة للمدن الشيعية المقدسة فهناك (النجف وكربلاء والكاظمية ومشهد) ؛ وكانت هناك بالنسبة للمدن

المغولية لاهور ودلهي، والتي كانت تستقطب بحلول القرن الثامن عشر طلاباً من أرجاء واسعة من العالم الإسلامي. (يجب أن نتعامل مع الأرقام بحذر، ولكن في نهاية القرن الثامن عشر كان هناك حسب التقديرات في أحد المراكز، وهو الأزهر في القاهرة، حوالي خمسين مدرساً وألف طالب.[٢٨])

وبالإضافة إلى العلوم الأساسية للّغة العربية، وهي المفتاح الذي لا غنى عنه لفهم الإسلام، كانت المواد الرئيسة التي تُدرّس في هذه المساجد والمدارس تتألف من تفسير القرآن، والحديث، والعلوم الشرعية والتوحيد؛ الذي يشكل الأساس له (أي الفقه وأصول الفقه). أمّا علم الكلام، فقد كان له نصيب ضئيل فيه، وكذا الفلسفة أقل من ذلك أيضاً، على الرغم من أنها كانت لا تزال تُدرّس مع علوم المنطق الأخرى خارج نطاق المسجد والمدرسة ويقوم بذلك مدرسون مستقلون في مجموعات دراسية خاصة.

لا يبدو أنَّ علم الحديث الشريف قد اتخذ منحىً جديداً في القرن الثامن عشر، أما علم الفقه فكان أوسع وأكثر حيوية. فمن ناحية، كان يتضمن مراجعة ابتداءً من تفاصيل قانونية إلى مبادئ وطرق معينة لم تتوقف النقاشات حولها أبداً. ومن ناحية أخرى، وبما أن الشريعة هي أوسع من القانون وفق التصور الأوروبي، وكونها محاولة لوضع كافة الأعمال والعلاقات الاجتماعية تحت هدي مبادئ عامة مستقاة من الإسلام، فإنّ أية تغييرات في المجتمع الإسلامي كانت ستقود بالتأكيد إلى محاولة ما لإعادة صياغتها. ولنأخذ بعض الأمثلة من أطراف متباينة من العالم الإسلامي: ففي المغرب تطوّر هناك قبل القرن الثامن عشر نوع خاص من الأدب القانوني؛ أي دليل "الأعمال"، أو الممارسة القانونية. وقد تم تأليفه في ضوء تعاليم المذهب المالكي والذي ينص على: أنّ الآراء التي يصوغها ويطبقها القضاة، في ضوء المصلحة العامة وفقه الضرورة، يجب أن تكون مقدّمة على غيرها؛ إذ إنّها توفّر الوسيلة التي تمكّن الشريعة من التكيّف بحسب حاجات المجتمع المتغيّرة.[٢٩] وفي إيران، شهد هذا القرن تطوّراً لفكرة "المجتهد"؛ أي العالِم المؤهل عن طريق العلم والتقوى لكي يصدر حكماً مستقلاً

في قضايا الإيمان والتشريع. ربما نستطيع أن نرى هنا انعكاساً للتاريخ الإيراني ؛ فقد كان العلماء بعد انهيار الدولة الصفوية هم القادة الأخلاقيون الوحيدون للمسلمين الإيرانيين، إذ إنّه لم يكن بإمكان أي حاكم فيما بعد أن يدّعي ذلك النوع من السلطة التي كان يتمتع بها الصفويون. وربما كان الكثير منهم بمنأى عن سلطة حكام إيران، وذلك عبر الحدود العثمانية في المدن المقدسة في العراق، إذ كان باستطاعتهم أن يمارسوا قيادتهم بحرية من نوع ما. وكان آغا محمد باقر بهبهاني، وهو مؤسس المدرسة الأصولية، قد قدّم الدفاع النظري الكامل عن سلطة المجتهدين. ومع معارضة الإخباريين الذين أكّدوا على أنّ السلطة تقع فقط بأيدي الأئمة، فقد أصبح الأصوليون مسيطرين بحلول النصف الثاني من القرن، على الرغم من استمرار تيار إخباري تحتي.[٣٠]

إنّ هؤلاء الذين كانوا يذهبون إلى التعلّم في المسجد أو المدرسة، وشاركوا إلى حد ما في الحفاظ على الموروث الثقافي، لا يشكّلون طبقة اجتماعية خاصة بهم ؛ ولربما أخذوا مكانتهم في أي مكان من المثلث المؤلف من العلماء، والتجار، والحرفيين الذين استمرّوا بتحمل مسؤولية المدينة الأساسية. كان لديهم، على كل حال، ميول لاتخاذ موقف مشترك من الحياة والمجتمع والحكومة. لقد كان موقفاً مدنيّاً بالأساس، وذلك عن طريق النظر بازدراء إلى المناطق الريفية النائية التابعة، والنظر بخوف من أولئك الذين يسكنون في السهول أو الجبال غير المسيطر عليها، ومعتقدين أنّ المدينة هي معقل الدين الصحيح في وجه قوى الجهل الديني. كانت علاقات سكان المدينة المسلمين مع الحكومة معقدة. وقد كانت هناك هوية أساسية تتميز بالمصلحة، الدينية منها والاجتماعية، ولكن حاولت المدينة أن تقاوم السيطرة الوثيقة جداً، وأن تحافظ على حريتها الكامنة الخاصة في العمل.

كان هناك في قلب طبقة المثقفين مجموعة من "المحترفين" المتدينين المحليين. كان يمكن لبعضهم أن يعمل في خدمة الحكومة، على الرغم من أنهم، في الدولة العثمانية، على الأقل، كانوا يحتلّون مناصب ثانوية ؛ وكان للآخرين قواعدهم الخاصة في القوة

والنفوذ، وذلك كمدرّسين ووعّاظ ومسيطرين على الأوقاف. كان باستطاعة العلماء، خارج النخبة الرسمية، أن يحظوا بمناصب في القيادة المحلية، وعلى وجه الخصوص في المدن الإقليمية؛ حيث لم يكن نفوذ الحكومة المركزية حاضراً كما هو في العاصمة. وبسبب علاقتهم مع الطبقة البورجوازية المحلية عن طريق الثقافة وصلات القربة، وفي بعض الأحيان عن طريق المصلحة الاقتصادية، فقد كان بإمكانهم أحياناً أن يعبروا عن رفضهم للمظالم، أو يعارضوا حاكماً، أو يملؤوا فراغ السلطة خلال مرحلة انقطاع ما. وكانت المسافة الأخلاقية التي كانت تفصل هؤلاء عن الحكام أكثر من تلك التي تفصل العلماء عن النخبة الرسمية. ولكن كان علماء السنّة على الأقل وسطاءً بدلاً من أن يكونوا قادة سياسيين مستقلين؛ وكانوا في نهاية المطاف يقفون إلى جانب الحكام، الذين بدونهم لا يمكن أن يكون هناك نظام متحضّر. كان المجتهدون الشيعة يميلون إلى الابتعاد أكثر عن متقلدي السلطة.

كانت الدائرة الأوسع للثقافة هي تلك التي كانت تشمل كل هؤلاء الذين شاركوا، بشكل ما، في محاولة الصوفيين في عيش حياة من الزهد والتقوى مستمدة من القرآن والحديث وموجهة باتجاه اكتساب معرفة تجريبية عن الله. وقد طوّرت أجيال من المدرسين والأساتذة - تدريجياً - ممارسات وطقوس يمكن من خلالها لحياة الزهد والتقوى أن تستمر، وخصوصاً عن طريق الذِكْر، الذي يُمارس فردياً أو مع الجماعة، بصمت أو بصوت مرتفع، ومصحوب بحركات الجسم أو بتنفس إيقاعي يساعد - عن طريق التكرار - بتحرير الروح من انشغالات العالم. وبشكل تدريجي أيضاً، تطوّر هناك لاهوت صوفي، وهو وصف وتفسير لنزول العالَم من الله عن طريق سلسلة من الإصدارات، وصعود الروح، والتي يحركها الحب، عن طريق مراحل متنوعة تجاه معرفة الله. إنَّ الصور المتنوعة التي يمكن من خلالها أن تصف هذه الرؤية لأقواس النزول والصعود، ربما كانت الجزء الأكثر حيوية للثقافة المشتركة عند مسلمي القرن الثامن عشر. كان التصوير لا يزال يُصقل في واحد أو أكثر من اللغات الإسلامية، وقبل قرن فقط، قدَّم الملاّ صدر الدين شيرازي (ت ١٦٤٠) صياغة جديدة في اللغة الفارسية

لتصوير الضوء الذي كان واحداً من الطرق الرئيسة للتعبير عن هذه الثيوصوفية، وكان تأثيره لا يزال منتشراً في عالم الثقافة الفارسية.[٣١]

كان هناك إجماع في الوسط الصوفي أنه من الضرورة أن يكون للصوفي مرشد أو شيخ ليقود الباحث منهم إلى الطريق الذي يسلكه؛ إذ الاعتقاد السائد بينهم أن الشخص لا يستطيع أن يسلك هذا الطريق بجهده الخاص؛ وسيكون المرشد نفسه مرتبطاً مع مرشدين سابقين، وعلى ذلك، كان من الممكن تتبع سلسلة المرشدين وصولاً إلى أبي بكر أو علي وإلى الرسول محمد. وكان ذلك يُشكّل نظاماً من الفكر والممارسات التعبدية؛ إذ يتم إضفاء صفة شرعية عليه عن طريق واحد من خطوط النقل هذه، بما يُعرف باسم "طريقة".

كان الأئمة في العرف الرئيس للإسلام الشيعي هم المرشدون الموثوقون، إذ كانت لديهم المهمة الدائمة في تدريس المعنى والممارسة الحقيقية للإسلام. ولذلك، فقد كان هناك عداء من نوع ما تجاه الجماعات الصوفية التي كانت تزعم وجود معلّمين آخرين لديها. كان هناك حقاً بعض الطرق الشيعية، وخصوصاً طريقة "نعمة الله"، التي انتشرت من الهند إلى بلاد فارس في نهاية القرن الثامن عشر؛ ولكن في نفس الوقت تماماً، كان هناك تأكيد على مذهب الإمامية الخالص عن طريق المدرسة الشيخيّة. إذ تُعدُّ الإمام حاضراً في قلب المؤمن، كمرشد إلى الحقيقة.[٣٢]

كان من المقبول عند الإسلام السني أيضاً، أن يكون للباحث عن الحقيقة مشاركة مباشرة مع أولياء الماضي، أو مع النبي (محمد) نفسه. وبشكل عام، على كل حال، كان يُعتقد بأنّ تراث الماضي يجب أن يتوسّط إلى الباحث، أي المُريد، عن طريق موجّهٍ حي، أي المُرشد، والذي يمكن أن يعتبره تلاميذه على أنّه متلقٍّ لنعم خاصة. وعندما يموت، فإنّ تأثير "صديق الله" هذا يمكن أن يستمر، إذ كانوا يعتقدون أنّ تشفّعه عند الله من أجل الأحياء كان قوي التأثير، وأنّ قبره قد يصبح مكاناً للحج والشكوى. وسوف يتجه تلامذته بدورهم إلى العالم وهم يحملون طريقته أو يعدّلونها بطرق يمكن أن تعتبر على أنها تشكّل طريقة جديدة.

لم تختلف هذه الطرق في أشكال التعبير والولاءات الشخصية فحسب، بل في وجهة نظرها للعلاقة بين المعرفة الرائجة عند العامة، وتلك المقصورة على فئة قليلة، أو لنضعها بصورة أكثر دقة، بين طاعة الشريعة والمتابعة الدؤوب لمعرفة تجريبية لله. كان هناك توتر مستمر في الفكر الصوفي بين ميول المتصوف للاعتقاد بأنه قد وصل، أو يمكن أن يصل، إلى معرفة تفوق تلك الظاهرة للناس العاديين، وبين اعتقاد كل المسلمين بأنّ القرآن والحديث تضمّنا الوصايا الإلهية حول الطريقة التي يجب على الناس عبادة الله والعيش بها بعضهم مع بعض. أظهرت بعض الطرق، ومن بينها تلك التي كانت تستمد قوتها الرئيسة من الريف، اهتماماً قليلاً بالشريعة. كانت تلك الطرق التي أكّدت على الشريعة على أنّها مرحلة على الطريق باتجاه المعرفة تعتبر أنّ الطاعة وحدها لم تكن كافية، وأنّ إخلاص النية هو الأمر المهم. كانت تختلف بالنسبة لمكان الشريعة في حياة المؤمن الذي بلغ الرؤية الصوفية. كان يؤمن بعضهم بأنّ رؤية الله هي الحقيقة الوحيدة، وأنّ حياة المجتمع الإنساني يُنظر إليها من تلك اللحظة على أنها غير حقيقية؛ وأعلن آخرون أنّه، وبمجرد حصول الصوفي على لمحة لحظيّة لحقيقة الله، يجب عليه أن يعود إلى العالم الإنساني في "صحوته الثانية"، وهو مدرك لحقيقته الخاصة بالإضافة إلى تلك الخاصة بالله، كما يعيش في توافق مع الشريعة، محاولاً جلب العالم تحت حكمه.

يمكن أن يزعم أحد الأولياء وأتباعه في الريف على أنهم ينتمون إلى إحدى الجماعات الكبيرة في العالم الإسلامي، ولكن الجماعة نفسها كانت أقل أهمية من الولي وضريحه ومن العائلة التي تحافظ على هذا الضريح. وكانت إحدى مهام الولي، في المناطق البعيدة عن مدرسة المدينة أو المسجد هي التعليم، وربما كانت زاويته تُقدّم التعليم الرسمي الوحيد بعد التعليم الابتدائي للُكتّاب. وهكذا ففي سودان وادي النيل، وذلك على الحدود المتوسعة للعالم الإسلامي، كان الصوفيّون المتجوّلون يحملون الثقافة الإسلامية، حيث كانوا يدرّسون في منازلهم تفسير القرآن والفقه المالكي إلى حد ما، ولكنّ طقوس وممارسات طريقة ما وعلم اللاهوت الصوفي لابن

عربي كان يُدرَّس إلى حد أكبر.[٣٣] إلاّ أنَّ الصوفيين الريفيين لم يكونوا في الأساس مدرِّسين؛ ففي المناطق البعيدة عن سلطة المدن والحكومات، كانت الشريعة أمراً بعيد المنال، ولم تكن كتب الفقه تعطي الإرشاد الأخلاقي أو التهذيب للأهواء والخيال الإنساني؛ وكان الرجال والنساء في الريف ينسبون اعتقاداتهم الموروثة ومشاعرهم إلى وليٍّ حيٍّ أو ميت، وكانوا يتلقّون منه أو من الوصاة على ضريحه توجيهات أخلاقية قد تكون بعيدة جداً من تلك الموجودة في كتب الشريعة. وهكذا فإنّ البكتاشيين في الأناضول العثماني ورومیلية، كانوا لا يعيرون اهتماماً للشريعة في ممارساتهم، وكانوا يستمدّون تعاليمهم الأخلاقية من اللاهوت الصوفي، ويبّررون ذلك عن طريق تحدُّرهم الروحي من علي.[٣٤]

كان هناك في المدن جماعات لها حظوة خاصة عند البلاط والطبقة البورجوازية. وبما أنّ نسيج الحكومة والمجتمع المنظّم كان يعتمد على الشريعة، فقد كان للمرشد الصوفي تأثير مع كونه عالماً. وكان أتباعه يميلون إلى إقحام نسبهم الروحي في تقليد العلم؛ ويؤكّدون على التعلّم بدلاً من معجزات معلّميهم. وكانوا مدركين لاستمرارية تقليدهم، وكانت الطريقة بالتالي أمراً مستقرّاً ودائماً، أكثر من مرشد فردي أو عائلته؛ ولكن لنفس السبب شكلَّ الالتزام بطريقة ما فقط إحدى الولاءات المتحدة المراكز التي كانت تشكّل شخصية المسلم. وكان من بين هذه الجماعات المدنية بعض ممن لهم نسب وشهرة قديمة: مثل أتباع الطرق القادرية والمولوية والسهروردية والرفاعية. وكان ظهور جماعات أخرى مرتبط بظهور السلالات الحاكمة الكبيرة في بداية الحقبة الحديثة: مثل الطريقة الجزولية (وهم فرع من الشاذلية) مع الأشراف في المغرب؛ والجشتية مع الأباطرة المغول؛ والخلواتية مع السلاطنة العثمانيين من عهد بايزيد الثاني في نهاية القرن الخامس عشر. ولعبت طريقة اشتقت من الخلواتية، وهي البكرية، دوراً مشابهاً في مصر، وكان لعائلتها الشيخيّة موقع متميّز في قيادة الأهالي من المدنيين وفي التوسط بينهم وبين النخبة المملوكية الحاكمة.[٣٥]

وفي أسفل الهرم الاجتماعي للمدينة، كانت توجد نفس الطرق أو أخرى غيرها، ولكن كانت المسافة التي تفصل المتعلمين ومعقل السلطة واسعة؛ إذ كانت تميل إلى تغيير توازن العناصر فيها. كان الاحترام الممنوح للأولياء صانعي الأعاجيب الأحياء أو الأموات أقل صرامة وتقييداً، وكانت هيمنة الذِكر على العواطف أكثر قوة، وربما يعزّز التماسك في الالتزام لنفس الطريقة ذلك التماسك في العمل في نفس الحرفة أو العيش في نفس المنطقة. لكنّ سلطة الشريعة، أي سلطة القضاة التي كان يطبقها القضاة ويؤولها رجال الدين، كانت أقوى في كافة أرجاء المدينة.

كان للاختلافات بين الطرق الريفية والمدنيّة معان اجتماعية وسياسية متضمنة؛ ففي الريف، كان ضريح الولي أو دار عائلته يُعدُّ نقطة حيادية تلتقي فيها مناطق أو جماعات قبليّة مختلفة، ويتم شراء البضائع أو بيعها، كما تبرم التحالفات، ويُحكّم في النزاعات، ويجد اللاجئون الملاذ الآمن، ويلقى المسافرون حسن الضيافة. وقد كان الولي يعتبر الوسيط للقيم الإسلامية في الأوقات الحرجة في حياة المجتمع الريفي، وفي بعض الأحيان يكون أكثر من ذلك: فقد تكون النقطة الرئيسة التي قد يتبلور حولها ائتلاف ريفي. وقد تنشأ عنه، في بعض الظروف، سلالة حاكمة جديدة.[٣٦]

كانت هناك في بعض البلدات أضرحة مشهورة عظيمة يفد إليها زوار من الريف والمدن، وكان يتردد عليها الزائر أو المهاجر الريفي: مثل أضرحة الأئمة التي أُقيمت في المدن الشيعية المقدسة، ومسجد وضريح الحسين والسيدة زينب في القاهرة، ومولاي إدريس في مدينة فاس. وقد كانت هناك أضرحة في الريف تستقطب إليها جماهير من المدن. ولذلك، وفي بعض الأحيان، كان الأولياء الريفيون، وذلك النوع من الإسلام الذي يمثلونه، يشكّلون تحدّياً للطبقات الحاكمة في المدن، ولطبقة المتعلّمين، ولتلك الطرق التي كانت تجمع مفهومهم للإسلام كإطار من القوانين والتي يمكن من خلالها الحفاظ على حضارة مستقرّة. كانت الطرق المدنية تشارك في وجهة النظر المميّزة لسكان المدن تجاه الحكومة، وذلك في الإذعان لحكام العالم الزائلين،

وبالإبقاء على مسافة أخلاقية معينة منهم، ولكن مع الرغبة بكسب التأثير عليهم لإبقائهم على مسار الشريعة. ولذلك يمكن أن نعدّ سرعة انتشار الطرق الصوفية في القرن الثامن عشر وبداية القرن التاسع عشر، والذي أكّد على أهمية الشريعة، على أنّه واحد من أوجه ردة الفعل لنظام إسلامي مدني مهدَّد.

يمكننا أن نجد هذه التأكيدات في مفهوم المتعلّمين المدنيين للإسلام في كافة أرجاء العالم الإسلامي، ومن بين الأمثلة التي خضعت للبحث في السنوات الأخيرة، انتشار الطريقة الإدريسية، التي سميت فيما بعد الطريقة المرغنية، وهي طريقة انتشرت في السودان؛[٣٧] والطريقة القادرية في موريتانيا، حيث غرس الشيخ سيديا التزاماً صارماً للطقوس ولتنظيم الطريقة، بالإضافة إلى معرفة الفقه المالكي، الذي تعلّمه في المغرب ويتم تطبيقه على نحو صارم ومحافظ، وبدون تنازلات للممارسة الريفية المعمول بها في المغرب نفسه عن طريق أدب الأعمال.[٣٨]

يمكننا أن نقدم مثالين أكثر أهمية. إذ يبدو أنّ الطريقة التي انتشرت في الجزء الشرقي من العالم الإسلامي على نحو واسع وناجح خلال القرن الثامن عشر هي الطريقة النقشبندية بشكلها المجدّد. وقد ظهرت في بادئ الأمر في آسيا الوسطى كطريقة مستقلة بذاتها وبطقسها المتميز بالذكر الصامت، وبتأكيدها على توحيد التقوى الداخلية مع النشاط الخارجي الهادف إلى المحافظة على حكم الشريعة. انتشرت من هناك وفي اتجاهات متعددة: حيث اتجهت شرقاً إلى الصين، وجنوباً إلى إيران وشمالي الهند، وإلى الإمبراطورية العثمانية، فأصبحت معروفة قبل نهاية القرن الخامس عشر. وقد قام الصفويون بتدمير الطريقة في إيران، ولكنها ترسخت في الهند. كما كان لها بعض النفوذ لفترة ما في بلاط الأباطرة المغول، الذين استخدموها ليجابهوا بها الأفكار الشيعية المنتشرة في إيران إلى البلدان ذات الثقافة الفارسية. (ومن هنا، ربما، كان يؤكد النقشبنديون في تلك الحقبة وعلى كلا الخطين من تحدّرهم، من أبي بكر وعلي؛ فيزعمون أنهم هم الورثة الشرعيون لعلي وليس الشيعة). حدث "تجديد" للطريقة في القرن السابع عشر على يدي الشيخ أحمد سيرهندي (١٥٦٤ — ١٦٢٤). إذ أكّد في

رسائله لتلاميذه، وفي كتابات أخرى، على مبادئ تعليم الطريقة، وقام بتعديل لبعض المبادئ. زعم أتباعه مكانة روحية مميزة له، وهي أنه القطب الذي يدور حوله العالم وعلى محوره يدور، وأنه وريث الأنبياء، والمتمتع باتصال مباشر مع العالم اللامرئي.[٣٩]

كان لتعاليم الشيخ أحمد نفوذ كبير على الثقافة الإسلامية الهندية في القرن الثامن عشر، وبخاصة في فكرها وشعرها على حد سواء. واستمرّت التعاليم عن طريق شاه ولي الله في دلهي (١٧٠٣ — ١٧٦٢)، إذ كان يكتب في فترة اضمحلال السيطرة الإسلامية في الهند، وانتعاش الحكم الهندوسي في الأقاليم المغولية، إذ كان مهتماً جداً بإحياء الشريعة: إذ يجب في نظره، توحيد مدارس الشريعة المختلفة، ودراسة الحديث لذلك الغرض (كانت تسمى مدرسته دار الحديث) ومن مبادئها أنه يجب السماح بالاجتهاد، وهو ممارسة الأحكام المستقلة من قبل علماء مؤهلين. وفي الوقت نفسه، طُرحت فكرة أنه لا توجد طرق مستقلة، بل جميعها هي عبارة عن طريقة واحدة؛ وينطوي هذا الأمر على ادّعاء بمنزلته الروحية الفريدة الخاصة به.[٤٠]

انتشرت الطريقة النقشبندية المجدّدة من الهند باتجاه الغرب مرة أخرى. حيث نقلها الحجاج إلى الحجاز، ونقلها مولانا خالد (ت ١٨٢٧) إلى كل من العراق وسوريا، وهو كردي كان قد ذهب إلى الهند للدراسة، وجلب معه نفس مجموعة الأفكار: أي العداء للمذهب الشيعي، والادّعاءات باتصال مباشر مع العالم اللامرئي، والإصرار على التطبيق الصارم للشريعة، والحاجة لكسب النفوذ عند الحكّام.[٤١]

قامت الطريقة التيجانية التي أسسها أحمد التيجاني(١٧٧٧/٨ — ١٨١٥) بدور مشابه في شمال غرب أفريقيا. نستطيع أن نجد في طريقته ـ والتي أسسها بعد عودته من الدراسة في شرق العالم الإسلامي ـ ادّعاءً بامتيازات خاصة تقترب من كونها ادّعاءً لامتلاك كامل للحقيقة؛ وكان أتباعه يعتقدون أنه لم يكن لديه معلّم حي وأنَّ إدخاله إلى الحقيقة تمّ عن طريق اتصال مباشر مع روح الرسول؛ كما أنهم نُهوا عن

القيام بزيارات إلى أولياء آخرين، الأحياء منهم أو الأموات. كان هناك تأكيد أيضاً على طاعة الشريعة. إذ جعل من طريقته حليفاً لتلك القوى التي كانت ترغب بتوسيع سيطرتها المدنيّة على الريف: فقد كان مقرّباً لفترة من الزمن عند مولاي سليمان في المغرب، وكان قد استقرّ في فاس، ولكن طريقته لم تترسّخ بشكل عميق هناك كما حدث في الجزائر.[٤٢]

كانت تلك كلها حركات قد قامت ضمن إطار من الممارسة والفكر الصوفي، ولكن هناك حركة أخرى من القرن الثامن عشر كانت قد برزت من نفس الإطار وهدّدت بتدميره حقاً، إذ خرج محمد بن عبد الوهاب (١٧٠٣ — ١٧٨٧) من نجد، حيث استقر مجتمع ذو تعاليم إسلامية هشة في البلدات الصغيرة، وكانوا مهدّدين دائماً من قبل قوى وعادات المجتمع البدوي الذي يعيش حولهم. جاءت أسس معارضته للجهل الديني في زمانه ومكانه من التقليد الحنبلي لعائلته ذاتها، وتعزّز ذلك بتلقيه العلم الديني في المدينة المنورة وأماكن أخرى: إنّه تقليد جمع المخزون الديني مع رغبة بممارسة الأحكام المستقلة، أي الاجتهاد، في قضايا تتعلق بالتطبيق بهدف جلب كل الأعمال الإنسانية ضمن إطار الشريعة. الشيء الجديد الذي تبدى هنا هو نبذ الطريقة الصوفية والتي تبدو أنها تتجاوز المفكرين الحنابلة السابقين. لقد بيّن الله مشيئته وإرادته للناس في القرآن الكريم وأحاديث الرسول وحدهما؛ ويجب أن نعبده بالطريقة التي ذُكرت في القرآن؛ ويجب ألاّ نذهب بالتخمين حول طبيعته أبعد من مبدأ " اللاأدرية المتعقّل" في "علم الكلام" الحنبلي؛[٤٣] والرسول هو أنبل الناس، وقادر على التشفع عند الله، ولكنه ليس كما تقول الصوفية النور الأوّلي الموجود قبل خلق العالم؛ ولا يستطيع هو أو أي معلّم أن يقف بين المؤمن الفرد والله، ولا يجب أن يُشركَ هو أو أي مخلوق آخر، سواء كان حياً أم ميتاً، بعبادته مع الله.

ومرة أخرى نجد قناعات مُصلح مصمّم على إعادة سلطة الشريعة، واهتمامات حاكم يرغب بتوسيع سيطرته على ريف غير مأهول، في انسجام بعضها مع بعض. لقد أدّى تحالف محمد بن عبد الوهاب مع الأسرة الحاكمة السعودية إلى

محاولة لتأسيس دولة تعتمد على الشريعة في منطقة شاسعة في شبه الجزيرة العربية وما وراءها، وإلى هدم أضرحة الأولياء، والهجوم على الأماكن المقدسة الشيعية، ورفض قبول سلطة السلاطنة العثمانيين، الذين اعتبرهم أتباع محمد بن عبد الوهاب حماةً لتفسير مزيف للإسلام. وكان ينطوي على هذه الأعمال وجهة نظر معينة لطبيعة ووحدة المجتمع الإسلامي: ولذلك فإنَّ صحة الاعتقاد والتطبيق الصارم كانا جزأين أساسيين في تحديد ما يجب أن يكون عليه المسلم.

على أية حال، لم يكن بإمكان هذه النظرة أن تحرّك، خارج شبه الجزيرة العربية، مفهوماً سابقاً للمجتمع على أنّه شيء شامل بشكل واسع، ومتسامح إلى حد كبير، وموحّد عند أكثر من مستوى واحد: وذلك عن طريق قانون واحد من شأنه أن يعطي معياراً للعمل الإنساني في العالم؛ وعن طريق اهتمام مشترك بحياة روحية مبنية على مثال الرسول وهؤلاء المصاحبين له؛ وعن طريق الخطوط المتنوعة من التحدّر الجسدي أو الروحي والذي من خلاله قام العلماء والصوفيّون على حد سواء بجعل اعتقاداتهم وممارساتهم شرعية؛ وعن طريق الحج، وهو العمل الرمزي للوحدة.