التحيّز في المقررات الدراسيّة

د. هدى عبد السميع حجازي

تُعد المؤسسات التعليمية الوسائط الأساسية لنقل التراث الثقافي. إن التراث الثقافي في الحضارات الحديثة، لم يعد ثابتًا مستقرًا، بل أصبح عظيمًا في الحجم، ومركبًا غاية التركيب، ويخضع بشكل مستمر للمراجعة، كما يستقبل زيادات معرفية وتكنولوجية بسرعة فائقة، حتى أصبح من المستحيل ـ كما كان من قبل ـ أن تتمكن المؤسسات التعليمية من نقل هذا التراث كله، إذ بات عليها أن تختار من ذلك المخزون الذي لا حد له من المواد. ومن هنا تبرز «مشكلة المِنهج»، فمشكلة المِنهج في جوهرها مشكلة اختيار دقيق لعدد قليل من المواد التي يجب تعلمها من بين المواد العديدة، ثم يأتي بعد ذلك اختيار المحتوى المناسب، الذي يجب أن يتعلمه الفرد في المراحل التعليمية المختلفة[1].

والمناهج التعليمية يتم تحديدها في ضوء مجموعة من العوامل، من أهمها: الأيديولوجية السائدة في المجتمع، وفلسفته التربوية، ومفهومه عن الطبيعة الإنسانية، كما يتم تقريرها حسب احتياجات الفرد، ومراحل نموه، وبهذا تجرُنا جميع أنواع النشاط التربوي إلى التساؤل عن القيَم التي تقوم عليها العملية التربوية بُرمّتها. فالمنهج جدول للتعليم مقترَح، يتضمن الاتجاه المفضل لنمو التلميذ، ويقوم على نظام للقيم يحدد ما هو الأحسن والأفضل.

---

(١) فيليب هـ. فنيكس، **فلسفة التربية**، (ترجمة وتقديم لبيب النجيمي)، القاهرة، دار النهضة العربية، ١٩٨٢. ص ١٠٤.

وإذا كان اختيار المنهج يتضمن تفضيلات قيَمية معينة، فإن اختيار محتوى أي مقرر دراسي يخضع لنفس التفضيلات القيمية المتضمَّنة في أيديولوجية المجتمع، والتي توجه نظمه السياسية والاجتماعية والاقتصادية؛ بل إنها تخضع كذلك لتفضيلات واضع المقرر نفسه، فعلى المستوى الفلسفي، وعلى المستوى النظري، وعلى مستوى الممارسات الفعلية داخل المؤسسة التعليمية يوجد ما يمكن تسميته «بالتقاليد الانتقائية» Selective Tradition أي انتقاء بعض العناصر من الثقافة، ونقلها على أنها الثقافة، أو الماضي الذي له أهمية، وهذه الانتقائية هي الأساس والمرجع، فمن الماضي والحاضر تُختار بعض المعاني والممارسات، ويتم تأكيدها، أما البعض الآخر فَيُهمل ويستبعد؛ بل والأكثر أهمية من ذلك أن بعض المعاني يعاد تفسيرها أو يعاد وضعها في أشكال تساند وتعضِّد الأفكار السائدة في حقبة زمنية معينة(٢). فالمعرفة التي تُنقل من خلال المؤسسات التعليمية اختيرت من بين كمٍّ هائل من المعارف المتاحة في مجتمع محدَّد. ومن ثَم لا يمكن توقع أن تتصف الكتب المدرسية بالحيادية والموضوعية، خاصة حينما نعرف أن المدرسة بطبيعتها مؤسسة تربوية أقامها المجتمع، ورصد لها الموارد المالية والبشرية من أجل تربية النشء وتطبيعهم اجتماعيًا، ولذا من حق المجتمع على المدرسة أن تكون عونًا له على تحقيق فلسفته وإنجاز أهدافه وخططه تجاه المستقبل، قد تختلف درجة التحيز ومدى وضوحه من مرحلة تعليمية إلى أُخرى، فمن المتوقَّع أن يكون أكثر وضوحًا ومباشرة في الكتب المقررة في المرحلة الابتدائية، وأقل وضوحًا في الكتب الجامعية والمراجع العامة. نقول من المتوقَّع ثم نضيف أن الأمر ليس كذلك دائمًا.

وبطبيعة الحال تنعكس التحيزات والتفضيلات القيَمية في الكتب المدرسية المقررة أو الكتب التي يقررها أحد الأساتذة الجامعيين. أو يوصي بها كمراجع في مقرره، ومن ثَم يصبح أهم الموضوعات التي يجدر دراستها موضوع النماذج المعرِفية الكامنة في المقررات الدراسية، فحينما يقرر أحد

---

(٢) Apple Michael W., *Ideology and Curriculum* (London: Routledge, Kegan, 1979).

الأساتذة أن يضع مقررًا ما سواء في التاريخ أو الجغرافيا أو المطالعة أو حتى في العلوم الطبيعية، فإنه لابد أن يكون هناك نموذجًا كامنًا يتم على أساسه تحديد أهداف المقرر، وما الذي يتم إبقاؤه، وما الذي يتم استبعاده، وما الذي يتم تأكيده ومنحه المركزية الكافية، وما الذي يتم تهميشه.

ففي دراسة أجرتها كاتبة هذا البحث على كتب المطالعة العربية التي دُرست في المرحلة الابتدائية قبل عام ١٩٥٢، وتلك التي درست في عام ١٩٧٢ للتعرف على القيَم والاتجاهات الكامنة فيها[٣] تبين من خلال تحليل مُحتواها تحيزات قيمية معينة في كل مجموعة من المجموعتين. فعلى سبيل المثال لا الحصر، تعرضت كتب المطالعة العربية المستخدمة قبل عام ١٩٥٢، من خلال الموضوعات التي احتوتها إلى تاريخ مصر في امتداده الزمني الطويل وحِقباته التاريخية المختلفة، ففي هذه الكتب نجد إشارات إلى ماضي مصر الفرعونية، ومصر الإسلامية العربية، ومصر الحديثة (ما بعد ١٨٠٠) دون تقليل من أهمية أي حقبة، ودون التهوين من شأنها، أما كتب المطالعة التي درست في عام ١٩٧٢ فقد نظرت إلى ماضي مصر بشكل مغاير، وأعادت تقيمه، فمصر الفرعونية لم تحتل المركزية التي احتلتها في كتب مطالعة قبل عام ١٩٥٢، وإن كان ما زال يُنظر إليها كحقبة مضيئة من تاريخ مصر. أما ماضي مصر العربي الإسلامي فقد نال اهتمام مؤلفي هذه الكتب، كما ذُكر في سياقٍ يمجد شأنه، ويعلي قيمته، ويؤكد أهميته وعلاقته الوثيقة بحاضر مصر. أما ماضي مصر الحديث وإن كان نال اهتمام مؤلفي الكتب وكثرت الإشارة إليه، إلا أنه في معظم

---

(٣) Hegazy Hoda A. *Values and Attitudes Expressed in Egyptian Primary Readers: A comparative Study of the Pre-1952 and the 1970 Readers,* (Unpublished Doctoral Dissertion), New Brunswick: Rutgers University, 1979.

يلاحظ أن كتب عام ١٩٧٢ تعبر عن الرؤية الأيديولوجية التي تبلورت في الستينيات، وهي الرؤية التي يطَلق عليها مصطلح «الناصرية» أو «الاشتراكية العربية»، إذ إنه لم يبدأ تغيير كتب المطالعة المصرية وإعادة صياغتها بما يتفق مع رؤية عصر الانفتاح إلا بعد عام ١٩٧٣.

الأحيان نُظر إليه كفترة معتمة ومظلمة من ماضي مصر وجاء ملحقًا به أحكامٌ تقلل من شأنه. وينسحب الشيء نفسه على الهوية القومية التي حاول مؤلفو كل من مجموعتي الكتب تقديمها للتلاميذ وتعريفهم بها. فبينما أكدت الكتب التي درست قبل عام ١٩٥٢ الهوية القومية المصرية برموزها المختلفة، أكدت كتب عام ١٩٧٢ الهوية القومية العربية/ الإسلامية.

أما إذا نظرنا إلى موقف مؤلفي هذه الكتب من بلدان العالم المختلفة فنجد اختلافًا أيضًا يعكس اختلافًا في الرؤية والموقف تجاه العالم الخارجي. فقد أوضح تحليل كتب المطالعة لعام ١٩٧٢ زيادة في الإشارة إلى البلدان الأجنبية إذا ما قورنت بكتب المطالعة المستخدَمة قبل عام ١٩٥٢، إلا أنها اقتصرت على بلدان أوروبا الغربية، وبالذات انكلترا وفرنسا باعتبارهما بلدين استعمرا مصر وغيرها من البلاد العربية.

وغني عن البيان أن التغيرات القيمية التي ظهرت في كتب عام ١٩٧٢ كانت انعكاسًا للتغيرات التي حدثت في الأيديولوجية الموجِّهة للمجتمع، ويسري نفس التغير القيمي على كتب التاريخ في المدارس الثانوية قبل عام ١٩٥٢، ومن ثَم المقررات الدراسية فيلاحظ أنها تقوم بتأكيد تاريخ أوروبا وتاريخ مصر القديم. أما تاريخ الدولة العثمانية ـ على سبيل المثال ـ فلم يكن موضع اهتمام واضعي هذه المقررات؛ بل عادة ما كانت تذكر باعتبارها الدولة المسؤولة عن كل مشاكل مصر بحيث يصبح الفتح العثماني هو بداية عصر الظلمات الذي خيَّم على مصر، ولا تفيق منه إلا على مدافع نابليون التي تأتي لنا بالعلم والانفتاح والاستنارة. وتحيُّز واضعي مثل هذه المقررات للتاريخ الغربي والتاريخ المصري القديم أمر واضح، وبطبيعة الحال كانت العملية التعليمية بأسرها تتم داخل هذا الإطار.

ويمكننا الآن أن نتحرك خارج إطار الكتب المدرسية في مصر، ونتعرض للمراجع التي أوصى بها أحد أساتذة ما يسمى بـ «تاريخ التربية اليهودية» في إحدى الجامعات الأمريكية (وهي مراجع أساسية في هذا

الحقل). ركزت هذه المراجع على العناصر المشتركة بين ما يسمى النظم التعليمية اليهودية عبر التاريخ، وفي البلدان المختلفة. وقد تم عرض هذه العناصر المشتركة بطريقة تبدو كما لو كانت محايدة وغير متحيزة. ولكننا لو دققنا النظر لوجدنا أن ثمة افتراض متحيز مفاده أن هناك نظمًا تعليمية يهودية مستقلة تمامًا عن الحضارات التي يعيش اليهود في كنفها، وأن ثمة عناصر مشتركة بين هذه النظم يجدر دراستها والتركيز عليها، وأنها من الأهمية بحيث يمكن التغاضي عن كل العناصر الأُخرى، ومن ثَم نجد أن معظم الكتب التي تقرَّر في المقررات المختلفة تدور حول هذه العناصر المشتركة وهي عناصر لم يكن لها في واقع الأمر أهمية كبيرة بالقياس للعناصر غير المشتركة. ويصبح هدف واهتمام مؤلفي هذه المراجع «العلمية» هو التركيز على عدد الساعات المخصصة لدراسة التوراة والكتب الدينية الأُخرى، وتلك المخصصة لدراسة اللغة العبْرية القديمة أو ما يسمى بتاريخ اليهود.

وقد أدى التركيز على هذه العناصر المشتركة إلى التغاضي عن عناصر أُخرى لها من الأهمية ما يفوق بمراحل أهمية العناصر سالفة الذكر، مثل مدى تأثر النظم التعليمية اليهودية المختلفة بالنظم التعليمية الموجودة في مجتمع الأغلبية. وإهمال هذه العناصر يجعل النظم التعليمية اليهودية تبدو كأنها ظهرت من العدم، ولذا نجد أن هذه المراجع تتحاشى على سبيل المثال ذكر مدى تأثر النظم التعليمية اليهودية في العصور القديمة بالحضارات المحيطة بالعبرانيين ونظُمهم التعليمية، سواء المصرية القديمة أو الكنعانية، ثم البابلية/ الآشورية، وأخيرًا الحضارة الهيلِّينية.

ويبدو من المعقول أن نفترض أن المدارس والمناهج التي وجدت لتعليم الكهنة اليهود تأثرت بالمؤسسات التعليمية التي وُجدت من أجل هذا الغرض في الحضارة المصرية القديمة، كذلك يمكننا القول إن تواجد العبرانيين في بابل ـ خلال الفترة التي عرفت بـ «السَّبي البابلي» ـ أدت إلى تأثرهم بالنظم التعليمية القائمة في هذه الحضارة، والتي كانت على مستوى عال من التقدم والرقي، إذا ما قيست بحضارة العبرانيين، ومن ثَم أدت

فترة إقامتهم في بابل إلى اهتمامهم بعملية تدوين كتبهم المقدسة ونشرها بين أفراد الشعب، تأثرًا بقوانين حامورابي، كما أن المعبد اليهودي ربما يكون قد أُسس على غرار المعابد البابلية الموجودة آنذاك. أما ظهور المدرسة الأولية وانتشارها بين العبرانيين، والتي كثيرًا ما يتفاخر بها مؤرخو التربية اليهودية على أنها تجسيد لعبقرية العبرانيين، وأحد إنجازاتهم الحضارية الفريدة، فلم توجد وتنتشر إلا تحت التأثر الهيلّيني(٤).

أما في مُناخ حضارة العصور الوسطى، التي عُرفت بالفصل بين الطبقات والأقليات (الدينية والإثنية) فقد أدى التركيز على العناصر المشتركة بين النظم التعليمية اليهودية المختلفة إلى ظهور الجماعة اليهودية كما لو كانت الأقلية الوحيدة في أوروبا التي كان لها نظمها الإدارية والتعليمية المستقلة، وكما لو كانت وحدها التي وجهت جل اهتمامها إلى نشر مبادئ دينها وتعاليمه، وإلى تكوين النُّخب المثقفة، والأمر بطبيعة الحال أبعد ما يكون عن الواقع، إذ أنَّ كل الأقليات والطوائف الأُخرى كان لها نظمها الإدارية والتعليمية المستقلة، التي كانت تلعب دورًا لا يختلف من قريب أو بعيد عن دور المؤسسات اليهودية المماثلة(٥).

وفي العصور الحديثة فقد أدى البحث عن العناصر المشتركة بين النظم التعليمية اليهودية إلى تعتيم كامل على التغيرات التي كانت آخذة في الحدوث في النظم التعليمية السائدة بين الجماعات اليهودية المختلفة؛ نتيجة لقيام الدولة القومية بالإشراف على العملية التربوية، ولزيادة معدلات التحديث والعَلمنة، وحين يكتشف الباحث أن هذه النظم التربوية اليهودية التي يقال لها مستقلة كانت آخذة في التآكل السريع، وأن إقبال أفراد الجماعة اليهودية عليها كان آخذًا في التناقص السريع تبعًا لمعدل العلمنة في الدولة المضيفة، وأن أعدادًا كبيرة منهم كانت تلتحق بالمؤسسات التعليمية

---

(٤) هدى عبد السميع حجازي، **«التربية عند العبرانيين قبل التهجير إلى بابل وبعد العودة منه»**، دراسات تربوية (القاهرة: عالم الكتب) تحت الطبع.

(٥) هدى عبد السميع حجازي، **«التربية والتعليم عند يهود اليديشية (يهود يولندا خاصة)»** دراسات تربوية، (القاهرة: عالم الكتب) تحت الطبع.

القومية، وأن ما تبقى من النظم التربوية اليهودية تأثر إلى حد كبير بالنظم التعليمية القائمة في المجتمع المضيف، حين يكتشف الباحث ذلك يجد نفسه مضطرًا لإعادة كتابة دراسته مركزًا على العناصر غير المشتركة ذات القيمة التفسيرية العالية. أما العناصر المشتركة فتصبح هامشية بسبب قصورها عن تفسير الظاهرة موضع الدراسة[٦].

هذه هي بعض النماذج للتحيزات الكامنة في الكتب الدراسية أو المراجع الجامعية سواء في كتبنا أم كتب الآخرين، وبطبيعة الحال تتفاوت درجة التحيز من كتاب إلى آخر، ومن تخصص لآخر، ومن مرحلة تاريخية إلى أُخرى، فهناك التحيز الحتمي الناجم عن عملية اختيار حتمية، ولكن هناك التحيز الواعي الذي يوجد في عمليات الدعاية المكْشُوفة والتعبئة الأيديولوجية. وهناك تحيز واضح، وآخر كامن، وهناك تحيز بسيط وآخر مركب وتحيز واع وآخر غير واع، وهناك تحيز فاضح، وتحيز تم التخفيف من حدته من خلال طرح رؤى مغايرة، ومن خلال تنبيه القارئ إلى وجود تحيز.

وقد درست مقررًا في علم الاجتماع في الولايات المتحدة تناول عدة إشكاليات مختلفة، كانت إحداها إشكالية علاقة الإسلام والرأسمالية، وهي امتداد أو إعادة تطبيق لأطروحة ڤيبر الخاصة بعلاقة المسيحية البروتستانتية وأصول الرأسمالية، والتحيز الكامن في هذا المقرر وفي الإشكالية ذاتها كان من النوع الكامن والمركب، وربما غير الواعي، وهو تحيز كامن في الحضارة الغربية بأسرها، ويوجد في جميع المراحل التي يعود إليها الدارسون المهتمون بهذه الإشكالية.

وقد أثارت أطروحة «ماكس ڤيبر» عن الأخلاق البروتستانتية وروح الرأسمالية كثيرًا من الجدل والاهتمام، بيْد أن تطبيق هذه الأطروحة على المجتمع الإسلامي تبدو أكثر مدعاة للجدل. وتسعى هذه الدراسة إلى

---

(٦) هدى عبد السميع حجازي، **«تطور التعليم بين الجماعات اليهودية في العصور الحديثة»**، دراسات تربوية، (القاهرة: عالم الكتب) تحت الطبع.

تقديم موجز نقدي لأطروحة ڤيبر موضحة صلاحيتها في السياق الحضاري الغربي، وتمضي الدراسة لتبين أن «الأخلاق البروتستانتية» أمر مقصور على التكوين الحضاري الغربي، ومن ثَم فإنها تفقد كثيرًا من صلاحيتها وتصبح غير ذات موضوع في السياق الحضاري الشرقي؛ بل ومتحيزة ضده.

ولفهم طبيعة الإشكالية لابد أن نبدأ من البداية وأن نشرح الأسس الفلسفية والاجتماعية لمقولة ڤيبر، ومن المؤكد أن إدخال مقولة الدين في الدراسات الاجتماعية قد ساعد على إزالة أية أوهام عن بساطة الظواهر الاجتماعية، فلم يعد من الممكن تفسير المجتمع استنادًا إلى عامل واحد بمفرده، ولم يعد ممكنًا بالمثل أن يقنع المرء بالنظرة التجزيئية للمجتمع والتي تنظر إليه لا بوصفه تكوينًا مركبًا من عناصر مختلفة؛ بل بوصفه حاصل جمع تلك العناصر (مثلما هو الحال في نماذج التحليل الاقتصادية)، وعلى الرغم من أن الدين هو مجموعة من الأفكار والمعتقدات المتعلقة بالمقدس والمتعالي واللازمني، فإن له تأثيرًا عميقًا على حياة الإنسان الاجتماعية الدنيوية.

ولعل أطروحة ڤيبر عن العلاقة بين الأخلاق البروتستانتية والرأسمالية الغربية من بواكير الأعمال في هذا المجال، وإن كانت الأكثر إثارة للجدل، ويحاول ڤيبر في كتابه: **الأخلاق البروتستانتية وروح الرأسمالية**[٧]، أن يعلل نشأة نظام اقتصادي استنادًا إلى التأثير المتولِّد من عاملٍ غير اقتصادي، فقد استنبطت البروتستانتية رؤية خاصة لإله مبهم خفيٍ لا يمكن سَبْر أغواره، إله قدَّر سلفًا مصير كل شيء، ومع هذا يجهل المؤمن مشيئته، ومن خلال ذلك تخلق البروتستانتية حالة عقلية فريدة تمزج بين تيارين متناقضين، فهناك من جهة دعوة إلى أن يثِق المرء في خَلاصِه الفردي، وهناك في المقابل افتقاد تام لما يدل على ذلك، وفي غياب أية مؤسسات وسيطة مثل الكنيسة (أو القبيلة أو الأسرة الممتدة)، يشتد

---

(٧) تعد دراسة ڤيبر جزءًا من مؤلفه الضخم: **دراسات في سوسيولوجيا الأديان**.
Gesammelte, Aufsalze Zur Religions Soziologie (Tübingen, 1923), 3 Vols.

إحساس المؤمن بالعُزلة، ويترسخ لديه إحساس عميق متناقض بكل من الاصطِفاء والنَّبذ، والتخلص من هذه الازدواجية أمر مُحال بطبيعة الحال، ولذا لم يكن هناك بُد من محاولة تخفيف حدتها على الأقل، وكان السبيل إلى ذلك أن يصبح لزامًا على المؤمن أن يؤمن إيمانًا قاطعًا لا يتطرق إليه الشك في حقيقة اصطفائه وإنقاذه. ومن أجل تقوية هذا الإيمان ودعمه بالأدلة والبراهين، فإن عليه، في الوقت نفسه، أن يتبع نمطًا معينًا من الحياة، فلا يجب عليه، مثلاً، أن ينسحب كليةً من العالم مثلما هو الحال عند الرهبان والمتصوفة؛ بل يجب عليه أن يبقى في العالم دون أن يستغرق فيه؛ فالهدف هو السيطرة على العالم؛ وهو ما يعني العمل الشاق، وجمع الثروة، وبنجاحه في ذلك يخدم المؤمن الرب.

ويرى ڤيبر أن هذا الزهد داخل الدنيا inner wordly asceticism (في مقابل الزهد في الدنيا)، وتلك المحاولة للسيطرة على نزوات الإنسان والتحكم في عالمه، يمثلان حالة عقلية (علاقة تبادل اختياري) مع أحد العناصر الأساسية لروح الرأسمالية الحديثة، أي أن ڤيبر لا يقول بأن البروتستانتية هي التي أدت إلى الرأسمالية، وهذا ما يؤكده نيزبت Nisbet حين قال إن ڤيبر لم يحاول قط أن يعزو إلى الأخلاق البروتستانتية أية أولوية سببية، ولكنه كان معنيًا في المقام الأول بإظهار دورها باعتبارها عاملاً، ضمن عوامل أُخرى، في تشكيل الرأسمالية الغربية(٨).

إلا أن اهتمام ڤيبر لم يقتصر على مجرد تأمل أصول الرأسمالية الغربية، ولا على مجرد تفسيرها؛ بل تجاوز ذلك بكثير نظرًا لاتساع مجال

---

(٨) الترجمة الإنكليزية للدراسة الواردة في: Max Weber, *The Sociology of Religion,* Translated by Ephraim Fischoff and Introduced by Talcott Parsons, (Boston: Beacon, 1964).

نشر الجزء الخاص بإشكالية الرأسمالية والإسلام باللغة الإنكليزية تحت عنوان:

«Islam and Capitalism: The Irrelevance of a Problematic,» *The Arab Journal of the Social Sciences* April 1987.

Robert A. Nisbet, *The Sociological Tradition,* New York, Basic Book 1966, p. 257.

رؤيته ومقاصده، فأطروحة الأخلاق البروتستانتية تمثل جزءًا من سعيه لاكتشاف وتحديد ذلك العنصر الذي يميز الحضارة الغربية عن الحضارات الأُخرى وهو عملية العقْلنة أو الترشيد برمتها، والتي تعني استخدام أنجح الوسائل للوصول إلى غاية ما، يحددها المرء أو المجتمع لنفسه. وبهذا المعنى فإن عمل ڤيبر الكلاسيكي ما هو إلا مقدمة في بناءٍ فكري أوسع وأشمل. ومن أجل سبر أغوار مخيلة ڤيبر وفهم تعقيد رؤيته، وحتى يتم النظر إلى أطروحة الأخلاق البروتستانتية في سياقها الأوسع، يجب على المرء أن يفحص أعماله الأُخرى التي تعالج موضوعات قد تبدو للوهلة الأُولى بعيدة الصلة مثل الديانات في الصين والهند، وأصول المدينة الغربية باعتبارها نقيضًا للمدن المقدسة المتسمة بالأبهة في الشرق، وكذلك تطور القوانين والمؤسسات القانونية في الغرب وفي غيره.

ويُرجع ڤيبر أصول العقلانية الغربية إلى البدايات الأُولى للحضارة الغربية، فيرى أن عملية الترشيد عملية عضوية كامنة في بذور تلك الحضارة، على الرغم من أنها لم تصل إلى ذروتها إلا في القرنين التاسع عشر والعشرين، ويعد القانون الروماني، على سبيل المثال، بمفهومه عن الملكية كحق مطلق الاستعمال والإبطال، أحد المصادر الأولية[٩].

وقد ظلت الكنيسة المسيحية في الغرب ـ حسب تصور ڤيبر ـ قانعة بالتشريع للسلوك الأخلاقي للفرد، ولم تهتم بالتشريع لكل من الحياة الدنيا والحياة الآخرة على غرار الإسلام واليهودية والكونفوشية والهندوكية، فشؤون الدولة ينظمها القانون القائل: «أعط ما لقيصر لقيصر»، وقد كان هذا الاستقلال الذاتي نسبيًا للقانون العَلماني أو الزمني أمرًا لازمًا وضروريًا لنمو «نظرية تشريعية شكلية أساسية شاملة»، بمعنى أنها تتعامل مع كل الحالات القانونية المختلفة الممكنة وتعطي إطارًا لإصدار الأحكام

---

(٩) اعتمدت في هذه الدراسة على المراجع التالية:

Reinhard Bendix, Max Weber: *An Intellectual Portrait,* (New York, Doubleday, 1992).

Lewis A. Coser, *Masters of Sociological Thought: Ideas in Historical and Social Context,* New York, Brace Jovanovich, 1971.

بخصوصها قبل وقوع الحالة ذاتها، وبدون الإهابة بأية اعتبارات عملية (المنفعة) أو أخلاقية (العدالة)، فهي تتعامل مع الشكل أو الهيكل العام لكل الحالات الممكنة بمعزِل عن الظروف العملية والأخلاقية[١٠]، وذلك على عكس القوانين التي تصدر كرُدود أفعال استجابة لنشوء حالات قانونية مختلفة، واحدة تلو الأخرى، وهي قوانين مرتبطة بمفهومَي المنفعة وإقرار العدل، ولذا تحول دون ظهور نظرية شكلية تشريعية أساسية شاملة، ويرى ڤيبر أن ظهور مثل هذه النظرية كان عاملاً حاسمًا في تطور النظرة العقلانية الحديثة.

وثمة صلة وطيدة بين مفهوم القانون الأساسي والشامل والمستقل ذاتيًا ومفهوم تكوين المدينة الغربية، فهي عكس المدينة الشرقية، تطورت المدينة الغربية بوصفها وحدة مستقلة ذاتيًا، لها تشكيلها الطبقي المستقل من المواطنين والطوائف، ولها قواتها الحربية المستقلة، سواء أكانت جيشًا نظاميًا أو قوات أهلية (ميليشيات)، ولها كذلك قانونها المستقل، وعلى الرغم من أن المدينة الغربية كانت محاطة بالنظام الإقطاعي من كل الجهات، إلا أنها حافظت على استقلالها الذاتي حتى تنامت قوتها بما يكفي للسيطرة على السلطة، وإعادة تنظيم المجتمع ليصبح ذا طابع رأسمالي عقلاني متزايد، أما المدينة الشرقية فقد ظلت في المقابل جزءًا عضويًا من المجتمع، ولم تطوِّر قط آلية منفصلة.

وتعد التقاليد الدينية لكل من اليهودية والمسيحية أحد المصادر الأُخرى التي أدت إلى تطور نظرة عقلانية في الحضارة الغربية، فعلى عكس أديان آسيا القائمة في جوهرها على الإيمان بوحدة الوجود وكُمُون الخالق في المادة، فإن التراث التوحيدي المتسامي الذي يؤمن بالإلٰه المتجاوز للطبيعة والتاريخ، يحمل في طياته ـ وفقًا لرأي ڤيبر ـ التسليم بوجود هوة بين الخالق والمخلوق، وبين الحياة الدنيا والحياة الآخرة، وبين الواقعي والمثالي، وفي السياق العَقَدِي القائم على الإيمان بوحدة الوجود والكون،

---

(١٠) Bendix, Max Weber, ch. 12.

يتمثل هدف المؤمن إما في الانسحاب كلية من العالم أو في محاولة التكيُّف معه، أما في السياق العَقَدِي التوحيدي المتسامي، فإن هذا الهدف يتمثل في السيطرة على هذا العالم من أجل عالم آخر، ويُعد هذا السعي للسيطرة على عالم متغير من أجل مثال وَحداني بمثابة خطوة على طريق الترشيد، إذ يتم النظر إلى التغير اللانهائي بشكل كلي شامل لا على أساس جزئي فحسب، وإلى كل الظواهر مهما بلغ تنوعها على أنها خاضعة لقانون موحَّد، وقد أدت عملية الترشيد التي تضبطها القيمة المطلقة إلى ظهور العَقلانية التي لا يضبطها سوى الهدف (أي أن عملية الترشيد حُرِّرت من القيمة تمامًا، وأصبحت محايدة وإجرائية وحسب)، كما أن تحويل الحياة الدينية إلى نسق قد أدى إلى نبذ الوسائل الأُخرى للسيطرة على العالم مثل السِّحر والأشكال الفجَّة من العَرافة؛ فحل النبي محل الساحر، واستمرت هذه العملية حتى حل الموظف الدواويني البيروقراطي محل الجميع.

ولابد من الاعتراف بأن عرض أفكار ڤيبر كما لو كانت أفكارًا متعاقبة، مثلما هو الحال في هذه الدراسة، يعد نوعًا من الإجحاف الشديد، إذ إن هذه الأفكار ترتبط بعضها ببعض ارتباطًا وثيقًا، فعلى سبيل المثال، ساهمت الرؤية الدينية القائمة على فكرة الخلاص في دعم الاستقلال الذاتي للمدينة الغربية، وذلك عن طريق تحطيم الروابط القائمة على صلات النَّسب والقرابة، وإحلال الروابط الدينية الأوسع محل رابطة الأُسْرة أو روابط التجمعات القبلية، وبينما ظلت المدينة الشرقية ذات طابع عشائري أو قبلي، فإن المدينة الغربية غدت تجمعًا مهنيًا من المؤمنين، له استقلاله الذاتي، انسلخ عن كل المؤسسات الوسيطة التقليدية. وإذا كانت الرؤية الدينية القائمة على فكرة الخلاص قد ساعدت على ظهور الاستقلال الذاتي للمدينة، فقد ثبت أيضًا أن بعض الطبقات المدينية المستقلة ذاتيًا، يمكنها وحدها دون غيرها أن تكون حاملة لنوع معين من أخلاق هذا الدين، ويرى ڤيبر أنه لم يكن بمقدور الأرستقراطية العسكرية أو ملاك الأراضي أو طبقة الفلاحين تطوير رؤية دينيّة تؤكد المسؤولية الفردية والحساب الفردي. أما صغار الحرَفيين فهم وحدهم الذين لديهم سعة من الوقت للتأمل، ومن صميم مهنتهم ممارسة عملية العد والحساب، كما أنهم على وعي تام

بمكانتهم، ومن ثَم تستطيع مثل هذه الجماعة المدينية دون سواها أن تتبنى رؤية للعالم تقوم على الزهد في الدنيا inner world asceticism.

والملاحظ أن العلاقات المتداخلة بين العناصر المتنوعة لهذه المقولة تبدو وكأنها تأخذ شكلاً حلزونيًا، فكل عنصر يولِّد عنصرًا آخر، وهذا الأخير يؤثر بدوره في العنصر الذي أوجده.

ويعتقد بعض دارسي مؤلف ڤيبر (**الأخلاق البروتستانتية وروح الرأسمالية**)، أن هذا العمل يمثل حوارًا مع شبح ماركس، ففي بعض الجوانب الهامة كان ڤيبر يسعى إلى التأكيد على تركيبية الظواهر الاجتماعية، وإلى إظهار القصور الذي ينطوي عليه أي مفهوم يقوم على الأسبقية السببية لعامل معين بمعزِل عن العوامل الأُخرى أو بالتضاد معها. إلا أنه ممّا ينافي الصواب أن يخلُص المرء من الأطروحة السابقة إلى استنتاج مؤداه أن ڤيبر يعزو إلى الأفكار أسبقية سببية أو أنه ينفي عن التشكيلات الاجتماعية ـ الاقتصادية أي مقدرة على تحديد مسار الواقع. فعَرض ڤيبر لنشأة الرأسمالية الحديثة لا يوحي ـ كما سبق القول ـ بأن الأخلاق البروتستانتية كانت **سببًا** في هذه النشأة أو العكس، بل يفترض أن ثمة علاقة تبادل اختياري بين النسق الاقتصادي والمعتقد الديني، إذا كان هذا صحيحًا بالنسبة لأطروحة الأخلاق البروتستانتية فإنه أصحّ بالتأكيد في حالة الأطروحة الأوسع الخاصة بعملية الترشيد في الحضارة الغربية، إذ يبدو أن التمايز بين الحضارات الغربية العقلانية والحضارات غير العقلانية يرتبط بشكل متلازم مع تمايز آخر هو التمايز بين التشكيلات الاجتماعية ـ الاقتصادية الإقطاعية والأَبوية. وإذا كان لنا أن نستخدم مصطلح ڤيبر في سياق جديد، يمكن القول إذن إن ثمة علاقة تبادل اختياري بين العقلانية والإقطاع، من جهة، وبين اللاعقلانية والنظام الأبوي، من جهة أُخرى، وبدون الدخول في تفاصيل هذا التمايز، فإن ڤيبر ـ على ما يبدو ـ يعتقد أن المجتمعات الأبوية مثل الصين والدولة الإسلامية لم تعرف الملكية الفردية وإن وجدت فإنها إما غير مستقرة أو غير وراثية، ومن ثَم لم تشهد هذه المجتمعات وجود قوة عسكرية ذاتية التجهيز تَدين بالولاء للإقطاعي، بل كانت هناك قوة

عسكرية تجندها الدولة وتدفع لها الرواتب، ولم تشهد هذه المجتمعات بالمِثل وجود قانون شكلي أساسي شامل، بل كانت هناك مبادئ عامة للعدالة أو مجموعة قوانين وُضعت لحالات بعينها، ولم يكن من شأن تشكيل اجتماعي ـ اقتصادي كهذا أن يؤدي إلى ظهور النزعة الترشيدية.

ليس المقصود من هذا العرض أن يقدم موجزًا لأطروحة ڤيبر عن النزعة الترشيدية في الحضارة الغربية، ولكنه ببساطة يسعى إلى تأكيد أهمية بعض النقاط التي لها علاقة بموضوع هذه الدراسة، ولعل أهم نتيجة يمكن استخلاصها من هذا العرض ـ في نظر كاتبة هذه السطور ـ هي أن أطروحة الأخلاق البروتستانتية هي جزء من كل. وعند الدخول في الدراسات المقارنة، فإن الكليات الكامنة وحدها هي التي يمكن إخضاعها للمقارنة، ولهذا فإن مقارنة مكوِّنَين ينتميان إلى نظامين أو بِنيتين متباينتين يعد مضيعة للجهد. وبهذا المعنى، لا يمكن فصل أطروحة العلاقة بين البروتستانتية والرأسمالية عن السياق الأوسع لأطروحة الترشيد. لقد حاول ڤيبر أن يدرس ظاهرة الترشيد ذات الخصوصية الغربية، كما تجلت فيما اعتبره ظواهر ذات خصوصية غربية أيضًا مثل: المدينة، والقانون المدني، والإقطاع، والزهد داخل الدنيا، وغير ذلك من ظواهر، وكان جُل اهتمامه مركزًا على هذه الخصوصية.

وعند دراسة أية خصوصية فإن ثمة طريقتين مختلفتين للتناول؛ فإما أن يتم النظر إلى ظاهرة الخصوصية من زاوية تفرُّدها، وإما أن يتم النظر إليها من زاوية عموميتها وشمولها، وحين ينصب اهتمام الباحث على تحديد التَّفرد، فإنه يحاول اكتشاف ما يفرِّق بين حضارة وأُخرى من سِمات مميزة. أما إذا كان الباحث معنيًا بتلمُّس ما في الخاص من ملامح عامة، فإنه يحاول عندئذ اكتشاف ما يجمع بين حضارة وأُخرى من سِمات مشترَكة، وحتى يمكن الوصول إلى هذا المستوى من التعميم. فإن ثمة حاجة إلى مصطلح لا يقلل من شأن خصوصية أي نسق أو بِنية؛ لئلا يختزل الباحث قوانين هذه البنية ومصطلحاتها مما يؤدي به إلى فقدان كل من التَّفرد والخصوصية من ناحية، والعمومية من ناحية أُخرى. ولعل هذا هو السبب في أنه ليس هناك مَنْ يطرح أسئلة من قَبيل: لماذا

لـمْ يستخدم الفنان الأوروبي في العصور الوسطى فن الزخرفة العربي (الأرابيسك)؟ أو لماذا لم يقدم الفن الحديث في الصين أعمالاً تنتمي إلى المدرسة الانطباعية أو مدرسة ما بعد الانطباعية؟ إن مصطلحَي فن الزخرفة العربي والانطباعية يقتصران على الحضارة التي أفرزتها، وبالتالي لا يمكن استخدامهما كمصطلحات للتطبيق العام والشامل، ودائمًا ما يتم صياغة الإشكالية انطلاقًا من مفاهيم التماثل والوَحدة والجمال، لأن مثل هذه المصطلحات من العمومية بما يجعلها قابلة للتطبيق على كل الأنساق تقريبًا، فكل الحضارات عندها إحساس بالتناسق، ولكن ليس كل الحضارات قد أنتجت مدرسة انطباعية في الفن.

ويتمثل افتراضي الذي أحاول أن أسوقه هنا في القول بأن السؤال الخاص بإشكالية الرأسمالية والإسلام الذي تدور حوله كثيرٌ من المقررات الدراسية التي تعنى بتاريخ الرأسمالية هو سؤال خاطئ ومضلِّل في حد ذاته. إن الرأسمالية الغربية ـ حسب رؤية ڤيبر ـ ظاهرة غربية فريدة مقصورة على الحضارة الغربية، ومن ثَم فإن محاولة دراسة الإسلام انطلاقًا من مقولة الرأسمالية تعني الانزلاق إلى مستوى التمركز حول الذات الإثنية أو «إمپريالية المقولات»[١١]، على حد تعبير اثنين من الباحثين الأمريكيين في شؤون الهند.

لقد كان من الملائم تمامًا أن يستخدم ڤيبر ظاهرة الرأسمالية الغربية في سبر أغوار حضارته، والتعرف عليها باعتبارها نسقًا له علاقاته الخاصة والدائمة، ولكن استخدام نفس المصطلحات والتعريفات لاكتشاف الطبيعة الخاصة لحضارة أُخرى يُعد أمرًا خاطئًا ومضلِّلاً إلى حد كبير وتحيزًا للمقاييس والمفاهيم الغربية، وهذا هو المثلب الأساسي في دراسة رَسِل أ. ستون Russel A. Stone عن **«الأخلاق الدينية وروح الرأسمالية**

(١١) Lioyd L. Rudolph and Susanne Hoeber Rudolph, *The Modernity of Tradition: Political Development in India,* (Chicago, University of Chicago Press, 1967), p. 7.

في تونس»[١٢]، والتي خلص فيها الكاتب ـ بعد بحث تطبيقي ـ إلى أن ثمة طائفة دينية إسلامية ذات أساس كَلْڤِنِيّ[١٣] (على حد قوله) في جزيرة جَرَبة في تونس، كان لها توجه محدد نحو الاستثمار الرأسمالي أو قابلية خاصة له.

ويرى الكاتب أن هذا البرهان على علاقة الأخلاق الدينية بالنشاط الرأسمالي، «يبين مُجددًا أن فرضية ڤيبر تنطبق عمومًا على مجتمعات عدة؛ فمثلما أدت الأخلاق البروتستانتية إلى النمو الرأسمالي في أوروبا خلال عصر الإصلاح الديني، فقد كان من شأن الأخلاق الدينية عند طائفة جَرَبة في تونس أن تؤدي إلى نشاط رأسمالي ناجح خلال القرنين التاسع عشر والعشرين»[١٤].

إن استنتاج «ستون» هذا يتناقض تمامًا مع روح أعمال «ڤيبر» واهتمامه، فبينما انصب اهتمام ڤيبر على الخصوصية، وعلى التقليل من صرامة الفكرة القائلة بوجود قانون عام قابل للتطبيق على كل الظواهر الاجتماعية، يسعى ستون إلى التدليل على صلاحية «قانون ڤيبر» بشكل عام، ولكن حتى في حدود هذه الأطروحة نفسها، فإن ستون يدلل ضمنًا على نقيض ما سعى أصلاً إلى إثباته، فإذا كانت أخلاق چنيڤ الكالِڤنيَّه قد ساعدت على ظهور نسق اقتصادي ساد أوروبا بأسرها، فإن أخلاق جَرَبة الصغيرة لم تؤد إلى تطورات مشابهة، ومن ثَم يظل السؤال الأصلي قائمًا بشكل أو بآخر: لماذا حدث ذلك هناك ولم يحدث هنا؟

أما مؤلَّف مكْسيم رودنِسون Maxime Rodinson: **الإسلام والرأسمالية**، فيختلف عن دراسة ستون في أن رؤيته ومناقشته تبدو أكثر

---

(١٢) *International Journal of Middle East Studies*, 5, 1974, pp. 260-273.

(١٣) نسبة إلى جون كلڤن (١٥٠٩ ـ ١٥٦٤) اللاهوتي الفرنسي الذي وضع أسس مذهب إصلاحي پروتستانتي عرف باسمه، وقد أسس حكومة ثيوقراطية في چنيڤ، سويسرا. وتعد أفكار البيوريتان (أي: المتطهرين وهم من أوائل المستوطنين الانجليز في الولايات المتحدة) امتدادًا لأفكاره.

(١٤) *International Jounal of Middle East Studies*, 5, 1974, pp. 260-273.

اتساعًا ورحابة، وإن لم ينجُ مع ذلك من وطأة النزعة التجريبية وضيق أفقها، ويبدأ هذا العمل الألمعي بدحْض العديد من الأساطير المقدسة والأفكار اليقينية الراسخة في الغرب بخصوص «العقلية العربية» واستسلام العقل الإسلامي، ويبين رودِنسون ببراعة ومقدرة أن ثمة بذورًا ترشيدية في الحضارة الإسلامية(١٥)، فالقرآن يدعو إلى الإعلاء من شأن العقل الإنساني ويحث على التفكر، ويوضح الكاتب أيضًا أن العالم الإسلامي شهد في فترات معينة من عصوره الوسطى ظاهرة السوق(١٦)، والقطاع التجاري، وبالمثل يشير رودنسون إلى أن «مُعامِل السِّحر» في المجتمع الإسلامي لا يفوق نظيره في المجتمعات الأُخرى(١٧).

وعلى الرغم من قيمة مؤلف رودِنسون وفائدته في بعض الجوانب، إلا أنه يُغفل جوهر القضية، وينزع في تحليله إلى مستوى اقتصادي صارم، وإذا كان رودِنسون باعتباره مفكرًا ماديًا ينفي عن الدين أيَّ دور مستقل، كما ينكر دوره المطلق في التاريخ، فمن حق المرء أن يتساءل: هل بوسع مفكر مادي حقيقي أن يكتب عن سوسيولوجيا الدين بشكل منصف وبدون انتقاص أو إجحاف؟ ألا تتناقض عندئذ افتراضاته المنهجية ذاتها مع نظرته إلى الإنسان والتاريخ؟ إن هذا هو ما يدفع رودنسون في كتاب عن الإسلام والرأسمالية إلى أن يستبعد سطحية: ما سماه «العملية [الإسلامية] المنهجية [المنظمة] لإضفاء طابع مثالي على الخليفة عمر في التراث السني»(١٨).

وحتى لو افترضنا أن هذه العملية المنظمة هي مجرد «اختلاق أحلامي» (كما هو متضمَّن في كتاب رودِنسون) فإنها لا يمكن رفضها بهذه البساطة، ففي الحديث عن الأديان يصبح المثل الأعلى أكثر أهمية من

---

(١٥) Maxime Rodinson, *Islam and Capitalism,* (New York, Pantheon), 1973, pp. 99-103.

(١٦) Ibid, p. 56.

(١٧) Ibid, p. 107.

(١٨) Ibid, p. 35.

الممارسة التاريخية ذاتها، ومن ثَم فهذه الرؤية هامة للغاية بالنسبة للمستوى التحليلي الخاص بتحديد علاقة الإسلام بالرأسمالية، وبالتالي فإن استبعادهابوصفها مجرد وهم يعني إغفال جوهر القضية وفي الوقت نفسه يركز رودِنسون على التشريع، وعلى العناصر الاقتصادية والأقوال والمبادئ العامة ليدلل على أنه لا يوجد في الإسلام ولا في الحضارة الإسلامية ما يمنع نمو الرأسمالية، إلا أن هذه العناصر، شأنها في ذلك شأن الأقوال والمبادئ العامة، يمكن تفسيرها بطرق مختلفة، ولعل ما جعل الحضارة الإسلامية تكتسب طابعها الخاص والمميِّز هو التوجه العام للحضارة، والذي يتمثل في تشكيل اجتماعي ـ اقتصادي يدعَم رؤية ما، ورؤية تعزز بدورها هذا التشكيل.

ولعل كتاب بريان تيرنر Bryan Turner: **ڤيبر والإسلام**[١٩] هو العمل الوحيد ـ على حد علمي ـ الذي حاول أن يحيط بالقضية في شمولها، وأن يطرح السؤال من الداخل؛ فهو لا يقصر نظرته على الأخلاق الدينية مثلما يفعل رسِل، ولا يذهب مذهب رودِنسون في التركيز على الاقتصاد والمبادئ العامة، ولكنه يتناول موضوعات محددة مثل المدينة الإسلامية والقانون الإسلامي، وما يتصل بهما من موضوعات أُخرى، ورغم أن الكتاب يقدم مناقشة متماسكة في مجملها، إلا أن دراسته تتحول إلى صور صغيرة مقارنة للعديد من الموضوعات التي لا يربطها رابط واضح مثل: الله والإنسان، والفرق بين الشيخ والقديس. إن كل دراسة على حدة لها دلالة عميقة للغاية، إلا أن الدراسات إجمالاً تفتقر إلى الترابط فيما بينها، وبدلاً من محاولة حل قضية العلاقة بين الإسلام والرأسمالية أو بين الإسلام ونزعة الترشيد، يسعى الكاتب إلى التوفيق بين أطروحة ڤيبر حول النظام الأبوي وأطروحة ماركس حول نمط الإنتاج الآسيوي.

لقد حاولت في سياق العرض السابق أن أبين بقدر الإمكان ما يعد ـ

---

(١٩) Bryan Tuner, *Weber and Islam,* (London, Routledge and Kegan Paul, 1974). See especially the Last Chapter, «Marx, Weber and Islam», pp. 171-184.

في نظري ـ قصورًا في الكتابات التي عالجت موضوع الإسلام والرأسمالية والتي تطرح سؤالاً: لماذا لم يُنتج الإسلام نظامًا رأسماليًا؟

لقد ظل مستوى البحث في حقل الحضارة الإسلامية حتى عهد قريب حكرًا على الباحثين الاستعماريين أو التبشيريين المتعصبين، وكِلاَ الفريقين على يقين من تفوقه الحضاري والديني، وقد قدم هؤلاء المستشرقون والتبشيريون طبعات جيدة لمؤلفات تُعد من درر الحضارة الإسلامية، إلا أن عملهم كان في جوهره موجهًا أيديولوجيًا ومتمركزًا حول الإثنية الغربية إلى أبعد الحدود. ويعد عمل جُوستاف ڤون جرونِباوم Gustave E. Von Grunebaum مثالاً جيدًا على ذلك؛ فدراسته للعصور الوسطى الإسلامية دراسة ممتازة وموسوعية، ولكنها مبنية أساسًا على مقولات غير تاريخية لا تعطي تفسيرًا للظاهرة التي يجري بحثها، فعلى سبيل المثال، يرى جرونِباوم أن «الإسلام لم يحذُ حذو الغرب الذي غير من تصوره للسلوك الإنساني إذ لم يعد هذا التصور مجرد تعبير عن إيمان بمثَل آلي جامد للسعادة، وإنما أصبح يركز على آليات السعي لتحقيق السعادة، وتلك مقولة عامة للغاية لا تضيف الكثير إلى معرفة الإنسان، ولم يتم اختبارها بعد، حولت التاريخ إلى معركة بين المطلقَات الرمزية، وهي معركة يتخلف المطلق الإسلامي فيها دائمًا عن الركب، وفي موضع آخر يزعم جرونِباوم أن الغرب مستعد للتضحية بالحاضر من أجل المستقبل، إن نموذج التضحية أو نكران الذات لم يعد هو النموذج السائد في الغرب، ولم تعد هناك مجتمعات «توصم» بهذه الفضيلة سوى المجتمعات الشمولية. وقد بدأنا منذ عهد قريب فحسب نطالع أعمالاً لعلماء اجتماع أوروبيين ناشئين ينظرون إلى الحضارة الإسلامية لا بوصفها تحفة قديمة تثير الإعجاب أو الاستهجان، بل بوصفها عملية اجتماعية تخضع لقوانين التغيير الشاملة. ومع هذا فإن معظم هؤلاء العلماء من الماديين أو التبسيطيين الآليين Reductionists، هم من المهمومين (مثل رودِنسون) بتبرئة ساحة شبح ماركس من التهم التي توجه له.

وإذا كان مستوى البحث المتاح، ووطأة التحيز الأيديولوجي للباحثين، يمثلان عائقين من العوائق التي تعترض محاولة تناول قضية

الإسلام والرأسمالية، فإن العقبة الأساسية والمصدر الرئيسي للتحيز يكمن في الطريقة التي تصاغ بها القضية، فإذا قبلنا المقولة التي مفادها إنه لا توجد أنظمة اقتصادية طبيعية، فإن الرأسمالية ـ شأنها شأن الفاوستية أو المدرسة المستقبَلية ـ في الأدب تصبح عندئذ جزءًا من لغة حضارية أوسع. إن الحضارة الغربية ومصطلحها الحضاري لا يمكن استخدامهما لوصف بنية أُخرى أو لفحصها. إن ما نحتاج إليه لتجاوز التحيزات الغربية، أو وضعها في سياقها الصحيح، هو مصطلح عام ومقولات عامة مستقلة عن كل النظم والبِنَى، ولكنها قابلة للتطبيق عليها جميعًا على قدر الإمكان، وقد يكون مصطلح «الترشيد» لا الرأسمالية، هو المصطلح الأعم والأنسب، وفي هذه الحالة يمكن صياغة القضية لتصبح «الترشيد والإسلام».

إلا أنه حتى مع صياغة المسألة على هذا النحو، فإن الإطار المرجعي قد يظل مقصورًا على الحضارة الغربية، وتظل محاولة تطبيقه على حضارة أُخرى تعبيرًا عن التمركز حول الذات الإثنية، فالحديث عن حضارات غير عقلانية أشبه ما يكون بالحديث عن مجتمعات ما قبل المنطق، وهي مقولة تم رفضها تمامًا وثبت بطلانها؛ فلكل مجتمع نمط من الترشيد والذي هو توظيف الوسائل والطرق لتحقيق غايات محددة. وقد اكتشف ڤيبر نفسه بعض أشكال التوجه نحو الترشيد الذي تحكمه القيمة (في مقابل الترشيد الإجرائي) في الامبراطورية الصينية. وربما كان من الأفضل صياغة القضية بحيث تصبح «الإسلام والتحديث». فمن الحقائق التي لا تقبل الجدل في عصرنا «الحديث» أن العلم الحديث والتكنولوجيا الحديثة صارا ظاهرتين كونيتين لا مناص من الأخذ بهما إذا كان للمجتمع أن ينجو بنفسه من الهلاك. فهل يستطيع المجتمع الإسلامي أن يأخذ بأسباب العلم والتكنولوجيا دون أن يفقد هويَّته الخاصة؟ وكيف يمكن للإسلام، أو للحركات الإسلامية الإصلاحية، أن تعبئ الجماهير؛ لتحقيق عملية الانتقال من مجتمعات تقوم على الزراعة، وعلى المستويات الدنيا من التكنولوجيا إلى مجتمعات عمادها السيطرة على الطبيعة أو تسخيرها (إن أردنا استخدام مصطلح إسلامي)؟ إن تناول المسألة على هذا النحو يجعلها مسألة مطروحة من المسلمين، وفيما بينهم، ويضْفي عليها في الوقت نفسه

مغزًى عالميًا شاملاً، وبدلاً من صرف الجهد في إثبات أن المدينة الإسلامية عاجزة عن إنتاج رأسماليين، فالأحرى أن نبدأ بالتساؤل عن نوع الرؤية التي تولدِّها المدينة الإسلامية.

إن التعامل مع البنية بأكملها من الداخل على هذا النحو وطرح الأسئلة من داخلها ذاتها والوصول منها إلى المستوى العالمي يجعل من الممكن لهذه البنية أن تُفصح لنا عن أسرارها وقوانينها، وعندئذ لن يتم النظر إلى المدينة وقوانينها وسماتها باعتبارها نواقص ينبغي تداركها أو مثالب ينبغي إصلاحها، وإذا كان المجتمع الإسلامي لم يفصل قط بين القانون العَلماني والقانون الديني، فسوف تظل الشرعية النهائية للقوانين شرعية دينية حتى حينما يتم مثل هذا الفصل، ومن الضروري ألا تعد هذه الحقيقة عقبة رئيسية؛ بل مجرد سمة أو مَعطى يجب تفسيره وإيضاحه، وربما تقييمه ووضعه في سياق عالمي حقيقي لا غربي متحيز، ولا يجب عند القيام بهذا التقييم أن تُجعل درجة القرب من الحضارة الغربية معيارًا للحكم؛ بل يجب أن تكون كليةُ (شمول)، خبرة الإنسان في الشرق والغرب، في الماضي والحاضر، هي المقياس الأساسي، وإذا وضعنا في اعتبارنا قضية الشرعية في المجتمع العَلماني، وحقيقة أن هيمنة العالم الغربي على الدنيا قد أدت إلى ظهور الامبريالية العالمية، وإلى نشوب حربين عالميتين، فضلاً عن عالم يوشك أن يستنفد موارده الطبيعية، فمن الممكن القول بأنه لم يعد من الصواب النظر إلى فكرة المجتمع الموجه دينيًا باعتبارها فكرة مُزرية أو غير عقلانية، إن لكونفوشيوس مفهومًا عن التكيُّف مع العالم، سواء أكان عالَم الطبيعة أو عالَم التاريخ الذي يصنعه الإنسان، وهو مفهوم قد لا يكون سلبيًا بالضرورة، وتبنيه قد يؤدي إلى طرح أسئلة مختلفة تمامًا عن تلك التي ولدت من داخل النسق الغربي، وعندئذ قد تختلف تمامًا الطريقة التي يُدرس بها تاريخ الرأسمالية في العالم الغربي، وأشكال التطور الاقتصادي المختلفة في الشرق، وتنوع أشكال التحديث في العالم. وكل مقرر دراسي حينئذ سيطرح أسئلته الخاصة التي يمكن أن يجمع بينها سؤال واحد عالمي إنساني شامل، أو عدة أسئلة متنوعة ذات توجُّه واحد.