القسم الثالث

ثلاث مؤسسات وقيم

الفصل الثامن

سرقة المؤسسات: البلدات والجامعات

هناك اعتقاد واسع الانتشار في الغرب يرى أن البلدات الأوروبية تختلف اختلافاً جوهرياً عن البلدات الشرقية، وخصوصاً في العوامل التي تخلق «الرأسمالية»، وعبّر عن هذا الاعتقاد أبرز تعبير ماكس ويبر. ويُفترض أن هذا التميز نتج عن ظروف محددة في الحياة الأوروبية بعد نهاية المرحلة الكلاسيكية، ونتج بشكل أكثر تحديداً من الظروف السياسية والاقتصادية التي تميز الإقطاع (الذي رأى صعود «البلدة» أو الكوميون في شمال إيطاليا). ويرتبط هذا الاعتقاد بالفكرة المعتنَقة على نحو عام التي ترى أن التعليم العالي بدأ مع تأسيس الجامعات في أوروبة الغربية ابتداء من مدينة بولونيا في القرن الحادي عشر[1]. وهذا التجمع نفسه الذي يُنظر إليه على أنه هو الذي كان السبب في صعود البلدات الأوروبية، قد ولّد في هذا الرأي، الزّخم اللازم من أجل القفزة النوعية التي تميز الحياة الفكرية بعد القرون الأولى من العصور الوسطى. ووفقاً لاختصاصيّ العصور الوسطى، جاك لو غوف، فإن أوروبة المسيحية الغربية عند مُنسلخ القرنين الثاني عشر والثالث عشر رأت في الوقت نفسه عملياً ولادة البلدة والجامعات، على الرغم من أنه أكثر اهتماماً بالمفكرين بوصفهم أفراداً لا بالجامعات بوصفها مؤسسات. وهو يكتب ويقول: «إن أحسم مظهر من مظاهر نموذجنا للمفكر القروسطي هو ارتباطه بالبلدة»[2]. ويُنظر إليهما كليهما بأنهما غربيان بشكل خاص وبوصفهما مطوِّرين للحداثة.

---

(1) انظر على سبيل المثال دراسة هاسكنز (1923: 7)، وفيها يُنظر إلى الجامعات بوصفها جزءاً من «نهضة القرن الثاني عشر»، حفزها العلم العربي، على الرغم من أن ساليرنو تعود عند تتبع أثرها إلى منتصف القرن الحادي عشر ـ «أبكر جامعة في أوروبة القروسطية».

(2) لو غوف 1993: 14.

وكلا الافتراضين مشكوك فيه على نحو ملحوظ وهو يوضح الجهود المنسقة للعلماء الأوروبيين لاستدامة الموقف الأوروبي المركزي الشديد للغاية ولو كان ذلك في وجه الدليل القوي الذي يحض على تفسير مختلف.

البلدات

دعونا نأخذ البلدات أولاً. في مناقشة العصور الوسطى، ركز كثيرون من المؤرخين تحليلاتهم على القطاع الريفي وعلى العلاقات الإقطاعية. وكما لاحظ هيلتون، فإن ذلك يصدق بشكل خاص على الكتاب الماركسيين[3]. لقد أُبعِدت البلدات إلى الخلفية إلى حد كبير، وعدت غير مهمة نسبياً للتطورات الإقطاعية، في المراحل الأولى على الأقل. وظهرت إلى السطح ثانية في التاريخ الأوروبي في نفس الوقت مع أول خطوات نحو الرأسمالية، عاكسة بذلك كالمرآة التقدم من المجتمعات الزراعية إلى المجتمعات الصناعية. ولفت كتاب آخرون من أمثال أندرسون، الانتباه إلى وجود «جيوب متحضرة» في العصور الوسطى العالية، كانت ترفض أن تُفصَل عن التأثير الزراعي المحيط بها.

في الغرب «مثلت المجتمعات المتحضرة المتحدة بشكل لاشك فيه القوة الطليعية في مجمل اقتصاد العصور الوسطى»[4]. وفي الغرب الأقصى من الإمبراطورية الرومانية، عانت البلدات معاناة قاسية من انحلالها. ويقلل أندرسون من مدى الانهيار الحضري ويلفت الانتباه إلى حقيقة أن العديد من الكيانات تحت الوطنية استمرت، في شمال إيطاليا على سبيل المثال. وفي الألفية الجديدة، فيما بعد، كان هناك نمو في مراكز أخرى، وكانت الأكثرية فيها «في الأصل معززة أو محمية من لوردات الإقطاع»[5]. وقد اكتسبت في الحال «استقلالاً ذاتياً نسبياً» بانية طبقة أرستقراطية جديدة ومستغلة النزاع بين سلطة النبلاء والسلطة الكنيسة، كما حدث بين غولف وغيبللين* في إيطاليا. وكان هذا يعني «سيادة مجزأة»، وانقساماً بين القوى الأرستوقراطية والكهنوتية، وهو

(3) هيلتون1976.

(4) أندرسون 1974 آ: 192.

(5) أندرسون 1974آ: 190.

*(المترجم): اسمان لفئتين متناحرتين، الأولى ساندت البابوية والثانية ساندت الإمبراطورية الرومانية المقدسة في إيطاليا في القرنين 12، 13.

الموقف الذي كان يعتقد أن البورجوازية تستفيد منه، تاركة لهم المزيد من المدى ليصيروا الحزب المهيمن في حكم البلدة. وأما في الشرق فقد استمرت البلدات، ومثل ذلك أيضاً فعل المواطنون في المدن، ولم تكن هناك حاجة إلى لوردات الأرض ليكونوا مساندين للمواطنين في نفس الطريقة التي كانت موجودة في الغرب، على الرغم من أن دور المراكز الدينية والبلدات الكنسية كان دائماً دوراً مهماً.

إن المدينة الكلاسيكية لم تختف مع انهيار روما و«استمرت مع السكان الحضر، والمباني الفخمة، والألعاب، والطبقة العليا المتعلمة تعليماً عظيماً، استمرت على الأقل في العواصم الإقليمية من آسيا الصغرى الغربية والجنوبية، وفي سورية، وفي شبه جزيرة العرب، وفي فلسطين، وفي مصر حتى الفتوحات العربية تماماً، وفي المناطق التي كانت تحت الحكم العربي فيما وراء ذلك»[6]. ومع حلول القرن السابع، كانت إيطاليا بل بيزنطة كذلك «تبدو مختلفة جداً عن الشرق الأدنى المعاصر (وهو في هذا الوقت عربي)، والذي يوجد له دليل أكبر بكثير على تعقيد وازدهار اقتصاديين مستمرين»[7]. وفي الغرب، كانت الحالة قد تغيرت تغيراً راديكالياً. ففي بريطانيا اختفت مهارات مثل استخدام دولاب الخزاف، والبناء باستخدام الآجر والملاط، وتلاشت المدارس مما بقي من البلدات، وصارت قاعات الألعاب الرياضية غير مستعملة، ولم يبق تعقيد الحياة الاقتصادية الرومانية موجوداً. وصارت الكنيسة ولوردات الريف أكثر مركزية للحياة عموماً، وخصوصاً في المواقف التي «توقفت فيها المدن عن امتلاك مدارس لها»، وكان التعليم منخفضاً ومحدوداً «بِأُسَر مرموقة قليلة»، وكانت الثقافة التعليمية العالية قد تُركت للمعلمين الخصوصيين وللكنيسة بشكل متقطع. أما في الشرق، فقد استمرت الثقافة التعليمية على كل حال، بالازدهار مع المسيحية ومع العبادات الأخرى طوال القرن السادس. ومع حلول القرن السابع، وفي الشرق نفسه كذلك، حدث نقص في الكتب عانت منه القسطنطينية، وصار التعليم محدوداً على نحو متزايد برجال الدين المتعلمين وبالعاصمة نفسها[8].

(6) لا يبيشوتز 2000: 207.

(7) وورد ـ بيركينز 2000: 360.

(8) لايبيشونز 2000: 210 ـ 11.

وقد عد ماركس، وهو ينظر إلى إعادة تشكيل البلدات في العصور الوسطى فيما بعد، عد المدينة الأوروبية فريدة في إسهامها للرأسمالية. إنها جزء لا يتجزأ من قبوله السَّنَد أو النسب الأوروبي المركزي لتطور الرأسمالية من خلال الإقطاع بدءاً من المرحلة الكلاسيكية. ووفقاً لما رآه هوبسباوم، لم يكن ماركس مهتماً بالدرجة الأولى بالحراكيات الدينامية الداخلية للنظم قبل الرأسمالية «إلا بقدر ما شرَحت الظروف السابقة للرأسمالية»[9]. في فورمن (Formen) يشرح بإسهاب فكرته عن التبريرات التي لم يستطع من أجلها «العمل» و «رأس المال» أن يصعدا في التشكيلات قبل الرأسمالية إلاّ في الإقطاع. لماذا كان الإقطاع فقط هو الذي كان يُعتقد أنه يسمح لعوامل الإنتاج بالظهور من دون تدخل؟ يجب أن يكون الجواب بالتأكيد كامناً في التعاريف التي تم تبنِّيها للعمل ولرأس المال، وهي تعاريف استبعَدَتهما بالضرورة من الأنواع الأخرى من المجتمع. وبكلمات أخرى كان الجواب عن التساؤل مقرراً سلفاً من طبيعة السؤال المطروح. فالكثيرون من العلماء الأوروبيين، وهم المشغولون سلفاً بإنجازات مجتمعاتهم في القرن التاسع عشر، وضعوا لأنفسهم أسئلة غائية مشابهة، وهي أسئلة استَبعدت تحليل الأنواع الأخرى من المجتمعات بما لها هي من حق خاص، أو في منظور مقارن «موضوعي» أيضاً. وفي حالة ماركس، «هناك المعنى الضمني وهو أن الإقطاع الأوروبي فريد، وذلك لأنه ما من شكل آخر أنتج المدينة القروسطية، وهي الحاسمة بالنسبة إلى النظرية الماركسية عن تطور الرأسمالية»[10].

وهكذا يُحكم على طبيعة المدن الأولى على أساس مَن جاء في القمة في اقتصاد القرن التاسع عشر. وعلى كل حال، فإن أي تفرّد عام أو أصيل قد تكون امتلكته «المدينة الأوروبية» (ويبقى هذا مسألة جوهرية) ليس تفرداً مرتبطاً بالضرورة مع نمو الرأسمالية. وفي الحقيقة فإن برودل يرى شكلاً واحداً من الرأسمالية (التجارية) بوصفه مميزاً لكل المدن في كل مكان، وبالنسبة إليه فإن الشكل المالي فقط هو الفريد بالنسبة إلى الغرب (مرة أخرى هذا استنتاج قد تساءلت أنا عنه في الفصل السابع).

(9) هوبسباوم 1964: 43.

(10) هوبسباوم 1964: 43.

منذ المرحلة الكلاسيكية كانت البلدات الرئيسية الواقعة على الشواطئ الشمالية من البحر الأبيض المتوسط قد زُوِّدت بحراً بالقمح القادم من صقلية، ومصر، وشمال إفريقية، ومن البحر الأسود. وكانت التجارة عبر البحر الأبيض المتوسط بالسلع الأخرى مثل الزيت والخزف تجارة مهمة أيضاً. وفيما بعد، على كل حال، ظهر اختلاف بين بلدات الشرق والغرب. بلدات أوروبة القروسطية (باستثناء إسطنبول) كانت ذات أبعاد ونشاط أقل بكثير، ويجب علينا أن ننتظر حتى القرن التاسع عشر بالنسبة إلى لندن وباريس لتضاهيا حجم روما الإمبراطورية[11]. وبسبب هذا النقص بالحجم والنشاط لم تبق مشكلات الإمداد بعد ذلك مشتملة على المستوى نفسه من التبادل.

بدأت حياة البلدات تنتعش فقط حين بدأت أعمال التجارة الداخلية ثانية في البحر الأبيض المتوسط، ومع عودة التجارة الخارجية مع الشرق. لقد لعبت البندقية دوراً مهماً ولكنها لم تكن وحدها من بين البلدات الإيطالية. إن دوراً أساسياً في افتتاح التجارة كانت قد لعبته البلدات التي تقع حول أمالفي، إلى الجنوب الغربي من مدينة نابولي الجنوبية، ولم تكن أمالفي الميناء الوحيد الذي سيكون منهمكاً بالتجارة مع الجنوب ومن هنا مع «المسلمين»، الذين كانوا «موجودين بشكل دائم تقريباً في القوس التيراني طوال القرن التاسع»[12]. ويقترح سكنر أن دولسيبيلي، مؤسس مدينة غائيتا، كان تاجراً، جمع ثروته من المتاجرة مع المسلمين، وعند نقطة معينة قام «بإطلاق مجموعة من العرب بالقرب من ساليرنو لمعارضة حركة من البابا»[13].

إن الشرق الأدنى عموماً لم يسهم في تسريع التجارة في أوروبة الغربية فقط. ويمكن رؤية تأثيراتهم في تنظيم البلدات ومخططها وفي التطورات المعمارية أيضاً في المرحلة التي سبقت عصر النهضة، في شكل مباشر ونتيجة للتفاعل التجاري بين الشرق والغرب، على حد سواء، وفي الثروة التي جلبها هذا التفاعل إلى البلدات الغربية. لقد كانت أراضي منطقة أمالفي قاسية، وكانت البلدات تبنى على وديان الأنهار الجارية نزولاً إلى البحر. ولكن الجروف الصخرية كان يسهل الدفاع عنها، وهي التي كانت

(11) جيراسي ومارين 2003: 577 ـ 8.

(12) سكنر 1995: 32.

(13) سكنر 1995: 31.

مهمة حين كانت غزوات العرب تأتي كثيفة وعنيفة. وربما كانت هذه الغزوات العربية هي التي قادت كلاً من سكان أمالفي الأهليين الأصليين وسكان مدينة غائيتا المجاورة إلى قطع علاقتهم مع حكم دوقية نابولي. وقد أثرت تلك العلاقة على كل من العمارة والفن بطرق خاصة:

البيوت المختلطة في بلدات هضبة أمالفي كانت أماكن للتمايز في الحيز وفي تفاصيل الزينة، وهي خصائص أفردت تلك البيوت جانباً عن المباني المعاصرة لها في إيطاليا وعن المساكن الأبسط منها والخلو من الزينة التي كانت في مطالع العصور الوسطى. وهذه الصفات المعقدة للبيوت لا يمكن فصلها عن فعل الميركاتانشيا (Mercatantia) لأن الموارد المالية للمجتمع كانت موجهة إلى خلق هذه البيئات السخية. والإسكان، بوصفه موقعاً للإنفاق قابلاً للحياة، لم يتجاوز المتطلبات الأساسية للمأوى فقط بل دخل عالم التعبير الفني والتباهي بالعظمة.

وفي الوقت الذي اعتمد فيه وجود مثل تلك المباني وعظمتها على أرباح الميركاتانشيا، فإن أشكالها المحددة أيضاً مثلت الخبرات التجارية للأمالفيين. ومع مخططاتها المختلطة وشبكات الزخارف المعقدة، تتطابق بيوت أمالفي مع القواميس المعمارية والزخرفية في شمال إفريقية التي ظهرت في خلفيات بارزة علمانية ودينية على حد متشابه. والكثير من الأعمال الفنية الإفريقية الشمالية ذات العلاقة كانت موجودة في مواقع في المدن الساحلية مثل المهدية وتونس، والمراكز التجارية المألوفة لأجيال من التجار المالفيين. وبين القرن الحادي عشر والقرن الثالث عشر، كانت هذه البلدات هي بالضبط المكان الذي باع فيه السكان المحليون أعياناً مثل الخشب، والحبوب، والمنسوجات، في مقابل الذهب، والجلود، والخزف.

وكان مما سهل استقبال مصطلحات شمال إفريقية وجود المسلمين في المنطقة نفسها ووجود تقليد إسلامي لإنتاج الفن هناك ثابت منذ عهد طويل وإن يكن متشظياً. وبعض الزخرف المستعمل في شمال إفريقية لن يبدو غير معتاد لنخبة الأمالفيين لأنها كانت متعلقة على نحو قريب بالأعمال الصغيرة الأبعاد التي كانت تصنع في المملكة. وكما كان الشأن مع الحمامات والاستحمام، كان من المحتمل أن

الرؤية الثَّقِفَة المتقدمة للإسكان التي شدّدت على فناءات الدور، وتمايز الفراغات، واستعراض الزينة كانت رؤية تشكل جزءاً من ثقافة أعرض هي ثقافة رفاهية العيش في هذا الجزء من حوض البحر الأبيض المتوسط، وهي رؤية تجاوزت الاختلافات في الدين. وفي هذه الطريقة فإن الأمالفيين يشبهون أغنياء سكان القسطنطينية في القرن الثاني عشر، الذين قادهم وعيهم وتقديرهم للرسم الإسلامي إلى مضاهاة مثل تلك الأعمال في العاصمة[14].

إن الخيارات المعمارية المستوحاة من الإلهام الإسلامي اشتملت على الدمج المباشر لأشياء أُنتِجت خارج أوروبة. وكان أحد الواردات الرئيسة من شمال إفريقية ومن الشرق الأدنى هو الخزف المزجَّج، «وهو سلعة من أوائل السلع المتوافرة على نطاق واسع في جنوب إيطاليا والتي زينت البيئة المحلية»[15]. ولكن مثل هذه الأشياء كانت تستخدم في الأغلب في أجزاء بشكل مربعات أو بشكل كامل بصفة أوعية خزفية زخرفية لتدمج في تصاميم الكنائس، وخصوصاً في بلدة رافيللو وهناك وفرت الدليل على أذواق تجار أمالفي وخبراتهم.

كانت العمارة في بلدة رافيللو من الجنوب، «ثقافة متوسطية معمَّمة». ولكنها تحتوي أيضاً على بعض العناصر من الشمال. وقد جعلت التأثيرات الشمالية نفسها محسوسة في الجنوب حين قهر الحوضُ الباريسي (Parisian basin) جنوب فرنسا وفي إيطاليا استولى النورمان على صقلية من العرب ومهدوا الطريق أولاً لأسرة هوهينزيلليرن (Hohenzellern) وبعد ذلك للآنجو (ou* * *An) من فرنسا الوسطى. وكان الفن القوطي قد بدأ بالدخول مع طرقه المقنطرة المدببة إضافة إلى النقوش على دروع أنساب النبلاء[16]. كانت القناطر القوطية على الاحتمال الأرجح عربية في الأصل، وعلى أية حال كان هناك تأثير قوي قادم من الشرق في العمارة الحضرية، وخصوصاً في بلدان مثل البندقية.

(14) كاسكي 2004: 113 ـ 14.
(15) كاسكي 2004: 164.
(16) كاسكي 2004: 165.

وعلى كل حال، فعلى الرغم من التأثيرات المتعددة من البلدات الشرقية على الغرب، ومن التشابهات بين بنيتين حضريتين، فإن كثيرين من العلماء في الغرب رأوا البلدات الآسيوية مختلفة من الناحية البنيوية عن البلدات الأوروبية فيما بعد (بعد القرن الحادي عشر) بطرق هي التي يفترض أنها قد جعلت من الممكن لهذه البلدات الأخيرة أن تطور الرأسمالية وجعلت البلدات الأولى لا تطورها. ويقال إن البلدات الإسلامية، ولو كانت تتواصل مع البلدات الأوروبية وتتبادل معها، تشارك في هذا الاختلاف. ومثل ذلك أيضاً المدن الآسيوية، وفقاً لما يراه عالم الاجتماع ماكس ويبر. ولكن مناقشاتهم بدأت دائماً من وجهة نظر الإنجازات الأوروبية التي جاءت فيما بعد والتي احتاجوا إلى شرحها. وفي وقت حديث أقرب وقع ذلك الموقف تحت المزيد من النقد. وذلك على سبيل المثال، من الاختصاصي العربي، الحوراني، الذي يكتب: «مال العلماء من الأجيال السابقة إلى تبني فكرة أن البلدات (وهي فكرة مستمدة في نهاية الأمر من أعمال ماكس ويبر) بالمعنى الكامل للكلمة وجدت في البلاد الأوروبية فقط لأن المرء في أوروبة فقط كان يجد ««مجتمعاً حضرياً»» يتمتع على الأقل باستقلال ذاتي جزئي تحت إدارة كانت تُوجه من سلطات منتخبة». ولذلك فإن البلدات الشرقية لم تكن بلدات «حقيقية»[17]، ولكن علماء الإسلام المحدثين على كل حال يميزون ملامح معينة مشتركة بين الطرفين[18]، كما يمكن للمرء أن يتوقع مع التحضير والنشاط التجاري، ويقول بعكس هذا الحكم. وهذا يصدق أيضاً على الهند[19] وفي الصين[20].

إلاَّ أنه لم يكن ممكناً أن تُترك الفكرة الغربية عن التفرد من دون صراع. والقدرة المتنامية للبلدات الغربية الجديدة رآها أندرسون مستندة إلى «السيادة المجزّأة الخاصة بالنمط الإقطاعي في أوروبة [ومن هنا فهي فريدة] وذلك ميزها تمييزاً أساسياً عن الدول الشرقية مع بلداتها الواسعة». وأنضج شكل غربي كان هو الكوميون، البلدة الصغيرة، المعبرة عن الوحدة الإقطاعية للبلدة والريف لأنها كانت

(17) حوراني 1990: ترجمتي، اقتبس دينويكس 2000: 329.
(18) دينويكس 2000.
(19) غيليون 1968.
(20) رو 1984.

«اتحاداً تأسس... بالقسم على الولاء المتبادل بين الأنداد المتساوين، تعاهد بقسم اليمين»[21]. وذلك الرأي في الخلاف هو الرأي الذي يتبع فيه أندرسون ماركسَ، وويبرَ، وبرودل، وكثيرين آخرين. إن حرية «مجتمع المتساوين» كانت مقصورة على النخبة الضيقة ولكن «أصالة التجديد في المنشأ لهذه المؤسسة استُمِدت من الحكم الذاتي للبلدات المستقلة استقلالاً ذاتياً»، وخصوصاً في لومباردي حين أطيح بسيادة الحكام الكنسيين. وفي إنجلترا كانت المدن دائماً معتمدة على غيرها إلى درجة ما، وذلك لأنها كانت «مكوِّناً اقتصادياً وثقافياً مركزياً من النظام الإقطاعي»[22]. ويستمر أندرسون في القول: «لقد أقيمت على هذين الأساسين من التقدم الزراعي الرائع والحيوية الحضرية الصروح الجمالية والفكرية المذهلة في القرون الوسطى العالية، والكاتدرائيات الكبيرة (وكان أحد الإنجازات الحاسمة هو العمارة القوطية) وأول الجامعات[23]، ومع ذلك ففي الشرق الأدنى القديم نفسه تمتعت بعض البلدات باستقلال ذاتي نسبي (وخصوصاً المدن الدول). ففي أوروبة، كانت إيطاليا الشمالية خارجة عن المعتاد. ووجدت بلدات أخرى في الفلاندرز وأرض الراين «بموجب مواثيق نظام أساسي ينعم به اللوردات الإقطاعيون بالاستقلال الذاتي». ويتجاهل التقويم الذي يقدمه أندرسون، أيضاً، الإنجازات الحضرية (والريفية) في المجالين الجمالي والفكري الموجودة في أماكن أخرى، فتَحْتَ حكم الإسلام في غرناطة أو قرطبة على سبيل المثال، وجدت إنجازات في العمارة وفي المعرفة، وهي إنجازات كانت قد بنيت على أسس مختلفة نوعاً ما.

إن فكرة «السيادة المجزأة»، وهي فكرة مهمة جداً لمعظم المحللين لظهور البلدة بالمعنى الصحيح لها، والمحللين معها لتطور الحداثة، هي فكرة أساسية لفكرة أندرسون التي ترى أن الإقطاع كان مبشراً ممهداً ضرورياً للرأسمالية للأسباب الآتية:

---

(21) في الإسلام في الحقيقة، على سبيل المثال في أزمنة الحروب الصليبية كان يجري باستمرار تقسيم السلطة بين الخليفة، أو الإمام أو أمير المؤمنين، والسلطان وأمرائه المختلفين، وهم أنفسهم قادرون على الإمساك بالسلطة.

(22) أندرسون 1974 آ: 195.

(23) أندرسون 1974 آ: 195.

1. أنه سمح «بنمو البلدات المستقلة استقلالاً ذاتياً في الفراغات الفاصلة الواقعة بين الولايات المتباينة للوردات»[24]. ومع ذلك، فقد رأينا، بلدات في الشرق لم تتطلب مثل هذا الإذن، وفي الحقيقة وجدت تلك البلدات وصعدت في كل أنحاء أوراسيا بعد الثورة الحضرية من عصر البرونز، وكانت أساسية للاقتصاد السياسي. وبعضها كان أكثر تمتعاً بالاستقلال الذاتي من أخريات غيرها. ومثل ذلك حدث مع الاستقلال الذاتي للكنيسة التي يصفها بأنها «منفصلة وشاملة». ولكن كل الأديان المكتوبة في الحقيقة استدامت استقلالاً جزئياً عن الكيان السياسي وذلك نتيجة لتنظيمها وتمسكها بالممتلكات.

2. أن نظام الطبقات أدى إلى برلمانات قروسطية. ومع ذلك كانت الاجتماعات التمثيلية للرجال الأحرار في المقاطعات (Moots) والمجالس الاستشارية لا تكاد تقتصر على أوروبة، فإن شكلاً معيناً من الاستشارة، وفي الغالب التمثيل، كان ملمحاً واسع الانتشار للحكومات في العديد من أجزاء العالم. ومثل هذا كان أيضاً التقسيم إلى «مستويات» (Stande) بالمصطلح الويبري.

3. أن السيادة المقسمة كانت شرطاً مسبقاً لحرية سكان البلدة وللبلدة كذلك. ولكن «الحرية» لم تكن محدودة بالسكان الحضر في أوروبة الغربية، فكل البلدات امتلكت قليلاً من الاستقلال الذاتي، ومن الغُفلِيَّة وخفاء هوية الفرد بين الجمهور، أي الحرية، بناء على ذلك.

إن حرية البلدات القروسطية هي رؤية تتعلق بمزاعم المركزية الأوروبية، وهي رؤية تستحق أن تدرس بعمق أكبر. وأندرسون يقتبس في مكان آخر المثل الألماني الذي يقول: البلدة تجعل الإنسان حراً. ولكن تلك الملاحظة تنطبق على كل البلدات في أي مكان وجدت، لأنها تزود المواطنين لا محالة بقدر من الغُفلِيَّة وخفاء هوية الفرد بين الجمهور. هل البلدات على وجه العموم أيضاً أكثر حرية من الناحية السياسية؟ الكثير منها يكتسب قدراً من الحرية بسبب طبيعة الأنشطة التي تحدث هناك، ومن التصنيع، وإقراض المال، والقانون، والطب، والإدارة، والتجارة. ولكن، كما يلاحظ ساوثهول، إن

(24) آندرسون 1974 ب: 418.

«إنشاء المدينة اشتمل على صعود حاد في عدم المساواة»[25]، وهو الصعود الذي أفضِّل أنا أن أعزوه إلى التباين الاقتصادي المتزايد الذي أحدثه استخدام المحراث (والري أيضاً). وفي هذا المعنى فإن المدينة «تستغل» الريف دائماً، وتأخذ فائضه لكي تعيش وتعمل. وفي أي حال، وباستثناء شمال إيطاليا، فإن بلدات أوروبية قليلة كانت حرة من جميع تقييدات السيادة السياسية أو الدينية. وفي أماكن أخرى، كانت ما تدعى «البلدات الحرة» قد مُنِحت حريات مالية معينة من اللورد الإقطاعي. وعلى العموم كانت بلدات أوروبة الغربية أكثر شبهاً مع «المدينة الآسيوية» مما سبق أن افترضه معظم العلماء.

وفي كتاب واسع المدى عن المدينة (1998) يلاحظ ساوثهول أيضاً، مع أنه يقبل تمييز ماركس بين البلدات الشرقية والغربية، يلاحظ أنه على الرغم من التنوع الكبير من المدن في الزمان والمكان، يوجد خيط واضح من الاستمرارية من خلال تحولاتها الجدلية (الدياليكتيكية) من بداياتها الأولى حتى اليوم، في الوقت الذي كانت قد لعبت فيه، في كل الأوقات، دوراً متعاظماً في الحياة الإنسانية»[26]. وعلى الرغم من الاستمراريات التي يراها، فهو مجبر «أن يقسم هذه الكتلة من الزمان والمكان إلى أقسام قابلة للتدبير والتوصيل، بالرغم من أن كل تبضيع لها ينتهك الحقيقة الواقعة»[27]. ولهذا الغرض فهو يختار «أساليب الإنتاج التي أشار إليها ماركس» والتي تؤدي من وجهة نظري لا إلى «تقليل التشويه» كما يقترح هو بل إلى مفاقمته. ثم يقبل هو التقسيم بين الآسيوي والأوروبي من دون تحليله فعلياً.

وفي دراسة ساوثهول للمدنية، لا يحددها تماماً بمجتمع ما بعد عصر البرونز. وهو يعترف بتحضير اليوروبا في غرب إفريقية، والذي كان قد دعي «مدينة ـ الزراعة»، وهو يقر بنمو المدن محدودة الحجم في كاتال هويوك وهاسيلار في الأناضول، وفي أريحا (فلسطين) كما في جارمو عند تلال سفوح جبال نهر الدجلة، إضافة إلى

(25) ساوثهول 1998: 14.

(26) ساوثهول 1998: 4.

(27) ساوثهول 1998: 1.

بعضها في العالم الجديد وفي جنوب شرق آسيا[28]. ومع ما تقدم، وبتعابير عامة فإن تطور المدينة مرتبط مع عصر البرونز. وعلى كل حال، فهو يحاول فعلاً أن يميز المدن الآسيوية (التي يخصص لها فصلاً طويلاً من 125 صفحة تقريباً) عن المدن الأوروبية، وذلك في جزء منه على أساس التقسيم، الذي وضعه هسيو، إلى العوامل التمدينية الأساسية من الطائفة المنغلقة، والطبقة، والرابطة لغرض معين. إن النظر إلى المدن بهذه الطريقة يهمل التشابهات الواضحة (التي يلفت لها ساوثهول الانتباه في الحقيقة) في حجم السكان، وفي الكثافة، والتنظيم، والتخصصية، والمؤسسات التعليمية، والأسواق، والمستشفيات، والمعابد، والتجارة، والحرف، والأعمال المصرفية، ونقابات طوائف الحرفيين. فعلى أساس كل هذه الأبعاد لا يوجد إلا القليل الذي يميز البلدات في الشرق والغرب قبل القرن التاسع عشر.

الجامعات

الزعم الذي يسير موازياً للفرادة المدعاة للبلدات الأوروبية يشير إلى طبيعة التعليم العالي، الذي اعتبر مختلفاً اختلافاً أساسياً عن أسلافه وعن معاصريه غير الأوروبيين. وفي الحقيقة فإن لوغوف يعالجها بالروح نفسها[29]. إن فكرة التفرد الأوروبي الأكاديمي تعتمد على فكرة أن البلدات هنا فقط تطورت على طول خطوط هي وحدها فقط التي تستطيع أن تؤدي إلى الرأسمالية، والعلمنة، والحداثة. هنا، وهنا فقط، في الاستقلال الذاتي المتنامي من العالم الحضري، وفي مصالح اقتصادية وتجارية لطبقة اجتماعية أوروبية فريدة من نوعها هي التي حرضت على الاهتمام بالعالم الطبيعي، هنا نستطيع أن نجد المقدمات التي تلزم من أجل ظهور الجامعات وظهور العلم المتوافق مع التقدم نحو الحداثة.

ومع ذلك، من الصعب أن ندافع عن هذا الموقف حين ندرس بلاداً أخرى وأزمنة أخرى، فالدلائل توحي أن أوروبة بعد المرحلة الكلاسيكية عانت مرحلة من الخواء الفكري النسبي الذي تم التغلب عليه جزئياً بسبب الإسهامات الخارجية. لقد وجِد

(28) ساوثهول 1998: 18.

(29) لوغوف 1993م

التعليم العالي بوضوح في بلاد اليونان في شكل الأكاديمية (مدرسة أفلاطون) والليسيه (مدرسة أرسطو للفلسفة). بل لقد استمر التعليم العالي في الإمبراطورية الرومانية السابقة:

يمكننا أن نتتبع المدارس في الإسكندرية، وأنطاكية، وأثينا، وبيروت، والقسطنطينية، وغزة، وكلها كانت في الحقيقة جامعات العالم القديم. وتنوعت في الصفات وفي الأهمية: ففي الإسكندرية كان أرسطو واحداً من الموضوعات الرئيسة في الدراسة، وكان القانون هو الموضوع الرئيسي في بيروت. وكانت الحاجة إلى مثل هذه المؤسسات قد نشأت نتيجة الزيادة الضخمة في الخدمة المدنية الرومانية في القرن الرابع. وكانت الحكومة تحتاج إلى المديرين الحائزين على التعلم الحر ومن ذوي الأسلوب النثري الجيد، كما حدد ذلك الإمبراطور قسطنطيوس بوضوح في العام 357 في مرسوم محفوظ في قانون ثيودوس[30]. (14 ـ 1 ـ 1).

وباستثناء أثينا، التي أغلقها جوستينيان في العام 529، كانت كل هذه المدارس في آسيا أو إفريقية. وحقيقة أن مثل هذه المؤسسات قد أُغلقت في هذا الجو المسيحي على أيدي جوستينيان تُظهر ما كان يستطيع الدين المسيطر أن يفعله عن طريق تحديد انتشار المعرفة، على الرغم من أن طبيعة الأديان المكتوبة كانت تعني أن شيئاً ما كان يجب أن يُخَلَّص. إن المسيحية أغلقت بالتأكيد المؤسسات الأولى للتعليم العالي. ولكن الكنيسة تطلب لا محالة الشكل الخاص بها من المدارس، على الرغم من أنه كان هناك مشكلات في المستوى الأعلى، وهي بالتأكيد مع التعلم الكلاسيكي، الذي كان وثنياً على نحو واضح.

مع حلول القسم الأخير من القرن السادس كان انحطاط المعرفة والثقافة انحطاطاً خطيراً. وكانت الجامعة الإمبراطورية في القسطنطينية، التي أعاد تأسيسها ثيودوسيوس الثاني في العام 425 تقريباً، والأكاديمية الجديدة التي أنشئت لرجال الدين تحت توجيه البطركية، هما المعهدان التعليميان الكبيران الوحيدان الموجودان في القسم الرئيس من الإمبراطورية، واستمرت مدرسة الإسكندرية، ولكنها كانت

(30) رينولدز وويلسون 1974: 45.

معزولة نوعاً ما. والحالة المنهكة للإمبراطورية لم تفعل أي شيء لتشجيع العلم، وقبل أن يكون بالإمكان أن يحدث أي انتعاش صارت الأمور إلى الأسوأ بفعل الخلافات الدينية في الرأي حول عبادة الأيقونات. وطوال نحو ثلاثة قرون هناك القليل من سجل التعليم والدراسة للكلاسيكيات. ولم تتم هزيمة محطمي التماثيل الدينية نهائياً إلى أن جاء عام 843، حين استعاد مجلس الكنيسة رسمياً الممارسات التقليدية لعبادة الصور. ومخطوطات قليلة جداً من أي نوع هي التي بقيت من هذه المرحلة، وهناك القليل من الدلائل الخارجية عن الدراسات الكلاسيكية[31].

حتى القرن الثالث الأخير كان الشرق والغرب من الإمبراطورية الرومانية قد امتلك ثقافة مشتركة، ولها تقريباً فسيفساء متماثلة وقد وجدت متفرقة على بعد آلاف الأميال[32]. وبعدئذ أسقط الغرب استخدام اليونانية ولأسباب عديدة ازدادت الهوة وصارت أوسع. وهناك، انتقلت قطع أرض كبيرة من البلاد الرومانية إلى سيطرة «البرابرة» في القرن الخامس ومع نهايتها صارت إيطاليا مملكة للقوط الشرقيين. وفي البداية استمرت المدارس بالازدهار ولكن الحرب هددت وجودها ووجه لها غزو اللومبارد في العام 568 الضربة الأخيرة، «تاركاً بذلك أديرة الرهبان بوصفها عملياً المؤسسات الوحيدة التي توفر التعليم الأساسي»[33]. بل إن مناطق شمال إفريقية التي غزاها الواندال الآريون في العام 429، والذين أرسلوا أسطولهم من قرطاجة ليسيطر على كورسيكا، وسردينيا، وجزر البليار، كانت مناطق ازدهرت على نحو أفضل. وكان هؤلاء في البداية غير مهتمين بالتعليم، ولكنهم بعد ذلك سمحوا بالمدارس اللاتينية في قرطاجة والتي استمرت تعلم حتى استولى العرب على البلدة في العام 698.

وكانت مصر والكثير من الشرق الأدنى مسيحية قبل الفتح العربي ولكن المسيحية الشرقية لم تكن قد تأثرت جداً بانهيار الإمبراطورية الرومانية الغربية واقتصادها. واستمرت المدن في وجودها، بل إن الفتوح العربية لم تعطل الحياة بالطريقة نفسها التي فعلتها غزوات «البرابرة» وأدى إليها الضعف في الشمال. وفي الحقيقة أن العرب

(31) رينولدز وويلسون **1974: 47 – 8.**

(32) براوننغ **2000: 872.**

(33) براوننغ **2000: 873.**

كانـوا بعيدين عن أن يكونوا «برابـرة»، لكونهم ورثة للثقافات المعقدة من جنوب غرب شبه الجزيرة العربية وورثة أرض سبأ، إضافة إلى كونهم معتنقين لدين مكتوب مساو لليهوديـة وللمسـيحية، وهما عقيدتان كان الكثيرون من السـكان علـى اطلاع عليهما قبل الفتح العربي. وكان العرب أيضـاً ورثة لتقليد متميز من الشعر من خلال عيشهم علـى أطراف حضـارات عظيمة من الشـرق الأدنى[34]. وفي الوقـت الذي كان هناك مراحل انهيار في كل مكان، اسـتمر جنوب البحر الأبيض المتوسـط وشـرقه على وجه العموم مناطق تستضـيف مراكز حضرية ضخمة مع شيء من المدنية الموازية والحياة التجارية الموازية لليونان الكلاسيكية ولروما. وكان الغياب النسبي للثقافة الفنية يعود على ما يحتمل إلى التحريم الذي تفرضـه الأديان الإبراهيمية المهيمنة أكثر مما كان يعود إلى أي مشكلة عامة أخرى.

وهكـذا فإن نوعاً من المعرفة اسـتمر في الشـرق. وما يجب علينا أن نأخذه أيضـاً بالحسبان هو الفصل المهمل إلى حد ما في تاريخ النقل: وهو أهمية ترجمة النصوص الإغريقية إلى اللغات الشرقية. «فعند نقطة معينة في أثناء أواخر المرحلة الكلاسيكية بدأت النصوص الإغريقية تترجم إلى اللغة السريانية، وكان النشاط مركزاً في بلدتي نصـيبين والرها»[35]. ولم تقتصـر الترجمة على الأعمال المتصـلة بالكتاب المقدس، ولكن تمت ترجمة أرسـطو وثيوفراسـتوس والشـعر كذلك. إن المعرفة الإغريقية التي اندثـرت تقريباً من دون أي أثر في أوروبة الغربية، بقيت حية في الترجمة، واسـتمرت اللاتينية، على كل حال، بشـكل متقطع، حتى أُحيِيَت في عصر النهضة[36]. وساعدت كلتـا اللغتين اللاتينية والإغريقية في الاسـتمرارية النسـبية للمدارس في الشـرق بعد الفتح العربي، ومن الجملة بيزنطة. ففي تلك البلدة:

كانت جامعة بارداس قد تأسسـت تحت ظروف مواتيـة، ويحتمل أنها كانت مركز مجموعة من العلماء النشـيطين المهتمين باسـترداد النصـوص الكلاسيكية من أنواع عديدة مختلفة وبنشرها... المعرفة الكلاسيكية والتعليم الكلاسيكي استمرا في القرن

(34) كونراد 2000.

(35) رينولدز وويلسون 1974: 48.

(36) رينولدز وويلسون 1974

الحادي عشر مثلما كانا سابقاً إلى حد كبير... والمدرسة الفلسفية التي كانت تعطي أيضاً تعليماً في القواعد، والبلاغة، والموضوعات الأدبية، كانت تحت توجيه مايكل بسيللوس (1017 ــ 78)، الذي كان يعد إلى حد كبير أكثر رجال جيله تعدداً في مواهبه، والذي ميز نفسه بوصفه موظفاً عاماً مدنياً، ومستشاراً كبيراً للعديد من الأباطرة، ومؤرخاً، وفيلسوفاً أكاديمياً. ويشهد إنتاجه الأدبي على قراءته الواسعة للكلاسيكيات، ولكن اهتماماته الفكرية كانت في جانبها الأكبر في الفلسفة نوعاً ما، وأدى بروزه محاضراً ومعلماً إلى تجديد الاهتمام في أفلاطون وتجديد الاهتمام إلى حد أقل بأرسطو[37].

لقد استمر التقليد الكلاسيكي في الشرق، على أساس أعمال المؤلفين الإغريق إضافة إلى المؤلفين الرومان وما يتعلق بتنظيم المؤسسات التعليمية. وفي الوقت الذي لم يحدث فيه هذا على نحو كامل، كانت الانقطاعات في اكتساب المعرفة وفي نشرها وهي انقطاعات معروفة من قِبَل الشرق، كانت أقل اتساعاً في مداها من المحو شبه الكامل الطويل الأمد للتعليم وللمعرفة في الغرب. إن مدرسة القرن الحادي عشر التي علم فيها بسيللوس كانت قد تأسست قبل وقت طويل:

في العام 863 أحيا الإمبراطور المساعد بارداس الجامعة الإمبراطورية، التي كانت قد اختفت في اضطرابات القرون السابقة، وذلك بتأسيس مدرسة في العاصمة تحت توجيه ليو، وهو فيلسوف ورياضي متميز، والأساتذة الآخرون الذين عينوا في الوقت نفسه كانوا هم: ثيودور عالم الهندسة المستوية، وثيوديجيوس الفلكي، وكوميتاس العالم الأدبي، وربما كان آخر هؤلاء قد تخصص في البلاغة واللغة الإغريقية القديمة التي كانت مستخدمة في أتيكا، ولكنه أعد أيضاً نصاً منقحاً من هوميروس[38].

وعلى كل حال بقيت المدرسة نشيطة حتى بعد أن أدى حدوث المزيد من الاضطرابات السياسية إلى قطع نشاطها لمدة قصيرة:

---

(37) رينولدز وويلسون **1974: 54. 60.**

(38) رينولدز وويلسون **1974: 51.**

لم تكن حظوظ المدرسة مساعفة على نحو كامل. ولأسباب تبدو أنها كانت سياسية لا فكرية صار معلمو المدرسة غير مرضي عنهم في البلاط، وكان على بسيللوس نفسه أن يتقاعد ويأوي إلى دير للرهبان لبعض الوقت، ولكنه عاد إلى مواقع مهمة فيما بعد، ومن المحتمل أن تكون المدرسة قد تابعت عملها.

ومن وقت تأسيس جامعة بارداس عانت تحولات مختلفة، مثل التخصص في حقول المعرفة، التي أتت بها إلى اقتراب وثيق من الأفكار الحديثة عن المعرفة العالية:

إن التغيير الكبير الذي جاء به هذا العصر تكوّن من إعادة تنظيم الجامعة الإمبراطورية، ومن غير المعروف إن كان هذا التغيير قد استثاره انحطاط أصاب المؤسسة في الشكل الذي كان بارداس قد أعطاها إياه أم لا، ولكن الترتيب الجديد شمل إنشاء كلية للقانون وأخرى للفلسفة. وأجريت التغييرات تحت رعاية الإمبراطور كونستانتين التاسع مونوماكوس في العام 1045. ومدرسة القانون لا تعنينا هنا، إلا لنلاحظ أن تأسيسها يؤرخ بتاريخ سابق ببضع سنوات لتاريخ الكلية المشهورة في مدينة بولونيا، والتي منها استمدت كليات القانون الحديثة [في أوروبة] أصلها في نهاية الأمر[39].

وهكذا فإن النماذج الشرقية قد تكون خدمت على نحو مفيد في تشكيل الحياة الأكاديمية كما نعرفها.

في أوروبة الغربية، كان الانقطاع مع المعرفة الكلاسيكية، وخصوصاً في الإغريق، أوضح في المدارس الكاتدرائية والرهبانية التي أحيت بعض النشاط العلمي والتي سبقت تشكيل ما كان قد نُظر إليه بوصفه أول الجامعات في مدينة بولونيا وفي أماكن أخرى في القرنين الحادي عشر والثاني عشر. وقد مثَّل ذلك إعادة تأسيس للتعليم العالي بعد انحطاط المعرفة الغربية، تالياً لاختفاء الإمبراطورية الرومانية في الغرب. ومع المؤسسات الجديدة، بدأت المعرفة، ومن جملتها بعض المعرفة العلمية، بالتراكم وبالدوران في الغرب على نحو كان أسرع من تراكمها ودورانها في الشرق. وكان ذلك جزءاً من الإحياء بعد الانحطاط، كان حضوراً بعد غياب، وأدى في النتيجة إلى إعادة

(39) رينولدز وويلسون 1974: 54. 60.

ولادته هو نفسه، متمثِّلاً في رسم الرسام بوتيسيللي المعروف باسم لادة فينوس. قبل ذلك كانت مستويات المعرفة لصالح الشرق كما نرى في الاختلاف في ممتلكات المكتبة التي كانت مذهلة، وذلك إلى درجة كبيرة بسبب استخدام الشرق لكميات وفيرة من الورق لا جلود الحيوانات النادرة أو ورق البردي[40].

باستثناء مدينة بولونيا، كان كريستيللر قد وصف المدرسة القروسطية في ساليرنو في جنوب إيطاليا بأنها «مشهورة بحق بوصفها أول جامعة لأوروبة القروسطية»[41]. لقد تخصَّصتْ بالطب العملي، وأجرت تشريحات على الحيوانات. وشهرتها في الطب كانت مسجلة لأول مرة على نحو موثوق به اعتباراً من العام 985 وليس هناك دليل على أنها كانت موجودة قبل منتصف القرن العاشر. واستمرت على نحو مهم على اتصال مع الشرق الإغريقي. وكان واحداً من أوائل المؤلفين الذين ارتبطوا مع ساليرنو هوكونستانتين «الإفريقي»، الذي صار راهباً على جبل كاسينو ويظن أنه:

أول مترجم ومقدم للعلم العربي في الغرب. وإن الخطب الحماسية التي ألقاها أتباع المذهب الإنساني في عصر النهضة والخطب الحماسية للقوميين المحدثين يجب ألا تعمينا عن الحقيقة التاريخية، وهي أن العلم العربي كان في القرنين الحادي عشر والثاني عشر متفوقاً على العلم الغربي على نحو قاطع لا شك فيه، ومن جملته الطب في بداية ساليرنو، وأن ترجمة المادة العربية كانت تعني تقدماً محدداً باتاً في المعرفة المتوافرة. والشيء نفسه يصدق على ترجمة الأعمال الإغريقية من اللغة العربية، وذلك لسبب بسيط وهو أن العرب في ذلك الوقت امتلكوا من أعمال أدبيات العلم الإغريقي أكثر من اللاتين، وأنهم في تعليقاتهم وفي أعمالهم المستقلة كانوا قد قدموا إسهامات محددة للتراث الإغريقي القديم[42].

ولم يعتمد كل شيء على الترجمة العربية. فقد كان عدد من الأعمال المعزوة إلى هيبوقرط، (غالين) أو غالينوس، وآخرين متوافرة في نسخ لاتينية. ومع ذلك فقد كانت ترجمات كونستانتين أكثر أهمية وصارت هي الأساس للتعليم الطبي

(40) انظر دجيبار 2005: 22 – 3.

(41) كريستيللر 1945: 138.

(42) كريستيللر 1945: 151.

«طوال وقت طويل»[43]. ويبدو أن التأثير العربي بدأ مع كونستانتين وهو العمل الذي من بعده صار هناك مدرسية أقل وسحر أقل في أدبيات ساليرنو من أواخر القرن العاشر[44]. وبعد ذلك صار المنهاج «نظرياً بشكل متزايد»[45] ويحتمل أنه كان قد نُقِل إلى باريس.

لقد رأينا أن أساس جامعة مدينة بولونيا والمؤسسات الأخرى للتعليم العالي في أوروبة كانت مسبوقة بجامعة بارداس البيزنطية في الشرق. وقامت مناقشة أخرى تناقش إلى أي مدى كان تجديد معاهد التعليم هذه معتمداً على باعث خارجي جاء من الإسلام، وهو الذي ورث مدرسة الإسكندرية ومكتبتها وعدداً ضخماً من النصوص الكلاسيكية («العلم القديم») أو إن كان تجديد المعرفة عائداً إلى التطور الداخلي للمذهب الإنساني الذي قاد إلى عصر النهضة. دعونا أولاً ننظر في الحالة في الإسلام وهي التي قام بمراجعتها حديثاً المقدسي في كتابه: نشوء الكليات (1981).

التعليم الإسلامي

استمر في الشرق تعليم قواعد اللغة والبلاغة. وفي الغرب، كما جادلت أنا، اتجهت المدن ومدارسها على نحو متكرر نحو الانحطاط. وكان هناك طبعاً عدم وضوح بشأن السماح للتعليم الكلاسيكي في أن يستمر تحت كل من المسيحية والإسلام، وقد اتخذ جوستينيان إجراءات قوية ضد الثقافة «الوثنية». ولكن استمرار اللغة الإغريقية بالوجود في الشرق كان يعني أن تكون الكلاسيكيات أكثر توافراً على نحو أسهل، ويشمل ذلك توافرها للعرب حين وصلوا في القرن السابع. لقد خلق الإسلام حينئذ فضاء دينياً عالمي الانتشار والاتساع امتد من جنوب إسبانيا إلى شمال الصين، وإلى الهند وإلى جنوب شرق آسيا، مُمَكِّناً بذلك المعلومات والاختراعات أن تسافر بسهولة في كل أنحاء أوراسيا. ومن خلال العرب انتقل العديد من النصوص الكلاسيكية والنصوص الأخرى إلى الغرب، ممهدة الطريق إلى إحياء المعرفة في الغرب. واستمرت الفلسفة

(43) كريستيللر 1945: 153.

(44) كريستيللر 1945: 155.

(45) كريستيللر 1945: 159.

بالازدهار في أثينا وفي الإسكندرية بعد انهيار الامبراطورية الرومانية. وفي البلدة الأخيرة قام المتحف «بالعمل بصفة جامعة مع التشديد على البحث»[46].

وعلى كل حال، فعلى الرغم من المدارس المتنوعة التي بقيت نشيطة خارج أوروبة إلى ما بعد سقوط روما أيضاً، كانت الجامعة شكلاً من التنظيم الاجتماعي الذي برز في الغرب المسيحي فقط وفقاً لما قاله المقدسي، وكان بروزها في النصف الثاني من القرن الثاني عشر[47]. كانت الجامعات في أوروبة «منتجاً جديداً»[48]، ومنفصلاً انفصالاً كاملاً عن الأكاديميات الإغريقية في أثينا أو الإسكندرية وهي غريبة بشكل كامل عن الخبرة الإسلامية. ويجادل المقدسي في أن التعليم العالي في الغرب لم يكن منتَجاً للعالم الإغريقي الروماني ولا هو بدأ في الأصل في المدارس الكاتدرائية أو الرهبانية التي سبقته، لقد اختلف التعليم العالي عنها في التنظيم وفي دراساته[49]. وزيادة على ما تقدم، وبحسب ما يقوله، إن هذا التعليم لا يدين بأي شيء للإسلام، الذي لم يكن يملك المفهوم التجريدي النظري للهيئة الشركة (Corporation)، فالأشخاص الطبيعيون فقط هم الذين كانوا يستطيعون أن يوهبوا شخصية قانونية. وإضافة إلى ذلك، فإن الجامعات الأوروبية استمدت امتيازاتها من البابا أو من الملك، وكان العلماء يستطيعون أن يقيموا بعيداً عن وطنهم في الأماكن التي لم يكونوا فيها مواطنين (كما في الإسلام).

ومع ذلك، فإن الرفض الصريح للأثر الذي كان للممارسات الإسلامية على أوروبة يبدو رفضاً يهمل حقيقة أن نشوء الجامعات كان مصحوباً بإحياء المعرفة بين العام 1100 والعام 1200 حين وصل فيض من المعرفة قادم مما كان صقلية الإسلامية (حتى العام 1091) ولكنه وصل بشكل رئيس من إسبانية العربية. وزيادة على ما تقدم، فعلى الرغم من أن الجامعات كانت كما يقال مختلفة عن المدارس التي كانت قد تأسست في كل أنحاء العالم الإسلامي في القرنين العاشر والحادي عشر، فقد كان هناك «مشابهات

(46) تشايلد 1964: 254.

(47) مقدسي 1981: 224.

(48) مقدسي 1981: 225.

(49) رشدول 1936.

متوازية مهمة بين نظام التعليم في الإسلام والنظام الذي كان في الغرب المسيحي»[50]. وفي الحقيقة، أن بعض العلماء زعم أن الجامعة القروسطية مدينة بالكثير للمعاهد المشبهة للكلية من التعليم العربي[51]. وإذا كان هذا قد تُنوزِع فيه، فإن المدرسة الكلية «بوصفها مؤسسة إحسان، ومؤسسة عمل خيري كانت متوطنة أصلية بشكل ثابت تماماً في الإسلام»[52]، تعتمد على الوقف الإسلامي. وكانت باريس هي أول مدينة غربية تأسست فيها كلية في العام 1138 على يدي حاج عائد من القدس، ويحتمل أنها تأسست على نسخ صورة عن مدرسة، بصفتها بيتاً للعلماء، أنشأها فرد من دون إذن ملكي. ومثل ذلك كانت بوليول في أوكسفورد قبل أن صارت هيئة شركة. وقد سبق أن لاحظنا أن المقدسي يقر بالتشابهات الموجودة بين الكليات الشرقية والغربية والتأثير الممكن الذي قد تكون امتلكته المعاهد الإسلامية على نظيراتها الأوروبية التي كانت أحدث إنشاء. وعلى كل حال فهو مُصِرّ على أن الجامعات الأوروبية بوصفها هيئات شركات ليس لها مكافئ مساو، وأنه من خلال طبيعتها الفريدة من نوعها تطوَّر التعليم والعلم الحديثان. وطبيعة التمايز بين الجامعة والكلية قد انكشف واضحاً بحقيقة أن المرء وجد معهداً هجيناً، هو الكلية ـ الجامعة (كما هي الحال في ييل). كانت الجامعة نقابة، وفي الأصل هيئة شركة لمعلمين يصدرون إجازات (درجات)، وكانت الكلية هي أمانة خيرية للطلاب الفقراء الذين يدرسون في الجامعة[53].

ونيدهام كذلك، ينظر إلى الجامعات بوصفها المؤسسة الواحدة التي صنعت الاختلاف الذي أدى إلى تغلب الغرب على تخلفه في العلم وإلى إفساح الطريق لظهور «العلم الحديث». ولكن إلفين تَشكَّك في الرأي الذي يرى أن مثل هذه المؤسسات كانت غائبة في الصين، مؤكداً أن مدارس التعليم العالي كانت موجودة فعلاً[54]. وعلى كل حال، ففي الوقت الذي كانت فيه الجامعات معاهد للتعليم العالي، لم يكن كل التعليم العالي قد وقع في الجامعات، مع أنَّ الفرق قد علَته الظلال بالتأكيد. معاهد التعليم

(50) مقدسي 1981: 224.

(51) ريبيرا 1928: 1. 227 – 359.

(52) مقدسي 1981: 225.

(53) مقدسي 1981: 233.

(54) إلفين 2004.

العالي والمعرفة كانت قد وجدت في الشرق الأدنى القديم في «معاهد البحث» في المعبد، وفي العالم الكلاسيكي، وفي بلاد فارس القديمة، ووجدت عملياً في كل مكان أنشئت فيه معرفة عالية للقراءة والكتابة. والجامعات، مثلها مثل البلدات، كانت أوروبية فقط من وجهة نظر ضيقة جداً، وملونة تلويناً قوياً بالغائية. وكان وجودها بصفة هيئات شركات مهماً على المدى الطويل ولكنه لم يَعْنِ أن مؤسسات التعليم العالي لم تكن تستطيع أن تعمل في أشكال أخرى، وذلك على الرغم من أن التنوع الأوروبي كان إلى حد كبير (ولكن ليس على نحو شامل) قد جرى تبنيه في العالم الحديث.

إن المؤسسة التي أثارت أكبر الجدل هي المدرسة الإسلامية، التي يعتقد أنها كانت قد امتلكت السيطرة على المكتبات (دار العلم) من صدر الإسلام في جهد سني لإعادة التعليم إلى التقليد الشرعي المستقيم. ونتيجة لذلك ركزت المدارس على التعليم الديني. وكانت لذلك تقارن مقارنة سلبية غير مواتية مع المدارس الأوروبية، ولكن الكثير من مظاهر تعليمها ومناهجها له أشباه موازية هناك. وعلى أي حال، فعلى الرغم من أن المدارس كانت مهتمة بالتعليم الديني إلى حد كبير، فقد كانت «العلوم الأجنبية» (المستمدة من علوم الإغريق، والفرس، والهند، والصين) تُعلَّم في أماكن أخرى، في المكتبات، وفي البلاطات، وفي المؤسسات الطبية. وزيادة على ما تقدم، ركزت الجامعات الأوروبية بالتأكيد على الدين في البداية وفي هذا الخصوص، فقد كان التركيز الطبي في ساليرنو وكانت الدراسات القانونية في بولونيا أموراً غير معتادة.

ويظهر في البداية أن المعرفة في الإسلام كانت تمول تمويلاً خاصاً من محبي الخير المحسنين. ولكن مؤسسات التعليم نفسها كانت تظهر إلى الوجود فقط بعد جعل العمل الخيري عملاً رسمياً بفعل قانون الوقف، الخاص بالمؤسسات الخيرية التي كانت دائمة ومؤسسة على نطاق كبير في القرن العاشر[55]. لقد كان إنشاء المساجد، وهي التي بدأ فيها التعليم والمعرفة في الإسلام، قد بدأ في وقت أبكر، وكان ذلك على الأقل في القرن الثامن، وكان التعليم الديني يمنح بوصفه مؤسسة خيرية.

(55) مقدسي 1981: 28.

في القرن العاشر، طور بدر بغداد نوعاً جديداً من المؤسسة هي مجمّع المسجد ـ النُّزل (الخان) من أجل الطلاب القادمين من خارج البلدة. وكان هذا استهلالاً لتجديد المدرسة على يد نظام الملك، وهو تجديد أشار في المقام الأول إلى مكانتها القانونية لا إلى المناهج، مع أن تلك المناهج كانت قد تأثرت أيضاً، والمدرسة النظامية نفسها كانت قد تأسست في بغداد في العام 1067 من العصر العام. ولكن لا بدر ولا نظام (وكلاهما سياسي) كان في الحقيقة مؤسساً لهذه المؤسسات، التي تطورت بالتدريج من المدارس السابقة لها. لقد أقيمت هذه المدارس لتشجيع السنة القويمة في وجه الامتداد الشيعي، والغزوات الصليبية والحاجة العامة إلى ترسيخ الإسلام وشريعته.

وينكر مقدسي على المدرسة أن تكون لها مكانة الجامعة، نظراً إلى أن المدرسة لم تشكل هيئة شركة ولكنها أمانة خيرية فقط، والإسلام لم يتبع الغرب أبداً في اختراع الهيئة الشركة التي يراها هو الشكل الجديد العظيم من الديمومة من القرن الرابع عشر. ويجادل مقدسي أن شكل الديمومة كان أكثر مرونة في الغرب، وأدى إلى تفسير أكثر ليبرالية للتملك الموقوف، وأدى، جزئياً على الأقل، إلى الاختلاف بين الحضارتين. ومع ذلك فإن العناصر المتوافقة كانت عديدة، وهو يدرجها كما يلي:

(1) الوقف والإدارة الخيرية... وخصوصاً المؤسس وهو يؤسس مؤسسته الخيرية بفعل من إرادته الخاصة من دون وساطة من الحكومة المركزية، أو الكنيسة.

(2) المدرسة والكلية اعتمدتا على قانون الوقف أو الإدارة الخيرية، مع المدعومين من وقفها من المتخرجين، والدارسين غير المتخرجين... والعناصر الأخرى المتوافقة من تلك المؤسسات، ومن ذلك، من بين أشياء أخرى، أعمال المؤسس، وحريته في الاختيار وحدودها، والغرض الخيري والدوافع غير المصرح بها، والزوار المشرفون والمنتفعون.

(3) إرادة الحاكم في إنشاء الجامعات في الإسلام الغربي، وإسبانية المسيحية وإيطاليا الجنوبية.

(4) تطور جدليتين، إحداهما قانونية، والأخرى تأملية.

(5) مجادلة في قلب الدراسات القانونية واللاهوتية.

(6) المكانة الفريدة للمدرس ـ أستاذ القانون في المدرسة وأستاذ القانون في جامعات جنوب أوروبة، ابتداء ببولونيا.

(7) الدرس الافتتاحي وكلمة (inceptio) التي تعني البدء.

(8) المعيد وكلمة (repetitor) التي تعني المدرس الخاص.

(9) الشاهد والكاتب بالعدل.

(10) الخادم والطالب الداخلي الذي يخدم (Student – Servitor).

(11) القراءة والمجموعتان من ثلاثة معانٍ متماثلة لفعل قرأ وللفعل اللاتيني (Legrere) بمعنى يقرأ أو يتلو.

(12) التعليقة والكلمة اللاتينية (reportatio) التي تعني إبداء الملاحظات والتعليق.

(13) الرسالة وكلمة (Summae) اللاتينية المشابهة.

(14) هوس الولع بالتحقيق.

(15) إخضاع الفنون الأدبية للكليات الثلاث المتفوقة وهي القانون، والإلهيات، والطب، وكان سبب ذلك الاخضاع التركيزُ المطلق على الجدل والمناظرة»[56].

وهكذا فعلى الرغم من أنها ليست جامعة (وهو ما يراه فرقاً مهماً بين الشرق والغرب)، فهو يتحدث عن الشرق وكأنه قد «استعار فيما بعد نظام الجامعة كاملاً مع عناصر إسلامية»[57]. وفي وقت أبكر ربما كانت الاستعارة قد تَمَّت في الاتجاه الآخر، على أية حال فيما يتعلق بالتعليم. وإذا تركنا جانباً الهيئة الشركة والحكم من جانب

(56) مقدسي 1981: 287 - 8.

(57) مقدسي 1981: 291.

المعلمين، فإن التعليم العالي كان موجوداً في كلتا المنطقتين. وعلى كل حال، فكل هذا النقاش يعمل على أساس تصور ضيق نوعاً ما للجامعة. فمن الواضح أن الإسلام كان قد امتلك فعلاً معاهد مهمة للتعليم العالي من أجل التعليم الديني والقانوني من مرحلة مبكرة. هل حرضت هذه المعاهد الإسلامية أوروبةَ الغربية أم لا؟ سؤال جدلي ولكن كان هناك توازيات متشابهة واضحة مثلما كان هناك في الثقافات المكتوبة المتقدمة. ولكن ربما كان أكثر أهمية من ذلك، هو أن هذه المؤسسات في الإسلام كانت مكرسة تقريباً بشكل مقصور على الدراسات الدينية، أما في أوروبة، فقد سُمِح لموضوعات أخرى بالنمو داخل نطاق الجامعة، وإن كان الدين قد هيمن في البداية. وبالتدريج صارت أشكال المعرفة العلمانية مهمة على نحو متزايد. أما في الإسلام فقد كان يجب على مثل هذه الأشكال من المعرفة أن تحدث في أماكن أخرى.

من الواضح أن أي ثقافة متعلمة يجب أن تكون امتلكت مدارس تعلم فيها الشباب القراءة والكتابة، وامتلكت مؤسسة يؤخذ فيها الشباب من بيئتهم «الطبيعية»، التي يعتنون فيها بالماشية، ويحرسون الأطفال الصغار أو يبحثون عن الماء ويجلبونه في حالة الفتيات الشابات، وبدلاً من ذلك يحصرون في حيز محدود من غرفة مدرسة أو مكان للعبادة، وهناك يجلسون أمام معلم (أو معلمة) ليتعلموا لا أن يكتبوا فقط بل ليتذكروا ما تحتوي عليه الكتب (وأحياناً ما تحتوي عليه الحياة). والمدارس مقسومة حتماً إلى تلك التي تدرس المعرفة الأولية، التي قد تكون في المدارس الدينية مقتصرة على تعلم المبادئ الأساسية للديانة المسيحية[58]. وفي الإسلام قد تكون تعلم القرآن وحفظه عن ظهر قلب، وهو كلام الله غير المخلوق. وفي الوقت نفسه، فإن بعض الطلاب الذين يظهرون أنفسهم طلاباً موهوبين على نحو خاص قد يكونون مطلوبين ليكونوا معلمين في المستقبل أو مديرين (نظراً إلى أن التعليم الآن جزء من المجتمع) وسوف يشجعون على متابعة المزيد من الدراسات. وفي الحقيقة قد ينساق بعض الطلاب في هذا الاتجاه بفضل حبهم هم للاستطلاع. وهكذا فإن الرغبة في شكل معين من «التعليم العالي» والحاجة إليه صارتا منتشرتين في الثقافات المتعلمة. وهذا ما سيأخذ تنوعاً من

(58) فيوريت وأوزوف 1977.

الأشكال، من التعليم الشخصي إلى التنظيم المجتمعي، ولذلك فليس مثيراً للدهشة أن شيئاً من هذا النوع لابد أن يكون قد روي من الصين[59]، وفارس[60]، والإسلام مثلما هو في العالم القديم[61]. لقد وجد التعليم العالي في الشرق الأدنى القديم. وقد استمرت «معاهد البحث» في المعابد في بابل بالعمل حتى المرحلة الهيللينية[62]. ويكتب تشايلد أيضاً عن جامعة جنديشابور، وهي إلى حد كبير بلدة نسطورية من الدكاترة الأطباء موجودة في إيران الساسانية (530 ـ 580)، استولى عليها العرب، ويكتب عن الإحياء الذي جرى فيما بعد للمعرفة الطبية والمعرفة الأخرى تحت حكم خلفاء بغداد (750 ـ 900). وكانت هذه المؤسسة حاسمة بالنسبة إلى استمرار دراسة الطب، وكانت متمتعة دائماً بالامتياز، بين العرب، الذين كان هذا الشكل من «العلم القديم» محفوظاً عندهم وموسعاً في المستشفى وفي المدارس الطبية (المارستان) وهي مؤسسات لم تكن خاضعة لتحديدات أشكال المعرفة الدينية[63].

وذلك لأنه كان يوجد دائماً انشطار في العلوم الإسلامية إلى قسمين بين «العلوم الدينية» والعلوم «الأجنبية» أو «القديمة». وهذا الانقسام أدى إلى سوء فهم لدور المدارس التي كانت مؤسسات الإسلام للتعليم العالي. ولكن هذه المؤسسات ومدارسها المساعدة كانت تعتني «بالعلم الديني» فقط. فكيف ازدهر< العلم الأجنبي»، «علوم الأسلاف القدماء»، أيضاً؟ والسبب بداية هو أنه كان هناك تفاعل بين الأشكال التقليدية للمدرسة وبين الأشكال العقلانية الممثلة بدار العلم، التي جرى في نهاية المطاف امتصاصها من جانب الأشكال التقليدية. وكانت العقبة الرئيسة أمام المتابعة المستمرة للدراسات غير الدينية في المدارس المتلقية للهبات هي الوقف الإسلامي الذي استبعد كل شيء وثني من المناهج. وهذا لم يستبعد على كل حال، «العلوم الأجنبية» استبعادا كاملاً من الحياة الفكرية في المجتمعات الإسلامية. وكانت تلك العلوم ممثلة في المكتبات «حيث كانت الأعمال الإغريقية محفوظة، وحيث حدثت المناظرات

(59) إلفين 2004.

(60) تشايلد 1964.

(61) رينولدز وويلسون 1974: 8-47.

(62) تشايلد 1964: 255.

(63) مقدسي 1981: 27.

حول الموضوعات العقلانية»[64] ولكن كان يجب أن تكون متابعة تلك الدراسة متابعة شخصية. وهكذا كان هناك وصول إلى «العلوم القديمة»، التي كانت تحظى بالتشجيع في أوقات معينة وفي أماكن معينة، «على الرغم من المعارضة التقليدية، والتحريمات الدورية، والأحكام بالموت»* ولكن الانشطار في العلوم ماثله انشطار في مؤسسات التعليم، فالعلوم الإسلامية كانت تدرس في المسجد بينما اقتصر التدريس العلماني والمعرفة العلمانية إلى حد كبير على المجال الخاص.

ولكن دعونا ننظر لا إلى الأصول بقدر ما ننظر إلى التوازيات المتشابهة التي يوجد منها الكثير بين المعرفة في الإسلام والمسيحية. وفي الحقيقة وفي عدة طرق، قد تكون المنهجيات الإسلامية هي التي سبقت تأسيس أول جامعة أوروبية في مدينة بولونيا، تدرس القانون، مثلما فعلت مدرسة بارداس في بيزنطة. إن نص (نعم ولا) (وهو مركزي لعمل المدرسيِّين من أمثال الأكويني)، و(المسائل المتنازع فيها)، و (التعليق)، والجدل (المنطق) القانوني يمكن أن يكون لها موازيات إسلامية سابقة مماثلة[65]. وكما يلاحظ مونتغمري واط عن تأثير الإسلام على أوروبة (على العكس من فون غرونباوم) «كانت أوروبة تقوم برد فعل ضد الإسلام، ولهذا السبب فهي قللت من أهمية تأثير العرب وبالغت في اعتمادها على تراثها الإغريقي والروماني. ولذلك، فإن العمل المهم اليوم بالنسبة إلى أوروبيينا الغربيين، ونحن نتحرك نحو عصر العالم الواحد، هو أن يصححوا هذا التشديد الزائف وأن يعترفوا اعترافاً كاملاً بدَيْنِنا للعرب ولعالم الإسلام»[66]. وقد حدث الدَّين لا في «العلوم الطبيعية»[67] وحدها فقط، بل حدث أيضاً في تنظيم المعرفة، أي، في المؤسسات والمناهج التعليمية، على

---

(64) مقدسي **1981: 78**.

* الكلمة الإنجليزية المستخدمة لأحكام الموت وهي **(AUTO-DA-FE)** لا تنطبق أبداً على التاريخ الإسلامي، لأن هذه الكلمة تشير إلى الأحكام التي أصدرتها محاكم التفتيش في إسبانية والبرتغال وغيرهما، وتم فيها حرق المخالفين وقتلهم، وقام المحققون الإسبان والبرتغال في محاكم التفتيش بحرق آلاف من الناس على العمود. وليس لهذا علاقة بالإسلام (المترجم).

(65) مقدسي **1981: 224**.

(66) واط **1972: 84**.

(67) من أجل رواية مختصرة. انظر دجيبار **2005**.

الرغم من هيمنة التعليم الديني في المدارس وعزل العلوم «القديمة» (أي، الحديثة) والعلوم الدينية، وهو ما جعل التعليم الرسمي للمعرفة العلمانية في الإسلام أصعب بكثير جداً من غيرها.

المذهب الإنساني

يرتبط تاريخ التربية والتعليم في الغرب بعلمنة التدريس، وبإرخاء السيطرة الدينية إن لم يكن التحرر منها. وقد اعتمدت هذه الحركة في وجوه مهمة منها على مجيء «المذهب الإنساني» وعلى ترويج المؤلفين «الوثنيين» من اليونان ومن روما، وعلى إحياء المعرفة الكلاسيكية، التي كانت في جزء منها بسبب تأثير العرب. وفي هذا القسم أريد أن ألتفت إلى مناقشة «المذهب الإنساني» في السياق التربوي التعليمي، وإلى إسهامه في نمو العلمانية، وهي مهمة جداً في العالم الحديث، وإلى الدور الذي لعبه الإسلام في تلك الحركة في أوروبة، وعلى نحو غامض قليلاً قبل «الأصولية الحديثة».

وعلى الرغم من النمو في الصناعة وفي التجارة، فإن النظر إلى العصور الوسطى بوصفها طوراً تقدمياً في سياق عالمي الاتساع (بوصفه متميزاً عن أوروبة بعد الانهيار) يعني إهمال انحطاط الثقافة المتعلمة والمجتمع الحضري أيضاً وأنشطته المرتبطة به. إن سقوط روما جر معه فقدان تعلم القراءة والكتابة والنشاط المتعلم الذي كان حاسماً في التطور السريع للمجتمعات بعد عصر البرونز. وقد تطورت المعرفة العلمانية مرة أخرى مع مجيء المذهب الإنساني، وفي نهاية المطاف مجيء النهضة التي رأت ميلاداً ثانياً. وكان ذلك صحيحاً لا عن المعرفة الكلاسيكية فقط وعن المجالات الأخرى مثل العمارة، بل عن نظم المعرفة على نحو أكثر تعميماً أيضاً. وكما بين نيدهام بياناً حاسماً في ما يخص علم النبات[68]، في مطلع العصور الوسطى، كان هناك سقوط في المجال العام للمعرفة العلمية رافق انحطاطاً في المجتمع الحضري وفي مدارسه الأولى، إضافة إلى نقص التجارة في البحر الأبيض المتوسط وفي أماكن أخرى. وبدأت الحالة الاقتصادية بالانقلاب إلى النقيض مع بدء التجارة لعملياتها مع الشرق بعد الصدمة

(68) نيدهام 1986 آ.

الأولى للفتح العربي، ولكن التربية والتعليم انتعشت مبدئياً على أيدي رجال الكنيسة على نحو حازم، مستبعدين الكثير من «العلم القديم» بوصفه «وثنياً». وكان سيجري تغيير ذلك مع تطور الاتصالات، مكانياً مع الشرق، وزمنياً مع الثقافات الكلاسيكية، ولم يكن أي منها مسيحياً.

والمعرفة، والتربية والتعليم، والفنون ليست مرتبطة بالاقتصاد فقط طبعاً. ومما كان ذا أهمية كبيرة في المسيحية، كما كان في الإسلام، السيطرة التي مارسها الدين في هذه المجالات، ولكن ذلك لم يحدث في الصين التي تجنبت الوقوع تحت السيطرة التي فرضها معتقد منفرد أو «الدين العالمي» المهيمن وما تلا ذلك من نتائج مهمة بالنسبة إلى مسألة المذهب الإنساني، وذلك لأن السلطات الدينية سيطرت على التربية والتعليم وهيمنت على الفنون، في المستويات «العليا» على الأقل. وبعد الوصايا اليهودية، حرّم الإسلام التمثيل في الأشكال (ومن جملتها المسرحية) على مدى العديد من القرون، وحتى هذا اليوم في بعض الأماكن. وقد بدأت المسيحية بشكوك مماثلة ولكنها في نهاية الأمر سمحت بمثل هذه الأنشطة، على الرغم من أن هذا كان حتى مجيء عصر النهضة وبشكل فعال في خدمة الدين فقط. وفي وقت أبكر كان هناك التقليل من المسرحية العلمانية، أو الرسم أو «القصة[69]» كذلك. إن دين إبراهيم عليه السلام رأى التربية والتعليم فرعاً من الإيمان واحتفظ بالتدريس إلى حد كبير لأفراده الخاصين به.

متى أوقفت الأديان العالمية هذه القبضة الخانقة على المعرفة والتعليم (وهي التي قررت أيضاً انتشار المدارس الدينية)؟ في الصين، لم يكن يوجد دين مهيمن، باستثناء عبادة الإمبراطور والأسلاف. وفي أوروبة كان لعملية التحرير جذورها المؤقتة غير المكتملة في النشاط المتصل بالمذهب الإنساني في القرون الممتدة من القرن الثاني عشر إلى القرن الخامس عشر، والمتأثرة تأثراً كثيراً بالإسلام. وفي الإسلام كان الصراع بين التقليد وبين الأشكال الأخرى من التعليم مفتاحاً للفهم. لقد كان الأول هو الذي تغلب على الأخير، وخصوصاً في بغداد (المركز الثقافي للإسلام) وفي

(69) انظر غودي 1997.

أثناء محكمة التفتيش الدينية (lnquisition) الكبيرة*، التي أدت إلى انتصار قانون الشريعة وانتصار المدرسة التي كانت تُعلَّم الشريعة فيها. إن تعليم «العلم القديم»، كما رأينا، كان قد عُهِد به إلى العالمَ الخاص للمعلم الفردي. وعلى كل حال، بعيداً عن كونه مظهراً زهيداً من تقليد تمت الهيمنة عليه دينياً، فإن هذا الاتجاه الخفي من العلم «الأجنبي» والمعرفة العلمانيين انفجر دورياً في أثناء الأطوار الإنسانية الخاصة بالإسلام، وأسهم عموماً في حفظ المعرفة العلمية وعادات البحث التي عُمِّمت وجعلت متاحة في أوقات مختلفة لأوروبة المستيقظة.

المذهب الإنساني لم ينكر الإيمان الديني، إلا في بعض الأشكال المتطرفة منه**. ولكنه حدَّد فعلاً علاقته واستفاد لذلك إلى حد ما من تقاليد الشك واللا أدرية، وهي تقاليد كما حاججت أنا، موجودة على نطاق واسع في المجتمعات الإنسانية[70]. وفي أوروبة، تعززت مثل هذه التقاليد لا بفعل المذهب الإنساني فقط بل بفعل الإصلاح الديني فيما بعد، الذي عمل إلى حد ما على تحرير أوروبة من العقائد الموجودة ـ أو هو على أي حال أبان الطريق. وحتى ذلك الحين، كان تعليم القراءة والكتابة على نحو حازم جداً في أيدي الكنيسة الكاثوليكية في كل المستويات. لقد كسر الإصلاح الديني بالضرورة ذلك الاحتكار، على الرغم من أن العديد من المعلمين كانوا ما زالوا رجال دين، ولم تكن الأهداف الدينية قد أهملت، وإنما قُصِرت وحَسُب في مجال «روحي» أكثر تحديداً. كان هذا التطور مظهراً مهماً من التحديث، لأن البحث العلمي المتقدم، والفكر عموماً، انطوى على علمنة الطبيعة لكي يكون بالإمكان للأسئلة أن تتجول بحرية في كل المجالات ذات العلاقة، وخصوصاً في مؤسسات التعليم العالي.

* استخدام الكاتب لكلمة **(Inquisition)** بحرف كبير في أول الكلمة يستدعي ظلال محاكم التفتيش في إسبانية وغيرها، وهي محاكم لا مثيل لها أبداً في التاريخ الإسلامي. ولعله يشير إلى حالات فردية مثل قتل بعض الزنادقة كالحلاج، أو إلى فتنة خلق القرآن، وفيها كان أهل السنة أو أهل التقليد كما يقول هم الممتحنين، وهذه الفتن على سوئها في تاريخنا لم تؤد إلى حرق الناس المخالفين بالآلاف كما حدث في أوروبة. ومن ناحية أخرى لم يكن الاختلاف مع العلوم القديمة ينسحب عليها كلها بل على بعض جوانبها الوثنية والماورائيات المخالفة للتوحيد. أما الطب والفلك والرياضيات وغيرها من العلوم الطبيعية فقد احتضنها المسلمون وزادوا عليها. (المترجم).

** من بعض أفراده.

(70) غودي **1998**: الفصل **11**.

في أوروبة كانت هذه المؤسسات تدعى جامعات، وكانت قد ظهرت في القرن الثاني عشر. وكان ذلك التطور جزءاً من إحياء عام للتربية والتعليم في أوروبة الغربية، التي كان التعليم فيها قد انحط انحطاطاً سيئاً جداً. وكان المؤرخون الأوروبيون قد رأوا هذه الجامعات في الغالب بوصفها عملياً بادئات التعليم العالي، متعلقة بميلاد المذهب الإنساني المستقل، المحلي، ولكنها كانت ما زالت مرتبطة ارتباطاً واضحاً بالكنيسة وبتدريب «الكتبة» مثلما كانت الحال مع المدارس في الإسلام. ومع ذلك فقد كانت على جانب كبير من الأهمية في أوروبة ومن أجل تحديثها، وخصوصاً حين طوَّرت هذه الجامعات منظوراً أكثر التصاقاً بالمذهب الإنساني وتخلت عن بعض أدوارها الدينية.

من منتصف القرن الخامس عشر، كانت عملية التربية والتعليم نفسها قد حصلت بشكل واضح على المساعدة الضخمة من تطور الطباعة، ومن مكننة الكتابة. لقد ساعدت الطباعةُ البروتستانيةَ في جعل الكتاب المقدس متوافراً على نحو أوسع. ولكن الطباعة ساعدت أيضاً تقدّمَ العلمنة والعلم عن طريق نشر الفِكَر الجديدة والمعلومات الجديدة. ووصلت طباعة الرسوم (كليشيه) على الخشب من الصين بين العام 1250 والعام 1350. وجاء صنع الورق عن طريق إسبانية العربية في القرن الثاني عشر. وفي حوالي العام 1440 جرى تطوير الطباعة بالحرف المتحرك، الذي كان يستخدم من قبلُ في الشرق، جرى تطويره في مينز في ألمانيا وانتشرت العملية المعقدة للإنتاج انتشاراً سريعاً، متحولة من النساخ إلى عمال المعدن، إلى إيطاليا بحلول العام 1467، وإلى هنغاريا، وبولندا في السبعينيات من 1470، وإلى البلاد الإسكندنافية بحلول العام 1483. وبحلول العام 1500 كانت مطابع أوروبة قد أنتجت 6.000.000 ستة ملايين كتاب تقريباً وصارت القارة مكاناً أكثر «تعليماً» بكثير جداً، وكان العديد من الأعمال السابقة قد أعيدت طباعته إضافة إلى الكثير من المعلومات الجديدة، وساعدت بذلك مشروع النهضة الإيطالية.

وعلى أساس الميلاد الجديد لدراسة الأدب الكلاسيكي، في زمن مطالع عصر النهضة في شمال إيطاليا في أثناء القرن الرابع عشر، ادعت أوروبة فضائل الحضارة

الإنسانية لنفسها تحت عنوان «المذهب الإنساني». وكانت الدراسات الكلاسيكية تُدَرَّس على أيدي مربين معروفين من وقت مبكر يصل إلى أواخر القرن الخامس عشر باسم الإنسانيين (umanisti) أي أساتذة الأدب الكلاسيكي أو طلابه. والكلمة مشتقة من الدراسات الإنسانية (Studia Humanitatis)، وهي المكافئ بشكل ذي مغزى مهم للكلمة الإغريقية (Paideia) التربية والثقافة، والمكونة من قواعد اللغة، والشعر، والبلاغة، والتاريخ، والفلسفة الأخلاقية، وكان قسم منها فقط ذا علاقة بالتربية والتعليم الديني في الدوائر المسيحية والإسلامية. ومع ذلك فقد كان للدراسات الإنسانية أيضاً مغزى أخلاقي أوسع، وكانت تعني «تطوير الفضيلة الإنسانية في كل أشكالها، وإلى أكمل مداها»، أي، ليست فقط صفات مثل تلك المرتبطة بكلمة إنسانية الحديثة، أي ـ «الفهم، والإحسان، والشفقة، والرحمة والصبر على الشدائد، وحصافة الحكم، وتدبر العواقب، والفصاحة، وحب الشرف»[71]. وبكلمات أخرى، صارت الملامح الإيجابية من الإنسانية نفسها تعزى إلى عصر النهضة الأوروبية. وهكذا فإن المفهوم اكتسب ثلاثة معان رئيسة: (1) العودة إلى المعرفة المكتوبة السابقة، وفي حالة أوروبة، من المرحلة الكلاسيكية، (2) تطوير الإمكانية الإنسانية والفضائل الإنسانية إلى أعلى درجة لها، (3) وتشير الكلمة أيضاً إلى أزمان لعب في أثنائها الدين دوراً محدوداً نسبياً في الأنشطة الفكرية، وهكذا تطلعت إلى الأمام إلى ما سينظر إليه اليوم في الأغلب بوصفه حالة من الشؤون المرغوبة «الحديثة»، وانتصار العلمانية في معظم السياقات، وزيادة البحث الحر في الأنشطة الفكرية.

لم يشتمل المذهب الإنساني على إحياء المعرفة الكلاسيكية فقط، وهي المعرفة التي رآها الشاعر الإيطالي بترارك (1304 ـ 74) متلائمة مع الروحانية المسيحية، وإنما اشتمل أيضاً على اهتمام بالمعرفة عن العالم الواقعي إضافة إلى تشجيع «الفردية»، كما يزعمون، وهي التي تعد إيجابية للإنسانية، و«الفضائل» التي نوقشت في الفصل التاسع. وبالإضافة إلى المعرفة و«الفضائل»، كانت هناك محاولة لإحياء المؤسسات

(71) غرودين 1997: 665.

الرومانية، وإحياء الجمهورية نفسها، وإحياء التتويج بالغار، وإحياء الملحمة اللاتينية (إضافة إلى كتاب الأغنيات بالعامية)، وفي الحقيقة، أن الشعر نفسه كان الآن قد ترسخ بوصفه «نشاطاً جاداً نبيلاً» (وكانت أهمية الشعر قد انخفضت في الإسلام كذلك). وفي الحقيقة، أن اسم «المذهب الإنساني» كان قد ارتبط بحضارات أخرى، وبمراحل أخرى وبأماكن أخرى. وطبقاً لما يقوله زفراني[72]، فإن الإسلام نفسه خبر أطواراً إنسانية في المغرب وفي أثنائها تطورت الدراسات غير اللاهوتية، ومُنِحت المعرفة العلمية والعلمانية حرية أوسع في التصرف وفق ما يكون مناسباً. فالإسلام في نهاية الأمر كان ثقافة نقلت، أحياناً على نحو متردد، وأحياناً بحماسة، الفِكَر الإغريقية والفِكَر الإسلامية كذلك، بوساطة مدارس التعليم العالي، المدارس والكليات. ومع ذلك، فإن الحركات الكبيرة نحو العلمنة في المدارس حدثت في وقت لاحق بعد حدوثها في أوروبة المسيحية.

ولكن العلمنة كانت إشكالية في الإسلام أيضاً، فعلى الرغم من القيمة العالية التي وضعت في الإسلام على المعرفة، كانت تلك القيمة على العلوم الدينية إلى حد كبير. والسبب «بالمعنى الحقيقي جداً، هو أن المعرفة عبادة»[73]. وزيادة على ما تقدم، فقد كانت المعرفة خاضعة للأوامر الدينية، ومن هنا كان الإدخال المتأخر جداً للمطبعة التي رفضها بعضهم على أساس أنه لا يجوز لا لكلام النبي Ó ولا للغته أن يعاد إنتاجها بالوسائل الميكانيكية. وهكذا فعلى الرغم من الإنجازات العظيمة التي حققها الإسلام في الميادين التقليدية الأخرى، فقد جعل ذلك الأمرُ التغييرَ في ميدان التربية والتعليم ليس مستحيلاً ولكنه صعب. وفي تركيا، على سبيل المثال، لم يجر الإقرار بالحاجة إلى الإصلاح الجذري في التربية والتعليم. إلا بعد هزيمتهم على أيدي الروس بين العام 1768 والعام 1774، و هي الهزيمة التي أدت إلى فقدانهم القرم.

لذلك فقد طُلِب من كبار العلماء، فقهاء الشرع الإلهي، أن يوافقوا على تغييرين اثنين، وقد وافقوا عليهما. وكان الأول هو قبول معلمين كفرة وإعطائهم تلاميذ

(72) زفراني 1994.

(73) بيركي 1992: 5.

مسلمين، وهو تجديد ذو حجم مذهل في حضارة كانت معتادة طوال أكثر من ألف عام على أن تحتقر الكفار* الآخرين والبرابرة بوصفهم لا يمتلكون أي شيء له قيمة ليسهموا به، ربما باستثناء أنفسهم هم بصفتهم مادة أولية[74].

وقد جاء ذلك التجديد متأخراً نسبياً، على الرغم من أنه كان هناك طبعاً مراحل في الإسلام دعيت بالمراحل «الإنسانية».

وقد وجدت أطوار مماثلة في ثقافات أخرى. وقد رأى فيرناندیز ـ آرميستو «ما يمكن في السياق الغربي أن يدعى «المذهب الإنساني» في اليابان وروسيا في القرن السابع عشر»، ففي الحالة الأولى ارتبط بالراهب البوذي كيشو (1640 ـ 1701) الذي كان رائداً في استرداد النصوص الأصلية من مانيوشو، وهي الأعمال الشعرية الشنتوية من القرن الثامن من العصر العام. وفي روسيا في العام 1648 أقنع الإخوان الكهنة المعروفون باسم المتحمسين لله أقنعوا القيصر أن يستبعد من البلاط النواحي السوقية في الثقافة الشعبية. وكلاهما كان عملاً متصلاً بالمذهب الإنساني بمعنى الدعوة إلى العودة إلى نقاء النصوص السابقة[75]، وإصلاح ديني لصالح الشعب العام.

وفي أوروبة أيضاً، لم يكن المذهب الإنساني قد حدث مرة واحدة فقط، ولكنه كان اتجاهاً متكرر الظهور. وبعضهم، من أمثال ساوثرن، قد وصف إنجلترا في القرن

* هذا اتهام باطل فيه الكثير من الحقد والتجني من برنارد لويس اليهودي المتصهين الذي انتهى به المطاف في الولايات المتحدة مستشاراً لنائب الرئيس تشيني ومحرضاً على تدمير العراق. هذا الأكاديمي المرتزق كما دعته بعض الهيئات السياسة في الولايات المتحدة، لا يترك مناسبة إلا ويتهم فيها الإسلام والمسلمين، ومن ذلك هذه التهمة الباطلة باحتقار الآخرين، والإسلام يعطي أهل الكتاب مكانة خاصة، ولم يعرف عن الدول الإسلامية في كل العصور أنها طردت بني جلدته اليهود أو حرقتهم أو اضطهدتهم، مثلما فعلت كل الدول الأوروبية من دون استثناء، والدولة العثمانية التي يتشفى ويشمت بها هي التي استقبلت اليهود بعد أن طردتهم محاكم التفتيش من إسبانية مع المسلمين، وعلماء الإسلام تصرفوا دائماً حسب مصالح أمتهم وروح دينهم الذي جعل الحكمة ضالة المؤمن يأخذها أنى وجدها. والإخفاق أحياناً في مجاراة العصر، كما حدث في مسألة المطبعة، لا يعني أن الإسلام والمسلمين قد ضلوا الطريق لأنهم لم يقبلوا علمانية أوروبية، بل يكاد المرء يقول إن أوروبة على قوتها العلمية والتقانية هي التي تحتاج إلى هدي الإسلام. (المترجم). وكلمة البرابرة لا يستخدمها المسلمون كما يستخدمها الأوروبيون للاحتقار، بل إنهم رفعوا من مكانة البربر في إفريقيا والذين كان لهم شأن عظيم في الإسلام بعكس أوضاعهم عند الأوروبيين. (المراجع).

(74) لويس **2002: 24.**

(75) فيرناندیز- آرميستو **1995: 279.**

الثامن عشر بأنها «إنسانية»[76]، مشيراً بذلك إلى حد كبير إلى تجديد الاهتمام في المرحلة الكلاسيكية (وهو الاهتمام الذي كان قد حدث أيضاً في المرحلة الكارولينجية)، وهو تجديد كان أيضاً، مثله مثل التجديد الأخير، قد تعزز بالاتصال مع المعرفة الإسلامية. ولكن الغائب في مناقشة ساوثرن الكلاسيكية هو أي معالجة للتأثيرات الخارجية الممكنة، فبالنسبة إليه يبدو كل شيء معتبراً إبداعاً داخلياً. وذلك موقف أوروبي مركزي إلى حد كبير. في أجزاء عديدة من أوروبة، كان هناك اتصال عظيم الشأن مع الثقافات الإسلامية[77]. فصقلية، التي كانت جزءاً من «إفريقية» المسلمة كان النورمان قد استولوا عليها في القرن الحادي عشر، ولكنها كانت ما تزال تمتلك بلاطاً نسَخ الطرق الإسلامية السابقة للنورمان. فالملك فيها تحدث اللغة العربية واحتفظ بحريم له إضافة إلى كونه راعياً للأدب الإسلامي وللمعرفة الإسلامية. وأمر بترجمة أعمال أرسطو وابن رشد وبتوزيعها على المعاهد الأوروبية. ويقال أيضاً إن الأدب الإيطالي المكتوب باللغة المحلية الدارجة كان قد ولد في صقلية في الوقت الذي كانت فيه الترجمات العربية تنسخ على أيدي المسيحيين الذي غيروا دينهم، وذلك من مثل نصوص كونستانتين الطبية[78].

ومع ذلك، فقد كان هناك صلة أهم من صقلية وهي إسبانية القروسطية. فهناك عاش المسيحيون والمسلمون جنباً إلى جنب، وكان المسيحيون يعرفون في الجنوب باسم المستعربين، واتبعوا طراز معيشة إسلامية، إلى حد اتخاذ الحريم والختان. وحين سقطت طليطلة بأيدي المسيحيين، عرف المسلمون المقهورون الذين غيروا دينهم باسم المدجّنون، أو الذين سمح لهم بالبقاء، وفي أثناء القرن الثاني عشر، صارت مدينة طليطلة مهمة جداً بصفتها مركزاً لنشر العلم العربي والمعرفة العربية في كل أنحاء أوروبة. وبموجب توجيه ألفونسو الحكيم، بدأ رئيس الأساقفة ريموند بترجمة الأعمال العربية إلى الإسبانية، ثم إلى اللاتينية فيما بعد، بمساعدة المدجنين واليهود، ومن جملة ذلك كل موسوعة أرسطو، مع التعليق، إضافة إلى أعمال أقليدس، وبطليموس، وجالينوس، وهيبوقراط[79]. وفي وقت أسبق من ذلك، حين كان ألفونسو

(76) ساوثرن 1970.

(77) أسين 1926: 239.

(78) آسين 1926: 242.

(79) آسين 1926: 244 –5.

حاكماً لبلدة مرسيا المستردة من المسلمين أمر ببناء مدرسة أنشئت خصوصاً من أجل محمد الريقات (al - Riquat)، وفي هذه المدرسة تلقى التعليم المسلمون، واليهود، والمسيحيون معاً. وأسس ألفونسو فيما بعد في إشبيلية كلية عامة لاتينية وعربية وكان المسلمون يعلمون فيها الطب والعلوم جنباً إلى جنب مع الأساتذة المسيحيين، ووصفت الكلية بأنها «جامعة الأديان المتنوعة»[80].

لقد كانت ثقافة آسيوية، كما أشار آسين، ذات «تفوق لا ينكر»[81] هي التي أثرت على أوروبة في تلك المرحلة، وهو تأثير تتبَّعه آسين حتى وصل به إلى العمل العظيم الذي كتبه دانتي، وهو الكوميديا الإلهية، على نحو محدد في روايات* من الحديث الشريف حول خبرة معراج محمد ó ورحلته الليلية إلى القدس (الإسراء والمعراج)، والتي يستخرج منها المؤلف، آسين، مشابهات متوازية مع رحلة دانتي إلى الجنة والنار. ويعود الاهتمام المسيحي بمحمد ó إلى وقت أسبق بكثير وفي وقت مبكر جداً، إلى كاتب مستعرب مسيحي (يمكن أن يكون أولوجيوس القرطبي، توفي في 859 من العصر العام) وهو الذي وضع فعلاً سيرة لمحمد ó، وفي العام 1143 وضع روبرت أوف ريدنغ، رئيس شماسة بامبلونا أيضاً، ترجمة لاتينية للقرآن. فالمعرفة بالإسلام وتعاليمه** كانت لذلك متوافرة. وفي الحقيقة، أن معلم دانتي، برونيتو لاتيني، كان قد أرسل سفيراً لفلورنسا لدى بلاط ألفونسو الحكيم (1222 – 84) في العام 1260، وهناك لا بد أن يكون قد تعرض بعض التعرض لتلك المعرفة. لقد قاتل ألفونسو عربَ الأندلس، ولكنه مع ذلك حصل على المعرفة الإسلامية في الفلك والفلسفة. وفي بلاطه لا بد أن يكون السفير قد تعرف بالكثير من الأعمال الأدبية من إسبانية، وكانت النتيجة بالتالي أن هذا الاتصال قد يكون أدى بوضوح إلى أن يكون دانتي متأثراً بهذه الفِكَر. وفي الحقيقة، زعموا أن النظام الفلسفي للشاعر لم يستمد مباشرة من فلاسفة العرب أنفسهم وإنما من الصوفيين التنويريين الذين أسس جماعتهم ابن مسرَّة القرطبي

---

(80) آسين **1926: 254.**

(81) آسين **1926: 244.**

* كلمة **(Legend)** التي يستخدمها الكاتب ليعبر عن روايات الحديث الشريف لا تناسب مقام الرسول [وحديثه الصادق، لأنها تحمل في معانيها معنى القصة التراثية التي لا تستند إلى أساس حقيقي ثابت، ويختلط معناها أحياناً بالأسطورة والخرافة (المترجم).

** في الأصل علم أساطير والحق أن يقال تعاليمه **(Methology)**.

(وخصوصاً ابن عربي) الذي كانت أفكاره قد انتقلت إلى المدرسيّين الأوغسطينيين من أمثال دون سكوتس، وروجر بيكون، وريموند لول.

إن تطور المذهب الإنساني قد تلقى مساعدة عظيمة من اهتمام المسلمين بأعمال أرسطو الذي شدد على أهمية دراسة («واقع») إنساني في نوعه، بوصفه واقعاً متمايزاً عن الإيمان[82]. لقد شهدت نهاية العصور الوسطى «اختصار كل شيء بالمناقشة اللاهوتية»، بصفته أمراً غير كافٍ للحالة الجديدة في أوروبة، وخصوصاً في إيطاليا التي كانت التجارة فيها قد صارت مهمة على نحو متزايد، وتوسعت فيها البلدات، وكانت فيها الثقافة والمجتمع في حالة تغير. إن التعليم الجديد الذي كان مطلوباً للتجارة وللبورجوازية وجد أصله في المدارس التي أقيمت في المدن الحرة من أواخر القرن الثالث عشر لتفي بحاجات السكان الحضر، وهي ترفض التقليد القروسطي، وتلتفت في عصر النهضة أكثر فأكثر إلى المعرفة الكلاسيكية، وتتلقى الكثير من المساعدة من الترجمات العربية، التي تطورت من القرن الرابع عشر إلى القرن السابع عشر. ولذلك فإن من التناقض الظاهر أن المعرفة الجديدة في أوروبة كانت متأثرة تأثراً كبيراً لا في مؤسسات التعليم العالي فقط وإنما في حركة المؤسسات نحو العلمانية كذلك بفعل الاتصال مع ثقافة دينية هي أيضاً حفظت «العلم القديم» المعلمن، وتقليد الكلاسيكيات «الوثنية». ولكنها طبعاً طورت بحثها الخاص بها عن النصوص الكلاسيكية في أوروبة بالإضافة إلى إقامة اتصال مع المعرفة الإغريقية للشرق المسيحي في القسطنطينية.

ومما له دلالة أن عصر النهضة والحركة الإنسانية نفسها قد أعطيا تعزيزاً عظيماً حين وصلت بعثة أرثوذكسية من القسطنطينية من أجل المجلس الذي يعقد بين الكنائس المختلفة في فيرارا وفلورنسة في العام 1439، تنشد الحصول على المساعدة ضد التقدم التركي. وفي فلورنسة استضاف البعثة كوسيمو دي ميديتشي الذي كان قد تأثر تأثراً عظيماً بالمعرفة الأفلاطونية للإغريق. ونتيجة لذلك أسس الأكاديمية الأفلاطونية التي كان لها مثل هذا التأثير على المعرفة الأوروبية. وكان الذي يقود تلك البعثة جورج

(82) انظر بيترز 1968، وولزر 1962، غوتاس 1998.

جيميستوس بليثون (1355 - 2/1450 تقريباً)، وهو عالم بيزنطي كان قد درس في البلاط العثماني في أدريانوبوليس. ولم يقدم أفلاطون فقط وإنما قدم الجغرافي سترابو كذلك الذي ساعدت أعماله على تغيير الأفكار الأوروبية عن المكان. والعلماء الآخرون الذين كان لهم اتصال مع الأكاديمية هم جورج الطرابزوني (1395 - 1484)، وباسيل بساريون (1402 - 72)، وهو من طرابزون أيضاً، وثودور غازا، وجميعهم علماء جاؤوا كما هو واضح من بلدات تقع في آسيا. وهكذا فكل الحركة نحو المذهب الإنساني، ونحو المعرفة العلمانية، ونحو عصر النهضة اكتسبت قوة عظيمة من الشرق، وبشكل غير مباشر، من الثقافات التي كانت دينية بشكل غالب.

وفي الختام، فإن مؤسسات التعليم العالي في الغرب اختلفت اختلافاً مؤكداً، ولكن ذلك كان اختلافاً حديثاً نسبياً فقط بطريقه ذات أهمية بالنسبة إلى المعرفة العلمانية. وفي الجوهر لم تكن المؤسسات مقتصرة على الغرب، ولا هي بالتي كانت تمتلك نمطاً معيناً قاد الطريق إلى «الرأسمالية» ذلك تاريخ غائي.

في مناقشة مشكلة الجامعة في العصور الوسطى الأوروبية، كتب لو غوف يقول: «في البداية كان هناك البلدات. ومعها ولد المفكر الغربي القروسطي»[83]. وهذا لم يحدث في ما دعي باسم الإحياء الكارولينجي وإنما حدث في القرن الثاني عشر فقط. ولكن البلدات، والمفكرين، والجامعات لم تكن مقتصرة على الغرب، ولا كانت المؤسسات مختلفة اختلافاً أساسياً، على الرغم من أنها صارت مختلفة فيما بعد. إن مسألة الجامعات مثل مسألة البلدات قضية فنية ويجب أن تعامل بهذه الصفة. في أي المظاهر تختلف عن مؤسسات التعليم العالي في الأماكن الأخرى؟ بدلاً عن ذلك فقد حُولت إلى قضية قطعية وضعت فيها قيمة عالية على الأصناف العامة. وتلك ليست هي الطريقة التي يجب أن تكتب بها قصة الماضي.

* * *

(83) لوغوف 1993: 5.

الفصل التاسع

الاستيلاء على القيم: المذهب الإنساني، والديمقراطية، والفردية

في فصل سابق، شرحت كيف زعم الكلاسيكيون أن للمرحلة الكلاسيكية الأوروبية من تاريخ اليونان وروما الحق في نفس الأصل الذي جاءت منه الديمقراطية، والحرية، وقيم أخرى. وعلى نحو مساو في مرحلة لاحقة جرى استيلاء الغرب على فكرة المذهب الإنساني والدراسات الإنسانية لصالح تاريخه الخاص على نحو محدد. كان الزعم مبالغاً فيه، وصرَف النظر عن مسألة التمثيل، ومسألة الحريات، ومسألة القيم الإنسانية في مجتمعات أخرى. ولكنه الزعم الذي استمر الغرب في ادعائه حتى هذا اليوم بصوت أعلى حدة، مغتصباً لنفسه الاحتكار الفعال لهذه الفضائل. والأسطورة التي تعتبر أشد أساطير الغرب إزعاجاً هي أن قيم حضارتنا «اليهودية المسيحية» يجب أن تكون متمايزة عن الشرق في عمومه وعن الإسلام على وجه الخصوص.

وذلك لأن الإسلام يمتلك نفس الجذور مثل اليهودية والمسيحية إضافة إلى العديد من نفس القيم. لقد وجدت أشكال التمثيل في معظم المجتمعات، وخصوصاً في أنظمة الحكم القبلية، وإن لم تكن «ديمقراطية» وفق معظم المعايير الانتخابية المعاصرة. ومع ذلك، اختطفت الديمقراطية الغربية العديد من القيم التي سبق أن وجدت بالتأكيد في مجتمعات أخرى، واختطفت المذهب الإنساني، والثلاثية المكونة من الفردية، والمساواة، والحرية، بالإضافة إلى فكرة الإحسان الخيري الذي يُنظر إليه بوصفه فضيلة مسيحية على وجه الخصوص. وعلى كل حال، ليس هناك اتفاق عام على ما يكوِّن الحياة الفاضلة في الغرب، ولذلك سوف تبدو هذه المعالجة بالضرورة معالجة جدلية. وقد اخترت بعضاً من أبرز الصفات التي يجري الكلام عنها والتي يدعيها الغرب لنفسه. وبالرغم من ذلك، فجميع هذه الفِكَر الغربية حول فرادته التي لا نظير لها تحتاج إلى تحديد تحديداً جذرياً جداً.

وفي دراسة الفضائل المدعاة من الغرب، يجب أن تكون «العقلانية» في جملة الفضائل بشكل واضح. وأنا لا أفعل ذلك هنا لأنني عالجت الموضوع مطولاً في كتاب: الشرق في الغرب (1996)، ومثل ذلك فعل أيضاً كثيرون آخرون. ورأى بعض الكتاب المجتمعات الشرقية مجتمعات تفتقر إلى العقلانية بشكل كامل، وهي فكرة تم تحديها (بالنسبة إلى إفريقية) في كتاب إيفانز ـ بريتشارد: صنعة السحر، والكهان الوسطاء للوحي*، والشعوذة بين الأزاند (1937). وسعى آخرون إلى تمييز شكل غربي من العقلانية جاء عن عقلانية أسبق، كما سبق أن فعل بعضهم في حال الرأسمالية. الاختلافات موجودة طبعاً وخصوصاً، مثلما جادلت، بين «المنطق» الذي طورته المجتمعات المتعلمة، وهو في الغالب من نوع أكاديمي رسمي، وبين عمليات التعليل العقلي المتتابع في الثقافات الشفهية المحضة. ومع ذلك، ففكرة أن الغرب وحده يمتلك العقلانية أو هو وحده الذي يستطيع أن يعلل منطقياً، هي فكرة غير مقبولة بأجمعها لتكون رواية للحاضر أو لحالة شؤون الماضي.

المذهب الإنساني

ومع ذلك، تفترض فكرة المحافظين (whig) عن التاريخ تقدماً ثابتاً لا في العقلانية فقط وإنما في الممارسة وفي قيم الحياة الإنسانية أيضاً، وهي تميل نحو بروز المزيد من الأهداف والإنجازات «الإنسانية». وقد صنعت مستوياتُ المعيشة، والتقانة، والعلم، كلُّها حركة ثابتة تتجه قدماً، لقد صنعت «تقدماً». ويُعتَقد عموماً أن تحولاً مشابهاً يمكن أن يوجد في القيم. ويكتب عالم الاجتماع نوربرت إلياس، كما سبق أن رأينا، عن بروز «العملية التمدينية» في زمن عصر النهضة الأوروبية، وهو يناقش قيماً معينة تبدو أي حركة موجهة فيما يختص بهذه القيم حركة أكثر عرضة للشك والتساؤل.

أولاً وقبل كل شيء، ما الذي نفهمه من المذهب الإنساني؟ إننا نستخدم هذه الكلمة في عدد من الاستعمالات، فأحياناً نستخدمها من أجل «إنسانية المسيح» وأحياناً من أجل الدين العلماني للإنسانية، وفي أحايين أخرى من أجل أعمال أولئك العلماء في عصر النهضة الذين وهبوا طاقاتهم لدراسة الكلاسيكيات الإغريقية والرومانية، وبكلمات أخرى من أجل التقليد «الوثني» بوصفه متميزاً عن التقليد المسيحي الذي

* ليس المقصود بالوحي هنا هو ما يتلقاه الأنبياء من الله.

حاول طويلاً أن يضع الكلاسيكيات الوثنية جانباً. واليوم تميل الكلمة إلى الإشارة إلى «القيم الإنسانية»، التي وصلت تقريباً إلى أن تُعرَّف بأنها الحقوق الإنسانية وأحياناً تشير الكلمة إلى المداخل العلمانية لا الدينية إضافة إلى الفصل بين السلطة السياسية والحجية الدينية. وتؤخذ هذه الحقوق أحياناً بوصفها قضية مسلماً بها ولكنها بالتأكيد تحتاج إلى أن تكون محدَّدة (أيُّ بشرٍ، وفي أي مرحلة، وفي أي سياق؟ وإذا كانت حقوقاً فمن الذي عليه الواجبات المتلازمة معها؟).

المذهب الإنساني والعلمنة

يتعقب الأوروبيون غالباً عدداً مما يعدونه قيماً مركزية معاصرة ليعودوا بها في تعقبهم لها إلى الوراء لا إلى المرحلة الكلاسيكية فقط، وإنما بشكل أحدث، إلى عصر التنوير في القرن الثامن عشر. ويُعتقد أن تلك القيم تشتمل على التسامح[1]، ومن هنا جاءت تعددية الاعتقاد، والعلمانية. وتعتبر العلمانية مفتاحاً للتطور الفكري بالنظر إلى أنها حررت التفكير حول الكون من قيود عقيدة الكنيسة. وكان أحد أهداف التحديث هو فصل مجال الكنيسة عن مجال النشاط الفكري بشكل أكثر عموماً، وفصل العلم (بالمعنى الواسع للمعرفة) في جهة واللاهوت في الجهة الأخرى، وهو ما يماثل الفصل على المستوى السياسي بين الكنيسة والدولة. وتُفسَّر العلمنة لا بوصفها تركاً للمعتقد الديني وإنما بوصفها قصراً «للدين» وفي الحقيقة أن بيترارك، وهو أحد قادة النهضة الإيطالية، رأى إحياء المرحلة الكلاسيكية معززاً للرسالة المسيحية، ولكن ذلك الإحياء بالنسبة إلى الكثيرين عنى علمنة العديد من مجالات النشاط الاجتماعي.

وما يحدد ذلك المجال المناسب هو قضية محل نزاع وتتغير المعايير فيه باستمرار. فقد صرح المسيح أن على أتباعه أن يؤدوا إلى قيصر ما هو لقيصر. وتلك الوصية

---

(1) المفكرون الأحرار مثل بيل في الثمانينيات من **1680** اتخذوا الصين مثالاً للتسامح الديني. وكان لوك وليبنتيز ووليام تمبل متأثرين تأثراً مساوياً. وامتدح فولتير كذلك تسامحهم ورأى شرف السكان ورفاهيتهم محميين بالقانون المطبق في كل أنحاء الإمبراطورية. وعزا الطبيعة المعقولة لحكومتهم إلى غياب الحكم الثيوقراطي. (بلو **1999: 64، 89**).

لم تمنع الكثيرين من المسيحيين من الإصرار على أن السياسة يجب أن تدار وفقاً للمبادئ المسيحية وبالروح نفسها. ومع سقوط روما صارت الإمبراطورية الرومانية هي الإمبراطورية الرومانية المقدسة، وكان البابا والمعتقدات الكاثوليكية العامل المسيطر في السياسة للعديد من الدول. ومع مجيء الإصلاح الديني كان هنري الثامن ما زال ملكاً، ونتيجة لذلك كان هو حامي الإيمان، مثلما بقى أحفاده حتى هذا اليوم. وفوق ذلك هناك عدد من السياسيين الأوروبيين المعاصرين الذين يرغبون في تعريف أوروبة بأنها قارة مسيحية وبذلك يقرنون الكيان السياسي والدين، كما هو شائع في الإسلام.

ذلك المظهر من التنوير، والتشديد على رؤية علمانية للعالم، كان مظهراً جيداً للعلم بلا ريب. فكِّر في غاليليو في أثناء عصر النهضة. وفكِّر في حوارات هكسلي مع الأسقف ويلبرفورس حول الداروينية في منتصف القرن التاسع عشر. ومع ذلك، فليست كل أوروبة، وليس كل الأفراد، كانوا جميعاً متأثرين تأثراً متساوياً بتلك الحركة. فالعديد من الناس ظلوا ملتزمين بما اعتقد العلمانيون أنه أفكار أصولية. وترافقت العلمانية مع تجريد العديد من الكنائس من الدعم الحكومي، ومع مصادرة ممتلكات الكنيسة، ومع علمنة المدارس الدينية، ومع نقص في الحضور إلى الكنيسة، ومع تضاؤل استخدام الصلاة. ولكن في معظم السياسيين، وفي معظم الحكام، وفي معظم البلدان ما زال الجميع ينحنون نحو الدين السائد، ولو أن ذلك يتحول إلى أمر عرفي شكلي على نحو متزايد.

ما كنا سنصل أبداً إلى حالة يجب فيها أن يحدث تنوير بهذا المعنى، لو لم يكن قد تم تحويلنا إلى دين منفرد، ومهيمن، وتوحيدي. لقد حاول ذلك الدين، في أوروبة، أن ينظم طريقة حياة الناس في شكل متطرف جداً. ففي كل قرية أنشئت كنيسة عالية التكلفة، وعُين لها قيم، وأقيمت فيها الطقوس الدينية، وأقيمت الاحتفالات بالمواليد، وبالزواجات، وبالأموات. وحضر الفلاحون في أيام الآحاد واستمعوا إلى مواعظ طويلة تطرح للنظر الموضوعات الدينية، والقيم الدينية، والحقوق الدينية. وما كان يوجد إلا القليل من الحيز الكافي لما هو علماني.

قابل الحالة التي كانت في الصين في وقت أسبق. فالتقليد الديني لم يكن له لاعب مسيطر. وتم الحصول على تعددية أكبر. وفي الحقيقة تابعت الكونفوشيوسية، في الوقت الذي لم تكن فيه غريبة عن الأخلاق، مدخلاً علمانياً، رافضة التفسيرات الغيبية. لقد وفرت مجموعة معتقدات بديلة لعبادة الأسلاف، وللأماكن المقدسة المحلية، وللبوذية. ومع هذه التعددية، نادراً ما كانت الحاجة تدعو إلى تنوير يشجع حرية العلمنة. لقد تابع العلم مساره بثبات وورث حداً أدنى من النزاع مع المعتقدات الدينية. ولا يبدو أنه خبر نفس التحولات الجذرية الراديكالية مثلما حدث في أوروبة أو في الشرق الأدنى تحت أنظمة حكم توحيدية الدين. وتحت الكونفوشيوسية الجديدة، على سبيل المثال، كانت التعددية والعلمنة قد وجِدتا من قبلُ بقدر كبير نوعاً ما، وعلى نحو كاف ليسمح بتطور العلم ووجهات النظر البديلة. والتشابهات المتوازية بين الصين والمذهب الإنساني في عصر النهضة ملحوظة مؤثرة، ومن جملتها التشديد على الأخلاق والأدب، والعودة إلى الكلاسيكيات، والاهتمام بتحرير النصوص، والإيمان بأن التعليم العام «الرحيم» أفضل من التدريب التخصصي للذي يعمل مديراً[2].

وفي الحقيقة، أن كمية كبيرة من العمل في الميادين العلمية قد تم تنفيذه في الصين، كما أبان ذلك نيدهام في سلسلته الجليلة (التي نوقشت في الفصل الخامس)[3]. ويقترح إلفين أن الموقف العلماني الذي ميز الصين قد تشدد نوعاً ما فيما بعد وأن الموقف العقلي للنخبة يُظهر حركة شبيهة نحو التحرر من وهم العالم في الصين الإمبراطورية المتأخرة، أي، كان هناك «اتجاه نحو رؤية تنِّينات ومعجزات أقل، وهو لا يختلف عن زوال الوهم الذي بدأ بالانتشار عبر أوروبة التنوير»[4]. وقد زعموا أيضاً أن الإيمان بالبوذية له بعض النتائج من نفس النوع بسبب رفضها المحدد للغيبيات. تلك الملامح لم تكن مطلقاً نتيجة للتأثير الأوروبي.

طبعاً، إن التقاليد التوحيدية الدينية سمحت لبعض العلم والتقانة أن يتطور، وذلك بالضبط مثلما أعاق تعدد الآلهة بعضهما. وهنا أيضاً نحتاج إلى الشبكة لا إلى

(2) أنا مدين بهذا التعقيب الأخير لبيتر بيرك.

(3) نيدهام 1954.

(4) إلفين 2004: 11.

المعارضة القاطعة. وكان ذلك يصدق مع الإسلام، على الرغم من الكلمات المروية عن الخليفة عمر (ر) الذي صرح قائلاً: «إذا كان ما هو مكتوب [في الكتب الباقية في مكتبة الإسكندرية] يوافق كتاب الله، فهي ليست مطلوبة، وإذا كان يختلف، فهي غير مرغوبة. ولذلك دمروها»*[5]. وبالرغم من ذلك فإن تقاليد البحث في اليونان قد تم البناء فوقها وسُجلت إنجازات جليلة الشأن. وفي أوروبة كانت مناطق كثيرة قد تأثرت بالمعرفة الإسلامية، وخصوصاً الطب، والرياضيات، والفلك، التي ساعدت في الاتجاه نحو نوع من عصر النهضة المبكرة. والنهضة الإيطالية الرئيسة نفسها أيضاً رأت حركة نحو العلمنة، وهو ما دعاه ويبر زوال وهم العالم، وخصوصاً في الفنون. وفي متابعتها للسوابق الكلاسيكية في النهضة فإن الفنون التشكيلية والمسرح حررت نفسها من العديد من القيود السابقة، وكانت النتيجة أن الموضوعات غير الدينية صارت هي السائدة. والموسيقى أيضاً طورت أشكالها العلمانية عند مستوى الثقافة العالية.

واستخدمت كلمة « المذهب الإنساني»أحياناً بمعنى العلماني لتميز مراحل معينة في التقاليد الأخرى، غير المسيحية. ويتحدث زفراني عن أطوار من «المذهب الإنساني» في الثقافات الإسلامية في الأندلس والشرق الأدنى، حين لم يكرس العلماء كل انتباههم للقضايا الدينية ولكنهم بحثوا أيضاً في «العلوم» وفي «الفنون». وهو يرى الشيء نفسه يحدث من وقت إلى آخر تحت اليهودية. ومرة أخرى لم تشتمل هذه المراحل على رفض المعتقدات الدينية بل اشتملت بالأحرى على احتوائها في مجال أكثر تحديداً.

وعلى كل حال، فالمذهب الإنساني حتى هذا اليوم، لم يحمل كل ما كان قبْلَه. فليس هناك مسار وحيد الطريق من التنوير. ففي حين كان العديدون من القادة الأوائل

* من المؤسف أن يتورط باحث كبير مثل هذا الكاتب في الإسهام في إيراد هذه الفرية الخبيثة عن المسلمين عموماً وعن الخليفة الراشد عمر خصوصاً، على الرغم من أن كل الدلائل التي ساقها كبار الباحثين والمؤرخين تؤكد أن مكتبة الإسكندرية حرقت قبل الفتح الإسلامي وأن المسلمين حافظوا على تراث النصرانية واليهودية وغيرهما في كل بلاد وصلها فتحهم. راجع المادة في الموسوعة البريطانية. (المترجم)

(5) بارنيز **2002: 74**.

للدول المستقلة حديثاً علمانيين، توقف ذلك الوضع عن أن يكون هو الحالة السائدة، ففي الهند على سبيل المثال، وفي الشرق الأدنى بالتأكيد، قد «غُيِّرت» أو هُدِّدت أنظمة الحكم العلمانية. لقد وجِّهت إلى العلمانية ضربة في الشرق الأدنى بفعل التدخل الخارجي الذي يهدد الدين المحلي. وكان لمصر صعوباتها مع الإخوان المسلمين، مثلما كان للبلدان الأخرى مع جماعات إسلامية مختلفة. وإلى حد ما كانت هذه الحركة رفضاً للمذهب الإنساني، وتحولاً نحو الأصولية، وذلك إلى درجة ما للتعويض عن التهديدات السياسية. وعلى كل حال يجب أن تؤخذ على محمل الجد في الشيشان، وفي إيرلندا، وفي الفليبين، وفي كوجارات وفي العديد من الأماكن الأخرى التي صار فيها الانتماء الديني ذا أهمية مركزية في سياق اجتماعي وسياسي أوسع. وفي الحقيقة، يستمر الغرب أيضاً في تصدير آلاف عديدة من البعثات التبشيرية إلى جميع أجزاء الكرة الأرضية، وبعضها يقاوم تفكير ما بعد التنوير مقاومة قوية، لا في العلاقة مع العلمنة فحسب على وجه العموم بل في العلاقة مع عقائد النشوء والارتقاء، والتناسل من أصل واحد، واستخدام موانع الحمل، والإجهاض، وفي العلاقة مع طرق أخرى عديدة. ومثل هذه المقاومة تطبع نسبة مئوية من السكان من كل البلدان حتى من أكثر الدول الرأسمالية تقدماً.

المذهب الإنساني، والقيم الإنسانية، والتغريب: البلاغة والممارسة

ناقشت في الفصل الأخير إسهام المذهب الإنساني في العملية التعليمية، في سياق أوروبي بشكل رئيسي. ولكننا نحتاج أيضاً إلى أن ننظر لا إلى مرحلة محددة فقط بل إلى الطريقة التي كان المفهوم قد تماهى بها مع الغرب بوصفه «قيمة إنسانية». من الواضح أن المذهب الإنساني سواء بوصفه احترام «القيم الإنسانية» أو بوصفه التزاماً بما هو علماني، ليس اختراعاً حديثاً من المجتمعات «الحديثة» أو الغربية. إن القيم الإنسانية تختلف اختلافاً واضحاً وفقاً للإنسانية ذات العلاقة، ولكن بعض القيم واسعة الانتشار، وعلى سبيل المثال، الأفكار عن العدالة التوزيعية، وعن التبادلية، وعن التعايش السلمي، وعن الخصوبة، وعن الرفاهية، بل عن شكل ما من التمثيل في الحكومة أو في التدرجات الهرمية الأخرى للسلطة، التي تُعد «الديمقراطية»، كما تفسر

في الغـرب، تنويعاً واحداً منها. والمجتمعات الحديثة أيضـاً تعد علمية أكثر، وعلمانية أكـثر، في مواقفها، ولكن كما أشـار عالم علم الإنسـان مالينوفسـكي[6]، فإن المدخل «العلمي»، أو التقاني، أو الذرائعي واسع الانتشار وقد يتعايش مع المواقف الدينية، أي، مع مدخل يشتمل على الإيمان بالغيبيات (في تعريف ئي.بي. تايلر). ونحن نجد درجة من اللاأدرية في كل الثقافات حتى في الثقافات الشفوية منها. وفي المجتمعات المتعلمة قد ينجِز ذلك الشـك تعبيراً مكتوباً بوصـفه عقيدة ولكنه موجود أيضـاً في الثقافات الشـفوية بوصـفه عنصـراً واحداً من رؤية الثقافات للعالم، مثلما حاولت أنا أن أبين عملياً مع النسخ المتعددة التي سجلتها من التلاوة الطويلة من رابطة الباغر (Bagre) من شـعب لوداغا في غانا الشـمالية[7]. وفيما يدعى المجتمعات التقليدية نفسها، فما كل شـخص يؤمن بكل شـيء، وفي الحقيقة أن العديد من الأساطير تتضمن قدراً من عدم الإيمان.

ولكـن كل فكـرة الحكم الاسـتعماري الأوروبي في الكثير من أجـزاء العالم كانت اسـتعماراً منهمكاً في مهمة «أنسـنة» البرامج التعليمية، وهـي غالباً في أيدي هيئات دينيـة ممـن كان لديهم غايات تعليمية حقيقيـة ولكنهم رأوا دورهم دوراً لتنصـير السـكان، وللتخلص مـن الممارسـات المحليـة وإدخال المعايـير الأوروبيـة. في هذا المشـروع لعب تعليم الكلاسيكيات في الغالب دوراً مهماً عند المستوى الثانوي، وكانت دائمـاً هي كلاسـيكيات المرحلة الكلاسـيكية الأوروبية، وهي التي تصـوروها حليفة للمسيحية (كما أصـر بيترارك) وغرساً في أذهان الناس لأسلوب حياة مرتكز على القيم المسـتمدة من المذهب الإنسـاني. وقوبلت هذه الجهود بقدر كبير من النجاح. فبعض أفضـل المعلمـين الأوروبيين في مدارسـ ثانوية معينة مختـارة كانوا مدرَّبين في الكلاسـيكيات في نفس الوقت الذي كانوا فيه يلتزمون بالمسـيحية. وشـجع هؤلاء المعلمون أفضل طلابهم على اتباع خطواتهم، ومما له مغزى، بعد الإعداد التدريجي لاستقلال غانا في العام 1947، حين تأسست جامعة في دولة غانا في غرب إفريقية،

(6) مالينوفسكي 1948.

(7) غودي 1972 ب.

وهي أول أراض مستعمرة في إفريقية تنال استقلالها، أن أول قسم في الجامعة تتم أفرقة العاملين فيه بشكل كامل هو قسم الكلاسيكيات. وبدأ رئيس القسم لا ترجمة النصوص الإغريقية إلى لغته المحلية وحسب وإنما استمر ليصير أول رئيس غاني للجامعة وليصير لاحقاً رئيس جامعة الأمم المتحدة في طوكيو. على هذا المثال كانت القوة التي وفرتها الكلاسيكيات و«الإنسانيات».!

مع اختفاء الاستعمار ربط بعض السياسيين ظهور «المذهب الإنساني» بعملية العولمة التي يُنظَر إليها أيضاً بوصفها عملية تغريب. وكان أحد الإسهامات الواسعة الانتشار لمثل هذه النتيجة هو الحركة من أجل الاستقلال التي امتدت في كل أنحاء العالم بعد الحرب العالمية الثانية. وكان العديدون من أوائل قادة الأمم الجديدة ذوي الميل العلماني ــ كانوا أفراداً متعلمين تعليماً جيداً من أمثال نهرو في الهند، ونكروما في غانا (الأول من القادة الجدد في جنوب الصحراء)، وكينياتا في كينيا، ونيريري في تنزانيا، وناصر في مصر. لقد عارضوا القوى الغربية الاستعمارية ونالوا استقلالهم (حُريتهم»)، وتبنّوا شعارات خصومهم المثقلة بالقيم في عملية نوالهم للاستقلال والحرية. وأنا أتذكر جيداً مظاهرة حدثت في مطالع الخميسنيات من 1950 في بلدة بوبو ـ ديولاسو في الأراضي المستعمرة الفرنسية من فولتا العليا (وهي الآن بوركينا فاسو) وفي تلك المظاهرة كان حشد منظم من العمال الأفارقة المحاطين بالشرطة الفرنسية يتظاهرون، وهم يحملون رايات تنادي بطلب «الحرية، والمساواة، والإخاء».

وكانت هذه الحركات قد لقيت الدعم من القوى الغربية ومن الأمم المتحدة باسم الحرية والديمقراطية، والتعبير عن إرادة الشعب. ويميل المعلقون والسياسيون إلى رؤية القيم المرتبطة بهذه الحركات، مثل الاحترام لكرامة الإنسان، بوصفها قيماً مستوردة إلى مجتمعات افتقرت إليها سابقاً. وفي نفس الوقت فإن هذه الهيئات الخارجية، مثل أي هيئة أخرى، تفشل في الغالب أن تعيش وفقاً لمعاييرها التي تعلنها هي. وعلى سبيل المثال كانت الولايات المتحدة الأمريكية أيضاً مهتمة في تعزيز جدول عملها الذي كان يمليه في جزء منه استهلاكها الضخم للنفط، ورغبتها في حماية

«طريق الحياة» الخاص بها، وحماية «الرأسمالية» ضد التوسع السوفيتي الممكن، ولو كان هذا التوسع الأخير قد تحقق بحكم الأغلبية. والشرق الأدنى بشكل خاص عانى من هذه الحرب الباردة ومن المساعدة الممنوحة إلى أنظمة الحكم التي ساندت بعضاً من هذه الأهداف الأمريكية. وفي أثناء عملية احتواء الولايات المتحدة الأمريكية للشيوعية وتأمين نفطها[8].

ونحن نواجه باستمرار تصريحات عن القيم «الإنسانية» الشاملة من السياسيين ومن الأفراد على حد سواء، ومع ذلك نواجه خرقها الثابت في مواقف معينة. خذ مثالين معاصرين. في اتفاقية جنيف وضعت قواعد صارمة بشأن معاملة المحاربين والمدنيين المأسورين في الحرب. وحديثاً نقلت القوات الأمريكية وحلفاؤها الذين غزوا أفغانستان والعراق عدداً من الأسرى إلى خليج غوانتانامو في كوبا الذي تمتلك فيه الولايات المتحدة قاعدة أرضية مستثناة من الخضوع للقضاء القانوني المحلي واحتفظت بهم هناك في ظروف مخيفة. وبعد التصريح بأن هؤلاء المساجين من الجنسيات المختلفة لا يمكن أن يعتبروا سجناء حرب وأن القاعدة الكوبية لم تكن أرضاً أمريكية، فإن نزلاء السجن حرموا من الحقوق الدولية الكاملة أو في الحقيقة حرموا من كل الحقوق حتى من تلك الممنوحة بموجب القانون الأمريكي. وبكلمات أخرى فقد حرموا من «الحرية»، ومن حق الوصول إلى المحامين، وحرموا من «حقوقهم الإنسانية» عموماً، وهي حالة شجبتها الأمم المتحدة فيما بعد[9]. وحدث تناقض آخر بعد القبض على صدام حسين في 13 كانون أول/ديسمبر 2003 بعد أن قد أُمسك به مختبئاً «مثل جرذ»، بحسب ما قاله واحد من المتحدثين باسم التحالف. وعلى الرغم من احتجاجاتهم السابقة ضد عرض أسراهم على شاشة التلفاز، وأنها تُعد مناقضة

---

(8) سيكال **2003: 67.**

(9) يجب علي أن أقر أنني بعد أن كانت هذه الحقوق قد احترمت إلى حد كبير حين كنت أسير حرب لدى الفاشيين في إيطاليا ولدى النازيين في ألمانيا، أشعر شعوراً قوياً في هذه القضية. من الواضح في تلك البلدان أن أسوأ الأشياء حدثت للسجناء السياسيين.

لاتفاقية جنيف، فإن الصور أظهرت الحاكم السابق، وهو الذي كان بوصفه القائد العام للقوات المسلحة يمتلك الحق في أن يعامل معاملة أسير حرب، أظهرته وشعره يفتش فيه عن القمل، وفمه يفتح من أجل التفتيش التفصيلي، ولا شك أن ذلك جرى بحثاً عن أشياء مخبوءة. مثل هذه الصور خرقت بلا ريب اتفاقية جنيف بشأن الإهانة العلنية للسجناء.

والمثال الثاني له علاقة بالقصف الحديث لتكريت بالقنابل (ولبلدات أخرى) في رد فعل على موت الجنود الأمريكيين في الجوار، وذلك بعد بضعة شهور من إعلان الرئيس بوش نهاية العمليات الحربية. مثل هذا العقاب الجماعي، من النوع الذي تنفذه غالباً القوات الإسرائيلية في المجتمعات الفلسطينية التي تقع تحت سيطرتها، هو بالضبط ما احتج ضده الحلفاء وتصرفوا ضده في الحرب العالمية الثانية حين أخذت القوات الألمانية عملاً جماعياً ضد القرى والمجتمعات بعد أن وقعت تلك القوات تحت الهجوم، على سبيل المثال، في كهوف الآردينتين في إيطاليا أو في قرية أورادور في فرنسا. تلك الأفعال كانت تعتبر جرائم حرب وأدت إلى العقاب الدولي.

ومجمل القول، لقد وضع الغرب مزاعم امتلاكه لمجموعة من القيم المتركزة حول مفهوم المذهب الإنساني والسلوك الرحيم. وفي الوقت الذي وجدت فيه بلا ريب بعض التغييرات، مع مرور الزمان، يمكن أن توصف على هذا النحو، فإن كل المجتمعات تمتلك معايير لما تعتبره هذه المجتمعات رحيماً. وتصاغ هذه أحياناً بتعابير شمولية، من مثل «لا تقتل». ولكن مثل هذه المقولات هي في الغالب خطابية بلاغية وتنطبق على جماعات معينة فقط، ولا تنطبق على «الآخر»، العدو، الإرهابي، الخائن. ذلك واضح جداً في زمن الحرب الذي يجري فيه في الغالب قمع مثل هذه القيم الواسعة الانتشار أو قلبها رأساً على عقب، على الرغم من أفضل الجهود التي تبذلها الهيئات مثل الصليب الأحمر الدولي لضمان صيانة هذه القيم في العالم المعاصر.

الديمقراطية

أحد الملامح الرئيسة من «المذاهب الإنسانية البارزة» مجدداً هو «الديمقراطية» التي كانت مرتبطة ارتباطاً وثيقاً بأفكار «الحرية»، و«المساواة»، والمشاركة المدنية

و«حقوق الإنسان». من الواضح، بالقدر الذي تذهب إليه الحكومة التمثيلية، أنه كان هناك بعض الحركة العامة المتجهة نحو مشاركة جديدة في العديد من أجزاء العالم على مدى القرون الحديثة. ولكن تلك الحركة يجب أن يُنظر إليها من خلال منظور. فالجماعات الأولى كانت قد امتلكت بالتأكيد مشاركة مباشرة أكثر. أما اليوم فالقضايا قد صارت أكثر تعقيداً. فالمشاركة الكبرى في التصويت صارت مصحوبة بمشاركة عملية أقل في مجالات أخرى لأن الحكومة التي يشارك فيها بنو البشر صارت أكثر تعقيداً، وأكثر بعداً، وتضم عدداً أكبر من الناس. وذلك يعني تحويل السياسيين إلى الاحترافية المهنية على نحو أكبر ويعني تمثيلاً مباشراً أقل.

وتظهر مشكلة أوسع حين يُنظر إلى الديمقراطية اليوم بوصفها قيمة شاملة يُعتبر العالم الغربي المعاصر الحاميَ الأول لها وهو النموذج الوحيد. ولكن أهو كذلك؟ دعني أبدأ باقتراح أن الإجراءات الديمقراطية يجب أن يُنظر إليها نظرة تأخذ السياق بعين الاعتبار، ويُنظر إليها في علاقتها مع مؤسسات محددة. لقد سمعت أعضاء في قوة العمل المعاصرة يجادلون في أنه لا توجد ديمقراطية في مكان العمل. وبالتأكيد هناك قدر محدود فقط في مؤسسات المعرفة. ولكن قارن مكان العمل المعاصر مع مكان العمل الموجود تحت ظروف الزراعة البسيطة. رأى صديقي الغاني الذي اصطحبته لزيارة مصنع محلي في إنجلترا رأى النساء واقفات في صف على منضدة، وهن يطبعن الوقت من «ساعة» عند دخولهن وخروجهن من مكان العمل. وسألني بلغته الخاصة «هل هن من الرقيق؟» إن عمله في الحقول كان من نوع «حر» أكثر، لم يتضمن علاقات تقوم على السلطة.

في اليونان القديمة، كان مفهوم الديمقراطية يشير إلى «حكم الشعب»، ووقف هذا الحكم في معارضة الحكومة المطلقة السيادة أو في معارضة حكم «الاستبداد» أيضاً. وكانت إرادة الشعب تتقرر بالانتخابات، ولكن الانتخابات كانت محدودة بالذكور «الأحرار»، واستبعد منها الأرقاء، والنساء، والغرباء المقيمون. وهكذا ففي السياق السياسي كانت الديمقراطية في أوروبة في الماضي محدودة مراراً أيضاً. واليوم، في ما يُنظر إليها بوصفها «الديمقراطية التامة»، يملك كل رجل وكل امرأة صوتاً مفرداً

وتحدث الانتخابات في مراحل منتظمة، تحكمية. هناك «تفريد» للتمثيل، أي جعله فردياً، على الرغم من أن البحث يُظهِر أن الزوج والزوجة يميلان إلى التصويت بالطريقة نفسها ولكن لم يبق ذلك بصفته لكل أهل الدار أو سلسلة النسب. وفي هذا الشكل تكون ممارسة الديمقراطية جديدة. في بريطانيا، كان التصويت قد وسِّع فقط في العام 1832 ليشمل أرباب الأسر، في حين أن النساء لم يحققن حق التصويت إلى ما بعد الحرب العالمية الأولى، وفي فرنسا في وقت أكثر تأخيراً في ما بعد. وفي الولايات المتحدة نفسها، التي يفترض أنها خلاصة الديمقراطية الحديثة في عيني دو توكبفيل، دعا جورج واشنطون إلى حصر المشاركة في الانتخابات «بالسادة» البيض، أي، بمالكي الأراضي وخريجي الكليات الجامعية. وفي كل حالة كان هناك في وقت أسبق من ذلك حق اقتراع محدود تحديداً شديداً. واستخدام صندوق الاقتراع والانتقاء التي يستلزمه هو أمر معتمد على الرأي القائل إن الاختيار حر ولا يعتريه الإرباك، وفي البداية رفض اليسار الفرنسي حق تصويت النساء في الانتخابات العمومية على أساس أن النساء سيكن ميالات جداً إلى التصويت كما يوجههن رجال الدين.

وإلى الآن هناك بعض المشكلات الفنية بشأن تفسير الاختيار، مثلما لوحظ ذلك في انتخابات الولايات المتحدة في ولاية فلوريدا في العام 2000، وحول سؤال مم تتكون الأغلبية، على سبيل المثال، والأغلبية البسيطة أو الشاملة الكلية، وبعدد الأصوات أو بعدد الوحدات (الولايات)؟ وثانياً فإن القضية تتعقد أكثر بفعل مشكلة القسر، سواء بتقديم الرِّشا قبل الانتخابات كما كان في إنجلترا في القرن الثامن عشر، أو بتقديم مكافآت بعد الانتخابات، وبالمدى الذي تشكل فيه الوعود بالمنافع المستقبلية جزءاً من العملية الانتخابية نفسها. والاختلاف في الوصول إلى الدعاية العامة بسبب السيطرة السياسية على المذياع (كما في روسيا) أو بسبب السيطرة الاقتصادية بواسطة المال (كما في الولايات المتحدة) هذا الاختلاف يستطيع أيضاً أن يحدد المدى الأمثل لحرية الاختيار.

في الغرب، يُنظر الآن إلى الديمقراطية الانتخابية لا بوصفها خياراً واحداً فقط من بين عدد من نماذج التمثيل البديلة، وإنما تعتبر شكلاً من الحكومة مناسب

لإدخاله في كل الأماكن وفي كل الأزمان[10]. وفي ذلك المعنى فقد أخذَت شكل القيمة المعمَّمة. وكان غرض القوى الغربية المعاصرة هو ترويج الديمقراطية والتخلص من أنظمة الحكم من مثل تلك التي كانت موجودة في الاتحاد السوفيتي أو في يوغوسلافيا التي لم تف بالمعايير، على الرغم من أن أنظمة الحكم تلك اعترضت على أن حرية الاختيار السياسي تلك لم تكن القيمة الوحيدة التي يجب أن تدرس. ولدى الاستقلال في إفريقية، أصر الحكام الاستعماريون على تسليم السلطة إلى حكومات منتخبة، وفقاً لما دعي بالتعابير البريطانية نموذج ويستمنستر، من أجل ضمان الموافقة العامة. وفي الحقيقة إن هذه الأشكال من الحكومة لم تستمر، وكما أشرت، كان ذلك في جزء منه بسبب أن الناس صوتوا وفق خطوط «قبلية» أو طائفية. وأُتبِعت الحكومات المنتخبة بحكم الحزب الواحد، الذي اعتُبر أساسياً من طرف الحكام ليعززوا الدولة الجديدة، وبعدئذ أُتبِعت بالانقلابات العسكرية بوصفها الطريقة الوحيدة لتغيير نظام حكم الحزب الواحد. وبالنسبة إلى دول جديدة عديدة، لم تكن المشكلة السياسية الرئيسية هي التحول نحو الديمقراطية وإنما هي تأسيس حكومة مركزية قوية تسيطر على بلاد لم تكن قد امتلكت مثل هذه الحكومة المركزية من قبل. ويبقى هذا صعباً جداً في الدولة التي تضم جماعات محددة بصفات أزلية قبلية أو دينية قد تمنع تأسيس حكومة «حزب» بالمعنى الغربي ولكنها لا تستبعد تلك الجماعات نفسها من أن يكون لها إجراءاتها التمثيلية («الديمقراطية») الخاصة بها.

كانت إسرائيل استثناء جزئياً في هذا التعاقب (مثلما كانت الهند وماليزيا أيضاً). وهي تُمتَدح بوصفها الدولة الديمقراطية الوحيدة في الشرق الأدنى، على الرغم من أن ذلك الشكل من الحكومة لم يفعل أي شيء لمنع مراكمتها الضخمة للأسلحة وللقطع العسكرية للدفاع عن نفسها، ولتهديد الآخرين، فهذا البلد الصغير يمتلك اثنتي عشرة فرقة عسكرية، وسلاح طيران هو واحد من أضخم القوى الجوية في العالم، وأسلحة

(10) اعتراض واحد من الذين حاوروني في الإسكندرية على وصف الديمقراطية بأنها شكل من أشكال التمثيل، زاعماً أنها كانت (شكلاً من الثقافة). وعلى كل حال، فحتى في المواضع التي تستخدم فيها الإجراءات الانتخابية في المجال السياسي، فإنها نادراً ما تحصل على التمثيل في سياقات أخرى مثل التوظيف أو الأسرة.

نووية ممنوعة أو مستنكرة في القوى الأخرى. ولا منعت هذه الحكومة أيضاً الاختيار المتكرر للعسكريين السابقين ليقودوا حكومة مدنية (مثلما هو في الولايات المتحدة الأمريكية)، ولا هي تمنع حتى الآن من ارتكاب الفظائع الوحشية كالتي وقعت في القرية العربية دير ياسين، وفي مخيمي صبرا وشاتيلا في لبنان، أو في جنين، وهي أحدث، في الضفة الغربية. ومع ذلك، فبوضع إسرائيل في صنف «ديمقراطي»، فهي تقابل تلقائياً لمقارنتها مع حكومة الفلسطينيين «الفاسدة» المتسلطة، والذين يُنظر إليهم مثل معظم العرب الآخرين على أنهم لم يسبق لهم أبداً أن عرفوا «الديمقراطية الحقيقية».

مثل هذا التفضيل الذي لا لبس فيه لشكل واحد من الحكومة بغض النظر عن السياق هو تفضيل جديد. ففي اليونان القديمة، وفي روما أيضاً، على مرور الزمن كان هناك تغييرات كبيرة في نظام الحكم، وهي تغييرات تحولت بين «الديمقراطية» و«الاستبداد»، أو بين جمهورية وإمبراطورية، وذلك تماماً مثلما حدث في إفريقية منذ الاستقلال. بل في أوروبة نفسها، فلم يكن هناك رأي معتقد على نطاق واسع حتى القرن الثامن عشر، بل وبعد كذلك، يرى أن الديمقراطية كانت هي شكل الحكومة الوحيد المقبول. كان هناك تحولات من أنواع متنوعة، وليست بالضرورة ذات طبيعة عنيفة. واستُخدِمت القوة أحياناً. والتغيرات الجذرية الراديكالية في أشكال الحكومة كانت غير مسموح بها بالنسبة لتشكيلات اجتماعية سابقة. حدث تمرد ولكن لم تحدث الثورة، أي، إن الناس تمردوا كي يغيروا الأشخاص المفروضين عليهم إجبارياً لكن لا ليغيروا النظام الاجتماعي السياسي نفسه[11]. إن صحة تلك المقولة ليست واضحة دائماً. ففي العديد من مثل هذه المجتمعات، كان هناك تحولات في نمط الحكومة وفي الممثلين كذلك. وإنه لحق أن إطاحة كامل النظام وفقاً لخطة معدة كان نادراً في المجتمعات السابقة، وخصوصاً في مجتمعات قبل التعليم. ولكن كان هناك غالباً بعض الذبذبة لا داخل أنظمة الحكم المركزية فقط، وإنما بينها وبين تلك الأنظمة القبلية التي توصف بأنها تقسيمية، أو بين موقع السلطة في المركز أو في

(11) غلوكمان 1955.

المحيط. إن التغيير في طبيعة الحكومة كان مميِّزاً لأنظمة الحكم السابقة، حين كانت «الديمقراطية» واحدة فقط من الاحتمالات الممكنة.

حين نتحدث عن الإجراءات الديمقراطية، فنحن نفكر في الطرق التي يجب فيها أن يؤخذ رأي الشعب رسمياً بالحسبان. وهناك طرق كثيرة لفعل هذا. في الغرب، يستشار جمهور الناخبين بالاقتراع السري (المكتوب عادة) كل أربع سنوات، أو كل خمس، أو كل ست منها. فالعدد تحكمي. وهو حل وسط بين اختبار رأي الشعب وبين متابعة سياسة ثابتة على مدى مدة محددة. وبعضهم جادل في أن الجمهور يجب أن يستشار مرات متكررة أكثر، وخصوصاً في القضايا الكبيرة مثل إعلان حرب، الذي لا يحتاج في بريطانيا ولا إلى مجرد تصويت من البرلمان بسبب حكاية حق الامتياز الملكي (ومع ذلك فتبني عملة اليورو يحتاج). من الصعب أن نجادل في أننا نعيش في ديمقراطية (أي، تحت حكم الشعب) في الوقت الذي تستطيع فيه الحكومات أن تقرر مساراً كبيراً للعمل مثل الحرب ضد إرادة الأغلبية. ومن جهة أخرى، هل يجب أن نُحكَم باستفتاءات مستمرة واستطلاعات للرأي؟ أم أن الفوضى تثوي في ذلك الاتجاه؟ ويمكن للمرء أن يجادل في أن الديمقراطية تكون مضمونة فعلياً فقط بالقدرة على إعادة دعوة الممثلين حين يتوقفون عن أن يمثلوا، وتكون النتيجة أن إرادة الشعب تستطيع أن تتخلص من حكومة توشك أن تشتبك في حرب تقوم ضد رغبات أكثرية البلاد. لو كان هذا الاحتمال «الديمقراطي الصحيح» متوافراً، لكان عدد من الحكومات الأوروبية قد أُسقِط في بداية غزو العراق.

وعلى كل حال يمكن للمرء أن يجادل أيضاً في أن بعض البرامج الاجتماعية تحتاج إلى مرحلة أطول من أربع سنوات أو خمس سنوات للشروع فيها، ولذلك فإن نظام الحكم يجب أن يُختار لمدة أطول. وكان ذلك مراراً هو الزعم في إفريقية بعد الاستقلال، على سبيل المثال، حين حوَّلت بعض الحكومات المنتخبة نفسَها إلى أنظمة حكم الحزب الواحد. طبعاً ليس هناك من شيء لإيقاف حكومة عن كونها منتخبة لعدد من المرات المتتابعة لإقدارها على تنفيذ برامج أكثر اتساعاً، ولكن ماذا لو أن الناخبين أنفسهم «اختاروا» حكومة لتُختار لمدة أطول أو في الحقيقة لتُختار بصفة دائمة؟

إن الديمقراطيـة الحديثة تطرح فعلاً عدداً من المشـكلات على الجميع حتى على الديمقراطيين أنفسـهم. فهتلر كان قد انتخب من الشـعب الألماني وتابع ليحول نظام الحكم إلى دكتاتورية. والأحزاب الشـيوعية، أيضـاً، قد تكون انتخبت في المقام الأول ولكن لم يكن لديها أدنى تردد في إقامة «دكتاتورية البروليتاريا». فما هي الدكتاتورية المنتخبـة؟ إنها نظام حكم قد أجَّل أو ترك الانتخابات «العادية» وقمع المعارضـة، على الرغم من أن النظام قد يستخدم الاستفتاءات. ولكن ماذا لو كان قد فعل ذلك برضا الأغلبية أو باختيارها؟ المشكلة بالنسبة إلى الديمقراطيين هي أن أنظمة حكم الحزب الواحد والأنظمة المشابهة لا تسمح بالتغيير الانتخابي.

والمشـكلة الأخـرى هي أن أنصـار الديمقراطية لا يسـمحون بأي نظـام آخر غير إجراءاتهـم المختـارة ليعتبروهـا «حكم الشـعب». ولكن مثـل هذا التشـاور يمكن أن يتضـمن اختيار قائد بالمناداة به لا بالتصـويت له. وبالإضافة إلى ذلك فإن إجراءات التصـويت نفسـها قد يُظن بها أنها تمثل إرادة الله لا إرادة الشعب، كما هي الحال في الانتخابـات في الفاتيـكان أو في كليات كيمبردج حيث تكون الأصـوات المعطاة لبابا أو لسـيد هي أصـوات مسجلة في الكنيسة الصـغيرة. والاختيار بين الأحزاب السياسية، وهـو الأمر الـذي ينطوي عليـه النظام الانتخابـي، لم يلق النجاح العظيـم في الكثير مـن بلـدان إفريقية، حيث تكون الـولاءات القبلية والمحلية ذات علاقـة أكبر، ولا لقي النجـاح في أجزاء أخرى من العالم، مثلما هي الحال في العراق، حيث تكون المعتقدات «الأصولية» فيها أو الهويات اللغوية مشمولة في الاختيار.

إذا كان تعبـير «ديمقراطية» يشـير إلى نوع الإجـراء الانتخابي المتكرر الذي تطور في أوروبة في القرن التاسـع عشـر على أبرز شـكل له، فهو إجراء يكوِّن شـكلاً واحداً ممكنـاً فقـط للتمثيل. ومعظم الأنظمة السياسـية للحكم من أي نـوع تمتلك نمطاً ما للتمثيـل. وربما يكون مـن الممكن أن نتخيـل بالمعنى المجرد نظام حكم متسـلط يكون حكماً فردياً مطلقاً على نحو كامل، ولكن إذا لم يكن هذا النظام يأخذ رغبات الشعب في الحسـبان بطريقـة ما، فإن أيامه سـتكون معدودة على الأرجـح، ولو كان تحت ما يدعى بالدكتاتوريات أو بالمسـتبدين. وعلى سبيل المثال، فقد لوحظ في الصين الأولى

أنه لا تشين* ولا وانغ مانغ** كانت تستحق على الأرجح شهرتها بالاستبداد، لقد كان لديهما عدد من نُظُم الضوابط والتعديلات للاحتراز من إساءة استعمال السلطة. والنصوص الكلاسيكية نفسها شكلت نظام ضبط على الحكومة، كما هي الحال مع كتابات كونفوشيوس، التي أشير إليها في الفصل الرابع. ونتيجة لذلك فإن النخبة المتعلمة وجدت نفسها في الغالب في معارضة نظام الحكم السائد[12].

هناك عدد من الحالات التي لم تر فيها الدولُ الحديثة الديمقراطيةَ بصفتها نظاماً مناسباً بشكل شامل، بما في ذلك في السياسة نفسها. ففي بعض الأجزاء من الولايات المتحدة، وحتى عهد حديث لم يكن السكان السود يمتلكون أي حق في التصويت في بلد كان فيه كل شخص غيرهم قد امتلك ذلك الحق. وقومياً أعطيت هذه الأقلية الجوهرية حق التصويت في نهاية المطاف. ولو كان هؤلاء السكان السود في أكثرية، لكان من المشكوك فيه أن يقوم السكان البيض بالموافقة طوعاً على هذا الحق. ولكان البلد قد بقي نظام حكم تمييز عنصري مثلما كان عليه الحال في جنوب إفريقية في السابق.

وفي فلسطين، مع اقتراب نهاية الانتداب البريطاني، اقترحت الحكومة حل الدولة الواحدة للمسألة اليهودية ـ العربية وحاولت أن تؤسس جمعية عمومية مستندة إلى مبادئ ديمقراطية ولكن السكان اليهود رفضوا هذا العرض لأنهم كانوا في الأقلية. ولكنهم فيما بعد، حين كان معظم العرب قد غادروا أو قد طردوا إلى الخارج في أرض إسرائيل المشكلة حديثاً، أسسوا «ديمقراطية» مع حقوق مخفضة لأولئك المسلمين الذين بقوا في بلادهم، واليوم فإن أولئك الذين سبق أن غادروا منعوا «حق العودة»، وهو الحق الذي كان اليهود أنفسهم قد نادوا به بصوت عال ولكنه في الحالة الحاضرة حق سيهدد أكثريتهم «الديمقراطية». وفي الدول المقسومة دينياً، أو «عرقياً»، أو جنسياً إثنياً، فإن الصوت الواحد «للرجل» الواحد ليس حلاً مقبولاً بالضرورة، فمبدأ الرجل الواحد، صوت واحد قد يقود إلى أكثرية دائمة أو إلى التطهير « الجنسي الإثني»، كما

* أسرة تشين من الصين حكمت من **221** قبل الميلاد إلى **206** قبل الميلاد (المترجم).

** وانغ مانغ سياسي صيني وإمبراطور (**45** قبل الميلاد – **23** بعد الميلاد) (المترجم).

(12) نايلان **1999: 70. 80** ف ف.

هـي الحال في قبرص. وفي كل مـكان تجري فيه محاولة إقامـة الديمقراطية الكاملة تحـت هذه الظروف، فإن ذلك قد يخلق صـراعاً من أجل زيادة التوالد السـكاني من أجل كسـب الأغلبية، كما يعتقد كثيرون من البروتستانت في إيرلندا الشمالية أن هذه هي الحالة مع الكاثوليك.

هـل الديمقراطية، على سـبيل المثـال، هي الجواب للعراق المعاصـر؟ يمكن للمرء أن يجـادل أن عليـه أن يختار «المشـاركة في السـلطة» مع المجتمعـات الدينية والإثنية المقسـمة تقسيماً شديداً، مثلما تم فعله حديثاً في إيرلندا الشمالية، وتكون النتيجة أن لا تكـون هناك أغلبية دائمة لجماعة واحدة (الشـيعة أو البروتسـتانت) على جماعة أخرى بـل بالأحرى «ديمقراطيـة ائتلافية» توافقية، وهي مؤسسـة مختلفة جداً. وفي اليونان القديمة، كان التصويت محدوداً يقتصر على المواطنين. وفكرة المواطنة، وهي مرتبطـة في الغالـب مع أنظمة الحكم الليبرالية بل الثورية أيضـاً، قد تتضـمن عملياً اسـتبعاد صـنف ضـخم من غير المواطنين. وعبارة «أنا مواطن روماني» ينطوي على أن هناك مقيمين على نفس الأراضـي لا يشـاركون في حقوق مسـاوية، مثل المهاجرين الأتـراك في ألمانيـا حتى عهد قريب، أو أي مهاجـر أو أي مقيم إقامة مؤقتة بالفعل في سويسـرا أو في الهند، ولا يسـتطيع أن يشتري أرضـاً أو بيتاً. المواطنة مفهوم استبعاد مثلما هو مفهوم اشتمال كذلك.

ولكن ضـمن فكرة المواطنة نفسها، فإن الارتباط شبه الدائم للأغلبية، مع جماعة دينية محددة، على سـبيل المثال، قد يعني الاسـتبعاد الفعال لجماعات مشـابهة، أقل عـدداً على أسـاس طويل الأمد. ولمواجهة عدم التوازن الدائم نسـبياً والذي يسـتبعد عملياً التغيير في الأمد القصـير للأصـوات التي تعتمد عليها «الديمقراطية الكاملة»، قـد يكـون هناك لجـوء، كما سـبق أن رأينـا، إلى تقاسـم السـلطة لضـمان التمثيل (وبالتالي «النظام» الاجتماعي أو الموافقة من دون اعتراض). وهناك أيضـاً أسـلوب آخر «شـبه ديمقراطي» هو «التمييز الإيجابي» الذي يعطي امتيازات إضافية، ربما في جمعيـة عمومية وطنية، وربما في التدريب، لجماعات أقلية معينة محرومة. وكان هذا الإجراء قد قُبِل للسـود في الولايات المتحدة الأمريكية، وللنسـاء في أماكن أخرى تحت

ترتيبات «انتخابية» معينة، ولكن المثال الأول على المستوى القومي المعروف لي كان قد تم إدخاله من أجل «الطبقات المُدَرَجة» في الدستور الهندي في العام 1947 الذي كان قد كتبه إلى حد كبير الدكتور أمبيدكار، وهو نفسه من حيث الأصل ينتمي إلى طبقة المنبوذين، وشعر أن مجتمع طبقته لن ينال معاملة «عادلة» تحت حكومة هندوسية تتحكم فيها الطبقات الأخرى.

وعلى الرغم من هذه المشكلات، فإن المناخ اليوم رأى الديمقراطية تتحول إلى مفهوم مشحون بالقيمة إلى درجة كبيرة واعتبره مفهوماً يمتلك قابلية شاملة للتضييق. ولكن في الوقت الذي تعدُّ فيه الديمقراطية محل احترام كبير من الناحية الخطابية البلاغية ويُنظر إليها (خطأً) بوصفها اختراعاً للثقافات الأوروبية، فإن الممارسة مختلفة إلى حد ما، مع أن المرجع قد تغير. ففي حين كانت في الأصل تعني حكم الشعب، فإن المعنى قد ضاق وهو الآن يشير على نحو محدد تماماً إلى أنظمة الحكم التي تُنتخب فيها البرلمانات في كل أربع سنوات أو خمس سنوات بالاقتراع السري الشامل. ومع ذلك، فإن الفكرة قد صارت موضع تساؤل تحت بعض الظروف. فليست كل الانتخابات تعدُّ «ديمقراطية» من وجهة نظر الغرب. فتحت عرفات، كان لدى الفلسطينيين قائد منتخب عرض أن يخضع نفسه لإعادة الانتخاب. وفي 24 حزيران/يونيو 2003 اقترح الرئيس بوش رئيس الولايات المتحدة خطة سلام للشرق الأوسط، وكان أول بند فيها هو أن على الفلسطينيين أن ينتخبوا قائداً جديداً لأن عرفات كان ملطخاً بالإرهاب. ومثل ذلك أيضاً كان رئيس الوزراء الإسرائيلي السابق بيغن طبعاً، وبعضهم يجادل في أن شارون مثله أيضاً. يمكن للمرء أن يأمل في مجيء قادة مختلفين في بلاد أجنبية، وأما أن يُطلب «الاستبدال» الديمقراطي لسياسيين منتخبين بوصفه شرطاً للمفاوضات (كما هي الحال مع حماس) فهذا موقف متغطرس حتى حد التطرف، وليس ديمقراطية قطعياً وإنما هو تعبير عن المطالب الديكتاتورية لقوة عالمية مهيمنة تعتبر التدخل في إدارة البلدان الأخرى مظهراً مشروعاً من سياستها الأجنبية. وفي الماضي القريب ساندت مثل هذه السياساتُ،

وإلى هذا اليوم لا تجد هذه السياسة إلا صعوبة قليلة في تحالفها مع ملكيات مركزية على نحو قوي.

وكان أحد الأعذار الكبيرة لغزو العراق هو أن نظام الحكم كان غير ديمقراطي، وفي الحقيقة كان نظام حكم ديكتاتوري وحشي. ولكن لا يوجد أي اتفاقية دولية عن طبيعة نوع الحكومة الذي يجب على البلاد أن تتبناه. وقبل الحرب العالمية الثانية جاءت إلى السلطة حكومتا كل من ألمانيا وإيطاليا نتيجة لانتخابات ديمقراطية. ولم يكن ذلك صحيحاً بالنسبة إلى إسبانية، ولكن الحلفاء لم يحاولوا أي محاولة لإطاحة فرانكو بعد الحرب، على الرغم من أنه وصل إلى السلطة نتيجة لانقلاب عسكري فاشيستي وحرب أهلية دموية. ومثل ذلك فعل العديد من الحكومات في إفريقية، وبعضها في أمريكا الجنوبية وفي أماكن أخرى (فيجي، على سبيل المثال). ومن ناحية أخرى، فإن وجود حكومة ديمقراطية في غرانادا الجزيرة الكاريبية لم يمنع الولايات المتحدة من غزوها، على الرغم من أن غرانادا كانت من بلاد الكومنولث المرتبطة مع أقرب حليف للولايات المتحدة.

إن «الديمقراطية» التي توجد في الوطن نادراً ما تطبق على نطاق عالمي. والممارسات الانتخابية تعمل على نحو مختلف جداً في اتخاذ القرار على مستوى دولي. ففي الجمعية العامة في الأمم المتحدة، يتم اختيار المبعوثين من قبل الحكومات وكل بعثة لها صوت واحد بغض النظر عن عدد السكان ـ حكومة واحدة، لا شخص واحد، لها صوت واحد. ومجلس الأمن بأعضائه الثمانية عشر يُنتخب من الجمعية العامة، مع استثناء خمسة أعضاء دائمين، وهي الأمم المنتصرة في الحرب العالمية الثانية، ولكل أمة منها حق النقض (الفيتو). إنه نظام «قانوني» أنشأه المنتصرون. وفي ذلك المجلس، لا أهمية لقرارات الأغلبية بسبب النقض. وفي أي حالة، قد تستخدم القوى المسيطرة، وعلى وجه الخصوص القوة العظمى الأولى، مواردها، عسكرياً، واقتصادياً، وثقافياً لتضغط على الآخرين ليصوتوا وفق الطريقة التي ترغبها تلك القوى، مستخدمة طرقاً يمكن أن تكون موضع إدانة في داخل البرلمان الوطني. وفي مثال حديث أرسل ممثلو عدد من البلدان الأوروبية، من جملتها بلغاريا ورومانيا،

رسالة إلى البيت الأبيض يوافقون فيها على خط الولايات المتحدة في العراق. ويبدو أن هؤلاء الممثلين يجتمعون بانتظام في واشنطن وهناك يسدي إليهم «النصيحة» مسؤول أمريكي سبق له أن عمل في الاستخبارات. لقد كان هو الذي كتب الرسالة نيابة عن الدول التي كانت في الوقت نفسه مرشحة للدخول في حلف الأطلسي، وكان يجب أن تأتي الموافقة على دخول تلك الدول من حكومة الولايات المتحدة[13].

وقد اتخذ أولئك الممثلون القرار في تقديم الدعم من دون أي تشاور مع شعوبهم الخاصة، وهي شعوب كانت بالتأكيد تقريباً سترفض تقديمه. والشيء نفسه يصدق على رئيس الوزراء البريطاني بلير الذي لم يشعر بأي التزام لمشاورة جمهور المنتخبين بشأن الحرب في العراق، نظراً إلى أنه قد قرر أن موقفه كان هو الموقف الصحيح، مهما قد يرى الآخرون. وذلك كان أيضاً موقف بوش. وزيادة على ذلك فإن أولئك الذين يأخذون خطاً بديلاً لا يدانون وحسب، فذلك متوقع، وإنما قد تتخذ ضدهم عقوبات من أنواع مختلفة. وقد صار مفهوماً أن الدول الأخرى إذا لم تشارك بدور لها في الحرب، فإنها لن تملك أي حق في اتخاذ القرارات بعد الحرب وهي القرارات التي كان من الواضح أنها ستتخذ لا من الأمم المتحدة وإنما من القوة العظمى وحلفائها. فروسيا، وفرنسا، والصين لن يكون لها أي حق في الوصول في المستقبل إلى العقود العراقية أو إلى نفط العراق (مثلما كانوا قد فعلوا تحت حكم صدام حسين)، وهو النفط الذي سيكون توزيعه في أيدي المنتصرين. كان «القانون» مُنتَجاً للحرب.

مثل هذه الإجراءات التمييزية لا تكاد تحترم الحق المشروع القانوني وحرية الاختيار بين مسارات العمل البديلة، التي تعدُّ أساسية للديمقراطية ولحكم الشعب. وفي الحقيقة لقد تُركنا مع حكم القوة. وعلى مستوى أكثر محلية فإن تلك الإجراءات لم تنتظر نهاية الحرب. ففي مناقشة في برنامج الأخبار أثارت سي إن إن[14] إمكانية أن تترك الولايات المتحدة شرب الخمور الفرنسية (لصالح الخمور الأسترالية، وهي البلد الذي كانت حكومته تقدم دعمها للحرب في العراق)، وتنبأت سي إن إن أيضاً أن مبيعات سيارات المرسيدس سوف تهبط أيضاً. بل إن أسماء البلدان المنشقة نفسها

(13) هيرالد تريبيون 20/2/2003.

(14) هيرالد تريبيون 20/2/2003.

صارت محرمة أيضاً: فعلى بعض قوائم الطعام تحول اسم أكلة «مقليات فرنسية» إلى «مقليات الحرية»، والحرية هي المرتبطة مع المشاركة في الحرب. والموقف المهيمن من الولايات المتحدة في السينما، والتلفاز، ووسائل الاتصال الجماهيري العالمية عموماً، ضَمِنَ أن يكون موقف الولايات المتحدة موضع شرح باستمرار وبتعابيرها الخاصة هي. ويبدو أن هناك مناقشات من نوع ديمقراطي لصالح تحديد ملكية وسائل الاتصال الجماهيري والسيطرة عليها، وتقييد دور المال (والأسلحة كذلك) في التأثير على اختيار الناس. ومع ذلك فإن الديمقراطية تستقر على فكرة «حرية الاختيار» الفعالة. إن المال والاحتكارات تؤثر تأثيراً واضحاً على تلك الحرية حين يحتمل أن يكون التصويت على المستوى الدولي متأثراً بالقروض أو بالمنح وعلى المستوى القومي حين يكون المرشحون مختارين من بين أولئك الذين يستطيعون امتلاك الوسائل المالية للبذل للدعاية وثمن المشروبات التي تقدم للمصوتين.

وعلى وجه العموم فإن الحالة الدولية تختلف اختلافاً جوهرياً عن الحالة القومية، والنظام الديمقراطي يطبق تطبيقا يتم حسب السياق. وقد لاحظ حديثاً أمين عام سابق للأمم المتحدة في مقالة له بعنوان «الولايات المتحدة ضد بقية العالم» أن «أهم مناقشة يمكن أن تلخص في معادلة مستلهمة من الفيلسوف باسكال، وهي ««ديمقراطية داخل الولايات المتحدة، وتسلطِّية خارجها»»[15]. إن القوى الديمقراطية، في المستوى الدولي، لا تحترم الإجراءات الديمقراطية.

إن فكرة أن الديمقراطية ظهرت فقط بوصفها ملمحاً من ملامح المجتمعات الحديثة، وفي الحقيقة الغربية، هي تبسيط فاضح مثل عزو أصل الفكرة إلى الدول المدن الإغريقية. من الواضح أن اليونان قدمت نموذجاً جزئياً. ولكن العديد من الأنظمة السياسية الأولى، ومن جملتها أنظمة بسيطة جداً اشتملت على إجراءات تشاورية مصممة لتقرير إرادة الشعب. وفي المعنى العام فإن «قيمة» الديمقراطية، على الرغم من أنها تكون معطلة أحياناً، كانت مراراً وتكراراً، إن لم يكن دائماً، حاضرة في المجتمعات السابقة، وظهرت على وجه الخصوص في سياق معارضة الحكم المتسلط.

---

(15) يونيتا **22/4/2003**.

وكان ما فعله العالم الحديث هو أنه مأسَسَ شكلاً معيناً من الانتخاب (الاختيار) ـ وكان ذلك في البداية لأسباب سياسية معينة لأنه كان مطلوباً من الشعب أن يسهم إسهاماً فعالاً في الإنفاق الوطني في شكل ضرائب. وكان يجب أن يدعى البرلمان من أجل جمع ذلك المال. وما كاد فرض الضرائب العامة يكون ممكناً من دون شكل ما من أشكال التمثيل، مثلما أعلنت المستعمرات الأمريكية على نحو فعال. والأشكال المعينة من التمثيل التي مجدها الغرب إلى حد كبير، ليست دائماً، على كل حال، أنجع الأشكال لتأمين التمثيل الكافي، ولم يبرهن ترويج نموذج ويستمينستر على أنه الدواء الشامل الشافي من كل داء بما في ذلك على المستوى القومي نفسه. وأما دولياً، فهناك طريق طويل للسير فيه قبل أن تكون الإجراءات الانتخابية مقبولة لا مفروضة بالقوة أو بعقوبات أخرى.

الفردية، والمساواة، والحرية

ثلاث قيم ترتبط مع الديمقراطية وتشكل ثلاثية في التفكير الأوروبي وهي تُعرَض في الغالب بوصفها أسباباً ـ أو نتائج ـ أوروبية حصراً لتطورات أوروبية حصراً في الفنون، وفي العلوم، وفي الاقتصاد. وهي موجودة عند الطلب باستمرار في كل الإنسانيات، وفي النقد الأدبي على سبيل المثال، وفي مناقشة ظهور الرواية والسيرة الذاتية بوصفها النوع الأدبي النمطي للفردية، إذا أردنا أن نذكر القليل من الأمثلة فقط[16]. وكان الغرب قد ادعى الفردية لنفسه أيضاً بوصفها مسهمة في مشاريع الأعمال التجارية التي عُدّت أعمالاً مركزية للرأسمالية. وكما سنناقش في الفصل الآتي، تنطوي الفردية على حرية معينة من الاختيار الشخصي (بوصفها متمايزة عن المسؤوليات الجماعية)، وهي تأتي في المقدمة في المسائل المعاصرة المتعلقة بالزواج وبالأسرة النووية، وهي مرة أخرى يُعتقد أنها أوروبية على وجه الخصوص. والحرية من هذا النوع تُعادَل في الغالب مع القول بأن روابط الأسرة لا تمت بصلة إلى اختيار الشركاء. ولكن الحرية الكاملة من روابط الأسرة ليس هو ما يَخْبُره الفاعلون، وذلك لأنهم ينشئون في الحال روابط بديلة. فالأطفال قد يرحلون في وقت مبكر نسبياً من بيت ولادتهم، ولكنهم بعد

(16) واط 1957.

وقت قصير من رحيلهم، يقيمون صلات قوية مع آخرين، مع حبيب، مع زوج، وفي نهاية الأمر مع أطفالهم الخاصين بهم، وفي الوقت نفسه فهم يستبقون الروابط عبر المسافات مع والديهم ومع إخوانهم وأخواتهم، (تقطعها الزيارات والاتصالات المتكررة عبر الرسائل، والهاتف، والبريد الإلكتروني). وفي الحقيقة أن لازليت وآخرين قد اقترحوا أن انشطاراً من هذا النوع في أوروبة قد يقوي أيضاً ارتباطات أوثق داخل أسرة الزوجين بوصفها ارتباطاً متمايزاً عن روابط القرابة الأوسع من الزواج. ذلك الرأي عن الارتباطات الأقوى في الغرب داخل أسرة الزوجين لا يبدو أنه متوافق توافقاً كاملاً مع فكرة الفرد المعزول («الحر») الذي يشق طريقه ضد العالم، على طريقة روبنسون كروزو أو على طريقة الأبطال الأسطوريين الآخرين من القارة، مثل فاوست. ويغدو الاضطراب الأيديولوجي واضحاً وضوحاً كاملاً في فكرة أن اقتصادنا قد أنشأه رجال أعمال أفراد. وذلك لأن هذا بعيد عن الحقيقة الواقعة. وفي الحقيقة، ما زالت معامل الأسر تلعب دوراً مهماً جداً إلى غاية هذا اليوم[17].

ثلاثية القيم تلك، وهي الفردية، والحرية، والمساواة ليست مقتصرة على أوروبة. لقد أُشيرَ حديثاً[18] إلى أن المساواة والحرية إضافة إلى الحب هي ملامح أساسية من تعاليم الإسلام الأخلاقية، مثلما هو الاهتمام بالفرد. ويرى يولمان المساواة بوصفها «مظهراً أساسياً» من «ثقافة الإسلام». وبالتأكيد فإنها «مترجمة» إلى ممارسة في فكرة حق الوصول المفتوح إلى الفرص للناس وغياب أي جماعة دينية (أو كهنوت) لها الامتياز في حق الوصول إلى الحقائق الإلهية. وهذه «القيمة» لا تعني أنه لا يوجد عدم مساواة بين الشعوب الإسلامية. «ففي الممارسة العملية، تشكل الدونية والفوقية جزءاً من الخبرة الإسلامية اليومية بالقدر الذي توجد فيه أي خبرة أخرى»[19].

ويرسم يولمان المقابلات المقارِنة بين صيغة يُنظر إليها أنها مثالية إلى درجة كبيرة تتصل بالمساواة والحب في الإسلام من جهة، وبين التدرج الطبقي ونكران الذات في الهند من ناحية أخرى. ولكن الأيديولوجية والممارسة العملية مختلفتان جداً في الغالب.

(17) غودي 1996 أ: 192 ف ف.

(18) يولمان 2001.

(19) يولمان 2001: 271.

وكما ذكرنا أعلاه، يدرك يولمان أن الدول الإسلامية لم تحقق المساواة دائماً، ومن ناحية أخرى، فهو يقتبس تعليقاً يلاحظ أن في مجتمعات الطبقات الثابتة القاسية في الهند، والتي يهيمن عليها حسبما يفترض تدرج هرمي، فإن وجود البكتي (bhakti)، أي، الحب غير المشروط، يعني أن تحديد المرتبة يمكن أن يُعدَّل وأن أولئك الذين سقطوا من مكانة ولدوا فيها مرتين يمكن أن يُجاء بهم إلى حال أعلى[20]. وبشكل مساو، فإن، الحب ملمح من المجتمع الهندي مثلما هو ملمح من المجتمع الإسلامي وهو ليس مقصوراً على واحد أو آخر، وهو يشير إلى التقاليد الهندوسية العظيمة عن الحب الجنسي، على سبيل المثال، عن البنات راعيات البقر من أجل كريشنا، وقد يكون أيضاً قد ذكر الحب على نحو معقول في مجموعة من الشعر السنسكريتي. وهكذا فإن تلك المشابهة تشكل «نقطة ذات اتصال عميق في علاقة الحب الحميمة مع المعبود في الهندوسية وفي الإسلام»، ويذهب هذا القول ليزعم أنه في الحالة الهندوسية فإن الحب، مثله مثل المساواة، موضوع صغير في حضارة عظيمة، كما سنناقش ذلك في الفصل القادم[21]. كم هو بعيد هذا التقدير عن الانحيازات الأوروبية المعتادة حول هذه المجتمعات (ووجهات نظرها بخصوص المساواة والحب)! ما يظهره يولمان هو على ما يبدو تفسير هيغلي للأضداد، وممارسة كلا المجتمعين وهما يعرضان الملامح التي لا تسير فقط ضد الأنماط الرتيبة التي يتصورها الغرباء عن المجتمعين وإنما ضد إيديولوجيتهم المهيمنة الخاصة إلى حد كبير.

ولذلك فنحن نحتاج إلى تعديل التعارض المطبق بخصوص المساواة (والحب الأخوي) في هذه الأيديولوجيات عن طريق الأخذ بعين الاعتبار الملامح المشابهة التي ترافقها في الممارسة العملية. ومقارنة مع إفريقية، التي خَبِرتْ مَحْرَك تطور مختلف يشتمل على تباين اجتماعي أقل، فإن كلا المجتمعين الإسلامي في تركيا والهندوسي في الهند ممثل لثقافات أوراسيا بعد عصر البرونز التي كانت ثقافات متدرجة طبقياً بشكل مبالغ فيه، ومتعلمة، ومستندة في معظمها إلى حق الوصول غير المتكافئ إلى الأرض القيّمة وإلى المصادر الأخرى، إضافة إلى الاستناد إلى السطوة العسكرية.

(20) هوبكنز **1996**، يولمان **2001: 277.**

(21) يولمان **2001: 277.**

وعلى كل حال، فالتفاوتات وعدم التساوي في هذه الأشكال من التدرج الطبقي يمكن أن تُخفف بالإيديولوجيات الدينية المكتوبة. إن الإسلام يفعل شيئاً ما ليحرر بل يعارض التدرج الطبقي العلماني، وهناك تشجيع على الإحسان (وهو مظهر من الحب الأخوي) من الموسرين، وثورة الفقراء من حين إلى آخر، ولو لم تُحدِث أي إعادة توزيع فعالة. والحقيقة إن الإحسان من هذا النوع الفردي قد يقال فيه إنه يعزز الحالة الراهنة. في الهند يلقى التدرج الهرمي العلماني المساندة من الأيديولوجية الدينية. ولكن ليس بشكل لا لبس فيه، وذلك نظراً إلى أن الكهنوت المتعلمين، لا الحكام السياسيين العسكريين، هم الذين يديرون الطقوس الدينية، وهم الذين يعدون واقفين على قمة التدرج الهرمي. ويتبع بعدهم الحكام العلمانيون. والشيء نفسه يصدق على وجه العموم على الإسلام، على الرغم من أنهم في الإسلام لا يمتلكون كهنوتاً في حد ذاته، وإنما يمتلكون فقط مجموعة من الرجال العلماء بالنص المقدس. ويقال إن المعرفة أهم من السلطة السياسية[22].

وفي الهند أيضاً يتعدل الانقسام الطبقي بالإحسان، كما هو في الإسلام، بأعمال من العطاء، مثلما حدث حين رأيت أنا في قرية في غوجارات يسيطر عليها حزب المؤتمر، رأيت الهارجان (أطفال الله)، وكانوا من قبلُ يُدعَون بالمنبوذين الذين لا يُمسّون، يقفون صفاً ليحصلوا على مصل اللبن المتبقي من أنشطة صنع اللبن الرائب (الزبادي) من «الفلاحين» الباتل (رؤساء القرية). ولكن ما هو أكثر أهمية هو تلك المظاهر من الدين، البكتي وعبادة كريشنا، فهي تعرض خصائص مساواة إيجابية. وكان هناك دائماً بعض المعارضة الصريحة للتدرج الهرمي للآخرين، وخصوصاً في التقليد الطويل للفكر الهندي الملحد الذي اشتمل على مقاومة طبقة الداليت (المنبوذين) لنظام الطبقات حين وجدوا أنفسهم في قاع الكومة. وكان نموذج المعارضة في بونا بالأنشطة المضادة في القرن التاسع عشر هو المهاتما بهول (Phule)، وهو تاجر زهور من طبقة منخفضة، وأسس مدرسة ابتدائية للبنات، وفيما بعد تمثلت المعارضة بعمل الدكتور أمبيدخار، قائد الهاريجان تحت قيادة المهاتما غاندي، وهو الذي كتب مسودة الدستور الهندي ليضمنه التمييز الإيجابي الذي سبق أن ذكرناه،

(22) بيركي 1992: 4.

ولكنه في نهاية المطاف قاد جماعته بعيداً عن الهندوسية إلى البوذية. وكلا البوذية والجانية تطورتا عن الهندوسية ولكنهما رفضتا نظام الطبقات. وذلك هو السبب الذي استطاع من أجله أمبيدخار أن يقود المنبوذين السابقين بنجاح عائداً بهم إلى البوذية، إلى دين هندي لم يكن يمتلك إلا قلة من الأتباع في تلك البلاد، ولذلك كانت هناك مضامين داخلية سياسية أقل.

إن فكرة المساواة لم تكن بالتأكيد مقصورة على أوروبة ولكنها كانت حاضرة في المجتمع الهندوسي، ولو لم يكن ذلك بارزاً دائماً في الفكر الديني البراهمي، تماماً مثل الممارسة وإلى حد ما مثل أيديولوجية التدرج الهرمي التي وجدت في الإسلام. هذه الاتجاهات المضادة من المساواة والتدرج الهرمي هي مرايا لكل منهما داخل كل مجتمع، المعتقدات قد تُظهر مظاهر متضاربة، ولكنها حين يُنظر فيها في إطار أوسع فإن كلا الاتجاهين موجود لا في المجتمعين كليهما فقط وإنما في المسيحية كذلك. كيف؟ ولماذا؟ لأن هذه المجتمعات، في كونها معتمدة على الزراعة المتقدمة ومصاحباتها التجارية والحرفية، هي مجتمعات متدرجة طبقياً بشكل كبير من وجهة النظر الاجتماعية الاقتصادية، وتمتلك كذلك تدرجاً طبقياً كبيراً سياسياً ودينياً تعليمياً في العلاقة باستخدام الكلمة المكتوبة وفي العلاقة بالكتب المقدسة على نحو أعم. ولكن مثل هذا التدرج الطبقي يُرى في الغالب بوصفه مناقضاً لما هو عملياً أفكار شاملة للإنسانية كلها عن المساواة بين بني البشر (مثل، بين البنين الأشقاء، بين الإخوة والأخوات) وهي أفكار تسير كأنها تيار مضاد في المجتمعات المتدرجة طبقياً وهي مستندة إلى فكرة العدالة التوزيعية. ومن وجهة نظر الأسرة، فإن المساواة مرتبطة بالعلاقات بين البنين الأشقاء («كل الرجال إخوة») أو بين الشركاء، وليس بين الآباء والأطفال (من الناحية النمطية آباء وأبناء، مثلما هو مع أوديب)[23]. إحدى المجموعتين تضم عدم المساواة والأخرى تضم المساواة، وكلتاهما مبنية في العلاقات الاجتماعية من العائلة نحو الخارج. وكلتاهما تتضمن الحب، وإحدى المجموعتين أخوية أو أختية إضافة إلى الحب «الجنسي»، الذي يكون بين أنداد متساوين، علاقة جانبية. والمجموعة الأخرى تتعلق بحب الوالدين ومتمماته، الذي يكون تدرجاً هرمياً، بين غير متساوين. إن فرض التدرج الهرمي من الأب أو الوالد يواجه بمزاعم تدعي المساواة نيابة عن الأخ أو

(23) انظر ميتشل 2003.

البنين. هذه المزاعم قد تسيطر على أساليب الحياة لشخص أو لجماعة، أو هي قد تكوِّن نقطة مرجعية بعيدة لا تعمل إلا القليل لمنع المرء من متابعة التصرف بأسلوب جشع أو استهلاكي. ونحن على اطلاع حسن بهذه التناقضات في السلوك الأديولوجي والعملي من حياتنا اليومية، وذلك مثلما ننتقد التلوث الذي تصنعه السيارات للبيئة، ثم نقفز في سيارتنا نيسان ونذهب إلى السوق الكبير المركزي (الذي ننتقده لأنه قد أدى إلى السيطرة على الحوانيت الصغيرة المشخصنة).

ومثل المساواة كانت فكرة الحرية[24] منتشرة انتشاراً واسعاً في المجتمعات الإنسانية. إنها مفهوم يعتمد على سياق وليس مقصوراً على الغرب. كتب الرجل الإنجليزي، السير أدولفوس سليد، الذي خدم ضابطاً تحت إمرة الأسطول العثماني في العشرينيات من 1820. كتب يقول: «حتى هذا الوقت استمتع العثماني حسب العرف ببعض أغلى الامتيازات التي يتمتع بها الرجال الأحرار، وهي التي كافحت من أجلها الأمم المسيحية طويلاً». فالعثماني كان يدفع ضريبة أرض محدودة جداً، ولم يدفع العشر، وما كان يحتاج إلى جواز سفر، ولم يكن يواجه الجمارك ولا الشرطة... «من أخفض الأصول كان يمكن أن يطمح من دون غرور إلى رتبة باشا». ويقارن الكاتب هذه الحرية، «هذه القدرة على تحقيق أكثر الرغبات غرابة»، يقارنها مع إنجازات الثورة الفرنسية[25]. هناك العديد من المغازي العملية في هذه الحالة. كنت تستطيع أن تحول رقيقاً إلى مسلم، ولكنك لا تستطيع أن تحول مسلماً إلى رقيق. وبشكل مساو لذلك، فإن المهتدي الجديد للإسلام، مثلما حدث مع فتى ألباني أخذ إلى أسطنبول، بصفة دافشيرمة (devirsne)* أي جمع الأطفال للسلطان، كان يستطيع أن يرتقي إلى أعلى المناصب في البلاد، ما عدا منصب السلطان.

---

(24) ولكن الحرية إضافة إلى ذلك أكثر تعقيداً مما توصف. وقد حللت كارولين همفريز حديثاً المفاهيم الروسية عن الحرية في العصر بعد الشيوعية مقارنة مع الغرب. هناك مفهومان نستطيع أن نستخدمها لترجمة الكلمة الإنجليزية للحرية، سلوبود **(Slobude)** وفاليا **(Valya)**. فالأولى تشير إلى الحرية في متابعة الأهداف السياسية، والثانية إلى الحرية في متابعة الأهداف الخاصة.

(25) مقتبسة في يالمان **2001: 271**.

* هكذا في الأصل، ولعل المقصود لفظة دافشيرمة**(devshirme)** المأخوذة من الكلمة التركية **(devsirme)** وتعني الجمع، وهو الغلام الذي كانت تدفعه بعض البلدان إلى السلطان العثماني باسم (جمع الأطفال)، ويدخل في خدمة السلطان في الجيش وغيره. (المترجم)

ويشـرح يولمـان كيف أن فكرة الحريـة مرتبطة مع فكرة المسـاواة. فهو يلاحظ أن «المثل العليا للإسلام»:

تدور فعلاً حول مبدأ عدم وجود أشـخاص لهم امتيازات في الإسـلام، أو بالأحرى إن قيمة الشخص تعتمد على نواياه الأخلاقية ذكراً كان أو أنثى، وعلى سلوكه، وتقواه. وهذا قد يقود إلى أبواب الجنة، ولكن في الممالك الدنيوية مع ذلك، فإن كل الناس، بعد أن يكونوا قد اهتدوا إلى دين الإسـلام ـ أي، بعد الاستسـلام (التسليم) لإرادة الله ـ يجب أن يمنحوا فرصة متساوية للصعود في المجتمع. ومن هنا وعّد الإسلام، على سبيل المثال، للمسلمين السود في أمريكا وللشعوب المضطهدة في الأماكن الأخرى؟[26]

وكمـا رأينـا، ففي الوقت الـذي يُنظر فيه في الغالـب إلى «الفضـائل» الكبرى من الفردية، والمسـاواة، والحرية، بوصـفها فضائل أوروبية أساسـاً، وبوصفها جزءاً من التراث الثقافي للقارة الذي أقدَرَها على التحرك قدماً إلى التحديث قبل بقية العالم، كانت هذه الفكرة مبنية على أسـس مهزوزة. «إن حريـة الرعايا في أن يتابعوا رأيهم» أمـر نُظِـر إليه من عهد طويل بوصـفه ملمحاً من الرأسـمالية الحديثـة. ولكن، وكما يشـير ووللرسـتاين[27]، فإن غياب القيود قد يعني العكس، أي، «استئصال ضمانات إعادة الإنتاج»، وإلغاء الحقوق المشـتقة من التراث، وترّك الأمر غير واضـح بشأن كم هو كبير الفرق بين «الرأسـمالية» وبين الأنظمة الماضـية[28]. وفي أشكال مختلفة فإن هذه الصفات وجدت في مجتمعات أخرى، وليس فقط في المجتمعات المتعلمة المتقدمة، علـى الرغم مـن أن الأيديولوجيات هناك كانـت حتماً أكثر وضـوحاً. ومع ذلك، فإن الأوروبيـين يحاولون أيديولوجياً أن يسـتولوا على المظاهر الإيجابيـة من هذه الأفكار لأنفسـهم، وهـي أفكار لها أيضـاً ملامح سـلبية، فالأخـوَّة تنطوي على الصـراع بين الإخـوة، والحب، والكراهية التي قد تتبع نهاية المودة الحميمة. الفضـائل الصـريحة على ما يبدو هي في الواقع أكثر تعقيداً مما يُظَن في الغالب، وخصوصاً فضيلة الأخوة

(26) يولمان 2001: 271.

(27) ووللرستاين 1999: 16.

(28) ووللرستاين 1999: 17-16.

(الحب الأخوي)، الذي يميل، من خلال الإحسان، إلى تعديل التفاوتات التدرجية الهرمية لأنظمة الدولة.

الإحسان وجمع الضدين بشأن الترف

أحد المظاهر المركزية الذي لا يأتي من المذهب الإنساني إلى درجة كبيرة، وإنما من الإنسانية البشرية أو من القِيَم هو فكرة الإحسان. القديس بطرس أعلن أن الفضائل العظيمة كانت هي «الإيمان، والأمل، والإحسان وأن أعظم هذه الفضائل هو الإحسان». والكلمة اللاتينية، كاريتاس، (Caritas) التي اشتقت منها الكلمة الإنجليزية الدالة على الإحسان، تشاريتي، (Charity) تُرجمت بمعنى الإحسان وبمعنى الحب، حب المرء لإخوانه من بني البشر، وأما المظهر الجنسي من الحب فسأناقشه في الفصل الآتي. والإحسان هو الفضيلة التي مُدَّت فوق الجميع إلى إخوان المرء المسيحيين ويقال أحياناً إنه مرتبط ارتباطاً فريداً مع المسيحية. ولكن في الحقيقة أن جميع الأديان المكتوبة التمست الدعم واحتاجت إلى اجتذاب الأموال من أجل أغراض الإحسان الخيرية، ومن أجل صيانة مباني العبادة، ومن أجل الأفراد العاملين كذلك اللازمين لتوفير اليد العاملة في المؤسسة. ولذلك فقد كان محتماً أنهم سعوا إلى اكتساب الثروة، وخصوصاً من أعضاء المجتمع الأكثر غنى. فإذا امتلك فرد الوصول إلى الثروة، وجب أن تُعطى الثروة من أجل عمل الله (أو من أجل بوذا أو من أجل وكالة أخرى). وفي الوقت نفسه، كان الفقر من حيث المبدأ يستحق الثناء. وكان الرجل الغني يواجه مشكلات في الدخول إلى مملكة الله (ما لم يهب سلعه لله). وكان لدى الرجل الفقير مشكلات أقل إلى حد بعيد، فقد كان، ذكراً أو أنثى، مستَلِماً مستحقاً للإحسان، وللهبات التي قدمها في نهاية المطاف الأغنياء ولكن الوساطة فيها كانت من الكنيسة.

وهكذا فلم يكن الإحسان أبداً فضيلة مسيحية محضة. وهي فضيلة موجودة بقدر مساو بين المسلمين، وبين الهندوس، وبين البارسيين، والجانيزيين، والبوذيين. وبالنسبة إلى المسلمين، فقد كان الإحسان واجباً مقدساً، وهو واحد من الأركان الخمسة

* هكذا في الأصل (**Pillars of Wisdom**) والأصح أن يقول الأركان الخمسة للإسلام، وفي هذه الحال فكلمة الزكاة أدق من كلمة الإحسان. (المترجم).

للحكمة*. وفي غرب إفريقية، كان الإحسان الشخصي يمارس في كل يوم جمعة حين كانت الصدقة تعطى للفقراء أو لمن يستحقونها. وفي بلاد البحر الأبيض المتوسط، حيث كان هناك تباين أكبر في «الطبقة» ونظام مختلف من امتلاك الأرض، كانت هبات جوهرية أكبر من هبات الإحسان (الوقف) تمنح إما لدعم جامع ومؤسساته المرتبطة به، من مستشفى، أو نزل القوافل، أو سوق، أو مدرسة (كلية)، أو في غير ذلك لعهدة أسرية لمساعدة المحتاجين. وهناك نصوص مشابهة كانت قد وضعت في كل أديان العالم (المكتوبة) الأخرى، وكان فيها الإعطاء للسائل أو إلى راهب علامة للجدارة. وكان بناء بيوت للصدقات مع تزويدها بالطعام إضافة إلى المأوى للفقراء من الهبات المهمة التي كان يستطيع الفرد أن يصنعها، ويحتمل أن تمحو آثار السيئات السابقة لذلك.

وفي هذه الطريقة، كان يتم توفير حاجات كل من الفقراء والكنيسة. وفي الحقيقة زُعم في المسيحية أن الفقر كان حالة مقدسة في حد ذاته. وهذا لا يعني القول إنه لم يكن يوجد في هذه الثقافات أي كفاح من أجل الثروات، ومن أجل الترف. وفي الواقع كان يُنظر إلى الأغنياء، في بعض روايات تزكية النفس، بوصفهم ضرورة للمساعدة في دعم الفقراء، تماماً مثلما هي الأمم الغنية ضرورة لدعم الأمم الأقل غنى. ولكن الكهنة، أمراء الكنيسة، كانوا منغمسين في سلوك الترف واقتناء حاجيات الترف مثلهم مثل أي شخص آخر. وعلى كل حال، كان هناك دائماً درجة من جمع النقيضين حول وجود مثل هذا الترف نفسه، لا مع العقائد الدينية فقط وإنما مع فلاسفة مثل مينشيوس* أيضاً، الذين يعلنون أن الترف غير ضروري للحياة الإنسانية مثلما هو مضر أيضاً، وهو في بعض الحالات شر على نحو مؤكد. ومع ذلك فقد كان بالتأكيد هدف الأقوياء، سواء في المجتمع الكنسي أو في المجتمع العادي، وسواء كان التاجر أو الفلاح، أو المهني هو مراكمة الثروة كي يكونوا قادرين على التصرف بطريقة خاصة. ولذلك كان الاتجاهان على طرفي نقيض، مسببين التناقض لدى الكثيرين، وهو تناقض كان يجري حله بالنسبة إلى بعضهم بممارسة الزهد، وبإنكار الترف وتحطيم الأشياء الترفية أيضاً، كما في الحالة الملحوظة للقديس فرانسيس الأسيسي. فقد كان

* مينشيوس (372 تقريباً ـ 289 قبل الميلاد) الاسم الغربي للفيلسوف الصيني مينغ تزو. المعلم الثاني في الكونفوشيوسية، وتتسم فلسفته بالمثالية وتأكيد أن طبيعة الإنسان خيرة في الأساس. (المترجم).

فرانسيس في شبابه متجهاً إلى المرح، وإلى الفروسية، وإلى التبذير المتباهي. ولكن المرض لفت انتباهه إلى بعد آخر للحياة. وبعد أن وهب نفسه للفقر، قطع عهداً على نفسه ألا يرفض صدقة لسائل. ومع ذلك، فقد تخلى عن ميراثه ولبس رداء كهنوتياً مفرداً فقط بلون بني مصنوع من قماش صوفي خشن، مربوط بحبل من القنب. وأسس القديس بعد ذلك نظام الفرنسيسكان الذي كان مستنداً، مثل آخرين، إلى العهود الثلاثة من الفقر، والعفاف، والطاعة. ومن هذه العهود كان الفقر أهمها (يدعو إلى الإحسان) ورفض هذا النظام كل فكرة امتلاك الممتلكات.

الانتشار الواسع للتناقض بخصوص الترف والغنى نادراً ما كان واضحاً في مثل هذا الشكل المُفرِط. ولكن طبيعة الإحسان نفسها تعتمد، إلى حد كبير، على إدراك أن ما هو تغيير صغير لناس أيسر حالاً، يعيشون في ترف نسبي، هو تغيير جوهري بالنسبة إلى الفقراء. وإن كلاً من الاستهلاك الزائد الذي ينطوي عليه الترف وغياب الاستهلاك من ناحية أخرى، أي الفقر في الحقيقة، هما مظهران للتباين في الاقتصاد، وظهور الأغنياء والفقراء، الذي حدث بأسلوب مميز جداً مع عصر البرونز، حين تمزقت «المساواتية» الاقتصادية النسبية للمجتمعات الأولى بفعل أساليب إنتاجية جديدة أقدرت رجلاً واحداً مع محراث أن ينتج أكثر من رجل آخر بكمية كبيرة إلى حد ما، وهي كمية تجعل رجلاً معيناً أغنى، وتجعل رجلاً آخر أفقر[29]. وبكلمات أخرى كان كل من الإحسان والموقف المتناقض نحو الترف، إضافة إلى الفقر والثراء، إلى حد كبير منتجات نجمت عن تغيرات عصر البرونز وكانت بشكل رئيس مفتقَدة في مجتمعات الزراعة بالمجرفة في إفريقية، ولم تكن تلك المنتجات غائبة غياباً كاملاً ولكنها أقل وضوحاً من حيث كونها موضوعات للتفاصيل الإيديولوجية.

وفي حين أن سلوك الترف، مثله مثل الإحسان مظهر من مظاهر كل المجتمعات المتدرجة طبقياً، فهو أيضاً مظهر حركي دينامي. وهو يتغير مع مرور الوقت لأسباب خارجية وداخلية معاً. وأنا أشير بالأسباب الخارجية إلى قوى السوق وإلى أساليب

(29) أنا لا أعني أن أوحي أنه لم يكن هناك فقر في الأنواع الأخرى من المجتمع، ولكنه كان من نظام مختلف.

الإنتاج، التي حولت السكر، على سبيل المثال، من كونه ترفاً إلى كونه مادة للاستهلاك الكبير الجماهيري. ونظراً إلى أن العناصر العليا في المجتمع تعرّف نفسها بواسطة كماليات الترف، وجب عليهم الآن أن ينشدوا مواد جديدة لتخدم بصفة علامات على الاختلاف، مواد لا يستطيع الآخرون الحصول عليها بسبب ندرتها أو بسبب تكلفتها. ويلاحظ برودل في بنى الحياة اليومية، أننا نحتاج دائماً إلى تمييز حال الأقلية، «أصحاب الامتيازات، الذين قد نرى أنهم يعيشون في ترف»، عن حال الأغلبية[30]. وعلى كل حال، فإن الملامح المميِّزة تتغير مراراً. «فالسكر، على سبيل المثال، كان ترفاً قبل القرن السادس عشر، والورق كان ما زال ترفاً في سنوات نهاية القرن السابع عشر، ومثل ذلك كان الغول (الكحول) وأول «»المقبِّلات»» الكحولية في زمن كاثرين آل مديتشي، أو أسِرَّة النسيج الصوفي الناعم وكؤوس الفضة من نوع كؤوس الطبقة الروسية العليا (البويارز) قبل بطرس الكبير». والبرتقال كان ترفاً في إنجلترا في مرحلة آل ستيوارت وفيما بعدها، وكان يفتخر به ويقدر في زمن عيد الميلاد. كل ذلك تغير حين صارت كماليات الترف الخاصة بالموسرين ضرورات شاملة، وانتقل الإنتاج من أجل النخبة إلى الاستهلاك الكبير الجماهيري.

ومع ذلك، فإن التغيرات في سلع الترف يمكن أن تحدث داخلياً أيضاً نتيجة للموضة. وقد رأى برودل الموضة تصنع ظهورها في أوروبة في العام 1350 تقريباً مع الانتقال إلى الرداء القصير، الخفيف على الرغم من أنها صارت قوية فعلاً في العام 1700 تقريباً فقط حين «بدأت الموضة تؤثر على كل شيء»[31]. ولكن ذلك كان فقط في أوساط الطبقة العليا، أما الفلاحون فاستمروا في طرقهم القديمة التي لا تتغير، والتي كانت وفقاً لما يقوله، هي نمط الحضارات في الشرق.

موضوع التغيير ذلك هو الموضوع المفضل لبعض مؤرخي المركزية الأوروبية الذين يرون أن الغرب هو «مخترع الاختراع»[32]. تلك المقولة طبعاً هراء، مثلما نرى من

(30) برودل 1981 [1979]: 183.

(31) برودل 1981: 317.

(32) لانديس 1999. غودي 2004.

العمل العظيم لنيدهام عن الصين والذي نوقش في الفصل الخامس. ومثل ذلك أيضاً زعم برودل المختلف بفارق أكثر دقة. ومشكلة التغيير، لا في السلوك المترف وحسب، وإنما على نحو أكثر عمومية، هي مشكلة أصيلة في التصورات الغربية عن المجتمعات الشرقية. فالرأسمالية تتطلب التغيير، وتوازناً بين القوى المختلفة من التراث. وعلى كل حال، فإن جميع المجتمعات تتغير وفق سرعات مختلفة في سياقات مختلفة. وقد جادلت أنا وقلت إنه في الأنظمة الدينية السابقة، يميل الكثير من العبادات ذات الطقوس إلى أن تُظهر للعيان أن تقادمها فطري فيها، لأنها موجهة إلى المعبود الذي أخفق[33]. وفي نهاية المطاف يُنظر إليها بأنها لا تعمل، وتكون النتيجة هي أن البحث عن حلول جديدة للصعوبات الإنسانية كان ملمحاً جوهرياً لتلك المجتمعات. وتكون إحدى النتائج المميزة هي قلب المزارات، ووضع القديم جانباً بوصفه مخفقاً في تسليم الضمانات، وتولد مزارات جديدة. ربما كان يجب أن تدرس هذه العملية بوصفها خارج عالم الموضة، وبوصفها أيضاً مسألة تغيير ولكنها عملية توجد عند مستوى أكثر تفاهة. ولكن المرء يجد ذلك المستوى أيضاً في الثقافات الشفوية مثل ثقافة اللوداغا في غانا الشمالية. فالأغنيات والألحان للآلة الموسيقية الخشبية المعروفة باسم زيلوفون تتغير مراراً في كل المجالات حتى في الطقوس الدينية، ومثل ذلك أيضاً، على الأقل في الوقت الحاضر، تتغير الرقصات والملابس القطنية التي تلبسها النساء لأدائها. مثل هذا السلوك قريب جداً للموضة، وخصوصاً في استخدام القماش المستورد.

إن دور الموضة والترف في ترويج الرأسمالية كان موضوع الاقتصادي الألماني سومبارت من بين آخرين، مثلما رأينا في الفصل السابع. لم يكن هذا الدور فريداً خاصاً بأوروبة وإنما روَّجه على نطاق واسع النشاط الاقتصادي المزداد لمجتمعات ما بعد عصر البرونز. وزادت سرعة التغيير مع مرور الزمان. تماماً مثل الزيادة في حجم التجارة الداخلية وحجم التجارة الخارجية وكانت منتجاتها ملمحاً مهماً للحياة الحديثة، ومثل ذلك أيضاً كانت الزيادة في الموضة المتحولة. وقد رأينا، أن برودل يضع بداية تلك الزيادة نحو العام 1700. ويشير ذلك التاريخ إلى نمو الموضة

(33) غودي 1957.

في البلاط الفرنسي تحت حكم لويس الرابع عشر (1638 ــ 1715). لقد أصر لويس على أن يسكن نبلاؤه في فيرساي طوال جزء من العام على الأقل، وفي ذلك السياق من وجودهم المتنعم بكثير من أوقات الفراغ حدث أن ترسخت التغيرات المنتظمة للأزياء في الملابس. وبدأ البلاط الفرنسي يدعو صانعي الحرير من البلدة الجنوبية ليون ليزوروه كل ستة أشهر لمناقشة التصاميم المستقبلية. ولم يكن ظهور التغيير، وظهور الأزياء الجديدة، هو الأمر الجدير بالملاحظة وإنما الطريقة التي كان ذلك التغيير السريع قد ترسخ فيها بانتظام، والآثار التي كانت لهذا الأمر على الإنتاج المصنَّع كانت آثاراً جديرة بالملاحظة. وفي فرنسا كانت سرعة التغيير في تصميم القماش الحريري للأرستوقراطية سريعة جداً إلى درجة أدت إلى موت صناعة الحرير في البلدة الإيطالية بولونيا، وهي التي كانت حتى ذلك الحين المنتج الكبير لقماش الحرير، وفي القرن الثامن عشر، لم تستطع الصناعة الإيطالية أن تجاري ذلك[34]. وتلك العملية نافست، ووضعت النمط، لعروض الأزياء السنوية اليوم في باريس، وميلان، ونيويورك، ولندن، وعواصم أخرى، وهي عروض تشكل أماكن أسواق لملابس الأغنياء (أي، النساء الغنيات في هذه الحالة) ولكنها أيضاً وضعت الشروط من أجل الإنتاج من أجل الجماهير التي قد اجتُذِبت الآن مع التطورات الاجتماعية الاقتصادية الحديثة إلى الإملاءات المتكررة «للموضة»، على الرغم من أن ذلك يجري وفق مقياس أقل ترفاً.

كان هناك بالتأكيد زيادة في سرعة دورة تغير الأزياء وسلع الرفاهية في أوروبة، إضافة إلى الزيادة في عدد المشاركين، إلى جانب تطور الإنتاج الصناعي وسوق الاستهلاك الكبير. ذلك التحول لم يكن بسبب بعض الرغبة الأصيلة للتغير التي ميزت أوروبة، ولبعض «العقلية» المختلفة، ولكن بالأحرى للطبيعة المختلفة للسوق وللعمليات الإنتاجية. والنتيجة بالنسبة إلى ما يخص الزعم بأن موضة الأزياء كانت أوروبية على نحو فريد، هي أن برودل كان مخطئاً تماماً. ويسجل إلفين، لتكذيب فكرته عن المجتمعات المتغيرة وغير المتغيرة، يسجل أن الموضة في الصين في ملابس النساء

(34) بوني 2001 أ و ب.

كانت معروفة بوصفها «اتجاه الأزمنة»، وموجودة في شنغهاي في أواخر القرن السابع عشر[35]. وأنا أشك في ذلك، ووفق خطوة أبطأ، فإننا نستطيع أن نتتبعها ونعود بها إلى وقت أسبق وربما في كل مكان.

كانت الموضة في الملابس في البداية هي إحدى طرق الأغنياء للإبقاء على علامات مكانتهم واضحة، مثلما كان الترف بشكل أكثر عمومية. وكما هو في العديد من المجتمعات الأخرى بعد عصر البرونز، كانت الطبقة هي في الغالب التي تفرض الملابس، وفي بعض الأجزاء كان هناك قوانين تنظيمية حددت منتجات معينة لجماعات معينة في التدرج الهرمي، وفي أجزاء أخرى كانت الاختلافات من نوع غير رسمي على نحو أكبر. فالحرير على سبيل المثال كان ممنوعاً على مواطني باريس من هنري الرابع[36]. ولكن مع تطور الصناعة والتبادل القومي والدولي معاً، فإن النمو في الأعداد وفي مكانة أولئك المعنيين، من البورجوازيين، جعل من الصعب على نحو متزايد إدامة هذه التحديدات، في أوروبة وفي الأماكن الأخرى. فالأدنى بذل كل جهد ليتبنى سلوك الأعلى، وخصوصاً حين هدد الحصول على الثروات أصناف المكانة الموجودة. ومن المثير للاهتمام أن القوانين التنظيمية كان قد تم تخفيفها في الصين في نفس الوقت تقريباً مثلما هو في أوروبة حين لم يبق ممكناً في كلتا المنطقتين كبح البورجوازية الصاعدة بعد ذلك، والتغيرات المماثلة الموازية التي كانت بلا شك نتيجة أعمال التجارة الخارجية و«التطور» الداخلي. بعد ذلك الوقت، الموضة و«الذوق» لا القانون أخذا دور تمييز النخبة وصارت كل العملية أكثر مرونة ولكنها صارت أكثر تعقيداً. ومع ذلك، فإن فضيلة منح الإحسان (إلى الفقراء)، والتناقض بشأن الترف (بالنسبة إلى الأغنياء)، واستخدام الملابس من أجل تمييز المكانة والقوانين المسنونة لحماية ذلك، ودور الموضة، وفي الوقت الذي تختلف هذه الأمور فيه، فهي لم تكن فريدة خاصة بثقافة واحدة في أوراسيا ولكنها موجودة في كل المجتمعات المتحضرة الكبيرة.

---

(35) إلفين **2004: 11.**

(36) برودل **1981: 311.**

وفي الختام، يرى الكثيرون من الأوروبيين أنفسهم بوصفهم ورثة للمذهب الإنساني وللتنوير، إضافة إلى الثورتين الفرنسية، والأمريكية، بل الثورة الإنجليزية في الجملة كذلك، وهي التي قادت على ما يفترض إلى مجتمعات جديدة، وإلى طرق مختلفة من الحياة. وكانت الديمقراطية الحديثة أحد مظاهر هذه الحياة الجديدة، المتنورة. ووضعت أوروبا أيضاً زعماً بامتلاك قيم، كانت حين يُنظر إليها بوصفها قيماً اخترعتها تلك القارة عند مستوى بلاغي (وعلى وجه الخصوص عند مستوى نصي)، كانت معتبرة ذات قابلية شاملة للتطبيق، ولكنها في الممارسة عوملت حسب السياق وحسب الحالة الطارئة. ويمكن للفجوة القائمة بين هذه الغايات المقررة (القيم) وبين الممارسة الحقيقية الواقعية أن تكون فجوة كبيرة جداً، في حين يُنظر إلى الشرق إلى حد كبير بوصفه مفتقراً إليها افتقاراً تاماً. وفي الحقيقة، إن القيم الإنسانية، وفي ذلك المعنى المذهب الإنساني، قد وجدت في كل أنحاء المجتمعات الإنسانية، ولم تكن دائماً في الشكل نفسه وإنما هي في الغالب قابلة للمقارنة على نحو يمكن تمييزه. ومن المؤكد أن ثلاثية الفردية، والمساواة، والحرية يجب ألا تكون مرتبطة ارتباطاً فريداً بالديمقراطية الحديثة ولا بالغرب الحديث، وهي مثلها مثل الإحسان موجودة موزعة توزيعاً على نحو أوسع بكثير.

* * *

الفصل العاشر

الحب المسروق: الأوروبيون يدَّعون ملكية العواطف

لم تدع أوروبة لنفسها، بوصفها فريدة منقطعة النظير، ملكية مؤسسات معينة هي موضع تقدير كبير فقط، وإنما حدث الشيء نفسه مع بعض العواطف أيضاً، وعلى وجه الخصوص عواطف الحب[1]. وقد نُظر إلى بعض أشكال الحب، وأحياناً إلى فكرة الحب نفسها، بوصفها ظاهرة غربية محضة. وهذه الفكرة قوية بشكل خاص بين عديدين من المؤرخين القروسطيين، من أمثال دوبي، الذين أنشؤوا تقليداً يزعم أن «الحب الرومانسي» كان قد ولد في مجتمع التروبادور في أوروبة القرن الثاني عشر. وقد استخدم المؤرخون المحدثون للأسرة هذه الفكرة عن فرادة علاقات الحب التي لا نظير لها ليعللوا بعض ملامح الحياة المحلية المرتبطة بالتحول السكاني من العائلات الكبرى إلى العائلات الصغرى وبدور الأسرة القائمة على الزواج في نمو الرأسمالية. ورأى بعض علماء الاجتماع هذه الفكرة مفتاحاً للتحديث، وخصوصاً تحديث الحياة العاطفية. عدّها آخرون أكثر عمومية بأنها مرتبطة بدينهم ـ صفة للمسيحية وللإحسان المسيحي («أَحِبّ جارك») الذي يفسر فيه الحب بأنه حب أخوي. لقد كانت الفكرة افتراضاً عاماً للعديدين من العلماء الأوروبيين، ومن جملتهم علماء نفس مثل بيرسون الذي رأى الفكرة تنتشر في كل أنحاء الثقافة الغربية مع «تشديد متزايد على الفردية بوصفها قيمة أوّلية»[2]. ويعتقد مراراً أن الحب، الحب الرومانسي، يسير يداً بيد مع الفردية،

---

(1) يعتمد هذا الفصل على فصول كنت قد كتبتها لمجموعة جمعتها لويزا باسيريني، وعلى الخصوص «الحب، والشبق، والتعليم»، الذي أعيد طبعه في الطعام والحب (جيه. غودي)، **1998**. و «الحب والدين: ملاحظات مقارنة»، لتظهر في كتاب آل. باسيريني (محررة) القادم، بيرغان بوكس، أكسفورد. وإضافة إلى ما تقدم هناك إشارات إلى الموضوع في كتاب الإسلام في أوروبة، بوليتي برس، **2003**. إضافة إلى إشارات في ورقة كتبتها من أجل سي. تريلو سان خوسيه (محرر)، النساء، والأسرة، والنسل في العصر الوسيط، **2004**.

(2) بيرسون **1991: 386**.

ومع الحرية (حرية اختيار الشريك، بوصفها حرية متميزة عن ترتيبات الزواج)، ومع التحديث عموماً. وأنا لست معنياً في الأصل بالأسباب التي دعت الأوروبيين إلى ادعاء هذا الزعم العرقي الإثني المركزي[3]. ولكني منتقد لصحة الزعم.

وأنا في هذا الفصل تبعت الأوروبيين (وخصوصاً هوليوود) في معالجة الحب الرومانسي بوصفه شيئاً يختلف عن الحب عموماً وينظر إليه بشكل كبير جداً بوصفه شيئاً يمتلكه الغرب وحده. وأنا لا أرى أن هذا الاقتراح صحيح، لأسباب ستصبح واضحة، ولا أرى أن الحب «الرومانسي» يجب تمييزه، إلا في التفاصيل، عن الحب بشكل أكثر عمومية. وبكلمات أخرى إن تمييز ثقافات تلك القارة عن بقية العالم هو اختراع غربي على وجه العموم.

دعونا نبدأ بالاقتراح الواسع الانتشار القائل إن شعراء التروبادور في القرن الثاني عشر، في الكتابة عن الحب الرفيع الأدب، كانوا هم أول من أدخل فكرة الحب الرومانسي وممارسته. وكان هذا الافتراض مركزياً، على سبيل المثال، لدراسة المؤرخ دو روجمونت عن الحب في أوروبة[4]. ويرى عالم الاجتماع نوربرت إلياس الحب بألفاظ تطورية شبيهة. وهو يزعم أن ما «ندعوه نحن ««الحب»»، ذلك التحول للسرور، وذلك الظل للشعور، وذلك التسامي للعواطف والتهذيب لها»[5] يأتي إلى الوجود، في المجتمع الإقطاعي لشعراء التروبادور ويتم التعبير عنه في «الشعر الغنائي». وهو يرى تلك النصوص، وفي الحقيقة هو يرى كل هذا الجنس الأدبي، ممثِّلاً «للمشاعر الأصيلة»، وبكلمات أخرى للاختصاصي بالقرون الوسطى سي. إس. لويس يراها مؤشراً عن «حالة جديدة للأمور»[6]. وكون ما نراه هنا جنساً أدبياً شعرياً جديداً لأوروبة المسيحية، أمر لا يمكن أن يكون فيه أدنى شك. ولكن لا يوجد أي دليل عن مشاعر جديدة عموماً، ما لم نكن نعني بذلك أشكالاً جديدة من التعبير عن تلك المشاعر، وهنا كذلك فإن جِدَّة التعبير تنطبق على أوروبة المسيحية فقط، لا على تغيير

(3) باسيريني 1999.

(4) دور روجمونت 1956.

(5) إلياس 1982: 328.

(6) لويس 1936: 11.

كلي في وعي الإنسان. وكما سنرى، كان هناك تعابير عديدة عن الحب، ومن جملته الحب الرومانسي كذلك، موجودة خارج أوروبة. والزعم أنه ظهر لأول مرة في أوروبة الإقطاعية هو زعم لا يمكن تأييده[7].

وموضوع مشابه رفعه حديثاً جورجيس دوبي، المؤرخ القروسطي المرموق. فهو أيضاً رأى أن «أوروبة القرن الثاني عشر اكتشفت الحب»[8]. ولكنه لا يرى شعراء التروبادور في منطقة الأكويتين بوصفهم الفاعلين الوحيدين. فقد كانت أغنيات من نفس النوع تُغنى في باريس، من قبل أبيلارد، على سبيل المثال، الذي يتصرف «مثل شاعر تروبادور»[9]. ومثل هذا النشاط أيضاً ظهر في بلاطات الأنغلو-نورمان تحت حكم بلانتاجينيت هنري الثاني والذي كوَّن «أكثر الورشات إنتاجاً من الإبداع التعليمي» وكانت السبب في ولادة أسطورة تريستان وآيزولد[10]. وهو ينظر إلى التغيرات في توجيه الحب بوصفها مرتبطة «بتأنيث المسيحية» وبالدور الجديد للأبناء الشباب للفرسان الذين استفادوا من الثروة المتزايدة لتلك المرحلة.

نوع الحب (الحب النقي) المعبَّر عنه في هذه القصائد التروبادورية يتضمن قدراً من الغياب والمسافة، وهي في الغالب مسافة اجتماعية مثلما يكون بين أحد رجال الحاشية وزوجة سيده. ولم يكن الرجال هم الذين نظموا القصائد وحسب، وإنما النساء أيضاً نظمن قصائد الحب (تروباريتز)، وكانت إحدى أشهر هؤلاء النساء الشاعرات نا كاستيلوسا من منطقة أوفيرن، زوجة تورك دو مييون، والتي كتبت تخاطب شخصاً اسمه أرماند البريوني. وبدأ مطلع قصيدة من قصائدها (في الترجمة الفرنسية):

لقد سمحتَ لوقت طويل أن يمضي

منذ أن تركتني.

---

(7) انظر غودي **1998**.

(8) كتابات دوبي عن الحب تتضمن: كيف عرفوا الحب في فرنسا القرن الثاني عشر؟ **(1988)** وملاحظة عن الحب الذي يسمونه رفيع الأدب **(1988)**.

(9) دوبي **1996: 61. 66.**

(10) دوبي **1996: 73. 68.**

وغالباً جداً ما يكون المحبوب قد رحل، أو أنه محبوب لا يمكن الوصول إليه، وأن هذه المسافة، مادية كانت أم اجتماعية، مسافة يرونها خاصية عامة للحب الرفيع الأدب.

وعلى كل حال، فهذا الشكل من شعر الحب لا يكاد يكون خاصاً فريداً في العاطفة، على الرغم من أنه ربما يكون كذلك في التفاصيل المحددة. وقد وجد المؤرخ القديم، كيث هوبكنز، قصائد حب في مصر القديمة مكتوبة بين أخت وأخيها، حيث كان يسمح لهما أن يكونا شريكين[11]. ونجد في الصين في وقت مبكر يصل إلى القرنين التاسع والسابع قبل العصر العام، نجد قصائد حب مجموعة في كتاب الأغاني. وفي منتصف القرن السادس قام شاعر البلاط، هسيو لينغ، بجمع مجموعة كاملة من قصائد الحب معاً وسماها أغانٍ جديدة من شرفة حجر اليَشْم. مكونة إلى درجة كبيرة من شعر يعود إلى تقليد أرستوقراطي للبلاط من الصين الجنوبية. وهذا الشعر «شعر أسلوب القصر» اكتسب شكلاً بلاغياً منمذجاً مغطى بالأعراف. وأحد تلك الأعراف كان يقضي أن «حبيب المرأة يجب أن يكون غائباً عن سيناريو الحب»[12]. وكما سنناقش فيما بعد، كانت المسافة أصيلة لكل طبيعة كتابة الرسائل وشعر الحب معاً. وفي اليابان كذلك، في أثناء مرحلة هيان (794 ــ 1185 من العصر العام)، كانت اليابان معروفة للصينيين باسم «بلاط الملكات»، ونساؤهم سيطرن على المشهد الأدبي.

وفي خطبة زوجة المستقبل لعائلة أرستوقراطية، كان الرجل الشاب يرسل قصائد حب إلى الفتاة، وكانت هي تجيب بجنس الشعر. وبعد أن يتزوجن، كانت النساء يقضين أوقاتهن في كتابة الشعر وفي الانغماس في منافسات، وإحدى المنافسات اشتملت على تعليق القصائد على شرائح من الورق في مهرجان الربيع لزهور أشجار الكرز، وهو عمل كان له مضامين دينية ودنيوية معاً[13]. وكان فن كتابة الرسائل هو أهم فن من أجل شهامة الفروسية ومن أجل «تقاليد البلاط»[14]. وقد كانت رسائل الحب على وجه الخصوص موضع تقييم عال، على نقيض الحالة في الغرب المسيحي (على

(11) هوبكنز 1980.

(12) بريل 1995: 8.

(13) انظر ثقافة الزهور، النسخة الفرنسية، لوسويل، 1994. ص 496.

(14) بورديليي 1973: 14.

الأقل في السياق الديني)، لم يكن الحب خطيئة وإنما احتفاء. وكتب الثقافة الجنسية (وبشكل حرفي، صور الأوضاع المختلفة) كانت تكتب غالباً بأقلام الرهبان وتخبأ في ملابس جهاز العروس من البنات الشابات. وعلى كل حال، حين صارت الفضائل العسكرية موضع تقدير أكبر بكثير في مدة لاحقة، صار الحب والجنس يعاملان بأسلوب أكثر تزمتاً. ذلك التناوب بين التزمت والاحتفاء في المواقف العامة بالنسبة إلى الحب كان مرتبطاً لا مع العسكريين وحسب وإنما مع الدين أيضاً. ويمكن للمرء في الحقيقة أن ينظر إلى مرحلة شعراء التروبادور بصفتها تكوِّن تجلياً أوروبياً لمثل هذه العملية لا غير، بعد التقييد الذي فرضته المسيحية الأولى.

وليست الصين واليابان هما الثقافتان الوحيدتان الخارجتان عن الثقافات الأوروبية اللتان سبق أن عرفتا ونمَّتا شعر الحب، فنحن نجد التعبير الأدبي عن الحب في الكتاب المقدس العبراني في نشيد الإنشاد (الذي مارس بلا شك تأثيراً على أوروبة المسيحية، حيث كان في الغالب، على كل حال، يفسر تفسيراً رمزياً، كما هي الحال في تقاليد مشابهة أخرى، كما لو كان الجنس الأدبي لا يستحق الانتباه في شكله الحرفي) ونجد التعبير الأدبي كذلك في مجموعة كبيرة من الشعر السنسكريتي القديم في الهند[15]. ونجد نموذجاً أكثر قرباً مباشراً من غيره لشعر التروبادور، وكان نموذجاً معروفاً معرفة جيدة في أوروبة القرن الثاني عشر، نجده في أعمال أوفيد، الذي عاش في روما في زمن الإمبراطور أغسطس. ويقال إن الحب بالنسبة إليه، على كل حال، يجب أن يكون «حسياً بشكل صريح» وأن يكون خارج العلاقة الزواجية، وبرأي روجمونت «هناك أثر ضئيل أو ليس هناك أي أثر من العاطفة الرومانسية في الأزمنة اللاحقة»[16]. وعلى كل حال، فإن ذلك المؤلف يهمل التشابهات المتنوعة. وفي كلا التراثين كان الحب في الغالب خارج العلاقة الزوجية، وزيادة على ذلك فقد كان هناك بالتأكيد بين شعراء التروبادور ميل باطن من الشبق، تماماً مثلما هو في أوفيد، فقد كان أكثر من أثر من الرومانسية.

---

(15) برف **1986**.

(16) باري **1960: 4**.

في دراسة شاملة لأغنية الحب اللاتيني القروسطي وصعود الشكل الأوروبي (1965)، يستنتج درونك، على عكس لويس، أنه لم يكن هناك «شعور جديد» في القرن الثاني عشر، ويقول:

(1) «إن ««الشعور الجديد»» عن الحب الرفيع الأدب قديم مثل قدم مصر على الأقل من الألفية الثانية قبل الميلاد، وقد يحدث في الحقيقة في أي وقت أو في أي مكان: أي، كما ظن بروفسور مارو، «قطاع من القلب، ومظاهر خالدة من الإنسان»،

(2) إن شعور الحب الرفيع الأدب ليس محدوداً بمجتمع البلاط أو الفروسية، ولكن له انعكاس في أقدم شعر شعبي مسجل في أوروبة كذلك (والذي كان قد امتلك بالتأكيد تراثاً شفوياً طويلاً خلفه)،

(3) إن البحوث في الشعر الرفيع الأدب الأوروبي يجب أن يكون مهتماً لذلك بتنوع من التطور المتقدم والعارف بمواضيع الحب النقي، لا في البحث عن أصول محددة للمواضيع نفسها. وذلك أنه إذا تم التخلص من سراب الشعور الجديد المفاجئ، فإن المشكلات المعينة من التاريخ الأدبي تبقى بلا شك»[17].

وأنا أود أن أتفق من كل قلبي مع درونك على أننا نتعامل مع «سراب» مرئي في تعابير أوروبية، على الرغم من أنني أود أن أشدد على الدور الذي لعبه هذا السراب في تاريخ العالم. وفي الوقت نفسه أود أن يكون لي شكوكي حول المجتمعات الشفوية التي سبق أن عبرت عنها في أماكن أخرى[18]، فأغنية الحب تبدو تقريباً محتاجة إلى التأليف المكتوب*.

ولكن في الوقت الذي قد يكون فيه الشعر اللاتيني قد خدم بوصفه سابقة لشعراء التروبادور من منطقة لانغويدوك، فإن مصادر معينة وتأثيرات معينة كانت أقرب

---

(17) درونك **1965: 1: 9.** الإشارة إلى مارو هي آرام إيه إل **3 (RMAL)**، ولوج كامن عن بعد للذاكرة، **3 (1947). 189.** وتعبير (الشعور الجديد) استخدمه سي. اس. لويس، رمز الحب، ص **120.**

(18) غودي **1998: 119.**

* إن التراث الشعري العربي الجاهلي الشفهي الرائع، والتراث الغنائي الشعري العربي الشفوي يستحقان الاستذكار هنا وهو تراث لا يؤيد رأي الباحث (المترجم).

يسهل الوصول إليها في شكل التقليد الإسلامي القوي من شعر الحب الذي كان موجوداً في إسبانيا وصقلية اللتين كانتا تتحدثان العربية. وأكثر تفسير يظهر معقولاً لتفسير الفرق بين أوفيد والعمل الذي جاء فيما بعد في هذا الميدان كان «أن شعراء التروبادور كانوا متأثرين بثقافة إسبانية الإسلامية»[19]. ففي أثناء مرحلة «البلاطات الصغيرة» (حكام الطوائف) قبل مجئ المرابطين المتشددين في العام 1086 والذين كانوا من البربر من إفريقية، عاش المسلمون والمسيحيون في الأندلس جنباً إلى جنب وعلى قدم المساواة عملياً. وكانت بلاطات الأندلس الإسلامية جزءاً من نفس التقليد مثل أولئك الذين كانوا في بقية إسبانية والتي كانت أيضاً مراكز مهمة من أجل كتابة شعر الحب وإنشاده. وكان ممثل هذا التقليد الشاعر المعروف، ابن حزم، الذي كتب طوق الحمامة (1022)، قصيدة حول فن الحب (وتؤول أحياناً تأويلاً رمزياً)*. وكان هناك طبعاً الكثير من شعر الحب المكتوب في كل أنحاء العالم الإسلامي، يؤثر في الجملة على المناطق الطرفية مثل الصومال في القرن الإفريقي. وأما في جنوب إسبانية فقد كان التقليد قوياً بوجه خاص لا بين الرجال فقط بل بين النساء أيضاً. وإحدى أبرز النساء كانت ولادة، ابنة الخليفة، التي كانت تعقد جلسات أدبية في قرطبة. وكان هناك نساء أخريات أيضاً كتبن الشعر الذي يظهر «حرية مثيرة للدهشة في تعبيرهن وفي الرضا في مشاعرهن عن الحب»[20]. وفي الأندلس تحركت بعض النساء اليهوديات أيضاً ليكتبن شعر الحب في النموذج نفسه.

لقد كان التفاعل مع الدول المسيحية سهلاً ومتكرراً، وكان الشعراء أنفسهم في الغالب هم وسطاء التواصل. «جاءت إلى الوجود مجموعة من الشعراء المتجولين، وكانوا يمرون من بلاط إلى آخر»[21]، بطريقة شبيهة لما تطور بعد قرن في فرنسا. وفي صقلية اعتاد الشعراء من الشمال أن يزوروا البلاط النورماني لروجر الثاني

(19) باري 1960: 1.

* هكذا في الأصل وهو لا يستقيم، لأن كتاب طوق الحمامة في الألفة والألاف كما يعرف القارئ العربي ليس قصيدة يمكن تفسيرها رمزياً. بل إن فصول الكتاب تشمل أحوال الحب وقصصاً عنه وأشعاراً في أحواله. ولعل الباحث وهم فخلط طوق الحمامة بغيره. (المترجم)

(20) فيغويرا 1994: 709.

(21) باري 1960: 8.

زيارات متكررة وبعدئذ بلاط فريدريك الثاني (1194 - 1256) في باليرمو، التي كانت موجهة توجيهاً قوياً نحو الثقافة العربية، وذلك من أجل أن يعلموا عن الأنشطة الفنية المحلية[22]. وكان أعضاء المدرسة الصقلية يستخدمون لغتهم المحلية لا اللغة الإقليمية البروفنسالية من أجل لغة شعر الحب وعُزي إليهم الفضل في اختراع شكلين شعريين رئيسين في إيطاليا، وهما: الأنشودة (الكانزوني) والقصيدة ذات 14 بيتاً (سونيت).

وفي الحقيقة إن النساء المسلمات واليهوديات شاركن في الأنشطة التي يبدو أن التقليد الأوروبي كان قد اعتبرها غير متوافقة مع ثقافة عدم تساوي الجنسين (التي كانت ستجعلهن غير قادرات على تجربة الحب الرومانسي، إلا ما قد يكون في السياق الديني). وكذلك فإن التأثير الذي لا ينكر لأوروبة الإسلامية على جيرانها المسيحيين يفرض تهديداً خطيراً على فكرة أن الحب الرومانسي كان قد تم اختراعه تلقائياً نوعاً ما في بلاطات أوروبة المتصفة بسلوك يليق بالفرسان. ومن أجل إنقاذ أصل أوروبي محلي للحب (إلى جانب مكوِّنات أخرى مما يُنظر إليه بوصفه الحياة «الحديثة» للأسرة)، عرض بعض العلماء ضمناً أن الدور البارز للنساء في الأندلس استمد قوته من جذور أقدم للبلاد، من السكان الذين كانوا في المكان قبل غزوات المسلمين، (وهم الفيزقوط والإيبريين). وجرى تبني آراء مشابهة عن ملامح أخرى من حياة الأسرة الأندلسية وكانت شائعة على وجه الخصوص في أثناء المرحلة الفاشيستية في إسبانية حين كان هناك ميل إلى التقليل من قيمة الإسهام الإسلامي في حياتها الاجتماعية وفي أوروبة على وجه العموم كذلك. وذلك الاتجاه كان يقاومه إسهام غوشارد الطليعي في تاريخ المنطقة في كتابه: البنى الاجتماعية «الشرقية» و«الغربية»[23] وكان يقاومه البحث اللاحق فيما بعد من العلماء الأسبان في الأندلس. ولكن القضية أيضاً هي أنه على خلفية أوسع كان هناك تبصر جديد في موقع المرأة تحت حكم الإسلام. الغربيون اليوم تكتسحهم في الغالب صور النساء وهن يرتدين الحجاب، ومعرفة أن الزواج متعدد الزوجات وأن الدراسة في المدارس للإناث لم تكن دائماً موضع تشجيع.

(22) آسين **1926**.

(23) غوشارد **1997**.

وهذه الآراء تستمر في الوعي الشعبي، وفي الخطاب السياسي، بل في المناقشات الأكاديمية على الرغم من الحقيقة التي توضح أن البحث الحديث يفتح منظورات أكثر دقة عن هذه القضايا، ويكشف تشابهاً عميقاً بين المواقف والممارسات الأوروبية والإسلامية في البحر الأبيض المتوسط، وهو تشابه أكبر في الغالب مما هو مسموح له. ففي منطقة البحر الأبيض المتوسط يعتمد استخدام الحجاب على المكانة الاجتماعية، مثلما كان في إيطاليا في عصر النهضة أو في أوروبة الفكتورية. وباستثناء الحريم الأميري، فإن الزواج المتعدد في الحقيقة مقصور على أقلية صغيرة من الزواجات في أي زمن واحد، أقل من 5 بالمئة، فهي تحدث عادة في ظروف خاصة، مثل، توفير الوريث*. في هذه الحال يوجد لتعدد الزوجات مشابهاته مع نوع سلسلة الزواج التي انغمس فيها هنري الثامن بشكل ملحوظ، باستثناء أن الزوجة غير المقربة لا تُطرد (لا تطلق). والممارسات الأخرى القريبة من تعدد الزوجات مثل التسري والاتصال خارج العلاقة الزوجية شائعة بين السكان الأوروبيين. وعلى كل حال، فإن تعدد الزوجات لا يمنع بالتأكيد تطور العواطف الشخصية والمفرَّدة، ومن جملتها الحب. وكما نرى من قصة زواج يعقوب (عليه السلام)، فهناك دائماً إضافة إلى زوجة كبيرة («سارة») «المفضلة» التي قد يكون الزوج متعلقاً بها رومانسياً. وأما بالنسبة إلى التعليم، فإن المدارس القرآنية (للذكور) لم تكن هي الطريقة الوحيدة ليصير المرء متعلماً. فالمعلمون، أحياناً من داخل الأسرة، أعطوا دروساً خاصة للنساء. ولكن استبعاد النساء من المدرسة أثر فعلاً على خيارات الحياة للكثيرات في الإسلام، مثلما أثر إلى وقت قريب في اليهودية وبالنسبة إلى الكثيرات في أوروبة المسيحية[24].

وكما تبين هذه المناقشة، فإن الجدل حول أصل شعر التروبادور سار موازياً لنزاع أكثر عموماً عن طبيعة المجتمع الأندلسي والإسلامي. هل موقف النساء (الذي

* هذه الاعتذارية عن الحجاب وتعدد الزوجات لا تصح. فكما يعلم كل مسلم أن هذين الأمرين من الدين الإسلامي وشرائعه المعلومة. ولكل منهما ضوابطه وصوره. ولا ينكر المسلمون أن بعضهم أساء استخدام الحجاب ورخصة التعدد، ولكن هذا لا ينفي الأصل في أنهما من شريعة الله الخاتمة.. وفيها حلول لتلافي الكثير من الجرائم والمصائب التي لا تدرك إلا بعد استفحالها. (المترجم).

(24) على الرغم من أن النساء المسلمات كن مستبعدات من التعليم الرسمي في معظم المدارس فإنهن مع ذلك تلقين أحياناً تعليماً دينياً، مثلما يناقش ذلك بيركي **(1992): 161** ف ف.

يؤثر على مشاركتهن في علاقات الحب) يجب أن يُعزى إلى جذور أوروبية، أو إلى المسلمين الغرباء بدلاً من ذلك؟ فتحت حكم الإسلام، كانت النساء حرات عموماً في أن يحضرن إلى الأسواق، شاريات وبائعات معاً. وفي تركيا، ظهرن غالباً في المحاكم القانونية. ومن غانا وأماكن أخرى تولين القيام بالحج الشاق إلى مكة. وكما لاحظت أنا، فإن غوشارد يقترح أننا نحتاج إلى تطبيق تحليل طبقي على الحالة. فالنساء في المجموعات العالية كن في الغالب مقيدات في حين كانت النساء في أعمال الترفيه حرات جداً. فهؤلاء الأخيرات كن مغنيات، وراقصات، وموسيقيات، وشاعرات، وهن اللواتي كن أحياناً عرضة لتبادل الهبات بين البلاطات، ومن جملة ذلك بين الحكام المسلمين والمسيحيين أيضاً. ويبدو أن ذلك التبادل يوضح التشابهات البنيوية في التقليدين ويوضح كذلك القنوات المستخدمة من أجل تواصل الفِكرَ حول الشعر والحب. وفي الحقيقة كانت الحدود بين البلاطات وأراضي الفئات الدينية المختلفة في الغالب مليئة بالمسام تماماً.

إن هذه الحقيقة هي التي قادت بعض العلماء إلى دراسة مسألة التأثير الإسلامي على شعر التروبادور دراسة أكثر تعمقاً. لقد جرى الجدل في أن الموضوعات متشابهة في العديد من الوجوه مثلما هي الأشكال العروضية في وزن الشعر. لقد رأينا أن الشعراء كانوا يسافرون من منطقة إلى أخرى، وكانوا في الغالب تحت نوع من الحماية غير الرسمية[25]. فإذا كان الأمر كذلك، فالاحتمال بأن ما كان بالنسبة إلى أوروبة الغربية شكلاً إبداعياً من الأدب كان قد حفزه التَّماس مع الإسلام هو احتمال يبدو عالياً. وقد سبق أن قيل، على المستويات المتصلة بأوزان الشعر والمضمون معاً، إنه «لا يوجد بوادر رواد من القصائد الغنائية التروبادورية في الغرب، ولكن التشابهات المقنِعة في الموضوع، والصور، وشكل النظم الشعري تحدث في وقت سابق في الشعر العربي الإسباني»[26]. وفي عمله عن العلاقات الأوروبية العربية في العصور الوسطى، يعلق المؤرخ دانييل فيقول إنه:

---

(25) أسين 1926.

(26) نايكل 1946.

على العموم، يبدو أن مما لا سبيل إلى نكرانه، أن الشعر الرفيع الأدب في اللغة العربية، وهو في الغالب عادي، قد امتد مع ذلك، في الموضوع وفي المعالجة، امتداداً أوسع بكثير من الشعر التروبادوري. ولو أن هذا الأخير لم يمتلك مكاناً خاصاً في التاريخ الأدبي الأوروبي، لكان يحتمل أن يُنظر إليه بشكل معقول بصفته ليس أكثر من فرع إقليمي وهابط من شعراء البلاط من إسبانية... وإذا كانت المفاهيم الأوروبية للحب الرفيع الأدب مشتقة، على كل حال، من البلاطات الصغيرة لحكام الطوائف [التي ظهرت حين انهارت الخلافة الأموية في العام 1031]، فإن كل التقليد الرومانسي في الأدب الأوروبي يدين لإسبانية في القرن الحادي عشر بدين غير متكافئ مع ما كان يظن[27].

ومن الجملة نيللي، المؤرخ الفرنسي لشعراء التروبادور وللكاثار، فإنه يرى أن التقليد الرومانسي، والابتعاد عن الأعمال الجنسية الحميمة، وخضوع الرجل للسيدة يرى أنها مستمدة في جزء منها من مصادر عربية ومن مصادر بيزنطية أيضاً ومن أماكن أخرى. ويعلق دانييل فيقول: «إن كل احتمالات نيللي توحي بغموض أصل الرومانسية الأوروبية أو تعدد هذا الأصل». كم هو مختلف ذلك عن استنتاج القروسطي الأدبي الإنجليزي المؤثر، سي. اس. لويس، الذي كتب عن شعراء التروبادون يقول: إنهم

في القرن الحادي عشر، اكتشفوا أو اخترعوا، أو كانوا أول من عبر عن ذلك النوع من العاطفة الرومانسية التي كان الشعراء الإنجليز مازالوا يكتبون عنها في القرن التاسع عشر... وأقاموا حواجز لا سبيل إلى عبورها بيننا وبين الماضي الكلاسيكي أو الحاضر الشرقي. ومقارنة مع هذه الثورة تبدو النهضة مجرد تموّج على سطح الأدب[28].

إن فكرة أن شعراء التروبادور كانوا هم، ولأول مرة، من جعل الحب «لا خطيئة بل فضيلة»[29] قد تكون فكرة صحيحة بالنسبة إلى أوروبة القروسطية، وهي بالتأكيد فكرة لا يمكن مساندتها من منظور عالمي وهي توضح ضيق وجهة النظر الأدبية المقتصرة على الأدب الغربي. وأحد الملامح المثيرة للاهتمام، التي لاحظها روكس،

(27) دانييل 1975: 105 – 6.

(28) لويس 1936: 4.

(29) روكس 2004: 166.

هي أن الشعر الإقليمي البروفنسالي لم يسهب فقط في وصف الجمال الجسدي للمرأة في عصر لاهوتي، وإنما، ولأول مرة في أوروبة، استبعد أي إشارة إلى الخلاص أو إلى الماورائي وإلى العجيب»[30] وبذلك قاد إلى ولادة مذهب إنساني جديد، وهو يشير بهذا المذهب إلى مدخل علماني إلى الحياة ويراه بوصفه قائماً بدمج الأخلاق الإقطاعية مع «علاقات الحب». وكما سبق أن جادلنا، فإن الناس تحت حكم الإسلام أيضاً خبروا مراحل مشابهة، وفي أوروبة وفي أماكن أخرى. ومثل ذلك أيضاً فعلت التقاليد الكبيرة. إن العلماني، في الحب كما في القضايا الأخرى، لم يكن حكراً على أوروبة، على الرغم من أنه كان صحيحاً أن النهضة رأت امتداد العلماني إلى العديد من المجالات. ولكن وفي كل حال فإن استبعاد الإشارة الدينية والماورائية بين شعراء التروبادور يجادل في صالح تأثير الشعراء والعلماء القادمين من تقليد مختلف والذين كانوا يعرفون لماذا كان عليهم أن يستبعدوا ذلك. ومثل هذا التأثير ليس مثيراً للدهشة، إذا أخذنا بالاعتبار حقيقة أن الإقليمي البروفنسالي كان من الناحية اللغوية قريباً إلى القطلوني في شمال إسبانية وأن الكاثار، على سبيل المثال، لم يفكروا أدنى تفكير بمسألة عبور تلك الحدود، ومجتمعاتهم موجودة في إسبانية مثلما هي موجودة في «فرنسا».[31]

قد يكون أنه في أوروبة المسيحية كان على توسيع الحب أن يحدث في سياق علماني، خارج المجال الديني، بسبب القيود التي فرضها هذا المجال. وذلك لم تكن هي الحال في كل مكان، والمذهب الإنساني بالمعنى العلماني لم يكن مطلباً مسبقاً للتطور أو للتعبير عن مشاعر الحب في كل مكان. وكان الموضوع يحظى باهتمام أوسع في العالم الإسلامي في السياقين العلماني والديني معاً. والتشديد على هذا الأخير كان متميزاً على وجه الخصوص في الصوفية. ويكتب أحد سادة الصوفية فيقول: «أنا لست نصرانياً، ولا يهودياً، ولا مسلماً... الحب هو ديني»[32]. وفي الحقيقة أن الحب العلماني والديني كانا منضفرين معاً على نحو كبير جداً. وفي إسهام مثير للاهتمام، وأنا أقبله بالتفصيل بسبب ارتباطاته مع الفصول السابقة، يكتب عالم الإنسان يولمان، فيقول:

---

(30) روكس **2004: 166 – 7.**

(31) ويس: **2001.**

(32) زافراني **1986: 159.**

يمكن أن يقال إن الاهتمام في الحب بوصفه عقيدة اجتماعية قد نشأ مع الطرق الصوفية في وقت مبكر في الإسلام. وهناك الكثير من الكلام عن القلب، والحب في هذا المعنى عقيدة خطيرة، بل هدامة. وينظر إلى الطرق الصوفية على هذا النحو إلى هذا اليوم في العديد من الأماكن. فحب الناس لله، وحب الواحد منهم للآخر، له صفة ديونايسية (Dionysian)* يصعب على السلطات أن تضبطها. ومثل هذا الحب غير المسؤول المستحوذ على كل النفس يعبر عنه في طقوس انفعالية إلى درجة عالية – وتمثيليات الشيعة، أو شعائر الذكر من فرق الدراويش أو السماع (شعائر الدوران) لدى المولوية، وفي جميع الحالات، يروى أن أثر طقوس التواصل هو انغماس الفرد في «محيط الحب» في مجموعته. والدرجة التي كان الشرق الأوسط فيها، على الأقل، عرضة لمثل هذا الفِكَر يمكن أن تفهم من حقيقة أن الحب الإلهي هو أوسع موضوع وأدومه في الشعر وفي الموسيقى في الإمبراطوريات العثمانية، والفارسية، وفي الحقيقة في المغولية. وانساب التيار عميقاً وواسعاً طوال العديد من القرون. وما زال في فيضان كامل. ومجموعة الكتابات الكاملة والضخمة لشعراء كبار مثل يونس إمري، ومولانا جلال الدين الرومي، وسعدي، وحافظ وآخرين كثيرين هي كتابات حول الحب الإلهي. وخلف الروحانية الإلهية يشعر المرء بالصور القوية عن الحب بوصفه رمزاً للعلاقات الإنسانية. مرة أخرى، يكون الإصرار على الخبرة الصوفية التواصلية. يقال إن الخبرة الصوفية الفردية والنشوة تنتميان بحق إلى المسيحيين.

إن استعارة الحب، حب البشر لله وحب أحدهم للآخر، لها مضامين سياسية. إنها تنكر، طبعاً، الصفة المشابهة للآلة التي تصل إلى إظهارها المجتمعات المدارة إدارة حسنة. فالحب بوصفه عاطفة مستحوذة يبعد الرسميات جانباً ويقوض الحواجز الاجتماعية. والحب يؤدي إلى تأكّل امتيازات تلك المجموعات الصغيرة، والمغلقة التي تقوم غالباً بإدارة المؤسسات المهمة من المجتمع، وسيصر الحب على أن يجري إسقاط البنى المتدرجة الهرمية، التي كانت قد بنيت بتلك العناية والاعتماد على الناس الذين

* نسبة إلى ديونايسس في الأساطير اليونانية، وهو إله الشباب، والخمر، والنشوة، وتشير الصفة منه إلى طبيعة النشوة، أو التصرف الجنسي أو الطبيعة غير العقلانية المجنونة أو غير المنضبطة، وغير ذلك. (المترجم)

يحافظون على مواقعهم والقيام بواجباتهم. وسيصر أيضاً على أن يكون البشر متساوين مع بعضهم البعض، وعلى أن يذيبوا الحواجز التي تفصلهم وعلى أن يتوحد أحدهم مع الآخر في معنى الجماعة والهوية ويصيروا واحداً بعضهم مع بعض ومع الله[33].

وأحد الأمثلة التي تستحق الذكر عن نشوة الحب، ولكن ارتباطاً مشابها، وفي هذه الحالة مع الجنس الآخر، يحدث في العمل المؤثر نفسه للشاعر الصوفي الأندلسي، ابن عربي (1165 العصر العام، مرسية – 1240، دمشق). كان يَدرُس الحديث النبوي في مكة مع ابن رستان من أصفهان حين قابل ابنة هذا الأخير البكر، نظام، كانت «صبية نحيلة ذات نظرة آسرة، غمرت اجتماعاتهما باللطف... ولولا وجود مثل هذه الأرواح الميالة إلى الأفكار الشريرة والمقاصد الشريرة، لكنت أستطيع أن أصف بالتفصيل كل الفضائل التي حباها الله بها، مقارنة ببستان خصيب». وكان عمله عن «تفسير الرغائب» مكرساً للبنت نظام وقد شرح فيما بعد أن كل التعابير التي استخدمها في شعره (التعابير المناسبة لشعر الحب) ألمحت إلى نظام وفي نفس الوقت إلى الحقيقة الواقعة الروحية[34]. وقد قورنت علاقة ابن عربي ونظام بعلاقة دانتي مع بياتريس، وفي الحقيقة لقد نشأ زعم يقول بتأثير ابن عربي المباشر على الشاعر الفلورنسي. وعلى الرغم من أن ارتباط الحب قوي بشكل خاص في الإسلام، فإنه أيضاً قد وجد في المسيحية، ومع ذلك فإن المرء يجد في الإسلام انفصالاً في أشكال معينة من الشعر وفي فن المغول وفي البلاطات الأخرى، ولكن من دون أي تمييز مطلق.

---

(33) يولمان **2001: 272.**

* لا يخفى على القارئ الكريم ما في هذا الكلام من الغلط الذي لا يليق نسبته إلى الإسلام. فالصوفية كلها موضع اتهام.وما ذكره الباحث عن الحب على طريقة الطرق الصوفية لا ينتمي إلا إليهم فقط، وكان الأجدر بالباحث أن يعود إلى مراجع أهل الإسلام لفهم مسألة الحب وغيرها. وقد أحصيتُ **332** مرجعاً في نهاية الكتاب ليس فيها ما يمكن القول إنه مصدر إسلامي موثوق! وابن عربي نفسه متهم في دينه، قال ابن خلدون في المقدمة: (إن هؤلاء المتأخرين من المتصوفة المتكلمين في الكشف وفيما وراء الحس توغلوا في ذلك فذهب الكثير منهم إلى الحلول والوحدة...وتبعهم ابن عربي وابن سبعين وتلميذهما ابن العفيف وابن الفارض والنجم الإسرائيلي في قصائدهم). انظر: مقدمة ابن خلدون، ص.**473** دار القلم، لبنان، ط **1. 1978**. (المترجم).

(34) انظر في. كانتارينو **1977**. آر. نيكولسون **1921**. ابن عربي **1996**.

وكما نعرف من دراسات كارولين باينوم للنساء الصوفيات القروسطيات[35]، فإن المظهرين من الحب أحياناً، الروحاني والحسي، يصيران منضفرين كثيراً جداً.[36] وكما هو في الأديان الكبيرة الأخرى، فإن الحدود القائمة في المسيحية بين الحب الأرضي للرجل والمرأة وبين الحب الروحاني لله (وحب الله للبشرية) هي في الغالب حدود غبشاء. فكلمة الحب نفسها مستخدمة لكلتا العاطفتين وللحب الرومانسي، مثلما هو في نشيد الإنشاد أو في طوق الحمامة*، حيث يمكن أن يعطي المعنى مغزى روحياً رمزياً نظراً إلى أن الحب، ينظر إليه بوصفه جزءاً أصيلاً من مركب من الفِكَر والممارسات الدينية. فحب الله (المعطَى والمستقبَل)، وحب الرجل، وحب المرأة، كلها تنسحب معاً باستخدام هذه الكلمة الواحدة، والتي تنطوي على عنصر مشترك ولكن على تنويعة من الأشكال. والكتاب المقدس العبراني يستخدم أيضاً الكلمة نفسها من أجل حب الله، وحب إخوانه الرجال أو أخواته النساء. ومن هنا فإن الحاخامين كانوا يستطيعون أن يفسروا أغنية نشيد الإنشاد الشهوانية الجنسية كما يظهر بوصفها حب الله لإسرائيل، وهو تفسير نقله المسيحيون فيما بعد إلى حب المسيح لشعبه. وقد ضُمِّن ذلك الكتاب في الشريعة فقط لأن الحاخام أقيفاه (القرن الأول من العصر العام) قرر أن يقرأه قراءة رمزية، وليس هناك في النص نفسه أي شيء يوحي بمثل هذا التفسير[37]. وتُظهر الفصول الثلاثة من كتاب هوشع نفس التحديد، وبعض البروتستانت فيما بعد سيقولون اضطراباً. وعلى كل حال يبدو أن هناك فرقاً في العبرية بين حب (ahebh") ورغبة (shawq). وحين يلعن الله حواء، يقول إن «رغبتها» (shawq) ستكون لآدم، لا أنها سوف «تحبه» (ahebh").

هذا التحديد للحب الموجه للمرأة ولبلاد المرء أو لإله المرء كان شائعاً في العهد القديم، واستمر فيما بعد. وفي كتابة اليهودي، ابن غابرول، (1021 تقريباً – 1057

---

(35) باينوم **1987**.

(36) هارت، اقتبس من جيه. سوسكايس **1996: 38**.

* السياق لا ينطبق على كتاب طوق الحمامة، لأن ابن حزم استخدم كلمات عديدة عن الحب منها الغرام، والهيام، والوله، وغيرها.

(37) أنا شاكر لجيسيكا بلوم على هذا التعليق، ولأندرو ماكينتوش، ولكتابات البرفسور ان. او. يولمان.

تقريباً)، والمتأثر كثيراً بالنماذج الإسلامية، يحتوي شعر الحب أيضاً على عنصر من الحب الكوني، حب العلاقة ذات الامتياز بين إسرائيل وإلهها. ويكتب زافراني عن («التآليف الغامضة، سواء الدينية أو الدنيوية، والتي لا يستطيع المرء أن يقول عنها إن كانت تشير إلى الحب الصوفي، أو إلى العلاقة مع شخص ما أقرب من غيره، أو إلى التابع أو إلى صديق»)[38]. لاحِظ أن الشعر اليهودي في المغرب كان دائماً شعراً دينياً بالمقام الأول، على الرغم من أنه امتلك وجهاً آخر، في الوقت الذي كان فيه الشعر العربي غالباً دنيوياً[39]. وقد ندد الفيلسوف اليهودي الكبير، ابن ميمون، تنديداً شديداً باستخدام الشعر. ولم يكن الشعر العلماني محترماً دائماً، وخصوصاً فن الغناء، الذي كان يغنى في الغالب على لسان القيان ويترافق مع شرب الخمر[40].

في بعض فروع المسيحية الأوروبية، نجد أن الشكلين من الحب، ولو أُعطيا نفس الاسم، متعارضان تماماً في العديد من السياقات. ففي الكنيسة الرومانية الكاثوليكية، يمنع الرهبان من الحب الذي يمارسه المتزوجون (كما يمنعون طبعاً من العلاقة الجنسية في غير الزواج)، في حين أنهم يوصون بأن يدخلوا في حب مشترك لله وفي صداقة أبدية (أخوة)، لكل البشرية وفي الحقيقة لكل خلق الله. وعلى كل حال، بعيداً تماماً عن الميزة التي تمنحها الكاثوليكية للعزوبة للذكور وللإناث معاً، فالشكوك حول الحب أو صفات الحب، ومن جملته حب المتزوجين، هي جزء من المعتقدات المسيحية، في قصة آدم وحواء وهي مجسدة في كلمات المسيح وكلمات تلميذه بطرس. وتصير المعارضة حادة على وجه الخصوص في النسخ الثنائية من الإيمان بالمسيح، وهي تقترب من المانوية، التي يرتسم فيها خط حاد بين هذا العالم والعالم الآتي، بين الشر والأرضي من جهة وبين الخير والروحاني من جهة أخرى. ولتكون «كاملا» بين الكاثار

(38) زافراني 1986: 109.

(39) زافراني 1986: 134.

(40) زافراني 1986: 136.

من القرن الثاني عشر ـ وكان يجب على الجميع أن يهدف إلى هذا الكمال ـ كان يجب التخلي عن الحب الجنسي الجسدي بوصفه واحداً من الأشياء في هذا العالم التي هي مناقضة تناقضاً كاملاً للروحاني، ولله، وللحياة الدينية. ونتيجة لذلك فقد تخلوا عن العالم، وعن الجسد، وعن الشيطان. طريق التجلي تلك تؤثر في الجملة على جمهور المؤمنين المسيحيين. وقرب نهاية حياة تولستوي، قاده دينه الجديد، دين الحب، إلى هجران أسرته، وإلى التخلي عن روابطه الأرضية، ومن جملة ذلك حب زوجته وثلاثة عشر من الأطفال. فالتحول هنا لم يكن بين الحب الأرضي والإلهي بقدر ما كان بين الحب الجنسي الجسدي وبين حب الأخوة. وقد ميز الإغريق الشكلين الرئيسين من الحب الروحاني والحب الأرضي باسمي الحب الشهواني، الجنسي (eros) والحب الأخوي أو الاجتماعي (agape). وفي المسيحية كان هذان هما نفس المصطلحين وكانت الفِكَر في الغالب غبشاء، ولكن كان هناك بالتأكيد سياقات رسم فيها تمييز بينهما.

وشعراء التروبادور عالجوا الحب الأرضي. ولكن بعض الاتجاهات في شعر الحب فعلت مثل ذلك في شعر الحب في الهند السنسكريتية، وفي الصين الأولى، وفي الإسلام. وفي الوقت الذي كان فيه شعر يهود المغرب دينياً إلى درجة كبيرة، فإن نشيد الانشاد يشير إلى عنصر علماني على نحو جلي (على الرغم من أنه يفسر في الغالب تفسيراً رمزياً). وما نجده في معظم هذه التقاليد، على مدى أمد طويل، هو بعض التناوب في التشديد بين العناصر الدينية (والمتشددة) وبين العناصر العلمانية (أكثر إفصاحاً). وكان معاصرو شعراء التروبادور، من نفس المناطق من جنوب فرنسا، هم الكاثار الذين وضعوا الحب العلماني على نحو صارم داخل الإطار الديني المتشدد، وبالتأكيد «للكاملين»، للقادة الروحيين بينهم. وكان الغموض سيوجد لا في التناوب فقط مع مرور الزمن بل في الاختلافات المعاصرة في المعتقد كذلك.

دعونا نوسع هذا النقاش ليمتد إلى عالم الجنس، وذلك لأنه في الوقت الذي لا يستطاع فيه تحديد الحب والجنس، فإنهما لا يمكن في معظم الحالات أن يكونا منفصلين. صحيح أن لدينا «الحب الأفلاطوني»، حب الأخ الرفيق الرجل أو الأخت الرفيقة المرأة،

وحب الله بل حب النفس. ولكن «ممارسة الحب»، الجماع، في غالبية الحالات مع طرف آخر هو مظهر من الحب، وذلك الحب أرضي بشكل جوهري وعلماني عموماً.

وتبقى الثنائية بين الخير والشر، وأما في الإسلام فإن الجنس المشروع يقع في الجانب المقابل من التقسيم مقارنة مع الكاثار. ومع ذلك، يوجد بعض الجمع بين النقيضين على نطاق واسع جداً في المجتمعات الانسانية ويمتد إلى تنويعات في السلوك الذي يحيط بالحب، ففي بعض المجتمعات يكون الحب ممنوعاً بين الأقارب الأدنين (كما في المسيحية)، وفي مجتمعات أخرى يشجع ذلك بشكل عام (كما في الإسلام). ويبدو أن الإسلام دين واحد لا يضع عادة يداً تنظيمية قوية على القدرة الجنسية الإنسانية، وفي الحقيقة فإن أحد الأحاديث الشريفة، القصص التراثية المرتبطة بحياة محمد Ó، يصرح أن الرجل في كل مرة يمارس فيها الجماع الجنسي* فهو يقوم بعمل من أعمال الإحسان[41]. ولكن الجمع بين النقيضين موجود مع ذلك، فبين العرب تكون الملاحظة المناسبة للرجل في البدء في العلاقات الجنسية مع زوجته هي أن يقول: «أعوذ بالله من الشيطان الرجيم، باسم الله الرحمن الرحيم»[42]. وذلك لأنه في الوقت الذي يمكن فيه للجماع أن ينطوي على القيام بعبادة لله، فإن الموقف الكامل أكثر تعقيداً، نظراً إلى أن الإسلام أيضاً يعود إلى قصة سقوط الإنسان التي تعرض مظهراً واضحاً من الجمع بين النقيضين حول الجنس. والسقوط يتعلق بالقدرة الجنسية للذكر، ولكن آدم يحتاج إلى حواء، وتكون النتيجة وجود شيء ما هنا من الشك نفسه حول الجنس والحب والذي وجدناه في أماكن أخرى في تلاوة باغر من اللوداغا[43]، على الرغم من أنه في كل حالة تكون فيها الزواجات موضع موافقة من الله فإنها تبدو معارضة لتنويعة الشيطان.

إن أولئك الملتزمين بفكرة الاكتشاف الأوروبي للحب الرومانسي على أيدي شعراء التروبادور كانوا في الغالب قد رأوا وميزوا تطوراً مقتصراً بشكل مشابه بشأن مواقف

---

(41) «عن رواية أبي ذر».

(42) غودي **1963: 141**.

(43) غودي وغانداه **2002: 15**.

* المقصود بالجماع الجنسي هنا هو ما تحت مظلة الزواج، ما يتم عن طريق الزواج الشرعي وليس غيره.

معينة نحو القدرة الجنسية والزواج. وعلى سبيل المثال، فإن إلياس، الذي درسنا عمله في الفصل السادس، يعامل القدرة الجنسية في فصل بعنوان «تغييرات الموقف نحو العلاقات بين الجنسين»[44]. ووفقاً لوجهة نظره العامة في «تاريخ آداب السلوك» فهو يبدأ بالادعاء أن «الإحساس بالخجل المحيط بالعلاقات الجنسية الإنسانية تغير تغيراً كبيراً في عملية الحضارة»[45]. وهو يشتق الدليل على ذلك التقدم من تعليقات القرن التاسع عشر على محاورات إيراسموس التي نشرت في القرن السادس عشر، وذلك العمل يعبر عن «معيار مختلف من الخجل» من المرحلة الأخيرة، وهو اختلاف يكون جزءاً من العملية التمدينية نظراً إلى أنه في المرحلة الأخيرة «فإن كل شيء يتصل بالحياة الجنسية، ومن الجملة بين البالغين، مخفي إلى درجة عالية ومطرود إلى خلف الستار»[46]. والخجل بشأن الفعل الجنسي يُنظر إليه بوصفه جزءاً من عملية التمدين في أوروبة عصر النهضة. وأنا نفسي أنظر إليه بوصفه متعلقاً بجمع نقيضين على نحو أوسع بكثير.

ويبصر إلياس تقدماً مشابهاً نحو الزواج بزوجة واحدة وهو الزواج الذي كانت الكنيسة قد أعلنته في وقت مبكر كثيراً من تاريخها. «ولكن الزواج يكتسب هذا الشكل الصارم بوصفه مؤسسة اجتماعية تربط كلا الجنسين في مرحلة لاحقة فقط، حين تأتي الدوافع الغرزية والبواعث تحت سيطرة أحزم وأصرم. وذلك أنه عندئذ فقط تكون العلاقات خارج العلاقة الزوجية للرجال منبوذة فعلاً من الناحية الاجتماعية، أو تكون خاضعة على الأقل للسرية المطلقة»[47]. ويبدو هذا التأكيد موضع شك إلى درجة كبيرة ربما يصمد للمرحلة الفكتورية في بريطانيا ولكنه بالتأكيد لا يصمد في كل مكان حتى في أوروبة. ومع ذلك فهو يتابع المسألة بحزم في محاولة منه لتأسيس مقولته: «في أثناء مسيرة العملية التمدينية يكون الدافع الغرزي الجنسي، مثل دوافع

---

(44) إلياس **1982: 138** ف ف.

(45) ملاحظة تشير إلى تعليقات من غينزبيرغ، ومونتين، وفرويد حول التأثيرات الاجتماعية على السلوك ولكنها لا تعطي أي سند مهما كان لفكرة تقدم في أفكار الخجل.

(46) إلياس **1982: 146.**

(47) إلياس **1982: 150.**

أخرى كثيرة، مُخضَعاً لسيطرة ولتحَوّل أصرم دائماً»[48]. ربما كان من الممكن له أن يدلي بهذه المقولة في الثلاثينيات من 1930، (على الرغم من أنني أنا نفسي لدي شكوك كثيرة)، وأما بعد الستينيات من 1960 فإنه لا يكاد يصح الزعم بوجود تقدم نحو «ضوابط أصرم إلى درجة كبيرة».فقد عرفت النساء بعض التحرر في هذا المجال مثلما عرفته في مجالات أخرى، والرجال أيضاً ليسوا أكثر «تزمتاً في السلوك» من الأزمنة الفكتورية. وفي الحقيقة، وفي هذا الخصوص، يجب أن يُنظر إلى إنجلترا الفكتورية بوصفها حالة خاصة من الكبح.

التأثم والتوجس من الحب الأرضي لا يبدأ بالأديان المكتوبة، على الرغم من أن بعضها قد جادل أنه كان ابتداء من قصة آدم وحواء، وهي المعلنة على نطاق واسع على واجهات الكنائس ذات الطراز المعماري الأوروبي، وتنص على أن التقليد اليهودي المسيحي (كما يدعى في الغالب، ويحذف الإسلام خطأ من صحبتهما) هو الذي يخلع مشاعر الإثم على الفعل الجنسي، وهو إثم فرضه الله على الإنسانين الأولين، والذي كان خرقهما لتحريمه يعني أنهما قد استبعدا من الجنة. والدين الهندي، أيضاً، على الرغم من أنه أكثر صراحة بكثير عن الفعل الجنسي في نحت تماثيل المعبد، لا يشجع على تركه وحسب بطرق أخرى وإنما يرى ذلك الفعل بوصفه «تلويثاً»، وبوصفه جالباً للقذر وللنجس روحياً على الأقل، على المشاركين فيه. ونحن نرى موقفاً مشابهاً يجمع النقيضين في روايات التكاثر الإنساني في أسطورة باغر من اللوداغا، والثقافة الشفهية[49]. في إحدى النسخ رجل وامرأة يمارسان الجنس ولكنهما يظهران تكتماً حول الإقرار بالحقيقة لله، الذي كان هو الخالق في طريقة مختلفة. فالعملية الجنسية هي دائماً وفعلياً عمل خصوصي سري، وهذا الاختلاط للأمشاج له مخاطره*.

---

(48) إلياس **1982: 149**.

(49) غودي وغانداه **2002: 15.**

* التصور الإسلامي مختلف تماماً عما ذكره الباحث. آدم عليه السلام في القرآن عصى الله، فتاب الله عليه واصطفاه، وأهبطه من الجنة مع الهدى والرسالة، واستخلفه في الكون، وتراجعت القضية الجنسية إلى جزء من الخلافة، وصارت حواء نعمة ومن آيات الله التي تقوم العلاقة معها على المودة والرحمة، وللإسلام ضوابطه للزواج وتحدث القرآن في أدق أمور العلاقة الحميمة، وكذلك الحديث الشريف، وهذا كله في إطار كون حواء خير متاع الدنيا، من دون تأثم ولا تحرج ولا كبت ولا رهبانية، الزنا الحرام فقط هو الذي يجلب الخجل والعار والعقوبة بشروطها. (المترجم)

في الوقت الذي يعتبر فيه شعراء التروبادور (ولكن ليس الكاثار، الذين كانوا بوصفهم مانويين، حذرين من الحب الجسدي) هم الذين كانوا في الغالب ينالون الفضل على الاختراع الأوروبي للحب، مثلما رأينا كتاباً آخرين عدوا تطور تلك العاطفة (على الأقل في صيغتها الأخوية) بوصفها متأصلة الجذور في المسيحية نفسها، في فكرة «الإحسان» وفي الأمر بأن يحب المرء جاره، وأخاه، أو الآخر. ولا يُقدَّمُ أي تفسير عن الكيفية التي لم يكن بد فيها للمسيحية، وهي ذات جذور مشابهة ونصوص مقدسة مشابهة لليهودية وللإسلام، أن تتطور تطوراً مستقلاً في هذا الطريق. وفي الحقيقة أن كل الأديان العالمية الكبيرة، التي ولدت من عصر البرونز مع اختلافاتها الاجتماعية الاقتصادية الراديكالية في شكل «طبقات» وفرت بعض الإجراءات من أجل الدعم الخيري والإحسان للمؤمنين بدينها على الأقل. وكان ذلك مشمولاً في دور الوقف الإسلامي وفي مؤسسات مشابهة أيضاً لدى البارسين، والجينيين، والبوذيين، وآخرين غيرهم. وفي الوقت نفسه فإن الأمر «أحب جارك» كان جزءاً من شمولية محتومة من أديان العالم المتعلم التي لم تبق «قبلية» وإنما هدفت إلى هداية الناس من الجماعات الأخرى[50]. وعلى أي حال، كان الأمر من الناحية العملية في الغالب محدوداً في تطبيقه، بما في ذلك بين أعضاء نفس الطائفة. وهذا مجال نحتاج فيه، أكثر من معظم المجالات الأخرى، إلى أن نميز البلاغة الخطابية والأيديولوجية عن الممارسة العملية. وعلى الرغم من تشديدات المعتذرين عنها، في هذا الخصوص فإن من الصعب أن نرى المسيحية بوصفها قد امتلكت تأثيراً مهماً على وجه الخصوص على عواطف الناس.

لم يكن الحب فقط هو وحده المزعوم أنه أوروبي ـ وهي مقولة موضع شك وتساؤل إلى درجة كبيرة ـ وإنما رأى مؤرخون وعلماء اجتماع، طوال مرحلة جاءت فيما بعد بمدة كبيرة أيضاً، رأوا الحقيقة المفترضة عن الحب (على الأقل النوع الرومانسي منه) وكونه أوروبياً بوصفها واحداً من الأسباب لظهور مجتمع حديث حقيقي في تلك القارة، التحديث المرتبط مع مجيء الرأسمالية، وهي التي تعدُّ اختراعاً أوروبياً آخر.

(50) انظر غودي 1986.

الموضـوع يثوي خلف بعض الإسهامات المميزة في ميدان علم السكان التاريخي. وليس الحب فقط وإنما «الأسرة» أيضاً تعتبر في خطر في هذه المواجهات.

وفي عملهم في الأبرشية الإنجليزية في سجلات قيد المواليد والوفيات منذ الإصلاح الديني، أظهر لازليت وزملاؤه من مجموعة كيمبريدج أن العائلات في إنكلترا لم تكن أبداً من النوع «الممتد» نظراً إلى أن متوسـط الأسرة وصل في عدده إلى نحو 4.7 فقط من القرن السـادس عشـر[51]. لقد رأوا الأسرة الصغيرة بوصـفها مرتبطة بالأسرة النوويـة، وهي التي كان وجودها يعد واحداً من العوامل الموجودة خلف تحديث الغرب ورأسـمالية الغـرب. وقد أشـار علماء اجتماع مثـل تالكوت بارسـونز إلى القرابة بين الرأسمالية الصـناعية وبين الأسرة الصغيرة التي سمحت بحراكية العمل والتخلص من الميزانية المصـروفة على التزامات القرابة الواسـعة. وقد رأى مؤرخو الأسـرة أن «الأسـرة النووية»، المسـتندة إلى الحب الرومانسـي، بصـفتها موفرة للحب الزوجي (مـن خلال الاختيـار الحر للزوج) وللحب الأبـوي (العناية بالأطفـال) وهو ما حفز علـى تحسـين المرء لذاته في بيئة تنافسـية. وفي الحقيقة، لم تكـن إنجلترا، كما طُرِح للجدل، تحتاج إلى أن تنتظر الرأسـمالية لتتبنى هذا النوع من العائلة، لقد كانت من قبـل في المـكان، خلافاً للحالة في العديد من أجزاء العالم الأخرى التي لم تشـارك في هذا النمط الأوروبي (الغربي)[52].

تقـرِّر دراسـة حديثة بعنوان: الأسـرة وصـناعة التاريخ قامت بها مـاري هارتمان (2004)، وتزعـم أنها تقدم «وجهة نظر هدامة للتاريخ الأوروبي»، تقرِّر أن «نمط زواج متأخر، اكُتشِـف في السـتينيات من 1960، ولكنه بدأ في الأصـل في العصور الوسطى، يفسـر الأحجية المسـتمرة عن الأسـباب التـي كانت من أجلهـا أوروبـة الغربية موقعاً للتغييرات... التي كانت السبب في نشوء العالم الحديث». ليس هناك جديد بشأن هذا الزعم ذي النمط المالتوسي، الذي يملك تاريخاً طويلاً، يتضمن ربط الحقائق السكانية والأخلاقيـة أو «التقـدم» الاجتماعي. ومن الناحية الفعلية نحن لا نشـك في وجود عمر

(51) لازليت ووول 1972.

(52) لازليت ووول 1972، هاجنال 1965.

زواج متأخر تأخراً غير عادي في أوروبة للرجال وللنساء، وهو الأمر الذي رآه بعضهم مشجعاً على «الحب»، وأما الاستنتاج أن هذه الترتيبات كانت مسؤولة عن ظهور العالم الحديث فيبدو استنتاجاً مبالغاً فيه ونظرياً تأملياً إلى درجة كبيرة، وهو مرة أخرى غائي مستند إلى امتلاك ميزة جاءت فيما بعد من دون أي تفكير بالمقارنة.

هذه المزاعم عن تفرد الأسرة الأوروبية تطرح أيضاً مشكلات من وجهة نظر الدراسة الواسعة للقرابة. فعلى سبيل المثال، كان يظن أن الصين مختلفة مع ما تسمى أسرها «الممتدة» (والتي تبين أنها مقتصرة إلى حد كبير على الموسرين الذين عاشوا دائماً في أسر أكبر من أسر الفقراء). وفي مؤتمر سابق نظمته جماعة كيمبريدج[53]، عرضت أنا دليلاً لأظهر به أننا نجد أيضاً في المجتمعات ذات مجموعات القرابة الكبيرة الحجم (مثل العشائر)، أن الأسرة الموجودة (بوصفها متمايزة عن البيت المليء، والجماعة المقيمة) كانت عادة أسرة صغيرة، مستندة إلى وحدة إنتاجية واقتصادية[54] وليست على ذلك الاختلاف في الحجم عن الحجم الذي سجله لازليت لأوروبة. وفي الوقت الذي اعترفت فيه أنا بصحة مفهوم نمط الزواج الأوروبي[55]، فإن التقسيم الحاد إلى نمط أوروبي ونمط غير أوروبي كان تقسيماً راديكالياً وقاطعاً إلى حد بعيد جداً، ويتجاهل التشابهات العديدة بين الممارسات الشرقية والغربية، وذلك على الأقل إلى الحد الذي كانت فيه مجتمعات بعد عصر البرونز معنية. وذلك لأن تلك المعارضة أهملت الملامح المشتركة المرتبطة بوجود المَهْر «ومركب ملكية المرأة»[56]. وفي الحقيقة، قادت هذه الاعتبارات المرء إلى أن يشك ويسأل أيضاً عن التحسين الذي جاء به هاجنال فيما بعد على المشكلة والذي يتعلق بمتوسط حجم الأسرة في الغرب والشرق[57]، والتي يقترح فيها اختلافات ليست في الحجم بقدر ما هي اختلافات في عملية تشكيل الأسرة.

---

(53) نشرت وقائع المؤتمر في العام **1972** (لازليت و وول، محرران).

(54) غودي **1972**.

(55) هاجنال **1982**.

(56) انظر غنودي **1976**.

(57) هاجنال **1982**، غودي **1996** ب.

وبعيداً عن حجم الأسرة، كان هناك اتجاهان عريضان بخصوص تطور «الأسرة» في أوساط علم الإنسان. الأول، يظهر بشكل رئيس في تأملات كتاب القرن التاسع عشر، وبحَث عن تحول من الحشود إلى القبائل إلى الأسر، وينطوي على التغيير من الوحدات الكبرى إلى الوحدات الصغرى. وكانت تلك الحركة قد انعكست في تلك الروايات التاريخية التي بحثت عن وحدات أكبر (ولكنها بشكل رئيس لم يجر تحليلها)، وعلى سبيل المثال «الأسرة الممتدة» في المجتمعات السابقة وبحثت عن الوحدات الصغرى («الأسرة النووية») فيما بعد، في المجتمعات الحديثة. وعلى كل حال، فقد كانت الأسرة «الممتدة» تملك دائماً «أسراً أولية» في قلبها، في جزء منها على الأقل، ولذلك فإن المقابلة خاطئة. والاتجاه الثاني يمثل وجهة نظر أخرى من علم الإنسان مستمدة من دراسة المادة الميدانية الحديثة لا من التأملات النظرية حول ماض غير معلوم، وهي وجهة نظر مجسدة على وجه الخصوص في مقولة عالم الإنسان البولندي برونيسلاو مالينوفسكي، في كتابه: الأسرة بين الأستراليين الأصليين[58]، التي أظهر فيها أن أشد المجتمعات الموجودة «بدائية» أيضاً، المجتمعات التي تدعى «حشوداً» كانت منظمة على أساس مجموعات زواجية صغيرة. وهكذا، في العلاقة بهذه الوحدات، لم يكن هناك أي تحول من «الحشد» أو «القبيلة» إلى «الأسرة»، كلاهما كان يستطيع أن يوجد معاً جنباً إلى جنب. ففي الوقت الذي كانت تميل فيه مجموعات القرابة الواسعة إلى الاختفاء على مر الزمان التاريخي، وخصوصاً في المجتمعات الحضرية، بقيت الأسرة وأفرادها المتشابكون فاعلين حاسمين في ميدان العلاقات الاجتماعية. وذلك الموقف هو حسب ما يبدو لي بشكل أساسي الموقف الذي يتخذه معظم المنظرين الاجتماعيين الرئيسيين في هذا الميدان، لا مالينوفسكي، وراديكليف ــ براون، وليفي شتراوس فقط، بل معهم إيفانز ـ بريتشارد وفورتبس الذين تبعوهم، مهما يكن التشديد الذي قد يكونون قد أعطوه للنَّسَب الأوسع من ذلك بكثير، اتباعاً لدوركهايم وغيفورد[59].

(58) مالينوفسكي 1913.

(59) من أجل تعليق نقدي، انظر غودي، 1984.

حين نقبل هذا الشيوع الواسع إن لم تكن شمولية الأسرة الصغرى، فهل نستطيع أن نتخيل وحدة لا تعمل على أساس «الحب» (الجنسي) للزوج (أو للزوجات والأزواج) و«الحب» (غير الجنسي) بالنسبة إلى الأطفال؟ والنوع الأول لا يشتمل بالضرورة على اختيار الشريك. وهو لم يشتمل على ذلك في أوروبة القرن الثامن عشر، على الأقل بين العائلات ذات الأملاك. ولكننا نستطيع أن نقدر كم كان ذلك الشكل من الحب مركزياً بالنسبة إلى مؤرخي الحداثة الموجَّهين توجيهاً أيديولوجياً لأنه ينطوي على حرية الاختيار إضافة إلى الفردية، اللتين يُنظر إليهما بوصفهما قيمتين غربيتين بشكل جوهري. وذلك الشكل من الحب ينطوي أيضاً على علاقات قريبة بين الشريكين (على الرغم من أنها تنكسر في مرات عديدة بالطلاق)، وهو ينطوي أيضاً على روابط قريبة بشكل متساو (ولكنها أكثر قرباً إلى العطب) بين الآباء والأبناء، وهو ما يؤدي لا إلى استثمار كثيف في تدريب الشباب فقط بل يؤدي فيما بعد أيضاً إلى القرار باختيار العائلات الصغرى (النوعية لا الكمية)، وهي العملية التي باتت تعرف باسم التحول السكاني. أسر معيشية أصغر، وأسر زواجية أصغر، ومن هنا علاقات أشد بين الآباء والأبناء، وبين الأبوين نفسيهما، وبكلمات أخرى حب أبوي وحب زواجي. مثل هذه الأسرة كانت تبدأ في أفضل الأحوال باختيار الشريكين نفسيهما، لا بزواج مرتب (ومرة أخرى هو زواج كان أقل شيوعاً بين الفقراء الذين نادراً ما كانت الأملاك والمكانة مسألتين مهمتين).

وفي حين توجد طرق مختلفة لتأسيس زواج تمثل فيه الزواجات المرتبة و«الاختيار الحر» وقصة الحب، إمكانيات محتملة، فإن قلة من المجتمعات كانت ترى هذه الزواجات بوصفها بدائل صارمة[60]. ومن المؤكد أن الزواجات المرتبة، وبقدر ما قد تبدو كريهة للأوروبيين المحدثين، لا تستبعد أن يحدث نمو العلاقات العاطفية جداً بعد الزواج، وفي هذه الحالة الجنس يسبق الحب. وإذا لم يبرهن هذا الزواج على أنه متوافق، فإن العديد من المجتمعات بعدئذ تسمح باللجوء إلى الطلاق الذي يكون «الاختيار الحر» بعده ملمحاً أكثر إمكانية في زواج آخر. وإذا استذكرنا أن الثقافات

(60) انظر هفتون 1995.

الإنسانية عبر التاريخ قد أعادت إنتاج نفسها من خلال الزواجات الجنسية، وأن كل زواج منها اشتمل على اختيار الشركاء (ليس بالضرورة بأنفسهم فقط، فالآخرون يشاركون مراراً، القواعد تنطبق)، بدا لنا حينئذ أن الزعم أن هذا يشتمل على الحب، أو على الأقل الحب الرومانسي، في الغرب فقط، يبدو زعماً له طعم الغرور. وفي الحقيقة هناك تيار مضاد صغير في الغرب رأى منذ وقت طويل شيئاً ما خاصاً في علاقات الرجل والمرأة في الشرق، سواء جاء التعبير عنها بلغة الزهور، التي كان يعتقد في بداية القرن التاسع عشر أنها كانت قد اخترعت في أجنحة الحريم في تركيا، أو في قصص مثل قصة شهرزاد، أو في الإثارة الجنسية المجسدة في الرسوم الصغيرة في بلاط المغول، أو في كتب الصور المثيرة للرغبة الجنسية المستخدمة لإغراء أو تعليم العرائس البانيات وهي كتب كانوا يسعون كثيراً للحصول عليها في أوروبة في أواخر القرن التاسع عشر. وفي الحقيقة إن ذلك التقديم للزهور، مترافقاً مع المعاني المتنوعة، كان قد وجد منذ عهد طويل في المجتمعات الرئيسية في آسيا.

وفي الحالات المتطرفة كان هذا الارتباط بين الذكور والإناث يُعزى إلى الشبق لا إلى الحب*، وخصوصاً في مجتمعات تعدد الزوجات. هذا الانشطار خطأ، والعلاقات التي يمكن مقارنتها على الأقل مع ما نسميه حباً علاقات موجودة في كل الثقافات حتى في الثقافات البسيطة غير المتعلمة من إفريقية، مثل اللوداغا من شمال غانا[61]، على الرغم من أن عاملاً مهماً كان موجوداً في العديد من حالات الزواج الأول وهو رغبات الوالدين.

ومع ذلك، فعلى الرغم من أنني أرى الحب موجوداً في الثقافات الإفريقية، يخفق «الأدب» الشفهي في التوسع في العاطفة بالطريقة الموجودة في المجتمعات الرئيسة من أوروبة وآسيا. لاحظ أن جميع هذه المجتمعات متعلمة ودليلنا الذي نملكه لفرنسا في القرن الثاني عشر وتلك المجتمعات الأخرى هي في الجوهر دلائل نصّية. التعليم يعني أن عرض الحب يأخذ شكلاً خاصاً. وفي المقام الأول، فإن المرء لا يستخدم الكتابة إلا حين يكون هذا المرء في تواصل عن مسافة (ما لم تكن أنت أستاذاً في مدرسة مع

---

(61) غودي **1998: 113** ف ف.

* ليس هذا صحيحاً على الإطلاق، لأنه بالطريقة المشروعة التي هي الزواج وحينئذٍ لا ضير في ذلك.

فصـل، وسبورة، وقطعة طباشير). وهكذا فالفعل التواصلي المكتوب مختلف جداً عن أفعال التواصـل التي تضـم جمهوراً يتواصـل وجهاً لوجه، كما هي الحال في الثقافات الشـفوية المحضة. شـعر الحب المكتوب هو في جوهره مسألة تواصل مع شخص ما قد ذهب بعيداً، أو ترك في الخلف، أو هو «بعيد» (ربما اجتماعياً) بطريقة ما أخرى، وهي صـفة كانت قد لوحظت من قبلُ عن الشـعر التروبادوري ولكننا نسـتطيع أن نجدها بشكل مساو في الشعر الصيني، مثلما سبق لي أن جادلت في هذا الفصل. وثانياً، فإن إنشـاء الشـعر أو النثر في الكتابة يتضـمن عملية من التفكير هي مرة أخرى مختلفة عن الكلام نفسـه. هناك تفاعلية حول ما يكتبه المرء وهي تشـجع الإسهاب في التعبير عن العاطفة نادراً ما يجدها المرء في الثقافات الشـفوية المحضـة. ونتيجة لذلك فإن شعر الحب يكون على وجه الاحتمال أكثر إسهاباً في المجتمعات المتعلمة، وهو في أوقات معينة أكثر إسهاباً مما يكون في غيرها. ونحن لا نوحي هنا ضمناً ولا للحظة واحدة أن فكرة متطابقة عن «الحب» لا بد أن توجد في كل المجتمعات، ولا نوحي، فوق كل شـيء، أن «الحب الرومانسي» هو، في كل مكان، الطريقة الوحيدة للبحث عن زوج. ومع ذلك فذلك الشـكل من العلاقة ليس هو بالتأكيد امتيازاً فريداً خاصـاً بالغرب ولا بالمجتمع الحديث. ولا هو، كما يجب أن يقال، «الحب المتطابق» الذي رعاه حديثاً عالم الاجتماع غيدينز بوصفه حب ما بعد الرومانسي وصفة خاصة للمجتمع «الحديث»[62] وبوصفه الخلَف الناشئ عن تطور «الحب الرومانسي».

ووجهة النظر المناقضة حول الغياب السابق للحب وغياب الاختيار كانت جزءاً لا يتجزأ من الفكرة التي تقول إن المجتمعات الأولى كانت منظمة على أسـاس جماعي لا على أساس فردي. تلك الفكرة، وهي التي كان السبب في الأصل لفكرة «الشيوعية البدائيـة»، وكانـت مدعومة جزئيـاً بوجود مجموعات قرابة أوسـع (مثل العشـائر أو مجموعـة الأقـارب)، ولكنهـا أخفقت في أن تأخذ بالحسـبان الطـرق التي كانت تنقسـم بها هذه المجموعات إلى «أقسام لها مآو» (على سبيل المثال، «علاقات نَسَب قِطاعية») والتي كانت تتصـرف على حسـابها الخاص. وكان يوجد في قاعدة هذه

(62) غيدينز 1991.

العلاقات غالباً «الحد الأدنى من النَّسَب» الذي تجمع حوله عنقود من الأسرة الأولية أو ربما الأسرة الأكثر تعقيداً. وعلى نحو مساو، فإن امتلاك الأراضي لم يكن أبداً جماعياً من الناحية الفعلية بالطريقة التي كان يوحي بها ذلك التعبير، فقد كانت المجموعات الصغيرة تملك حقوقاً مقتصرة حصرياً عليها تقريباً في إنتاج المزرعة، وفي الناتج من الصيد عادة، على الرغم من أن هذه الأنشطة كانت تستطيع أحياناً أن تأخذ أشكالاً أكثر جماعية.

وما هو عامل ملحوظ في هذا النقاش للتعبير عن الحب (وخصوصاً الرومانسي منه) هو أن معظم الأنظمة، (ولكن ليس كلها) في خارج أوروبة تشجع عمراً مبكراً لمثل هذه الزواجات. والبنات يتزوجن مباشرة بعد البلوغ ويكنَّ أحياناً مخطوبات أو موعودات بالزواج من قبل البلوغ، وذلك إما من خلال ترتيبات معينة أو من خلال نظام القرابة، ففي الإسلام، على سبيل المثال من خلال القرابة إلى ابنة العم، على الرغم من وجود درجة من الاختيار في الأغلب. إن الترتيبات من هذا النوع قد تُعمل في جزء منها للتأكد من الحصول على شريك، وفي جزء منها لتوفير شريك مناسب («نظير»)، وفي جزء منها (حيث تكون وسائل منع الحمل محدودة) لتجنب ولادة أطفال لا يعتبرون شرعيين تحت الأعراف السائدة. وحين يحدث هذا فإننا لا نجد مُدداً طويلة من سن المراهقة التي يؤجل فيها الجنس، حين يجري البحث عن الشركاء الجنسيين، وحين تكون الآمال النهائية «بعيدة». وإنه في ذلك البحث المؤجل يجري مراراً الإسهاب عن «الحب الرومانسي» والتعبير عنه، وتتعاظم الأشواق غير الراضية. ومع ذلك، وفي عمر مبكر قد يصير الشريكان المنتظران مغمورَين في شخصية بعضهما ومستعدَّين أن يغادرا ليعيشا في أسرة معيشية غريبة. في هذه الظروف، يكون الحب (غير المعبر عنه في الغالب) هو الظاهر لا الشبق.

وهناك فرق مهم بين التعبير عن عاطفة وعن وجودها. وكما اقترحت أنا، إنها عاطفة مفصلة في الكلمة المكتوبة، وبشكل مميز في رسائل الحب، التي توجد على نطاق واسع في الثقافات المتعلمة. ولكن العاطفة موجودة على نطاق أوسع بكثير، ولو كانت الأشكال مختلفة. إنها فعلاً تحكم العالم، لا قارة أوروبة فقط.

وأخيراً، فإن الزعم المرتبط بأن الحب هو أوروبي على نحو فريد عديم النظير، كان له أيضاً عدد من المضامين السياسية لا لأنه مرتبط بتطور الرأسمالية فقط وإنما لأنه مستخدم أيضاً في خدمة الإمبريالية الإمبراطورية. يوجد قصر في مدينة مريدا في شبه جزيرة يوكاتان، وتُظهر زينة القصر الغزاة بخوذهم ودروعهم وهم يرتفعون فوق الهمج المهزومين، مع نقش يعلن قوة الحب القاهرة. إن تلك العاطفة، الأخوية لا الجنسية، كان قد زعمها لأنفسهم الغزاة الإمبرياليون الإمبراطوريون القادمون من أوروبة. إن الحب حرفياً يقهر الجميع في أيدي الجيوش العسكرية الغازية.

* * *

الفصل الحادي عشر

الكلمات الأخيرة

كنتُ في هذا الكتاب مهتماً بالطريقة التي سرقت فيها أوروبة تاريخ الشرق عن طريق فرض نُسَخِها الخاصة بها من الزمان (المسيحي إلى حد كبير)، ومن المكان على بقية العالم الأوراسي. ونحن نستطيع أن ندعي ربما، أن تاريخ العالم يتطلب حساباً واحداً للزمان وللمكان وهو ما وفرته أوروبة. ولكن مشكلتي الخاصة كانت مع المحاولات المبذولة في التقسيم إلى مراحل، وهو ما كان قد فعله المؤرخون، مقسمين الزمان التاريخي إلى المرحلة الكلاسيكية، والإقطاع، وعصر النهضة تتبعه الرأسمالية، وكان يُنظر إلى هذا التطور بوصفه تطوراً يقود من مرحلة إلى أخرى في تحول فريد عديم النظير إلى أن وصل إلى هيمنة أوروبة على العالم المعروف في القرن التاسع عشر، والتي جاءت بعد الثورة الصناعية التي تُعتبر أنها كانت قد بدأت في إنكلترا. وهنا يكون لمسألة فرض المفاهيم مضامين مختلفة جداً وغائية.

الهيمنة الاستعمارية أو الهيمنة على العالم من أي شكل كانت تحمل معها خطراً كبيراً إضافة إلى منافع ممكنة للعمل الفكري، وهذه المنافع ليست في العلوم بقدر ما هي في الإنسانيات التي تكون معايير «الحقيقة» فيها أقل وضوحاً. وفي الحالة الحاضرة يتولى الغرب تفوقاً (كان قد أظهره بوضوح في بعض المجالات منذ القرن التاسع عشر)، وهو يسقط ذلك التفوق ويمده إلى الوراء في الزمان، خالقاً بذلك تاريخاً غائياً. والمشكلة بالنسبة إلى بقية العالم هي أن مثل هذه المعتقدات تستخدم لتبرير الطريقة التي يُعامَل بها «الآخرون»، نظراً إلى أن الغرب ينظر إلى أولئك الآخرين بوصفهم ساكنين، وبوصفهم عاجزين عن تغيير أنفسهم، من دون مساعدة من الخارج بكل تأكيد. ولكن التاريخ يعلمنا أن أي تفوق يكون عاملاً مؤقتاً وأن علينا أيضاً أن نبحث عن التناوب. ومن قبل الآن تبدو بلاد الصين الضخمة وقد بدأت تأخذ دوراً قائداً في الاقتصاد، وهو الذي يستطيع أن يكون الأساس للقدرات التربوية،

والعسكرية، والثقافية، مثلما كانت سابقاً في أوروبة وكانت بعدئذ في الولايات المتحدة الأمريكية، ومثلما كانت قبل ذلك في الصين نفسها كذلك. وهذا التحول الأخير نفذته حكومة شيوعية، من دون مساعدة كبيرة مقصودة من الغرب.

لقد كنت أحاول في هذه الدراسة أن أعرض الطريق التي أدت بها هيمنة أوروبة على العالم منذ توسعها في القرن السادس عشر، ولكن فوق كل شيء منذ موقعها القائد في اقتصاد العالم مروراً إلى التصنيع في القرن التاسع عشر، أدت بها إلى الهيمنة على روايات تاريخ العالم. وأنا أدعو البديل مدخلاً للتاريخ الحديث من علمي الإنسان والآثار. وهو مدخل يبدأ من عمل مؤرخ ما قبل التاريخ غوردون تشايلد الذي وصف عصر البرونز بوصفه ثورة التحضير، بداية «الحضارة» بالمعنى الحرفي. لقد بدأ عصر البرونز في الشرق الأدنى القديم، منتشراً نحو الشرق إلى الهند وإلى الصين، وجنوباً إلى مصر وغرباً إلى بحر إيجة. وتكوَّن العصر من إدخال الزراعة الآلية الميكانيكية، في شكل المحراث الذي تجره الأبقار، وفي شكل السيطرة على المياه على نطاق كبير، وتطور الدولاب وتنويعةٍ من الحرف الحضرية، ومن جملة ذلك اختراع الكتابة، التي يحتمل أن تكون قد ارتبطت بتوسع النشاط التجاري. وقد تطلب هذا التخصص في البلدات بشكل واضح زيادة في الإنتاجية لتمكين الحرفيين المهرة والآخرين من الهرب من الإنتاج الزراعي البدائي، وفي الوقت نفسه شجع التخصص الاختلافات الضخمة في الممتلكات من الأرض بين «الطبقات»، نظراً إلى أن المرء لم يبق بعد ذلك محصوراً بالإنتاج بالمجرفة وإنما بمساعدة المحراث كان يستطيع أن ينمي أرضاً أكبر بكثير. والمحراث هو ببساطة مجرفة مقلوبة، مُمَكننة بكونها مجرورة بالنقل الحيواني، ولكن المحراث يمثل تقدماً عظيماً في الإنتاجية.

كان عصر البرونز في البداية «حضارة» استندت إلى قاعدة آسيوية، وهي حضارة سبقت، بعهد طويل، عصر النهضة الأوروبية الذي ربطه إلياس مع العملية التمدينية. وأنا أريد أن أستعلم وأحقق تاريخياً كيف حدث أن الوحدة النسبية لعصر البرونز بعدئذ قد عُدت مقسومة إلى فرع أوروبي وفرع آسيوي؟ وكيف تم التفكير بأن الفرع الأول، الأوروبي، يقابل قارة حركية دينامية متميزة بنمو الرأسمالية والفرع

الثاني، الآسيوي، موسوم بالركود، وبالاستبداد، وبما دعاه كارل ماركس «الاستثنائية الآسيوية»، المستندة إلى «أساليب إنتاج» مختلفة؟

لم يكن بد للانقسام أن يبدأ في مكان ما. فأين بدأ؟ هناك اتفاق عام على أن الحالة المينوانية (وبالضرورة الحالة المصرية) كان تنتمي إلى عصر البرونز، مع تراثها الأول المكتوب. وكان ينظر إلى الانقسام بوصفه واصلاً إلى أوروبة أولاً مع الإغريق القدماء، وبعدئذ الرومان، وهي المرحلة الكلاسيكية، التي يعتقد بكونها مختلفة اختلافاً أساسياً عما جرى من قبل، وأن ذلك، على كل حال، حدث جزئياً في آسيا، مع قصة هوميروس والفلاسفة الأيونيين. وأنا أجادل أن فكرة الاختلاف هذه، أو فكرة التفرع كان الأوروبيون قد أدلوا بها وأنتجوها إلى درجة كبيرة، إما في عصر النهضة التي رأوا فيها ولادة ثانية للمرحلة الكلاسيكية (من خلال مذهب الإنسانية) أو في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر حين أعطى اقتصاد الثورة الصناعية في أوروبة تلك القارة ميزة اقتصادية بارزة على بقية العالم (وهي ميزة كانت قد بدأت مع التعليم، والاقتصاد، ومدافع النهضة وسفنها). وبكلمات أخرى، هناك عنصر قوي من الغائية خلف الزعم الأوروبي بأن تراث أوروبة كان قد ميز نفسه في أزمنة أبكر، وذلك حين نظر الأوروبيون إلى تفوقهم اللاحق بوصفه تفوقاً كان قد امتلك أصلاً له من قبل.

ولكن إلى أي حد في الحقيقة ميزت المرحلةُ الكلاسيكية نفسُها تلك المرحلةَ بوصفها طوراً منفصلاً؟ لقد رأى المؤرخ الكلاسيكي موسى فينلي اليونان القديمة بوصفها مخترعة للديمقراطية، أي حكم الشعب. وذلك موضوع قريب إلى قلوب السياسيين المعاصرين، وقلبي بوش وبلير، اللذين يريانها ميزة لحضارتنا اليهودية ـ المسيحية (التي يستبعد منها الإسلام، على الرغم من أنه كان هو العضو الثالث بشكل واضح)، ويريانها منحة تستطيع أوروبة الآن أن تصدرها إلى بقية العالم. ليس هناك إلا القليل من الشك أن أثينا كانت واحدة من أوائل من مأسسوا التصويت العام المباشر، المكتوب، وأن النظرة إلى ذلك العمل كانت هي النظرة التي رأت فيه أنه يميز ذلك الكيان السياسي عن أنظمة الحكم الملكية في فارس وفي دول آسيوية أخرى، وذلك

على الرغم من أن مملكة داهومي قبل عصر التعليم كانت تُجرِي التصويت بواسطة إسقاط حجارة في وعاء. وأثينا، بوصفها مدينة دولة، كانت صغيرة على نحو كافٍ لتعمل بالتمثيل المباشر. ومع ذلك فإن المدينة الدولة وديمقراطيتها لم توجد هناك فقط. فإن ذلك الشكل من الحكومة كان موجوداً في الدول المدن في فينيقيا، من لبنان في اليوم الحاضر، وخصوصاً في صور التي كانت المدينة الأم للمستعمرة الفينيقية قرطاجة. ولم تكن فينيقيا قد طورت الأبجدية التي كانت من دون أحرف علة وحسب، والتي استخدمت لتدوين الكتاب المقدس إضافة إلى الأعمال العربية الأخرى والأعمال السامية الأخرى، وإنما كانت فينيقيا قد امتلكت أيضاً شكلاً من الديمقراطية التي كان يتم فيها اختيار الممثلين (Sufrafetes) لا في كل بضع سنين بل في كل عام، وبذلك كانوا يضمنون ارتباطاً وثيقاً بين الرأي العام وبين الحكومة. ولكن قرطاجة قد شطبت من العالم، أو على الأقل، من التاريخ الأوروبي. لقد كانت إفريقية، لا أوروبية، وكانت سامية، لا آرية، هندو ـ أوروبية، وجرى تفريق مكتباتها نتيجة للغزو الروماني من بعض الوجوه، ولذلك فنحن لا نسمع إلا الأقل بكثير عن إنجازاتها.

ولكن لم تكن فينيقيا هي الوحيدة. بل إن أنظمة الحكم الملكية في آسيا قد تكون امتلكت حكومات ديمقراطية في بلداتها المكونة لها. ففي الوقت الذي نجد فيه إلى جوار العديد من الحكومات المركزية، أي، الممالك، شعوباً تملك أنظمة حكم مختلفة جداً، من حكومة تمثيلية بلا رأس دولة، والتي وصفها ابن خلدون للبدو وللقلاع، ووصفها إيفانز ـ بريتشارد لإفريقية بشكل أكثر عموماً. إن المرحلة الكلاسيكية لم تكن هي المصدر الوحيد لنموذج الحكم الديمقراطي.

ويحتفي فينلي أيضاً بالمرحلة الكلاسيكية بوصفها التي اخترعت «الفن». من الواضح أنها اخترعت الفن الإغريقي، وهو فن مهم في أوروبة ومهم في الحقيقة في تاريخ العالم. ولكن لا سبيل إلى القول إن المرحلة الكلاسيكية كانت قد اخترعت الفن نفسه من حيث هو فن. فأعمدة اليونان الدائرية على سبيل المثال جاءت من مصر، تلك البلاد مع بلاد آشور كانتا معاً على درجة عظيمة من الأهمية في تطوير الأشكال البصرية، ولكن، وفي أية حال، فإن العديد من البلاد الأخرى، بعيداً عن الغرب،

كانت ذات أهمية في الميادين الفنية. والسلطة الظاهرة على اتساع العالم للغرب في هذا المجال هي سلطة مرتبطة ارتباطاً كبيراً جداً بهيمنة أوروبة في القرن التاسع عشر، ومن خلال أوروبة إلى العالم. ولكن المشكلة تأتي حين يجري النظر إلى المرحلة الكلاسيكية بوصفها مرحلة مباشرة ولكنها ضرورية لتطور العالم على الطريق إلى الرأسمالية الغربية.

وفي النظرة الأوروبية، لا تعدُّ المرحلة الكلاسيكية مدة زمنية فقط وإنما هي نمط من المجتمع، وهو فريد منقطع النظير خاص بتلك القارة. لقد كان ضرورياً لهم أن يؤسسوا المرحلة الكلاسيكية بوصفها طوراً متميزاً من التطور لأن انهيار الإمبراطورية الرومانية كان قد تبعه في نهاية الأمر صعود مرحلة أخرى، وهي الإقطاع، وهو أيضاً كان يُنظر إليه بوصفه فريداً منقطع النظير خاصاً بالغرب وهو الذي كانت تناقضاته سبب الظهور اللاحق للرأسمالية في الغرب. وكان الأوروبيون الكلاسيكيون قد أسهبوا القول في مفهوم المرحلة الكلاسيكية لتعليل فرادة التقاليد الموروثة من اليونان ومن روما. وفي حين أن تلك المجتمعات اختلفت بالتأكيد عن ثقافات أخرى قديمة، تماماً مثلما اختلفت عن اليونان وروما القديمة السابقة للمرحلة الكلاسيكية، فقد بذلت محاولات راديكالية لتمييز المرحلة الكلاسيكية عن مجتمعات أخرى لا على أساس الاقتصاد بقدر ما هو على أساس النظام السياسي وعلى أساس الأيديولوجية ـ على سبيل المثال، على أساس الديمقراطية، والحرية الموجودتين في أوروبة بوصفهما متميزتين عن الاستبداد والحكم الفردي اللذين يفترض أنهما سائدان في آسيا. ومهما تكن الحالة مع هذه النعوت ذات المكانة المحترمة، فإن الواضح تماماً هو أن نظم المعرفة كانت متقدمة تقدماً كبيراً في العالم الكلاسيكي بفضل تقانات الفكر، وبتبني الأبجدية، التي أدى استخدامها الواسع الانتشار إلى توسيع إمكانات الكلمة المكتوبة، التي كانت قد اخترعت لأول مرة في بلاد ما بين النهرين وفي مصر، ثم انتقلت بعد ذلك نحو أبجدية صوتية في سورية (أوغاريت) وبعدئذ إلى البلاد الرئيسة من اليونان. وكانت الأبجدية الإغريقية طبعاً فريدة في تمثيلها لأحرف العلة، وكانت مؤثرة تأثيراً كبيراً بالنسبة إلى أوروبة فيما بعد. ولكنها كانت قريبة إلى الفينيقية ونتائج الاختلاف الصغير نسبياً،

ونتائج الاختلافات مع أشكال أخرى من الكتابة، لم تكن جذرية راديكالية بالقدر الذي كان قد افترضه عديدون، ومن جملتهم واط وأنا نفسي.

وقد استخدم علماء آخرون المسيحية بطريقة مشابهة ليشيروا إلى فرادة أوروبة. ولكن المسيحية كانت ديانة واحدة من ثلاث من ديانات غرب آسيا، استخدمت قصصاً مترابطة وكتباً مقدسة، واحتضنت قيماً متشابهة وقوانين متشابهة. وكان هناك القليل مما هو أوروبي متعلق بها بوجه خاص، مع مجيء الدعاة الرئيسيين الأوائل من الشرق الأدنى، أو من شمال إفريقية، في حالة أغسطين، لقد كانت عقيدة متوسطية بين القارات بشكل كامل، مع كون العهد القديم قد جاء من خلفية هي إلى حد ما خلفية بدو رحل، وساميين ومن صحاري جافة وواحات خصيبة.

إن النقطة الحرجة في تاريخ العالم الحديث لم يكن هو البحث عن فرادة أوروبة الأولى وإنما كان التخلي عن المنظور الذي يراه مؤرخ ما قبل التاريخ، الذي لخصه غوردون تشايلد في كتابه: ماذا حدث في التاريخ، وهي وجهة نظر تشدد على الوحدة العريضة لحضارات عصر البرونز عبر أوروبة وآسيا. هذه الوحدة، التي كسرتها الفكرة الغربية عن مرحلة كلاسيكية أوروبية محضة (من غيرهم امتلكها؟)، كانت مبنية على تطور العديد من الحرف الفنية الماهرة، ومن جملتها حرفة الكتابة نفسها. وقد ارتبطت الكتابة الأولى، من بين أمور أخرى، مع الكتب المقدسة الدينية، ووضع التعاليم في أيدي الكهنة (كان المعلمون رهباناً)، ومع نمو المعبد ومجمعات القصر كذلك، وتطور الهيئة الدينية إلى ما سماه المؤرخ القديم أوبنهايم «منظمة عظيمة». إن فكرة مرحلة كلاسيكية أوروبية مستقلة تقطع العلاقة مع هذه الوحدة العريضة، وتزعم وجود طور في تاريخ العالم فريد يخص أوروبة، وهي في عقول أبطالها تتصور تطور الحداثة والرأسمالية في تلك القارة. هناك القليل على المستوى الاقتصادي لتبرير هذه الاستثنائية. وجاء الحديد ليكون مستخدماً بديلاً للبرونز في كل أنحاء هذه الحضارات، مع العديد من المضامين من نوع «ديمقراطي» (كان الحديد أكثر توافراً على نطاق واسع وأكثر قابلية للخدمة من البرونز) استخدم للحرب، وللزراعة، وللمهن، ومن أجل تطوير «الآلات» أيضاً، وذلك على الرغم من أن الخشب استمر هو

المادة المسيطرة حتى القرن التاسع عشر. وبعض المجتمعات تطورت بلا شك تطوراً أسرع من مجتمعات أخرى. وفي العالم القديم، أمسكت اليونان بزمام القيادة في أشكال من الإنشاء الحضري، والمعابد، والمدارس، والمباني المحلية في بلدات من أمثال أفيسوس، إضافة إلى القيادة في الإنتاج لا في إنتاج المعرفة المكتوبة والأدب فقط وإنما في إنتاج الفنون بشكل أعم، على الرغم من اعتمادها في مجالات متعددة على سوابق من الشرق الأدنى (العمود المشهور على سبيل المثال) ونافستها في مجالات أخرى الهند البعيدة والصين. وعلى كل حال، فإن مشكلة المرحلة الكلاسيكية تصير حادة على وجه الخصوص، للحاضر وللماضي معاً، حين يعزو العلماء الأوروبيون الأصلَ ذا المكانة لشكل من الحكومة (هو الديمقراطية)، ولقيم مثل الحرية، والفردية، بل و«للعقلانية»، إلى هذه المدة التاريخية، ومن هنا إلى أوروبة لا إلى مكان آخر.

ولم يكن الاقتصاد قد اختير ليكون عاملاً رئيساً لهذا الاختلاف، باستثناء وصف اليونان والرومان بأنهما كانا مجتمَعين يستخدمان الرقيق الذي كان قد استخدم على نحو «متناقض» لتقوية فكرة المرحلة الكلاسيكية، وبشكل مقابل، بوصفه «مخترِعاً» للحرية. ويقال إن المرحلة قد اخترعت لا الحرية فقط وإنما الديمقراطية والفردية أيضاً. وقد اقترحت أنا أن الزعم كان قد بولغ فيه مبالغة كبيرة، مثلما بولغ بالدور الفريد الذي لعبه الرق. إن إنجازات تلك المرحلة في الأدب، والعلوم، والفنون، كانت إنجازات بارزة، ولكنها يجب أن يُنظر إليها بوصفها امتدادات لثقافات المنطقة في عصر البرونز. مثلما جادل برنال في ذلك. وإن محاولة تمييز هذه المجتمعات بوصفها مجتمعات من نوع آخر تماماً يتبع الرغبة الخاصة للإغريق في فصل أوروبة بعيداً عن آسيا ورغبة العلماء الغربيين اللاحقين في رفع قيمة نَسَبِهم الخاص.

قد يكون الأمر في الحقيقة، هو أن وفرة المصادر الأدبية نفسها، بوصفها نتيجة جزئية من نتائج الأبجدية، قد خلقت الانطباع الكلي عن وجود «عقلية» مختلفة وطريقة حياة مختلفة. في الانتقال من ما قبل التاريخ إلى التاريخ، يبدأ اللاعبون بالتحدث عن أنفسهم من خلال لغة مكتوبة. ولا يبقى المرء محصوراً في تفسير بيانات مادية في طبيعتها السائدة، وإنما يجب على المرء أن يأخذ بالاعتبار «الروحي»،

الشفوي (مسجلاً في الكتابة)، والمرء مرغم أن يأخذ بالحسبان كيف فكر الإغريق بأنفسهم (وهو الأمر الذي لا يستطيع المرء أن يفعله بالنسبة إلى الفينيقيين بالطريقة نفسها لأنهم لم يتركوا إلا القليل جداً من الكتابة خلفهم). وذلك يعني إعطاء وزن أكبر لآرائهم في أنفسهم ولآرائهم عن الآخرين، إضافة إلى زيادة الخطر الناتج عن قبول تقييمهم لذاتهم بوصفه «حقيقة». وتصير قيمهم هي أحكامنا. ونحن نقبل (بل نوسع) استيلاءهم على الديمقراطية، وعلى الحرية، وعلى «قيم» أخرى.

إن اليونان اختلفت بالدرجة فقط عن فينقيا وقرطاج اللتين كانتا قد دونتا من النص المكتوب تدوينا استفرغ جهدهما إلى حد كبير. إن المدن الدول الصغيرة التي وجدت في كلتا المنطقتين كانت تستطيع أن ترتب أنظمة حكومية أمرن من الوحدات التي هي أكبر منها، على الرغم من أنها في بعض الأوقات اكتسبت هي أيضاً، بل لقد اختارت، حكاماً مستبدين. ولكن أنواعاً أخرى من المجتمع استخدمت إجراءات ديمقراطية، وليس هناك من سبيل يمكن فيه عَدُّ اليونان أو أوروبة مخترعي التشاور الشعبي العام، على الرغم من أنها قد تكون طورت تشاوراً مكتوباً. ولا يمكن عدهما إضافة إلى ذلك مخترعي الحرية. هل كان فينلي ساخراً حين رأى ظهور مفهوم الحرية في اليونان في معارضة الرق؟ وفي الحقيقة أن العديد من المجتمعات التي تعيش على هوامش الدول الكبيرة، أو أي كيان سياسي مركزي، رفضت قصداً السلطة المركزية (وعلى سبيل المثال، روبن هود وأمثال روبن هود في كل أنحاء الكرة الأرضية) في الوقت الذي قام فيه آخرون، ولأسباب أخرى تماماً، بتنظيم أنفسهم في طرق مختلفة، «بلا رأس» دولة. إن شعوب الهوامش، والصحارى، والغابات، والهضاب يقدمون دائماً نموذجاً مختلفاً للحكومة عن شعوب السهول المنظمة مركزياً.

إن استبعاد فينيقيا، والاستيلاء بذلك على الاستبعاد اللاحق لبقية آسيا والشرق، هو مؤشر على هشاشة مفهوم وجود مرحلة كلاسيكية أوروبية فريدة منقطعة النظير، وذلك بالنظر إلى أن قرطاجة، مستعمرتها بالنسبة إلى العديدين من المعاصرين، كانت بشكل واضح المنافسة لروما ولليونان. وبالنسبة إلى الأوروبيين فيما بعد لم يُنظر إلى قرطاجة أبداً بوصفها مدينة تركت خلفها تراثاً أدبياً مشابهاً، ولكن ذلك قد يكون

إلى حد كبير بسبب التدمير المقصود، أو بسبب تفريق مكتباتها على أيدي الرومان وآخرين، أو بسبب طبيعة ورق البردي السريع التلف. وقد فسَّر بعضهم هذا الاستبعاد بوصفه مسألة تجاهل «الآريين» أوروبيين لتأثير الساميين الآسيويين أو الأفارقة على التطورات الرئيسية، وهذا التفسير هو بالتأكيد واحد من الاحتمالات. ولكن يجب علينا أن نتعامل بحذر مع زعم برنال ومع زعم هوبسون وهو أحدث منه بأن مثل هذا الاستبعاد نشأ من اللاسامية أو الاستعمار الإمبراطوري في القرن التاسع عشر، فهذه الملامح تنتمي إلى نوع أوسع من المركزية العرقية الإثنية التي تعود إلى الوراء إلى زمان أبعد بكثير، لأنها جزء من عملية محتومة من تحديد الهوية (على الرغم من أنها هي نفسها متغير في القوة في مراحل معينة وفي أماكن معينة).

وتماماً مثلما ينظر إلى المرحلة الكلاسيكية بوصفها مرحلة لا نظراء لها في أماكن أخرى، كان الإقطاع في معظم الروايات أيضاً مقتصراً على الغرب. لقد شك بعضهم في هذا التحديد ـ كووالوسكي بالنسبة إلى الهند، وكولبورن بالنسبة إلى مناطق أخرى، ولكن في نوع المخطط التحولي الذي وضعه ماركس أو قبله قبولاً ضمنياً، تكون المرحلة الكلاسيكية قد سبقت بالضرورة الإقطاع الأوروبي، تماماً مثلما كان هذا الإقطاع الأوروبي جوهرياً لظهور الرأسمالية الأوروبية. إن التناقضات المتأصلة في طور واحد قادت إلى حلها في الطور التالي. والتشديد على الفرادة كانت جذابة للعديد من الاختصاصيين القروسطيين الغربيين، على الرغم من أنهم لم يكونوا ملتزمين بمناقشات ماركس الواضحة في التقدم في مسار واحد مطرد تقدمي عبر مراحل من الابتدائي إلى المتقدم، ومع ذلك فإن المَحْرَك الأوروبي كان يعتبر فريداً منقطع النظير. طبعاً هو كان كذلك، ولكن في أي النواحي؟ وبخصوص ماذا؟ هل كان في امتلاك الأرض المعتمد على غيره؟ هل كان في الحكومة اللامركزية؟ ما نحتاج إليه بخصوص هذين الملمحين هو شبكة تحليلية تمكننا أن نحدد عليها التنوعات. والتشديد نفسه وحده بالقول «نحن مختلفون» لا يستطيع أن يقدم إلا قاعدة صغيرة مفيدة من أجل التحليل أو التساؤل. نحن نحتاج إلى أن نعرف ما هي العوامل التي كانت أساسية لنمو العالم «الحديث» من بين عوامل المَحْرَك الأوروبي «الفريدة» المنقطعة النظير.

وذلك لأنها، حين ترتبط مع وجهة النظر هذه لماركس ولآخرين، تكون هي فكرة الإقطاع بوصفه «طوراً تقدمياً» في تاريخ العالم، متجهاً نحو التطور «النهائي» إلى «الرأسمالية». وليس من اليسير أن نراه بهذا الشكل في غرب أوروبة، التي كان فيها انهيار الاستيطان الحضري انهياراً واسعاً. ومثل ذلك أيضاً كانت الأنشطة المرتبطة بالبلدات، وببعض الحرف الحضرية، وبالتعليم، وبالنشاط الأدبي، وبأنظمة المعرفة، وبالفن، وبالمسرح. طبعاً، تحسنت الأمور تدريجياً، ولكن يجب أن يكون هناك «إعادة ميلاد»، بسبب التغيير التجاري فقط إن لم يكن لأي سبب آخر. كان هناك بعض التغيرات في المجال الريفي، الذي كان قد تلقى معظم الانتباه. ولكن البلدات لم تبدأ بالانتعاش في الغرب حتى نحو القرن الحادي عشر، وكان ذلك في مدارس أديرة الرهبان في وقت أسبق نوعاً ما، وكان في الاقتصاد في نفس الوقت، وفي معظم الفنون والحياة الفكرية، أيضاً، كان الانتعاش في الحقيقة مع الجامعات الأولى مع أن الاستعادة الحقيقية للحياة الطبيعية لم تأت إلا مع ما يسمى بحق باسم عصر النهضة.

وحين انتعش فعلاً الاقتصاد الأوروبي في نهاية الأمر، كان معتمداً إلى حد كبير على التجارة الإيطالية مع شرق البحر الأبيض المتوسط، وهي منطقة لم يسبق لها أبداً أن خبرت الدمار نفسه مثل الغرب، فهناك استمرت البلدات بالازدهار، وكانت تتاجر مع الشرق البعيد. وكانت الحياة الفكرية إضافة إلى التجارة أيضاً مدينة بالكثير جداً للشرق وللجنوب المسلمين قبل القرن الرابع عشر، وكان ذلك مستنداً لا إلى الترجمات من الإغريق فقط وإنما إلى إسهامات المسلمين الخاصة في الطب، والفلك، والرياضيات، وفي المجالات الأخرى. ولعبت الهند والصين أيضاً دورهما في هذا الإحياء، وذلك لأن سلسلة المجتمعات الإسلامية امتدت عبر كل آسيا تماماً، من جنوب إسبانية إلى حدود الصين. وبشكل أكثر تخصيصاً هناك الأصل الشرقي للعديد من النباتات، والأشجار، والزهور (البرتقال، والشاي، وزهر الأقحوان)، إضافة إلى التجديدات التي رآها فرانسيس بيكون تجديدات مركزية للمجتمع الحديث، والبوصلة، والورق، والبارود، إذا لم نذكر الأصل الشرقي للمطبعة ولصنع، وفي الحقيقة لتصنيع الخزف الصيني والحرير وأنسجة القطن. إن القليل من هذا الإنجاز يجعل الإقطاع المبكر يبدو مرحلة تقدمية بشكل خاص في التاريخ الأوروبي أو

تاريخ العالم، ففي الغرب كان التقدم في الغالب منتَجاً خارجياً في طبيعته، على الرغم من أن هذا الوضع ليس هو قطعياً الكيفية التي يرى بها علماء أوروبيون عديدون هذه المسألة. فبالنسبة إليهم كانت أوروبة قد وُضِعَت على مسار مكتف ذاتياً، ومصنوع ذاتياً في المرحلة الكلاسيكية وقاد على نحو محتوم من خلال الإقطاع، إلى التوسع الاستعماري والتجاري، وبعدئذ قاد إلى الرأسمالية. ولكن ذلك تاريخ غائي استبعد تشكيلات اجتماعية أخرى من هذه التطورات، نظروا إليها بوصفها مسجونة في دول راكدة، مستبدة مبنية على الري وعلى بلدات ضخمة. في حين أن الغرب امتلك زراعة تروى بالمطر (وهي عموماً أقل إنتاجاً بشكل كبير) وكانت بلداته أصغر.

وهذه البلدات غير الأوروبية قد حرمت وصف أنها «تمتلك بورجوازية»، وكانت بلدات مختلفة، بحسب ما قال ويبر، على الرغم من أنها أظهرت العديد من نفس أنواع الإنجازات ومستوياته مثلما كان في الغرب، وعلى وجه الخصوص، في الحياة المحلية وفي الحياة «الثقافية»، إضافة إلى ما كان في التجارة وفي الصناعات. الفصل السادس من هذا الكتاب حلل دراسة عالم الاجتماع إلياس لأصل السلوك الاجتماعي «للحضارة» وهي الدراسة التي ركزت فقط على الغرب بعد النهضة. وأُهمِلت كل فكرة السلوك «المتمدن» (المتحضر، المهذب السلوك) التي كانت ملحوظة جداً في الصين طوال قرون عديدة. في هذه الحالة سرقت أوروبة فكرة عملية الحضارة ووجودها الحقيقي. ولكن إلى أي مدى كان الغرب متمدناً قبل أن يحصل على الورق من العرب، ومن خلالهم من الصين؟ إن توازناً أفضل بين الحضارات حققه فيرناندیز ـ آرميستو في كتابه: الألفية[1]، الذي يبدأ باليابان في عصر هيان ويعالج المجتمعات الأوراسية الكبيرة بوصفها موجودة على مستوى مشابه.

من الواضح أن حركات مهمة، صناعياً، وتجارياً، وفكرياً، وفنياً حدثت في زمن عصر النهضة الأوروبية. ولكن إحياءات أخرى مثل ذلك كانت قد حدثت أيضاً في الثقافات المكتوبة في أوراسيا، ربما تكون على نحو أقل مشهدية، وذلك نتيجة لكل من التطورات الداخلية والتفاعل التبادلي. بالنسبة إلى أوروبة، سجل تاريخ هذه

(1) فيرناندیز ـ آرميستو 1995.

التغيـيرات المؤرخ برودل الذي يبذل جهداً مصـمماً على النظـر في البيانات المقارنة، واضـعاً جانباً على سبيل المثال عزو ويبر الأهمية إلى الأخلاق البروتستانتية (الفصل السـابع) وهو الأمـر الذي ظل على مدى عهد طويل تفسـيراً جاهـزاً يعتمد عليه من التفسـيرات الأوروبيـة لإنجازاتهـم (ولكنه تفسـير أقل مواسـاة لخاطـر الكاثوليك الإيطاليين وغيرهم من الكاثوليك). وهو يشـير إلى نشـاط السـوق المكثف الذي ميز الشرق قبل الغرب بشكل كبير، والرأسمالية التجارية ازدهرت فيما بعد في أوروبة، ولم تكن محصورة أبداً في قارة واحدة أو بأخرى. ولكنه يرى «الرأسمالية المالية» بوصفها الإسـهام الغربي «للرأسـمالية الحقيقية». والحالة هي أن الرأسمالية الصناعية، مع معامل صـناعتها الغالية الثمن، احتاجت إلى رأسـمال يزداد زيادة كبيرة، ومثل ذلك أيضـاً احتاج الاقتصـاد القومي. ولكن القاعدة لهذا التوسع كانت من قبلُ حاضرة في الأعمال المصرفية والإصلاحات المالية التي ظهرت في إيطاليا في العلاقة مع الصعود في تجارة البحر الأبيض المتوسط مع الشرق. ذلك التطور أنتج مؤسسات مشابهة كانت موجودة من قبل أو كانت توشك أن تتطور قريباً في مراكز آسيا التجارية الرئيسة.

والقضـية نفسـها نستطيع أن نقيمها بشأن التصـنيع. وهنا أيضاً كان هناك تطور مدهش في الثورة الصـناعية في بريطانيـا وفي الغرب. ولكن مرة أخرى، كان يجب أن توجـد القواعد في وقـت أبكر وفي مكان آخر. إن اقتصـادات عصـر البرونز الكبيرة ولّدت مشاريع تصـنيع كبيرة المدى جداً، وخصوصاً للمنسوجات، ومعظمها كان يدار من الدولة. ففي بلاد ما بين النهرين كان القماش الصـوفي يصـنع في ما سـماه عالم الآثار وولي «مصانع». واعترض نظيره السوفيتي، دياكونوف، بأنها لم تكن إلا ورشات عمل، متابعاً في ذلك ماركس في الاحتفاظ بكلمة «مصـنع» للإنتاج الرأسـمالي الذي يأتـي فيما بعـد (أو الإنتـاج الرأسـمالي الأول). وفي الهند تحت حكـم المغول، كانت الخارخانـات (مصـانع، ورشـات) هي مـرة أخرى مؤسسـات كانت تنظمهـا الدولة وتوظف فيها العمال تحت سقف واحد ضخم للانغماس في إنتاج القماش القطني على نطاق واسـع. بل إن الصـين حالة أوضـح بكثير كذلك لشـكل مبكر من التصنيع. لقد كتبت ليديروس عن الإنتاج الكثيف للخزف الذي شـحنته («الصين») بكميات ضخمة

إلى الغرب وكيف كان يُسوّق بأساليب الإنتاج (الكبير) المعيارية مع تقسيم معقد للعمل من نوع تقسيم آدم سميث. إن صنع الخزف في الصين قد وصف بأنه صناعي، واستفاد من تقسيم معقد للعمل، ومن الإنتاج المعياري ومن تنظيم من نوع تنظيم المصانع. وبشكل مساو، ففي حين كانت المنسوجات الحريرية تنسج بشكل رئيسي في سياق محلي قبل أن يجري الحصول عليها من الدولة عن طريق فرض الضرائب، كان الورق الذي كان يستخدم على نطاق واسع جداً بعد تطويره في نحو بداية العصر العام، كان يصنع أيضاً بواسطة عملية «صناعية». وكان ذلك ميكانيكياً أيضاً، نظراً إلى أن إنتاج الورق كان يتم باستخدام معامل تشغل آلاتها بالماء، وهي النموذج الأول للمصانع التي جاءت فيما بعد («المعامل») التي استخدمت في الغرب من أجل صناعة المنسوجات، واستخدمت إضافة إلى العمل الإنساني الطاقة المستمدة من جريان الجداول والأنهار، فوفرت بذلك مادة للكتابة أرخص من الحرير المحلي أو من الجلود (جلود الكتابة) أو من ورق بردي أوروبة المستورد، الذي أدخل فيما بعد بشكل غالي الثمن من مصر، وذلك نظراً إلى أن الورق بواسطة العملية الجديدة صار يمكن أن يصنع في أي مكان من المواد المحلية.

لقد انتشرت صناعة الورق في كل أنحاء العالم الإسلامي، وفي نهاية المطاف وصل إلى أوروبة الغربية في الوقت المناسب لثورة الطباعة، وجاء أولاً إلى إيطالية من صقلية. إن وجود هذه المادة الرخيصة المصنوعة صناعة محلية وبالإنتاج الكبير للكتابة كان يعني أن دوران المعلومات والفِكرَ ولو من دون الطباعة، صار في الشرق أسرع وأكثف منه في الغرب على نحو كبير.

إن فكرة «الاستثنائية الآسيوية» التي ميزت الكثير جداً من التفكير الغائي للمؤرخين حول الماضي، وهم واقعون، كما هم حالهم، تحت التأثير الكاسح لتطور «الحداثة» و«الرأسمالية الصناعية» في الغرب، تعميهم عن التشابهات العديدة التي كانت موجودة. وفي كتاب حديث كتب بروتون عن سوق (بازار) النهضة والإسهام الذي قدمته تركيا والشرق الأدنى عموماً إلى تلك المرحلة. ونحن نستطيع أن نفكر أيضاً في الإسهام الذي قدمه الإسلام في إسبانية «لإحياءات» سابقة في الميادين الرياضية، والطبية، والأدبية (على سبيل المثال، لشعر التروبادور وللرواية السردية)،

أو للدراسات الأفلاطونية ولفِكرَ دانتي. وعلى كل حال، هناك خطوة أبعد نحن بحاجة إلى أن نخطوها، لنمعن النظر في فكرة أن مثل هذه الولادات الجديدة لم تكن ظاهرة أوروبية محضة. فمن الناحية النظرية، يستطيع كل مجتمع متعلم أن يبعث المعرفة التي كانت منسية أو موضوعة جانباً عن قصد. وفي أوروبة، بعد المرحلة الكلاسيكية، كانت الكنيسة الكاثوليكية منهمكة في أن تضع جانباً كمية كبيرة من المعرفة الكلاسيكية، كانت قد وصمت بأنها وثنية، أو بوصفها ممنوعة، أو بوصفها فضولاً زائداً عن حاجة معتقداتهم، لا في ميادين الفن (أي، النحت، والمسرح، والرسم العلماني)، وإنما في العلم أيضاً (مثل الطب). لقد كانت الشدة من النوعية التي كانت ملحوظة في أوروبة أكثر منها في أي مكان آخر، حين جاءت الولادة الجديدة أو الإحياء، وفي الحقيقة كانت خطوة استعادة النشاط في القضايا الفكرية أسرع تحت تأثير الطباعة والورق مثلما كان مع تجديد التجارة الواسعة المدى وخصوصاً مع الشرق.

إن المشكلة بشأن رؤية النهضة بوصفها إحياء بل استمراراً للحياة الكلاسيكية، هي هذه ـ فعلى الرغم من أن المباني الرومانية استمرت في تأثيرها على حياة الكنيسة من عدة طرق، في كونها نماذج وبنى على حد سواء، وعلى الرغم من أن اللغة اللاتينية استمرت في الاستخدام من المسيحيين في الغرب، على الرغم من ذلك أدى مجيء ذلك الدين المسيحي وانهيار الإمبراطورية إلى انكسار حاد. لقد تحدثت عن اختفاء التعليم، واختفاء المدارس، والمهن الحضرية، بل ربما اختفاء المسيحية نفسها في بريطانيا كذلك. وكان هناك أيضاً الاختفاء الواسع للفن الإغريقي والروماني، وخصوصاً النحت والمسرح، بسبب التبني الأيديولوجي للتحطيم السامي للصور والتماثيل الدينية، وهو ما وضع حدوداً على الصور الممثَّلة. وأنا أعي أن هذا لم يستمر في نفس الشكل في سياق ديني كاثوليكي، ولكنه في سياق عادي، علماني استمر على نحو فعال حتى مطالع النهضة. كانت أوروبة امتلكت الكثير الذي كان يجب أن يرمى جانباً حتى صار من الممكن مرة ثانية التعبير عن العلمانية. وذلك ما جعل إعادة ولادة المسرح العلماني أمراً معقولاً، وتسبب في نشوء عمل أمين السر من بادوا، ألبيرتينو موساتو، الذي كانت مسرحيته المأساة بعنوان إكسيرينيس (1329) (Ecerinis)، وهو

مستبد محلي، مكتوبة بالشعر اللاتيني ومصوغة حسب نموذج سينيكا. ولكن الطريق كان مازالت طويلة (250 عاماً) للوصول إلى مسرحيات مارلو باللهجة الدارجة ومسرحيات شكسبير باللغة الإنجليزية، ومسرحيات راسين وكورني باللغة الفرنسية.

وبكلمات أخرى، كان هناك انقطاع في مجالات متعددة مع المرحلة الكلاسيكية في الأزمنة بعد الرومانية، انقطاع استلزم إعادة الولادة، استلزم نهضة في الغرب ـ ولكن لم يستلزم نهضة في الشرق الذي لم يكن فيه مثل هذه الفجوة الرهيبة في الثقافة الحضرية. وفي الحقيقة كان الشرق هو الذي ساعد على استعادة الغرب، لا تجارياً وحسب، وإنما في الفنون وفي العلوم كذلك. لقد كان هناك تأثير الإسلام في الأندلس، على برونيتو لاتيني (أستاذ دانتي) على سبيل المثال، وتأثير الأرقام العربية التي انتشر استخدامها في الغرب على يدي البابا سيلفيستر الثاني. ولكن خذ مثال الطب. إن دراسته في الغرب قد تراجعت إلى الخلف، وكان ذلك في جزء منه بسبب المنع الواقع على التشريح، وعلى قطع الجسم البشري، وفي جزء منه من خلال غياب النصوص الطبية، نصوص غالينوس على سبيل المثال. هذه النصوص الأخيرة أعيدت إلى الطب الغربي عن طريق العديد من الترجمات التي قام بها العالم الإسلامي، ومن خلال قسطنطين الإفريقي على جبل كاسينو (بالقرب من مدرسة الطب في ساليرنو) وعلى أيدي آخرين حول مونتبليه. والمشكلة هي أننا إذا رأينا الطب بوصفه مستنداً ببساطة إلى إحياء المعرفة الكلاسيكية، فإننا بذلك نميل إلى استبعاد الحقيقة المتمثلة في أن هذه المعرفة، وإضافات مهمة إسلامية، قد جاءت إلينا بطريق غير مباشر.

لقد كان الشرق هو الذي لم يخبر انحطاط الإمبراطورية الرومانية الغربية وهو الذي بعث النهضة، نظراً إلى أن الشرق لم يعان نفس انهيار «الثقافة» المأساوي مثلما عانته أوروبة الغربية، واستمر الشرق مركزاً للتجارة وللتحول الثقافي حين جددت في البداية البلدات الإيطالية، وخصوصاً البندقية، علاقاتها التي كانت ستبرهن على أنها مهمة جداً. في كل أنحاء آسيا لم يكن الشرق محتاجاً إلى نفس الولادة الجديدة، وذلك نظراً إلى أنه لم يصب بنفس الموت. وذلك هو السبب الذي بقيت الصين من أجله متقدمة على الغرب، في العلوم حتى القرن السادس عشر، وفي

الاقتصاد (وفقاً لما يقول براي وآخرون) حتى نهاية القرن الثامن عشر. فالصين لم يحدث لها الانهيار المادي الواسع، ولا هي اعتنقت بنفس الطريقة ديناً محدِّداً ومهيمناً. وعلى الرغم من تأكيدات العديد من الكتاب، فهي طورت ثقافة حضرية تجارية نشيطة قبل أوروبة كذلك. ويركز ويبر، وبيرين، وبرودل وآخرون على ما يعتقدون أنه كان مختلفاً بشأن البلدات في آسيا. هذه المناقشات كانت مناقشات مستندة استناداً غائياً ومشكوكاً فيه جداً. انظر على سبيل المثال إلى ثقافة الزهور والطعام، التي ناقشتها بالتفصيل في سياقات أخرى، فكل واحد من هذه التطورات سبق التطورات التي جاءت في أوروبة بعد الكلاسيكية. وتطور الخبرة في حقل الفنون الجميلة والاهتمام بالأثري «القديم» بهذا المعنى كان متعاصراً تقريباً مع أوروبة. ومثل ذلك أيضاً المسرح (كابوكوي في اليابان، على سبيل المثال) والرواية الواقعية، على الرغم من أنها جاءت في وقت لاحق للإنجازات الكلاسيكية.

إن هذا يكون مفهوماً فهماً كاملاً إن نحن تركنا فكرة الاستثنائية الآسيوية (وفي الحقيقة الاستثنائية الأوروبية) وإن نحن فكرنا بالأحرى على أساس تطورات متوازية متماثلة تقريباً منذ الثورة الحضرية، التي تختلف طبعاً بدرجة السرعة وبالمحتوى، والتي حدثت في كل أنحاء أوراسيا، واستندت إلى عمليات متشابهة من التحول والارتقاء الاجتماعي وعلاقات التبادل المتبادلة بشكل واسع. لقد كانت التجارة تحتاج إلى مثل هذه الاتصالات التي اشتملت لا على مجرد تبادل السلع المادية بل على تبادل المعلومات أيضاً، ومن جملتها المعلومات عن أساليب العمل والأفكار.

مرة أخرى نحن نحتاج إلى أن نمعن النظر في التطورات الفكرية للنهضة التي نتحدث عنها بوصفها ثورة علمية. هذا لم يكن طبعاً بداية العلم. لقد حرر جوزيف نيدهام سلسلة من المجلدات المهمة للغاية عن الإنجازات الصينية التي يستنتج فيها أن العلم كان أكثر تقدماً في تلك البلاد الشاسعة حتى القرن السادس عشر. في ذلك الوقت كان الورق والطباعة قد وصلا إلى أوروبة حديثاً وهو ما سمح بتوزيع المعلومات توزيعاً أسرع بكثير (مثلما فعلت الحواسيب فيما بعد). وهكذا فإن نيدهام يرى الغرب بوصفه يتولى السيطرة ويقدم علماً يستند إلى تجريب فرضيات

مصوغة صوغاً رياضياً. وهو دعا هذا «العلم الحديث» وربطه بمجيء الرأسمالية، والبورجوازية، وعصر النهضة. وعلى كل حال، فقد اقُترِح أن التجريب كان قد تأثر بالكيمائيين العرب في حين جاءت الرياضيات في الأصل من عدد كبير من المصادر. وزيادة على ذلك، فإن اقتراح نيدهام يتضمن فرضية تطورية معينة كنت أنتقدها حتى الآن. ويتوجه تفضيلي إلى تغيير تحوّلي أكثر انتظاماً لا إلى ثورة مفاجئة من النوع الافتراضي. يجب أن يكون «العلم الحديث» مرتبطاً ارتباطاً أوثق بالعلم السابق عليه، ويجب أن ينظر إلى التطورات في الغرب بوصفها أكثر استمراراً مع الصين مما يقترح نيدهام أخيراً.

وبشكل مساوٍ فإن إلياس بالنسبة إلى «الحضارة» وبرودل بالنسبة إلى «الرأسمالية الحقيقية» قد ألغيا أجزاء حاسمة من العملية التطورية للغرب، والشيء نفسه تم فعله للمؤسسات بشكل أكثر عموماً، وبشكل خاص للبلدة وللجامعة. وأنا أناقش المشكلة المشتركة في الفصل الثامن وأجد أن دعوى الفرادة قد بولغ بها مبالغة كبيرة، وخصوصاً مع البلدات. وهناك بعض الإشارة إلى أن الجامعة في أوروبة الغربية تدبرت بنجاح أن تتخلص من الروابط الدينية وأن تعلمن المعرفة في وقت أبكر، لِنَقُل، من مدارس الإسلام، ولكن الصين لم تكن قد واجهت تلك المشكلة مع التعليم العالي نظراً إلى أنها أفلتت من اعتناق عقيدة مهيمنة مع رؤية تلك العقيدة عن العالم. وبلا شك كانت هناك ملامح خاصة من كلا هاتين المؤسستين في الغرب، ولكن الزعم أن أوروبة اخترعت النموذج الأكثر توصيلاً إلى الرأسمالية يبدو زعماً يتناقض مع التماثل والتوازي الموجود منذ عهد طويل بين الشرق والغرب. وهذا التماثل والتوازي لم يمنع الأوروبيين من أن ينسبوا إلى أنفسهم تنويعة من القيم (الفصل التاسع) التي يعدونها قامت بمساعدتهم، لا بمساعدة الآخرين، على تحقيق التحديث. لقد بدأت، على الأقل إلى الحد الذي يذهب إليه الدليل المكتوب، مع الإغريق. وكما رأينا سابقاً، فهم قد عرَّفوا أنفسهم في الغالب بوصفهم ديمقراطيين في السماح للشعب باختيار حكومته (على الأقل كل الشعب باستثناء الرقيق، والنساء والمهاجرين الغرباء)، في حين أن دول آسيا مارست «الاستبداد». إنها قصة مشابهة مع الفردية. ذلك الملمح وجد

منذ عهد طويل في العديد من هذه الجماعات، وفكرة «الجمعي» البدائي، و«الشيوعية البدائية» بوصفها نمطاً من المجتمع، هي فكرة غير مقبولة، على الرغم من أن بعض الحقوق المعينة في الموارد تبقى في بعض المجتمعات مملوكة في شكل عام مشاع.

واستولى الغرب على العواطف أيضاً. وأوضح حالة هي حالة الحب، التي زعم بعض الأوروبيين أن شعراء التروبادور اخترعوه مع حلول القرن الثاني عشر، وزعم آخرون أنها ملمح أصيل من المسيحية، مثلها مثل الإحسان، بالنسبة إلى بعضهم، أيضاً، فهي تميز الأوروبيين بل الأسرة الإنجليزية كذلك، وبالنسبة إلى آخرين تميز العالم الحديث، الغربي. كل هذه المزاعم هي على نحو مساو مزاعم غير قابلة للدعم. وإذا كانت هوليوود قد سوقت «الحب الرومانسي»، فهي لم تخترعه. ولا اخترعه الإنجليز، ولا اخترعه المسيحيون، ولا اخترعه المحدثون، في حين تلقَّى شعراء التروبادور في بروفينس وفي أكويتين قدراً عظيماً من المساعدة من جيرانهم العرب ـ الإسبان الذين كانوا ورثة تقليد طويل ومهم من شعر الحب العلماني (والديني) من الشرق الأدنى، والذي كان يعود إلى الوراء إلى نشيد الإنشاد على الأقل. وفي الوقت الذي يكون فيه من المثير للاهتمام أن نستعلم عمَّا قاد الأوروبيين إلى ادعاء هذه المزاعم عن التطور الفريد لقيم معينة ولعواطف معينة، نجد أن البراهين عن تلك الفرادة مفتقدة ولا يمكن أن تبرز إلا من المقارنة المنهجية على مستوى متعدد الثقافات.

دعني أرجع إلى فكرة تشايلد عن الثورة الحضرية من عصر البرونز التي كانت متصلة بوضوح مع مفهوم ال. اتش. مورغان عن حضارة المدن وثقافة المدن كما هي معروضة في كتاب: المجتمع القديم[2] وكما هي مع مصادر أعم. إن إحدى المزايا العظيمة لهذه الفكرة هي أنها لا تمنح الغرب امتيازاً وإنما تصف تطوراً تاريخياً مشتركاً وقع في الشرق الأدنى القديم، واصلاً إلى مصر وبحر إيجة، وفي الهند والصين. والقرابة الثقافية الناتجة بين الحضارات الرئيسية الحضرية لأوراسيا في هذه المرحلة تتزايد ضد فكرة الانقطاع الراديكالي أو الاختلاف الذي يعدُّ الأساس لبعض الروايات الاجتماعية التاريخية الكبيرة ذات التأثير الأشد عن تطور العالم.

(2) مورغان 1877.

وبحسب الرأي الأوروبي السائد، فإن المؤرخين وعلماء الاجتماع (وإلى حد ما علماء الإنسان)، حين نظروا إلى الخلف في القرن التاسع عشر من وجهة نظر الإنجازات التي لا ريب فيها بعد الثورة الصناعية، شعروا أن عليهم أن يعللوا الاختلافات. وهكذا نُظر إلى الغرب بوصفه يمر عبر عدد من مراحل التطور من المجتمع القديم، إلى الإقطاع، إلى الرأسمالية. وكان الشرق من الجهة الأخرى موسوماً بما رآه ماركس بوصفه «الاستثنائية الآسيوية»، ومتميزاً بزراعة مائية مروية وبحكومة استبدادية، على النقيض من الغرب، وخصوصاً أوروبة التي كانت زراعتها تروى بالمطر وحكومتها تشاورية. وتلك الدعوى لم تكن مجرد مناقشة ماركسية، كان يتمسك بها بشكل مختلف ويبر ومؤرخون عديدون، ووضع نسخاً منها قيد الدرس عالم الاجتماع ام. مان[3]، ووضعها آخرون مرتبطون بالتزامهم لميزة أوروبية طويلة الأمد ـ هم مؤرخو المركزية الأوروبية كما يدعوهم الجغرافي بلوت. وهذه النسخ تأخذ أشكالاً عديدة، وعلى سبيل المثال، هناك الرواية ذات التأثير الكبير التي قدمها مالتوس بالنسبة إلى إخفاقات الصين في السيطرة على سكانها بسبب أنها لم تمتلك القيود المستدخلة مثل الغرب، وهو رأي يحمل بعض التشابه مع فكرة ويبر عن دور الأخلاق البروتستانتية في ولادة الرأسمالية، وكون طبيعة التقييد مقبولة بشكل واسع من مؤرخي علم السكان في مجموعة كيمبريدج تحت قيادة بيتر لازليت، وفي الحقيقة أن ذلك قد طرح بشكل مشابه من طرف فرويد وإلياس.

وبالتأكيد كان هناك اختلافات عريضة في تتابع الحياة الاجتماعية في الغرب والشرق. ففي الغرب من أوروبة، كان سقوط الإمبراطوريات الكلاسيكية يعني انحلالاً جزئياً للحضارة الحضرية، وبعض الاختفاء للبلدات، وزيادة أهمية الريف وحكامه، وهو ما يؤدي في النهاية إلى «الإقطاع». وفي الرواية الأوروبية للعملية يُنظر إلى هذه المرحلة في الغالب بوصفها حركة «تقدمية» فيما يخص تاريخ العالم، وتؤدي في النتيجة إلى ولادة نوع جديد من البلدة، ابتداء بالبلدات (كوميون) في شمال إيطاليا، التي كانت تؤوي البورجوازيين المحبين للحرية، وحكوماتها المستقلة استقلالاً ذاتياً وكانت

(3) مان 1986.

تظهر الملامح المختلفة التي جعلت منها الأسلاف الأوائل للرأسمالية وللتحديث. ولكن التتابع يعود إلى الخلف أيضاً إلى آراء سابقة عن آسيا بوصفها ذات «حكم مطلق» بالمقارنة مع اليونان «الديمقراطية» (على الرغم من أنها هي أيضاً كان لها مستبدوها تماماً مثلما كان لآسيا ديمقراطيوها). وبالتأكيد امتلكت أوروبة ما يخصها.

لقد تعرضت فكرة الاستثنائية الآسيوية حديثاً للنقد ووقعت تحت رمي النيران. ووجَّه لها النقد ضمناً من بين آخرين إيريك وولف في عمله عن: أوروبة والشعب الذي بلا تاريخ[4] الذي اقترح فيه أن نظامي السلطة من الشرق والغرب كليهما، الحكم المطلق و الديمقراطي، يجب أن يُنظر إليهما بوصفهما تنويعين واحد من الآخر، من «الدولة التابعة»، مع كون الشرق أحياناً أكثر مركزية من الغرب. وقد انتُقدِت بحزم المعاني الضمنية لتطور الرأسمالية اللاحق، وجاء النقد من جيل جديد من العلماء الأوروبيين الذين رفضوا أو عدلوا فكرة الميزة الأوروبية قبل الثورة الصناعية وقد ناقشت عمل هؤلاء العلماء في كتاب حديث بعنوان: الرأسمالية والحداثة: الجدل الكبير[5]. ولكن لم تبذل إلا محاولة قليلة حتى الآن من أجل وصل هذه المنظورات الجديدة عن التاريخ بعد الكلاسيكي مع العمل السابق لها عن تشابهات التطور في أوراسيا التي تظهر في خلفية علم الآثار. فإذا كانت هناك وحدة عريضة فيما يتعلق «بالحضارة» في زمن عصر البرونز، فكيف برزت بعد ذلك تلك «الاستثنائية» في الشرق والفرادة المقابلة من الغرب؟ هل برزت في أي وقت مطلقاً؟ وهل كان اختفاء البلدات (وسيادة «الإقطاع») أي شيء في أي وقت إلا حادثة أوروبية غربية محددة في تاريخ العالم؟ وذلك لأن البلدات حول البحر الأبيض المتوسط، وخصوصاً بوصفها موانئ أو «موانئ للتجارة»، استمرت في امتلاكها لحياة قوية في القسطنطينية، ودمشق، وحلب، وبغداد، والإسكندرية، وفي أماكن أخرى.

وطبعاً في الشرق الأبعد من تلك البلدات كذلك. في وقت ما فيما بعد، استعادت البندقية الإمساك بروح ماضيها الروماني ونشاطه ودخلت بقوة إلى التبادل المربح مع الشرق. وإذا نحن نظرنا إلى التاريخ المستمر تقريباً للبلدات في آسيا فإننا نحصل

(4) وولف 1982.

(5) غودي 2004.

على صورة مختلفة جداً عن تاريخ العالم غير التي نحصل عليها بالتركيز على انحلال الثقافة الحضرية وعلى الأسلوب الريفي للإنتاج (المؤدي إلى «الإقطاع») في أوروبة الغربية. بل إننا نستطيع أن ننظر إلى ذلك بوصفه مسألة استثنائية أوروبية لا استثنائية آسيوية. فخارج تلك القارة لم تختف البلدات والموانئ كي تعاود الميلاد بوصفها أسلافاً سابقة للمشروع الرأسمالي، لقد استمرت تلك البلدات بالازدهار في كل أنحاء آسيا وشكلت عقد اتصال للتبادل، والصناعة، والتعليم، والمعرفة، وأنشطة متخصصة أخرى كانت تشير نحو التطورات التي ستلحق فيما بعد. وفي الوقت الذي كانت فيه البلدات الجديدة في أوروبة الغربية تمتلك بلا ريب بعض الملامح الفردية الخاصة بها، كادت ألا تكون فريدة لا نظير لها بالطريقة التي كان قد افترضها ويبر وبودل[6]. وحيثما وجدت تلك البلدات، فقد كانت مشغولة في النشاط التجاري المبكر («الرأسمالي»)، في الهند، وفي الصين، وفي الشرق الأدنى.

لقد كانت تلك البلدات مراكز أنشطة اختصاصية، من الثقافة المكتوبة، ومن التجارة، ومن الصناعة، ومن الاستهلاك من درجات مختلفة من التعقيد ينفذها تجار، وصناع مهرة، وعناصر بورجوازية أخرى. وفي الحقيقة، أنه في الوقت الذي كانت فيه الرأسمالية الصناعية المتقدمة تتطور في الغرب كان من المبالغة الكاريكاتورية للتاريخ العالمي أن يُرى نموها المبكر بوصفه فريداً يخص تلك القارة. والمعايير المعتادة للرأسمالية المتقدمة هي التصنيع والتمويل العالي (برودل) أو التجارة الواسعة النطاق (ماركس، وولرستاين). ومع الإنتاج الكبير تحت الظروف الصناعية، كان على التمويل بالضرورة أن يمتلك دوراً أكبر وصار التبادل أوسع، ولكن لم يكن واحد منهما ملمحاً أوروبياً جديداً من الاقتصاد، ولا كان التصنيع نفسه كذلك. لقد دار النقاش على نحو مقنع حول أن التصنيع حدد بعض عمليات الصنع المبكرة وخصوصاً في الصين. وداخل أوروبة لم يبدأ الإنتاج الصناعي للمنسوجات بالتأكيد مع صناعة القطن الإنجليزية في منتصف القرن الثامن عشر. كان قد بدأ من قبلُ في إيطاليا في القرن الحادي عشر مع لف الحرير وفكه الذي أعطى صناعة تلك البلاد ميزة نسبية كبيرة جداً[7].

(6) برودل 1981.

(7) بوني 2001 آ و 2001 ب.

وكانت تلك العمليات قد طُوِّرت في منافسة مع الحرير المستورد من الصين ومن الشرق الأدنى، والذي كان يصنع في نهاية المطاف بالآلات التي تديرها المياه، ويحتمل أن تكون الخطط كذلك قد استوردت من أجلها مثل المواد الأولية.

ونحن نحتاج إلى أن نسأل عن العديد من هذه الأساطير القديمة وأن نلقي نظرة أخرى إلى الانقطاع المفترض مع عصر البرونز بين المجتمعات القديمة، والمرحلة الكلاسيكية، والإقطاع. وفي أماكن أخرى يُظهِر تاريخ التحضير صورة مختلفة جداً. فالثقافات الحضرية، مع عناصرها من «الترف» والمعرفة، استمرت تتطور وتتغير من تلك الأيام الأولى. وحالة الطعام المجهز[8]، وفي الحقيقة حالة منتجات الترف بوجه أكثر عموماً مثل الأزهار البيتية[9]، تساعدنا على أن نفعل هذا تماماً. ولكن المثير للاهتمام على نحو خاص بشأن تطور إعداد الطعام الفخم هو الحقيقة المتمثلة في أنه تطور ظهر في كل الحضارات الكبيرة في أوراسيا في ما نستطيع أن نراه بتعابير عريضة جداً نفس المرحلة الزمنية تقريباً. ويستطيع المرء أن يتعقب ظهور أدب المعرفة المتخصصة في الفنون الجميلة في الصين، في نفس العصر تقريباً مثل ظهوره في أوروبة[10]. لقد جاء فن الطعام المعقد في وقت أبكر في الأولى، ولكن ليس إذا أدخلنا في الحساب العالم القديم في البحر الأبيض المتوسط الشرقي. ونستطيع قول بيانات مشابهة حول التطورات في العديد من الفنون، ومن جملتها الرفض الكامل لأشكال التمثيل بالصور (الأيقونات) الذي نجده في أوقات معينة وفي أماكن معينة في كل أديان العالم الكبيرة (أي المكتوبة).

إذا كان علينا أن نأخذ على محمل الجد تلك الروايات عن تطور العالم التي ترى الشرق راكداً، والغرب متحركاً دينامياً طوال أمد طويل ـ وبرودل نفسه يأخذ هذا الخط في تركيبه الكبير عن: الحضارة والرأسمالية في القرون من الخامس عشر إلى الثامن عشر، فإن هذا التوازي المتماثل سيبدو حينئذٍ مفاجئاً، أو مرة أخرى، سيبدو

(8) غودي 1982.

(9) غودي 1993.

(10) كلوناس 1991 وبروك 1998.

الأمر كذلك، إذا وافق المرء على عقيدة «الاستثنائية الآسيوية» أو عقيدة «الاستبداد الشرقي»، التي ستبدو أنها تمنع هذا التطور من الأذواق الحضرية، لأنها كانت أذواقاً حضرية وإلى حد كبير.

من الصحيح القول إنه بعد سقوط الإمبراطورية الرومانية، أو ربما بعد الهيمنة الإسلامية على البحر الأبيض المتوسط، كان هناك هبوط في التجارة وانحلال في الثقافة الحضرية في الغرب[11]، وكان ذلك في جزء منه مرتبطاً مع مجيء المسيحية[12] التي كانت فيها الممتلكات، على سبيل المثال، قد أعطيت إلى الكنيسة لا إلى البلدية. ولكن الضغط الناتج الذي وقع على الحياة الريفية، والذي ولد فكرة الإقطاع، كان إلى حد كبير ظاهرة غربية لا نستطيع، ولا يجب علينا، أن نراها بوصفها طوراً ضرورياً لتاريخ أي واحد من العالمين أو للتطور الأوروبي.

في أماكن أخرى استمرت الحضارة الحضرية من عصر البرونز في إنتاج سلسلة أوسع بشكل متزايد من الأشياء الفنية المصنوعة، ومجموعة أوسع من شبكات التجارة، وتطور أكبر من الثقافة التجارية. إحدى الخطوات قادت إلى أخرى في ما رآه تشايلد «تحولاً اجتماعياً». وفي نهاية الأمر لحق الغرب مرة ثانية بعد إحياء التجارة ونمو البلدات الذي يتحدث عنه بيرين في القرن الحادي عشر. وذلك حدث بشكل رئيس بسبب عودة التبادل مع الشرق الأدنى الذي لم تختف فيه الثقافة التجارية الحضرية أبداً، عودة كان فيها دور البندقية والمراكز الإيطالية الأخرى دوراً حاسماً[13]. وفي أماكن أخرى استمرت شبكات التجارة في التوسع من عصر البرونز فصاعداً، في سيلان[14]، وفي جنوب شرق آسيا[15]، وفي الشرق الأدنى[16]، وفي المحيط الهندي[17]. وفي نهاية

---

(11) هذا السؤال ناقشه مناقشة مفيدة هوديغيز ووايهاوس **(1983)**اللذان حاولا تعديل مقولة بيرين بخصوص تعطيل تلك التجارة **(1939)** بمساعدة الأدلة التي قدمها علم الآثار.

(12) سبيسر **(1985)** ناقش النقطة بالإشارة إلى بعض المراكز الحضرية في عالم بيزنطة.

(13) لين **1973**.

(14) بيريرا **1951**، **1952** آ و ب.

(15) سابلوف ولامبيرغ – كارولفسكي **1975**، لور **1955**، ميلين ـ روئيلوفتز **1962**، **1970**.

(16) غويتين **1967**.

(17) كاسون **1989**، من أجل الإبحار.

المطاف لحقت أوروبة المسيحية بعملية «التحديث»، وكان ذلك في الغالب بالاستعارة من الشرق، وعلى سبيل المثال، فبالطباعة، والورق، ونسج الحرير، والبوصلة، وملح البارود، والأطعمة مثل الحمضيات والسكر، وأنواع عديدة من الزهور، طوروا هم فيما بعد، برغم أنهم لم يبدعوها في الأصل، طوروا عملية الصنع الصناعية (إضافة إلى صنع السفن والأسلحة ـ دار الصناعة، الترسانة، كانت مهمة بشكل خاص في تطور الصناعة وعمليات إنتاجها)[18] التي كسبوا في مسارها مزية نسبية ضخمة مؤثرة. وفور قيامها بفعل ذلك بدأ النشاط الصناعي المتقدم في الانتشار إلى أجزاء أخرى من العالم، وخصوصاً بين القوى العالمية الميتروبوليتانية وفي تلك الأماكن التي كانت فيها الثقافات الحضرية في عصر البرونز أكثر تقدماً (إضافة إلى بعض الأماكن الأخرى نتيجة للهجرة).

وفي حين أن عمليات «التحديث» هذه كانت قد تقدمت في بعض المجتمعات الكبيرة في أوراسيا بأسرع مما تقدمت فيه في مجتمعات أخرى، كانت الحركة الكلية مع ذلك واسعة الانتشار. وعلماء الآثار معتادون على التعامل مع تحولات عامة من هذا النوع، تحدث في نفس التتابع ولكن في أزمنة مختلفة، وذلك مثل التحول الذي حدث من العصر الحجري الأوسط إلى العصر الحجري الحديث. ويميل العلماء إلى البحث عن تفسيرات، حين يقدمونها، إما على أساس الاتصال الخارجي أو إلى جانب ذلك على أساس التشابهات البنيوية الناشئة داخلياً من حالة سابقة متوازية متماثلة[19]. أما علماء الإنسان من جهة أخرى فهم يلجؤون غالباً إلى مؤشرات غامضة عن التغيير الثقافي ويلجأ المؤرخون إلى «العقليات». وفي رأيي أن هذه الأخيرة أرض خطرة لهؤلاء العلماء، بل هي أشد خطراً أيضاً لعلماء الآثار الذين يملكون بيانات أقل كي يبنوا عليها. إن التفسير المبني على الثقافة أو على العقليات قد يكون تفسيراً مضللاً إذا كان يقود على نحو تلقائي إلى تصور الاختلاف، الذي قد يكون اختلافاً مؤقتاً بحق، في إطار دائم.

---

(18) زان **2004**.

(19) انظر جي. ستاين. الحركيات الدينامية التنظيمية للتعقيد في ما بين النهرين الكبيرة، في ستاين وورثمان **1944**، ص ص **11-22**.

بعض التطورات التي درسناها كانت قد سارت مسارات متوازية طوال أمد طويل في ثقافات متنوعة بعد عصر البرونز، ولو كانت قد سارت في سرعات مختلفة نوعاً ما. وهذه العملية لم تكن مسألة عولمة كما فُهِم ذلك في الغالب، أي تغريب اليوم. هي بالأحرى تمثل نمو المجتمعات الحضرية، البورجوازية، التي كانت تتطور باستمرار منذ الأزمنة التي كان يكتب عنها تشايلد حتى الآن، وذلك من بعض الوجوه عن طريق التفاعل فيما بينها وتبادل بعضها مع بعض، ومن الوجوه الأخرى عن طريق نوع من «المنطق» الداخلي. وذلك لأن هذه الثقافات كانت ثقافات تجار، منخرطة في خلق المنتجات والخدمات التي سيتبادلونها مع سكانهم الحضر الخاصين بهم، ومع الأرياف المحلية ولكن مع البلدات الأخرى أيضاً في أماكن أخرى. لقد طوروا منتجات جديدة، وحسنوا منتجات قديمة، ووسعوا مدى اتصالاتهم.

وفي الجوهر كانت البلدات «موانئ تجارة»، باستخدام تعبير كارل بولانايي (ولكن بطريقة مختلفة نوعاً ما). لقد كانت تصنع السلع، وتوفر الخدمات، وتحسن هذه المنتجات من وقت إلى آخر، فتزيد من مدى تنوعها ومن زبائنها، ونادراً ما كانت تبقى ساكنة. كانت منخرطة في الصناعة وفي التجارة لتكسب رزقها، وهو الأمر الذي كان يعني أنه كان عليها أن تحقق أرباحاً أكبر (أو أن تحقق التوازن بين الاستثمار والعوائد)، فلا تحقق خسارة، كي تدفع لسلسلة متنوعة أكبر من المستوردات. ولذلك فقد كانت في تحول مستمر. فالتجار، كما يلاحظ ساوثهول[20]، كانوا هم «في الجوهر قوابل توليد أسلوب الإنتاج الرأسمالي، وهم الذين تضخموا وتحولوا إلى صناعيين وخبراء ماليين». وهو يرى هذه العملية، متابعاً في ذلك لوبير، عمليةً تبرز في أسلوب إقطاعي، على الرغم من أن التجار كانوا مكوناً جوهرياً لكل البلدات والمدن في كل مكان[21]. «كانت المدن خلقاً من خلق التجار، وهي التي كافحوا للدفاع عنها ضد الدولة، وضد خَلْق الملوك والنبلاء». لقد كانت المدن «دائماً مراكز التجديد» وخصوصاً، كما يزعم ساوثهول، في أزمنة الإقطاع، على الرغم من أن هذا شيء يجب النزاع فيه. فقد كانت أيضاً مراكز الصراع الطبقي و«مسرحاً لحرب اجتماعية بقسوة لا تعرف الرحمة» ولكنها كانت في الوقت نفسه مشاهد للنشاط الفني العظيم[22].

---

(20) ساوثهول **1998: 22**.

(21) ساوثهول **1998: 21**.

(22) ساوثهول **1998: 17 – 116**.

هذه أنشطة يجب أن ينظر إليها بوصفها جذور «الرأسمالية»، على الأقل الرأسمالية التجارية. أو هي ربما «براعم الرأسمالية» كما سبق أن سماها بذلك بعض العلماء الصينيين. عند هذا المستوى، ليس هناك مشكلة بشأن أصل الرأسمالية أو بشكل أهم بشأن نمو الثقافات الحضرية في كل أشكالها الاجتماعية الثقافية العديدة، ومن جملة ذلك الفنون. وهي التي تأتي القفزة الكبيرة في تفكيرنا حولها حين ندرك أنه، مهما يكن الذي حدث بخصوص وسائل الاتصال الجماهيرية في الأزمنة الحديثة، فإن الغرب لم يكن هو مخترع هذه الفنون، ولا مخترع الأدب (الرواية على سبيل المثال)، ولا مخترع المسرح أو الرسم والنحت، وأقل من ذلك بكثير مجموعة خاصة من القيم التي سمحت للتحديث بالحدوث هناك وليس في أي مكان آخر. هذه الأنشطة كانت تتطور في كل أنحاء المجتمعات المتحضرة من قارة أوراسيا (وفي أماكن أخرى). أحياناً يأخذ مجتمع واحد زمام القيادة، وأحياناً يأخذه مجتمع آخر. ولكن في مطالع العصور الوسطى، تخلف الغرب تخلفاً مؤثراً، وكان ذلك من بعض الوجوه بسبب القطيعة مع الماضي الكلاسيكي، وكان من بعض وجوه أخرى بسبب الرفض المقصود لتمثيل الصور (مهما يكن علمانياً) من المسيحية الأولى والدين الإبراهيمي.

لقد تحدثت أعلاه عن القاعدة العريضة للرأسمالية التجارية. فتلك القاعدة تبدو واضحة وضوحاً كافياً إذا أخذنا بالاعتبار مدى الأنشطة التجارية الأولى في آسيا وتصدير القطن الهندي إلى جزر الهند الشرقية (إندونيسيا) وجنوب شرق آسيا (الهند والصين)، إضافة إلى تصدير البرونزات الصينية، والحرائر، والخزف في كل أنحاء تلك المناطق. وبمقارنة الشرق الأقصى بأوروبة الغربية وبالبحر الأبيض المتوسط في الجملة، فإن الشرق الأقصى في أزمنته السابقة كان خلية نحل من النشاط التجاري. ووفقاً لما يقوله براي، بقيت الصين أعظم قوة اقتصادية في العالم حتى نهاية القرن الثامن عشر[23]. وماذا عن الصنع، وعن الصناعة كذلك، التي ينظر إليها بحق النظرة إلى الملامح الأساسية للرأسمالية الحديثة؟ إن مثل هذا التبادل الواسع الانتشار في آسيا الشرقية كان من قبلُ مشتملاً على الصنع. ولم تكن الخزفيات هي المنتج الوحيد الذي كان خاضعاً لأساليب الصنع الواسعة النطاق. ففي

(23) راي 2000: 1.

الهند مثلما هو في الصين كانت المنسوجات تنتج على قاعدة محلية بشكل سائد، وكانت تنظم في الغالب بأيدي التجار عن طريق أنظمة الورشات وصناعات الأكواخ والبيوت المشابهة للصناعة الأوروبية الأولى[24]. ولكن كان يوجد أيضاً مؤسسات من نوع المصنع الضخم[25]. وفي الصين كان المثال الأشد تأثيراً هو صناعة الورق المهمة. وتعكس تلك الحالة الحقيقة التي هي أن الثقافات الحضرية، في كل أنحاء المجتمعات الكبيرة في آسيا، كانت قد خبرت تطوراً مستمراً تقريباً على مدى أمد طويل ابتداء من تلك الأزمنة التي تخص عصر البرونز. كان هناك انقطاعات، بسبب عوامل بيئية محيطية، واقتصادية، وعسكرية، بل دينية كذلك ـ مثل غزوات «البرابرة»، وانقطاع التجارة، وإخفاقات الحكومات، ومنع الطباعة. ولكن الثقافات الحضرية الكلية تطورت تطوراً يدخله التعقيد على مدى القرون، في العلاقة بالإنتاج، والتبادل، والتوزيع، والتمويل إضافة إلى الحياة المادية، والفنية، والفكرية، في الفنون، وفي التعليم، وفي التجارة والصناعة.

ومع ذلك، فإن معظم المؤرخين الغربيين، وهم ينظرون إلى الوراء نظرة غائية بعد الثورة الصناعية، كانوا قد أغفلوا النظر إلى هذه التطورات المتوازية وحاولوا أن يبرروا الميزة التالية التي جاءت فيما بعد على أساس مزايا متخيلة أسبق. إن الوحدة النسبية لعصر البرونز كانت قد أهملت وطرحوا افتراض بروز المرحلة الكلاسيكية في أوروبة لا في أي مكان آخر. وبالنسبة إلى معظم المؤلفين فقد كانت تلك الفرادة أيضاً تصدق مرة بالنسبة إلى الإقطاع ومرة أخرى إلى الرأسمالية التي كانت هي النقطة التي بدؤوا منها بحثهم. وبهذه الطريقة، كانت الاستمرارية العريضة لمجتمعات ما بعد عصر البرونز قد تعرضت للكسر على نحو كارثي عن طريق التركيز على الخبرة الأوروبية فقط، وهو تركيز قام به العلماء والجمهور على حد سواء وأدى إلى سرقة التاريخ.

إن عقد مقارنة صحيحة ومؤثرة سوف يتضمن لا استخدام الأصناف المقررة مسبقاً من نوع المرحلة الكلاسيكية، والإقطاع، والرأسمالية، بل ترك هذه المفاهيم لبناء شبكة سوسيولوجية تضع خطة تضم المتنوعات الممكنة مما تجري مقارنته.

---

(24) براي **1997**.

(25) غودي **1996** ب: **187**.

وذلك مفتقد بشكل ملحوظ من معظم الخطاب التاريخي في الغرب. وبدلاً من ذلك زعم المؤرخون ببساطة ملامح مرغوبة و«تقدمية» لأنفسهم. لقد سرقوا التاريخ بفرض أصنافهم وفرض التتابع الخاص بهم على بقية العالم.

إن مشكلة سرقة التاريخ وسرقة العلوم الاجتماعية كذلك تؤثر على الإنسانيات الأخرى. وقد اتخذ العلماء، في السنوات الحديثة أيضاً خطوات لجعل تخصصاتهم أكثر ميلاً إلى المقارنة، وأكثر علاقة مع بقية العالم. ولكن هذه الإجراءات غير كافية على نحو فاضح للقيام بالواجب. فعلى الأدب أن يصير هو «الأدب المقارن» ولكن مدى المقارنة محدود عادة بمصادر أوروبية قليلة، والشرق مهمل، والثقافات الشفهية غير معتبرة للدراسة. وميدان الدراسات الثقافية، في كل تنوعاتها البريطانية وتنوعاتها الأمريكية، في حالة فوضى. والقاعدة المتعلقة بالنصوص الخاصة بهذه الدراسات الأخيرة هي عملياً كتابات غربية على نحو حصري، والفلاسفة عادة، وهم فرنسيون في الغالب، هم الذين يبدون ملاحظاتهم على الحياة من دون تقديم الكثير من البيانات غير تأملاتهم الخاصة الداخلية أو ملاحظاتهم عن فلاسفة آخرين، وكلهم ممثلون للمجتمعات الحديثة الحضرية. ومستوى العمومية في مثل هذه الملاحظات هو بشكل لا يحتاج معه المرء حاجة حقيقية إلى معلومات كي يدخل في المحادثة.

وفي الختام، لقد لم يكن هذا الكتاب عن تاريخ العالم بقدر ما هو عن الطريقة التي تصور بها العلماء الأوروبيون هذا التاريخ. وتأتي المشكلة في محاولة شرح خلفية الميزة النسبية التي حققتها أوروبة. والبحث بالعودة في التاريخ إلى الوراء يدعو بشكل محتوم تقريباً إلى انحياز غائي، سواء كان ذلك مضمراً أو صريحاً. وفي النظر إلى ما أدى إلى «حداثة» المرء الخاصة، يعطي المرء أحكاماً عن الناس الآخرين، وعن افتقارهم إلى الأخلاق البروتستانتية، وافتقارهم إلى روح المخاطرة للقيام بالمشاريع والأعمال، وافتقارهم إلى القدرة على التغيير، وهي التي يظن أنها كانت قد صنعت هذا الاختلاف.

إن الصعوبة الأساسية في ذلك التاريخ هي الطريقة التي تم فيها تحديد الميزة التي جاءت إلى أوروبة فيما بعد. فإذا كان يُنظر إلى تلك القارة بوصفها قارة تُطوِّر شكلاً

فريداً عديم النظير من الاقتصاد، شيئاً ما يدعى «الرأسمالية»، فإن للمرء آنئذ العذر في اقتفاء آثارها إلى الوراء والرجوع بجذورها إلى «الحكم المطلق»، وإلى «الإقطاع»، وإلى المرحلة الكلاسيكية، بل إلى رؤيتها بوصفها نتيجة لعنقود من المؤسسات غير المتوازية المماثلة، ومن الفضائل، ومن العواطف، ومن الدين كذلك. ولكن افتراض تطور المجتمع الإنساني من عصر البرونز هو افتراض ينظر إليه في تعابير مختلفة، وذلك بوصفه إعداداً تفصيلياً مستمراً للثقافة الحضرية والتجارة من دون أي انقطاعات تشمل تمييزات قاطعة من النوع المقترح باستخدام تعبير «رأسمالي». وبرودل، في استعراضه الجليل، يتبنى في الحقيقة الموقف الذي يرى أن مثل هذا النشاط موجود في كل سلسلة المجتمع الذي يتعامل معه، في آسيا مثلما هو في أوروبة.

ومع ذلك، فهو يحتفظ بمفهوم «الرأسمالية الحقيقية» من أجل الغرب الحديث، تماماً مثلما يفعل نيدهام مع «العلم الحديث» مقارنة له مع «العلم». ولكن إذا كان يُنظر إلى «الرأسمالية» بوصفها مميزة لكل هذه المجتمعات، فإن فرادتها تختفي بشكل محتوم وتختفي مثلها كذلك مشكلة التفسير. ويُترك المرء مع تفسير الشدة المتزايدة، مع التفاصيل لا مع التغيير القاطع. وفي الحقيقة قد يكون الموقف قد توضح بترك تعبير «الرأسمالية» تركاً كاملاً، نظراً إلى أن استخدامه سوف يميل دائماً إلى الإيحاء بموقف ما من نوع طويل الأمد متمتع بالامتياز لصالح الغرب. ولذلك فلماذا لا نصوغ المناقشة من أجل مزية الغرب في الأزمنة الحديثة على أساس تشديد الأنشطة الاقتصادية والأنشطة الأخرى داخل إطار طويل الأمد من التطورات الحضرية والتجارية، إطار من شأنه أن يأخذ بالاعتبار المراحل ذات النشاط الشديد تقريباً ويأخذ بالحسبان الكامل المظاهر السلبية إضافة إلى المظاهر الإيجابية «للعملة التمدينية»؟ يحتاج هذا التتابع، طبعاً، إلى تقسيم إلى أجزاء أصغر، وإلى تقسيم المراحل من وقت إلى وقت، ولكننا نستطيع أن نتحدث عن المدى المتزايد للتصنيع، بل عن ثورة صناعية، من دون أن ننكر بدايات هذه العملية على المجتمعات الآسيوية أو المجتمعات الأخرى، ومن دون النظر إليها بوصفها تطوراً أوروبياً محضاً.

* * *