



تاريخ الشعوب العربيّة

ألبرت حوراني

ألبيرت دوراني

تاريخ الشعوب العربيّة

نقله إلى العربية: كمال منولي - صحّفه وخطه: منازبه أنطوان ب. نوفل


نوفل

حقوق النشر
جميع الحقوق محفوظة.

صدرت عام 2012 عن نوفل، دمغة الناشر هاشيت أنطوان
الطبعة السادسة، 2020

© هاشيت أنطوان ش.م.ل.، 2012

بناية أنطوان، الشارع 402، المكلس، لبنان
ص. ب. 11-0656، رياض الصلح، 1107 2050 بيروت، لبنان
info@hachette-antoine.com
www.hachette-antoine.com
facebook.com/HachetteAntoine
instagram.com/HachetteAntoine
twitter.com/NaufalBooks

لا يجوز نسخ أو استعمال أي جزء من هذا الكتاب في أي شكل من الأشكال أو بأي وسيلة من الوسائل – سواء التصويرية أو الإلكترونية أو الميكانيكية، بما في ذلك النسخ الفوتوغرافي والتسجيل على أشرطة أو سواها وحفظ المعلومات أو استرجاعها – من دون الحصول على إذن خطي مسبق من الناشر.

صورة الغلاف: مصباح مسجد من مصر يعود إلى القرن الرابع عشر الميلادي. حول عنق المصباح المطلي بالمينا الموشى بالذهب حُفرت آية من القرآن الكريم (الخامسة والثلاثون من السورة الرابعة والعشرين). نوردها بإذن خاص من دائرة الآثار الشرقية في المتحف البريطاني.

تصميم الغلاف: معجون

تصميم الداخل: ماري تيريز مرعب

تحرير ومتابعة نشر: ليلي مرهج

ر.د.م.ك. (النسخة الورقية): 6-871-438-614-978

ر.د.م.ك. (النسخة الإلكترونية): 3-872-438-614-978

Original title:

A History of the Arab Peoples

@ Albert Hourani 1991

ما قيل في كتاب «تاريخ الشعوب العربيّة»

بأسلوب بليغ جامع، يجيء بتقييم عميق سهل المنال للثقافة والسياسات والدين عند العرب، مخلفًا القارئ بفهم جديد لأنماط الحياة في الشرق الأوسط.

ميشيكو كاكوتاني – نيويورك تايمز

نحن في حضرة مؤرّخ بارع وكتابه هذا لن يكون المعيار في هذا الحقل فحسب، بل محطّ ترحيب جمهور واسع حديث الاهتمام بهذا الموضوع وبأمنّ الحاجة إلى المعلومات... مؤلّف غني، ساحر، رانع الإخراج.

رشيد خالدي – شيكاغو تريبيون

واضح وأنيق... أفضل نظرة شاملة للتاريخ العربي يمكن أن تُتاح لنا لعدّة سنين قادمة.

ستيفن همفريز – نيويورك نيوزداي

أسلوبه الأنيق في استعمال الكلمات وموهبته في التوصل إلى لبّ قضية ما يجعل من نظرتّه الشاملة هذه متعة للقارئ... أحد قلائل الدارسين العلماء القادرين على رسم لوحة تمتد من المغرب إلى الخليج، من أيام النبيّ العربي إلى الحرب العراقية-الإيرانية.

دانيال بايبس – وول ستريت جورنال

متجرّد، رزين، جميل الصياغة... تأليف شامل رانع لألف سنة من التاريخ العربي كتبه مؤرّخ نزيه ذائع الصيت.

ليونارد بوشكوف – ذي كريستيان سانس مونيتور

بلغة إنكليزية صافية جذابة يجيء بدراسة تحلّ محلّ كلّ ما جاء قبلها من معالجات... إنّها منصفة ولكنّها لا تخشى قطّ أن تتخذ موقفًا. تأليف كتاب حصيف كهذا يمتدّ على مدى أجيال ويشمل مواضيع معقّدة هو بذاته إنجاز مدهش.

روي متّحدي – جامعة هارفرد

باعقادي أنّه سيظلّ المؤلّف المتمّم لعدّة سنين قادمة... لقد حقّق ألبرت حوراني كلّ ذلك بحسّ أدبيّ أنيق هو طابعه وبصمته.

فؤاد عجمي – جامعة جونز هوبكنز

الأستاذ حوراني واحد من القلة من العلماء الدارسين القادرين على كتابة تاريخ للعرب ذي شأن... فهو لا يتناول التاريخ السياسي فحسب بل الثقافة والاقتصاد والفكر؛ وهذا النتاج المقطر لمدى حياة من الدراسة والبحث هو الميزة الأسمى للكتاب.

ذي إيكونومست

باهر... يشع بالأنوار النافذة لسعة علم وضخامة معرفة ألبرت حوراني.

إنترناشونال هيرالد تريبيون

هذا الكتاب مدهش حقاً... مواضيع معقدة ممتدة من القضايا السياسية إلى المسألة الفلسطينية إلى دور المرأة في المجتمع، والعديد سواها، تُعالج بحكم منصف، متوازن ومتجرد.

إيرا لابيديوس - جامعة كاليفورنيا، بركلي

تتويج لحياة من التعليم في أوكسفورد... إقرأ تاريخ حوراني للتعرف على عظمة وسودد الإمبراطورية العربية، ولتأمل بما يتعلمه الأطفال العرب من تواريخهم ولتفكر ملياً بأبهة الأمم العظيمة وكبرياتها وأقولها.

مينيابوليس ستار تريبيون

التاريخ بأسلوبه المؤلف الجليل، إنه عمل ضخم... ينم عن بحث عميق شامل والعديد من التفاصيل الدقيقة في كثير من الأحيان.

نيسيد حجري - فويس ليدريري سبلمنت

كلمة الناشر

كتب ألبرت حوراني «تاريخ الشعوب العربية» لطلابه في جامعة هارفرد وفي جامعة أوكسفورد حيث كان أستاذ فخري (Emeritus)، لذا في الكتاب بعض المعلومات التي قد تبدو بديهية للقارئ العربي، ككلامه عن الحجّ وعيد الأضحى في الفصل التاسع، ولكنّ ذلك لا يُقلّل إطلاقاً من الميزة الفُضلى التي يتحلّى بها الكتاب من محتوى وتحليل، وتفسيره الدقيق عمّا هو ثابت وعمّا هو متحوّل (الاستمرارية والتغيير)، وعن تحالف المصالح (التي كانت تُحدّد مدى قدرة السلطة الحاكمة تبعاً للزمان والمكان)، وإحاطته بتفاصيل الشؤون الحياتية العادية لمختلف طبقات السكّان والمُلل، جعل كتابه هذا بغنى عن السرد للوقائع والأحداث بالمفهوم التقليدي للتاريخ. وقد وضع المؤلّف في آخر الكتاب ملحقات تُتيح للقارئ معلومات تاريخية عامّة لم يذكرها في متن الكتاب حيث ركّز على التفسير.

وحرصنا في الترجمة على تسهيل فهم الصورة باستعمال الجملة القصيرة بدلاً من الفقرة الطويلة، التي قد تبدو معقّدة، كما استخدمنا الشولة المنقّطة أيّ «؛» للفواصل، كما وردت في النصّ الأصلي. وقد يبدو هذا الأسلوب غير مألوف لبعض القراء ولكنّ الأمانة في الترجمة كانت رائدنا في كلّ ما قمنا به.

توطئة

موضوع هذا الكتاب هو تاريخ الأقطار الناطقة بالعربية في العالم الإسلامي، منذ ظهور الإسلام حتّى يومنا هذا. غير أنّني اضطررت، خلال بعض الفترات، أن أتخطى هذا الموضوع، كما فعلت عند دراستي العهود المبكرة للخلافة وتاريخها، أو عندما درست الإمبراطورية العثمانية، أو توسع التجارة الأوروبية، وامتداد نفوذ أوروبا. وقد يرى البعض أنّ الموضوع واسع جدًا أو محدود جدًا، أو أنّ تاريخ المغرب الكبير يختلف عن تاريخ الشرق الأوسط، أو أنّ البلدان التي تغلب فيها العربية على سواها من اللغات لا يمكن النظر إليها بمعزل عن البلدان الإسلامية الأخرى. ولكن كان لا بدّ من تحديد إطار معيّن لموضوعنا هذا، وقد وقع اختياري على هذا الإطار لأسباب من بينها محدودية معرفتي الذاتية. وأمل في أن يبيّن الكتاب أنّ ثمة وحدة كافية في التجارب التاريخية بين الأقطار المختلفة التي تشملها هذه التجارب تمكّننا من التفكير فيها والتعبير عنها ضمن إطار واحد.

وهذا الكتاب مُعدّ للطلّاب المبتدئين بدراسة الموضوع، وللقرّاء الذين يتوخّون أن يعرفوا عنه شيئًا. وسوف يكون واضحًا للمتخصّصين أنّ الكثير ممّا أقوله في كتاب شامل كهذا مبني على أبحاث الآخرين. فلقد حاولت أن أسرد الوقائع الأساسية وأفسرها في ضوء ما كتبه الآخرون. وقد أشرتُ في ثبوت المراجع إلى بعض ما أنا مدين به لآثارهم وتأليفهم.

لقد كان لزامًا عليّ إبان إعدادي كتابًا يشمل حقبة طويلة كهذه أن أتخذ قرارات تتعلّق بالأسماء. لقد استخدمت أسماء بلدان عصرية للدلالة على أقاليم جغرافية، مع كون هذه الأسماء لم تكن مستخدمة في الماضي؛ لقد بدا لي أنّه من الأسهل استخدام الأسماء نفسها في كلّ مكان من الكتاب، بدلًا من تغييرها من عهد إلى عهد. هكذا أُطلق اسم «الجزائر» على منطقة معيّنة من شمالي إفريقيا، مع كون هذا الاسم لم يصبح قيد التداول إلّا في القرون الحديثة. بوجه عام، استخدمت أسماء مألوفة لدى الذين يقرأون بالإنكليزية. كلمة «المغرب الكبير» ربّما كانت مألوفة أكثر من «إفريقيا الشمالية الغربية»، ولكنّ «المشرق» غير مألوفة، لذلك استعملتُ «الشرق الأوسط» بدلًا منها. وأسميتُ الأجزاء المسلمة من «شبه جزيرة إبيريا» «الأندلس»، لأنّه من الأسهل استخدام كلمة واحدة بدلًا من جملة. وعندما استعملتُ اسمًا، هو الآن لدولة ذات سيادة، أثناء كتابتي عن فترة قبل أن أصبحت تلك الدولة في حيّز الوجود، فإنّي استعملته لأشير إلى منطقة معيّنة، محدودة نوعًا ما. فقط عندما أكتب عن الحقبة الحديثة أقصد الإشارة إلى المساحة التي تقع ضمن حدود الدولة.

مثلاً، خلال معظم الكتاب، تُشير «سوريا» إلى منطقة معينة ذات معالم مشتركة، طبيعية واجتماعية، وعاشت اختصاراً تاريخياً مميزاً على العموم، ولكنني أستخدم هذه الكلمة حصرياً للإشارة إلى دولة سوريا عندما ظهرت إلى الوجود بعد الحرب العالمية الأولى. ولا أجدني محتاجاً إلى القول إنَّ استخدام هذا الاسم لا يتضمَّن أي حكم سياسي عن أية دول يجب أن توجد وأين تقع حدودها.

شكر

أودّ أن أشكر باتريك سبيل الذي شجّعني على كتابة هذا الكتاب ورتّب مسألة نشره، والأصدقاء الذين كرّسوا ساعات عديدة لقراءته وتصحيح الأخطاء واقتراح كيفية تحسينها: باتريسيا كرون، بول درش، ليلي فوّاز، كورنيل فليشر، المأسوف عليه مارتن هايندس، شارل عيساوي، طريف خالدي، فيليب خوري، إيرا لابييدوس، ولفرد مادلونغ، باسم مسلّم، روبن أوستل، رودجر أون، مايكل رودجرز، وماري ولسون. بين هؤلاء أنا مدين بدين خاصّ لبول درش، الذي تابع خطّة تفكيري ببصيرة نافذة خارقة ومعرفة واسعة شاملة.

وزوّدي أصدقاء وزملاء آخرون بمعلومات احتجتُ إليها، بينهم جوليان بولدك، كارل بريبر، طورخان غاندجاي، أزايل غرشوني وڤينيشا بورتر.

ملاحظات في التواريخ

حرص المسلمون منذ بدايات الإسلام على تأريخ الأحداث من اليوم الذي هاجر فيه محمد ﷺ من مكة إلى المدينة سنة 622 ميلادية، فكانت هذه الهجرة بداية التأريخ الهجري. ويختلف طول السنة في التقويم الإسلامي عنه في التقويم الميلادي، فالسنة حسب هذا التقويم الأخير تُقاس بدورة كاملة للأرض حول الشمس تستغرق قرابة 365 يومًا، في حين تتألف السنة الهجرية من اثني عشر شهرًا، كلّ شهر منها يوازي دورة كاملة للقمر حول الأرض، وبهذا تكون السنة المقيسة على هذا الأساس أقصر من السنة الشمسية بحوالي 11 يومًا. يمكن العثور على المعلومات المتعلقة بتحويل التواريخ الهجرية إلى تواريخ ميلادية، أو العكس، في كتاب فريمان-غرنفل «The Muslim and Christian Calendars»، والتواريخ المعتمدة في كتابنا هي التواريخ الميلادية، إلا إذا اقتضى السياق الإشارة إلى التاريخ الهجري. أمّا الحكّام، فقد أشرنا إلى تاريخ تبوّئهم الحكم وتاريخ وفاتهم (أو إقالتهم)، أمّا الآخرون فقد ذكرنا تاريخ ولادتهم ووفاتهم فقط. وإذا كان تاريخ الولادة مجهولاً، اقتصر على ذكر تاريخ الوفاة (مثلاً: ت. 1456)، أمّا إذا كان الشخص على قيد الحياة فيذكر تاريخ الولادة فقط (مثلاً: وُلد 1905).

تمهيد

في العام 1382 طلب عالم عربي مسلم كان في خدمة حاكم تونس أن يُؤدّن له بالحجّ إلى مكّة، وعندما أُذِن له بذلك أبحر إلى الإسكندرية في مصر. وهكذا غادر، وهو في عامه الخمسين، إلى الأبد كما سيبين لاحقاً، بلدان المغرب الكبير حيث كان هو وأسلافه قد لعبوا دوراً هاماً متعدّد الوجوه.

كان عبد الرحمن ابن خلدون (1332-1406) ينتمي إلى عائلة رحلت من جنوبي جزيرة العرب إلى إسبانيا بعد الفتح العربي، واستقرّت في إشبيلية. وعندما توسّعت الممالك المسيحية في شمالي إسبانيا باتجاه الجنوب، غادرت العائلة إلى تونس. ونهج على هذا المنوال العديد من العائلات العربية العريقة في الثقافة وخدمة السلطة، وشكّلت في مدن المغرب الكبير طبقة نبلاء كان الحكّام المحليون يستفيدون من خدماتهم. لعب والد جدّ ابن خلدون دوراً في سياسة بلاط تونس، وقُتل هناك بعد أن فقد حظوته. جدّه أيضاً كان موظّفاً، ولكنّ والده تخلّى عن السياسة والتوظّف لينقطع إلى حياة العِلْم. وهو ذاته تلقّى دروسه بعناية، بأسلوب ذلك الزمن، من أبيه وعلماء آخرين كانوا يعلّمون في مساجد تونس ومدارسها أو يزورون المدينة، وأكمل دروسه عندما عاش في مدن أخرى في أوّل نشأته، وكان التقليد الموروث حينها يقضي بأن يحصل الإنسان العِلْم من جميع القادرين على تلقينه. وفي سيرته الذاتية التي رواها، عدّد أسماء الذين استمع إلى محاضراتهم والمواضيع التي علّموها: القرآن، كلمة الله المُنزلة باللغة العربية على فم نبيّه محمّد ﷺ؛ الحديث، مجموعة الأحاديث تروي ما قاله النبيّ وما فعله؛ الفقه وعلم الشريعة، والأخلاق الاجتماعية المبنية على القرآن والحديث؛ اللغة العربية، التي بدونها لا يمكن فهم علوم الدين؛ وكذلك العلوم العقلية، الحساب والمنطق والفلسفة. ويُعطي ابن خلدون تفاصيل عن شخصيّات أساتذته وحياتهم ويُخبرنا بأنّ معظمهم تُوفّوا، كما تُوفّي والداه، بالوباء الأسود، أي الطاعون العظيم الذي اكتسح العالم في أواسط القرن الرابع عشر.

تملّك ابن خلدون من اللغة وإمامه بالتشريع اجتذبه في عمر مُبكر إلى خدمة حاكم تونس، أوّلاً بمثابة أمين سرّ، وبعد ذلك بمراكز أكثر مسؤولية وبالتالي غير مستقرّة، ومرّت بعد ذلك عشرون سنة كان له فيها حظوظ متفاوتة. وغادر تونس وقدم خدماته لحكّام آخرين في المغرب الكبير، فذهب إلى غرناطة، عاصمة آخر مملكة في إسبانيا المسلمة، ونال الحظوة هناك، وأُرسل في مهمّة إلى الحاكم المسيحي في طليطلة، مدينة أسلافه، ولكنّه تعرّض للتشكيك وغادرها مسرعاً إلى

الجزائر. مرّة أخرى عُيّن في وظيفة، فكان يقوم بمهام وظيفته في الصباح ثمّ يعلم في المسجد. ولعب دورًا في تقريب رؤساء العرب والبربر في السهوب والجبال إلى طاعة الحكّام الذين كان يخدمهم، وما نال من نفوذ لديهم نفّعه عندما فقد حظوته مع رئيسه، كما حدث له مرّة بعد مرّة في حياته. وفي إحدى هذه المرّات أمضى 4 سنوات (9-1375) عائشًا في قصر في ريف الجزائر تحت حماية زعيم عربي. تلك سنوات كان فيها حرًّا من مشاغل العالم، وقضى وقته يكتب تاريخ سلالات المغرب ضمن إطار عريض.

ما زال الجزء الأوّل من هذا التاريخ، «المقدّمة»، يُثير الاهتمام حتّى اليوم. حاول فيه ابن خلدون أن يُفسّر قيام السلالات وسقوطها بطريقة تصّحح لأن تكون محكًّا لقياس مصداقية السرد التاريخي. فأبسط وأقدم أشكال المجتمع البشري، بحسب اعتقاده، كان مجتمع شعوب السهوب والجبال، الذين كانوا يزرعون ويحصدون ويربّون المواشي، ويتبعون زعماء لم يكن لديهم سلطة إكراه منظّمة، «وازع». شعوب كهؤلاء كانوا ذوي صلاح وطيبة ونشاط، ولكن لم يكن باستطاعتهم أن يُنشئوا حكومات مستقرّة بأنفسهم، أو مدناً أو حضارة عالية. لكي يصبح ذلك ممكناً، يتوجّب وجود حاكم ذي سلطة كليّة، وشخص كهذا يستطيع أن يُثبت نفسه فقط إذا استطاع أن يجمع ويسيطر على أتباع من ذوي «العصبية»، أي الروح الجماعية الموجهة نحو الإمساك بالسلطة والحفاظ عليها. ومن الأفضل أن تُنتقى هذه الجماعة من بين رجال السهوب أو الجبال الأثداء؛ ويمكن أن يضمّهم شعور بالنسب المشترك، حقيقياً كان أم مزيفاً، أو بروابط التبعية، مدعومة بقبولهم المشترك لدين أو عقيدة. والحاكم ذو الأتباع الأقوياء الملتحمين يمكن أن يُؤسس سلالة؛ وعندما يصبح حكمها مستقرًّا تُقام فيها مدن حيث تنشط الحرف المختصّة بالصناعات وتزدهر المعيشة وأساليب الرخاء والثقافة العالية. إلا أنّ كلّ سلالة تحمل في ذاتها بذور انحطاطها، يمكن أن تضعف بسبب الاستبداد أو الإسراف أو فقدان مزايا القيادة. وقد تنتقل السلطة الفعلية من الحاكم إلى أفراد من جماعته الخاصّة، ولكن أوّلاً وآخرًا، من الممكن أن تحلّ محلّ تلك السلالة سلالة أخرى تشكّلت بالطريقة ذاتها. وعندما يحدث ذلك، لا الحاكم وحده، بل الشعب بأكمله، الذي استندت إليه سلطته، والحياة التي أقاموها، يمكن أن تزول. وكما قال ابن خلدون في إطار آخر: «وإذا تبدّلت الأحوال جملة فكأنّما الخلق تبدّل من أصله وتحول العالم بأسره»¹. حلّ العرب محلّ الفرس والروم، «أهل الدولتين العظيمتين في العالم»، وامتدّت سلطة العرب من الجزيرة العربية إلى إسبانيا؛ ولكن بدورهم حلّ محلّهم «الترك بالمشرق والإفرنجة والبربر بالمغرب والقوط بالأندلس»².

كان تغيير أحوال الحكّام يجرّ معه تدنّي أحوال خادميهم. عندما غادر إلى الإسكندرية، كان ابن خلدون في مطلع حياة جديدة. لم يؤدّ الحجّ هذه المرّة، بل أدّاه فيما بعد، وذهب إلى القاهرة التي أدهشته، إذ بدت له على مقياس لم يعرفه من قبل: «فرايئت حضرة الدنيا، وبستان العالم، ومحشر الأمم، ومدرج الذرّ من البشر، وإيوان الإسلام وكرسيّ الملك»³. كانت القاهرة، عاصمة سلطنة المماليك، إحدى أعظم الدول الإسلامية في العصر، شاملة سوريا ومصر. وقُدّم ابن خلدون إلى الحاكم ونال الحظوة في عينيه، وعيّن له معاش في بادئ الأمر ثمّ أولي مركزًا كمعلم في إحدى المدرستين الملكيتين، ثمّ في الأخرى. وأرسل يستدعي عائلته من تونس لتنضمّ إليه، ولكنهم غرقوا جميعًا خلال الرحلة البحرية.

وعاش ابن خلدون في القاهرة حتّى وفاته. معظم أوقاته قضاه في القراءة والكتابة، ولكنّ نمط الماضي من حياته عاد يتكرّر بالتقلّبات فيسطع نجمه حينًا ويأفل حينًا، وكان ابن خلدون يعزو ذلك

إلى أعدائه، وربما تعود أسباب التقلبات إلى شخصيته بالذات. مرّات عديدة عيّنه الحاكم قاضياً في إحدى المحاكم الرئيسية، ولكنّه كان يترك الوظيفة أو يخسرها كلّ مرّة. ورافق السلطان إلى سوريا وزار الأمكنة المقدّسة في القدس والخليل. وذهب مرّة أخرى إليها عندما حاصر تيمورلنك الشام، وتيمورلنك أحد أعظم الغزاة الآسيويين، أنشأ إمبراطورية امتدّت من شمالي الهند إلى سوريا والأناضول. وتبادل ابن خلدون الأحاديث مع تيمورلنك، ورأى فيه مثلاً لتلك القدرة على القيادة القائمة بثبات على قوّة جيشه وشعبيته والتي يمكن أن تُؤسّس سلالة جديدة. ولم يستطع أن يُنجي دمشق من النهب ولكنّه ضمّن لنفسه العودة سالمًا إلى مصر. إلاّ أنّه تعرّض إلى السلب في تلال فلسطين أثناء رجوعه.

حياة ابن خلدون، كما وصفها هو، تُخبرنا أمورًا عن العالم الذي كان ينتمي إليه. لقد كان عالمًا زاخرًا بالدلائل على هشاشة المسعى البشري وتفاهته. وفي إطار عمله، اختبر ابن خلدون عدم الثبات والاستقرار، ولا سيّما في ركافة التحالفات التي تعتمد على السلاطات للحفاظ على سيطرتها، وهي تحالفات مصالح؛ اجتماعه بتيمورلنك أمام دمشق أظهر بوضوح كيف أنّ بروز قوّة جديدة على الساحة يمكن أن يُؤثّر على حياة المدن والشعوب. أمّا خارج المدينة، فكان النظام ضعيفًا والأمن شبه مفقود: رسول الحاكم قد يُسلب، أو يجد أحد رجال الحاشية نفسه فاقدًا لحظوته فيسعى إلى إيجاد ملجأ خارج سيطرة المدينة... وفاة والدَي ابن خلدون بالطاعون وغرق أولاده في البحر علّمه الدرس عن عجز الإنسان في يدَي القدر. ولكن ثمة أمر كان مستقرًا، ثابتًا أو بدا كذلك، عالمٌ تستطيع فيه عائلة من جنوبي الجزيرة العربية أن تنتقل إلى إسبانيا، وبعد سنّة قرون تعود إلى قرب مكان نشأتها وتجد نفسها فيه في بيئة مألوفة، عالمٌ كهذا فيه وحدة تتخطّى انقسامات الوقت والمدى؛ عالمٌ تستطيع اللغة العربية فيه فتح الباب للوظيفة والنفوذ؛ ومجموعة من المعرفة، منقولة على مدى أجيال على يد سلسلة معروفة من المعلّمين حافظت على مجتمع معنوي حتّى عندما تغيّر الحكام؛ أماكن الحجّ، مكّة والقدس ظلّتا قُطبي العالم البشري لا تتغيّران، حتّى عندما كان النفوذ ينتقل من مدينة إلى أخرى؛ والإيمان بخالق للعالم تَبّته وباستطاعته أن يُسبغ معنى على صروف الدهر!

¹ عبد الرحمن ابن خلدون، المقدّمة (القاهرة، لا تاريخ)، ص. 33.

² المقدّمة، ص. 163.

³ ابن خلدون، التعريف بابن خلدون ورحلته غربًا وشرقًا، تحقيق محمّد بن تاوييت الطنجي (القاهرة، 1951)، ص. 246.

الجزء الأول

تكوين عالم

(القرن السابع إلى العاشر)

في أوائل القرن السابع ظهرت حركة دينية على حواشي الإمبراطوريتين العظمتين، البيزنطية والساسانية، وسيطرت على النصف الغربي من العالم. في مكة، وهي مدينة في غربي جزيرة العرب، بدأ محمد ﷺ دعوته إلى الرجال والنساء للإصلاح الخلفي والتسليم إلى مشيئة الله في ما أنزل عليه وجمع فيما بعد في كتاب: القرآن. وباسم الدين الجديد، الإسلام، قهرت جيوش مجندة من سكان الجزيرة العربية ما حولها من البلدان وأسست دولة عظمى جديدة، الخلافة، ضمت الكثير من أراضي الإمبراطورية البيزنطية وكل أراضي الساسانيين وامتدت من أواسط آسيا إلى إسبانيا. وانتقل مركز السلطة من الجزيرة العربية إلى دمشق في سوريا تحت حكم الخلفاء الأمويين، ثم إلى بغداد تحت حكم العباسيين.

بحلول القرن العاشر الميلادي كانت الخلافة في طور الانحلال، وبرزت خلافات منافسة لها في مصر وإسبانيا، ولكن الوحدة الاجتماعية والثقافية التي كانت قد نشأت فيها ظلّت مستمرة. وأصبح جزء كبير من السكان مسلمين مع أنه بقي هناك مجتمعات أخرى يهودية ومسيحية وغيرها. وكانت اللغة العربية قد انتشرت وأصبحت واسطة الثقافة التي تشمل عناصر من تقاليد الشعوب التي امتصّها العالم الإسلامي، وعبر عن نفسه بالأدب وبأنظمة القانون وعلم الدين والروحانيات. وضمن بينات طبيعية مختلفة، طوّرت المجتمعات الإسلامية مؤسسات مميزة، واتخذت أشكالاً مختلفة؛ الروابط المقامة بين بلدان حوض المتوسط وبلدان المحيط الهندي كوّنّت نظاماً واحداً للتجارة وأسفرت عن تغييرات في الزراعة والحرف، ممّا وفر الأساس لنمو مدن كبيرة ذات عمران مدني معبر عنه بأبنية من طراز إسلامي مميز.

الفصل الأوّل

سلطة جديدة في عالم قديم

العالم الذي جاء إليه العرب

لا شكّ بأنّ العالم الذي عاش فيه ابن خلدون بدا وكأنّه أبديّ لمعظم الذين انتموا إليه، ولكنّ ابن خلدون ذاته كان يعلم أنّ ذلك العالم حلّ محلّ عالم كان قبله. سبع مئة سنة قبل زمانه، كان للبلدان التي عرفها، وجه آخر مختلف تحت سيطرة أعظم دولتين في ذلك الوقت.

ظَلَّت بلدان حوض المتوسطّ على مدى عدّة قرون جزءًا من الإمبراطورية الرومانية. وكانت الأرياف المستوطنة تنتج الحبوب والفاكهة والخمور والزيت، وكانت التجارة ناشطة على طول طرق بحرية آمنة؛ في المدن الكبيرة، كانت طبقة غنية متعدّدة المناشئ تشارك في حضارة الإمبراطورية اليونانية واللاتينية. منذ القرن الرابع للتاريخ الميلادي انتقل مركز النفوذ الإمبراطوري شرقًا، وحلّت القسطنطينية محلّ روما كعاصمة؛ هناك كان الإمبراطور محطّ الولاء ورمز الوحدة. وفي وقت لاحق ظهر ما سُمّي «الانقسام الأفقيّ»، والذي بقي بأشكال أخرى حتّى يومنا هذا. ففي ألمانيا وإنكلترا وفرنسا وإسبانيا وإيطاليا الشمالية حكّم ملوك أهماج، مع أنّ الشعور بالانتماء إلى الإمبراطورية الرومانية ظلّ موجودًا؛ إيطاليا الجنوبية، صقلية، ساحل إفريقيا الشمالية، مصر، سوريا والأناضول واليونان ظلّت تحت الحكم الإمبراطوري المباشر من القسطنطينية. وفي شكلها المتقلّص هذا كانت الإمبراطورية إغريقية أكثر ممّا كانت رومانية (في أطوارها التالية دُعيت باسم الإمبراطورية البيزنطية، وهو الأكثر شيوعًا، نسبة إلى اسم القسطنطينية السابق، بيزنطية). وكان الإمبراطور يحكم من خلال موظّفين مدنيين يتكلمون اليونانية؛ وكانت مدن شرقيّ المتوسطّ الكبرى، إنطاكية في سوريا والإسكندرية في مصر، مراكز للحضارة اليونانية، وكانت تُرسل أعضاء من النخبة المحليّة إلى خدمة الإمبراطورية.

وجرى تغيير آخر أكثر عمقًا، الإمبراطورية أصبحت مسيحية، ليس فقط بمرسوم رسمي من الإمبراطور بل بالاعتناق على مستويات متفاوتة. كان معظم السكّان مسيحيين، مع أنّ فلاسفة وثنيين كانوا يعلّمون في مدارس أثينا حتّى القرن السادس، وكانت مجموعات يهودية ما زالت في المدن، وذكريات الأوثان ما تزال تغشى المعابد التي حوّلت إلى كنائس. وأعطت المسيحية بُعدًا آخر للولاء للإمبراطور وإطارًا جديدًا تتوحّد فيه ثقافات رعاياه المحليّة. كان يُعبّر عن الأفكار

والمفاهيم المسيحية باللغات الأدبية لمختلف أرجاء الإمبراطورية، كما باليونانية المحكية في المدن: الأرمنية في شرقي الأناضول، السريانية في سوريا، القبطية في مصر. فقبور القديسين وغيرها من أماكن الحجّ يمكن أن تحفظ، بشكل مسيحي، المعتقدات القديمة لمنطقة ما وطقوسها. وكانت المؤسسات الحاكمة (حكماً ذاتياً) في المدن الإغريقية قد زالت بانتشار الدواينية (البيروقراطية) الإمبراطورية، ولكن كان باستطاعة الأساقفة تأمين القيادة المحليّة. عندما كان الإمبراطور يغادر روما، كان أسقف المدينة، البابا، يمارس السلطة بطريقة تستحيل على بطاركة أو أساقفة المدن الرومانية الشرقية؛ فقد كانوا على صلات وثيقة مع حكومة الإمبراطورية، ولكنهم ظلوا قادرين على التعبير عن المشاعر المحليّة والدفاع عن المصالح المحليّة. وكذلك كان للناسك أو القديس صانع العجائب، الذي كان يعيش في أطراف المدينة أو في الأرض المأهولة في الأناضول أو سوريا، الإمكانية أن يتصرّف كحكّم في النزاعات أو أن ينطق باسم السكّان المحليين، والناسك في صحراء مصر هو مثال على مجتمع يختلف عن مجتمع المدينة الدنيوي. وإلى جانب الكنيسة الأرثوذكسية الرسمية، ظهرت كنائس أخرى تختلف عنها بالتعاليم والممارسة، تعبّر عن ولاءات الذين كانت لغتهم غير اليونانية أو عن معارضتهم للسلطة المركزيّة.

دارت الخلافات العقائدية الرئيسيّة حول طبيعة المسيح. ففي عام 451 حدّد المجمع الخلقدوني الشخص الثاني في «الثالوث» بكونه ذا طبيعتين، إلهية وبشرية. وهذه الصيغة قبلها معظم أعضاء الكنيسة، في الشرق أو الغرب، ودعمتها حكومة الإمبراطورية. ولكن حدث فيما بعد، وتدرجياً، أن جرى انقسام في الكنيسة في الأراضي البيزنطية، بين الكنيسة الأرثوذكسية الشرقية ببطاركتها كرؤساء لكنوتها، وبين أولئك في أوروبا الغربية الذين قبلوا بالسلطة المطلقة للبابا في روما. غير أنّه ظلّت هناك مجتمعات تعتقد بأنّ للمسيح طبيعة واحدة مكوّنة من طبيعتين. عقيدة «الطبيعة الواحدة» هذه اعتنقتها الكنيسة الأرمنية في الأناضول ومعظم المسيحيين المصريين (المعروفين باسم «الأقباط» من الاسم القديم لمصر) وكثيرون من المسيحيين السوريين الناطقين بالسريانية (المعروفين بالسريان الأرثوذكس، أو «اليعاقبة» على اسم أشهر لاهوتيينهم). وميّز غيرهم أيضاً بطريقة أكثر قطعاً بين الطبيعتين، لكي يحافظوا على طبيعة يسوع البشرية الكاملة، واعتقدوا أنّ كلمة الله حلّت بالإنسان يسوع منذ تكوّنه. وكانت هذه عقيدة الذين عُرفوا بالنسطوريين، على اسم مفكّر اقترن اسمه بالعقيدة. وكانت كنيستهم هي الأهمّ بين المسيحيين في العراق، ما وراء الحدود الشرقية للإمبراطورية البيزنطية. وظهر في القرن السابع مجموعة أخرى نتيجة محاولة تسوية بين الأرثوذكس ومعتنقي عقيدة «الطبيعة الواحدة»، وهم أصحاب عقيدة «المشيئة الواحدة»، الذين قالوا بأنّ للمسيح طبيعتين ولكن مشيئة واحدة.

إلى شرقي الإمبراطورية البيزنطية، عبر نهر الفرات، كانت هناك إمبراطورية أخرى عظيمة، إمبراطورية الساسانيين الذين سيطروا على العراق وإيران وامتدّ حكمهم إلى أواسط آسيا. والأراضي المسماة اليوم إيران أو بلاد فارس، كانت تضمّ عدداً من المناطق الرفيعة الثقافة والمدن القديمة التي تسكنها فئات عرقية مختلفة يفصل ما بينها سهوب وصحارى، خالية من أنهار عظيمة تسهّل المواصلات بينها. ولكنّها من وقت إلى آخر كانت تتحدّ تحت سلالات قوية دائمة، آخرها كان الساسانيون الذين تكمن قوتهم الأصليّة بين الشعوب الناطقة بالفارسية في إيران الجنوبية. كانت دولتهم عائلية محكومة عبر تدرّج من الموظفين الرسميين، وحاول الساسانيون أن يوفّروا أساساً صلّباً من الوحدة والولاء عن طريق إعادة إحياء دين إيران القديم، الذي يمثّله تقليدياً المعلم

زرادشت. لهذا الدين، كان الكون ساحة حرب، تحت الإله المطلق، بين أرواح الخير والشر. الخير سيفوز، ولكن الرجال والنساء من ذوي الفضيلة والطهارة يستطيعون تعجيل ذلك الانتصار. بعد أن فتح الإسكندر الكبير إيران في عام 333-34 قبل الميلاد ووطد علائقها بعالم شرقي المتوسط، انتقلت أفكار من العالم الإغريقي شرقاً بينما توجّهت باتجاه الغرب أفكار معلّم من العراق، «ماني»، الذي حاول أن يدمج كلّ الأنبياء والمعلّمين في نظام ديني واحد (معروف بالمانوية). تحت حكم الساسانيين، أُعيد إحياء التعاليم المترابطة مع الزرادشتية بطريقة فلسفية، مع تشديد أكثر على تقابل الخير والشر، ووجود كهنة وعبادة رسمية، وعُرف هذا بالمازدية أو الزرادشتية. وبصفتها كنيسة الدولة، كانت المازدية تدعم سلطة الحاكم الذي كان يُعتبر ملكاً عادلاً يحافظ على الانسجام بين مختلف طبقات المجتمع.

لم تكن عاصمة الساسانيين في هضاب إيران بل في المدائن، في البقعة الخصبة الأهلة بالسكان من أواسط العراق، يرويها نهر دجلة والفرات. بالإضافة إلى الزرادشتيين وأتباع ماني، كان في العراق مسيحيون من فئة النسطوريين الذين كان لهم أهميتهم في خدمة الدولة. وكانت هذه المنطقة أيضاً مركز التعليم الديني اليهودي وملجأ للفلاسفة الوثنيين وعلماء الطب من المدن الإغريقية في عالم المتوسط. وكان هناك صيغ مختلفة من اللغة الفارسية منتشرة انتشاراً واسعاً؛ والصيغة الكتابية المعروفة في ذلك الزمن كانت البهلوية. وكانت الأرامية منتشرة كذلك وهي لغة سامية قريبة من العبرية والعربية وشائعة في كلّ الشرق الأوسط في ذلك الزمن، أحد أشكالها معروف بالسرانية.

وضمّت الإمبراطوريتان الأرجاء الرئيسية المأهولة ذات الثقافة العالية في النصف الغربي من العالم، ولكن أبعد من ذلك نحو الجنوب، على جهتي البحر الأحمر، كان هناك مجتمعان آخران عريقان في تقاليد السلطة المنظمة والثقافة، قائمان على الزراعة والتجارة بين المحيط الهندي والبحر المتوسط. كان مجتمع الحبشة أحدهما، ملُكٌ قديم دينه الرسمي النصرانية بشكلها القبطي. والمجتمع الآخر كان في اليمن في جنوبي غربي الجزيرة العربية، أرض ذات وديان خصبة بين الجبال، محطة عبور للتجارة البعيدة المدى. وكانت دولها الصغيرة قد اتحدت في مملكة أكبر حجماً في أحد العهود، ثم ضعفت عندما انحطت التجارة في أوائل العصر الميلادي وعادت بعدها إلى الانتعاش. وكان لليمن لغتها الخاصة المختلفة عن العربية المحلية في مناطق أخرى من جزيرة العرب، وكان لها كذلك دينها الخاص: آلهة متعدّدة يقوم على خدمتها كهنة في معابد كانت مراكز للحج، ويُقدّم لها هبات أثناء إجراء المراسم والطقوس، وصلوات ولكن فردية، غير جماعية، كما كان لها كذلك مراكز لملكيات عظيمة. وفي القرون اللاحقة كانت تأثيرات مسيحية ويهودية قد تسرّبت من سوريا على دروب التجارة أو عبر البحار من الحبشة. وفي القرن السادس دُمّر مركز للمسيحية على يد ملك استمالته اليهودية، إلّا أنّ الغزوات من الحبشة أعادت بعض النفوذ المسيحي. وكان لكلا البيزنطيين والساسانيين يدٌ في هذه الأحداث.

بين الإمبراطوريات الكبيرة إلى الشمال وممالك البحر الأحمر كان هناك أراض من نوع مختلف. الجزء الأكبر من شبه الجزيرة العربية كان سهوباً أو صحارى، فيه واحات منعزلة تخزن من الماء ما يكفي لزراعة عادية. كان السكان يتكلمون بلهجات عربية مختلفة ويعيشون أنماطاً متفاوتة من العيش. بعضهم كانوا رُحلاً يرعون جمالهم أو خرافهم أو معزهم، مستخدمين موارد الماء الضئيلة في الصحراء، هؤلاء عُرفوا تقليدياً باسم «البدو». بعضهم كانوا مزارعين مستوطنين يعنون بحبوبهم وبنخيلهم في الواحات، أو تجاراً وصناعاً في مدن صغيرة تُقام فيها أسواق. بعضهم كان

يجمع بين أكثر من نمط معيشي واحد. كان التوازن بين الرّحّالين والحضر مقلّلاً غير مستقرّ. إلا أنّ البدو رُعاة الجمال، الخفيفي الحركة والحاملين للسلاح، بالرغم من أنّهم كانوا أقلّية بين السكّان، هم الذين كانوا مسيطرين، مع جماعات من أهل التجارة في المدن، على المزارعين والصنّاع. روح الشجاعة فيهم وسخاؤهم وإخلاصهم للنسب واعتزازهم بأسلافهم كان سائداً بينهم. ولم يكونوا خاضعين لسلطة إكراه مستقرّة، بل كان يقودهم زعماء ينتمون إلى «أسر» كان يلتفت حولها أحياناً جماعات موالية، يدعمونها ويعبرون عن تضامنهم وولائهم بلغة التحدّر المشترك، وكانت هذه الجماعات تُسمّى قبائل.

كان نفوذ زعماء القبائل يمارس من الواحات حيث كانت لهم صلات وثيقة مع تجّار كانوا ينظّمون التجارة عبر الإقليم الذي تسيطر عليه القبيلة. في الواحات، من ناحية ثانية، كانت هناك أسر أخرى استطاعت أن تنشئ نفوذاً من نوع آخر بواسطة سيطرة الدين. لم يكن دين الرعويين والمزارعين على ما يبدو ذا شكل واضح. كانوا يعتقدون بأنّ آلهتهم المحليّة مجسّدة في حجارة أو أشجار وغير ذلك من الكائنات الطبيعيّة، وبأنّ الأرواح الحسنة والشّريرة تتجولّ في العالم بشكل حيوانات. وكان هناك عرّافون يدّعون القدرة على التكلّم بأسنة الحكمة الخارقة. وقد قيل، استناداً إلى اختبارات حديثة في جنوبي الجزيرة العربيّة، بأنّ الآلهة على ما يُعتقد كانت تسكن في ملجأ، «حرم»، مكان أو مدينة تُفرد بعيدة عن الصراع القبلي، وتصبح مركزاً للحجّ، للتضحية، للاجتماع أو للتحكيم، تحت رعاية أسرة بحماية قبيلة مجاورة¹. أسرة كهذه قد تستولي على النفوذ أو السلطة إذا أحسنت استخدام مركزها الديني ودورها كحكّم في النزاعات القبليّة والفرص التي تُسّح لها للتجارة.

في القرن السادس وأوائل القرن السابع، كانت كثير من الأمور تتغيّر في كلّ العالم الشرق أوسطي. كانت الإمبراطوريتان البيزنطية والساسانية متورّطتين في حروب طويلة دامت ما بين 540 و629، تتخلّلها فترات هدوء. وجرت المعارك على الأخصّ في سوريا والعراق؛ في وقت ما، وصلت جيوش الساسانيين إلى البحر المتوسّط، واحتلت مدناً عظيمة كأناطكية والإسكندرية بالإضافة إلى مدينة القدس الشريف، ولكن في عام 620 وبعده، رُدّوا إلى الورا على يد الإمبراطور هرقل. ولمدّة من الزمن أيضاً امتدّ حكم الساسانيين إلى جنوبي غربي الجزيرة العربيّة، حيث كانت مملكة اليمن قد خسرت الكثير من قوّتها السابقة بسبب غزوات من الحبشة وانحطاط زراعتها. وكانت المجتمعات المستوطنة المحكومة من الإمبراطوريات تزخر بالتساؤلات عن معنى الحياة والطريق التي يجدر أن تعيشها بها، كما هو معبّر عنها في مفهوم الأديان الكبرى. وصل نفوذ الإمبراطوريات وتأثيرها إلى مناطق من شبه جزيرة العرب، وعلى مدى عصور متعدّدة كان البدو الرّحل العرب من شمالي شبه الجزيرة ومن وسطها ينتقلون إلى أرياف المنطقة التي يطلق عليها غالباً اسم الهلال الخصيب: سوريا الداخليّة، الأراضي الواقعة إلى غربي الفرات في العراق الخفيض، والمنطقة بين الفرات ودجلة في أعلى العراق (الجزيرة)، وكان معظم سكّانها من العرب. هؤلاء جلبوا معهم روحيّتهم وطرق تنظيمهم الاجتماعي. كان بعض زعمائهم القبليين يمارسون زعاماتهم من مدن الواحات، واستخدمتهم السلطة الإمبراطورية لإبقاء سائر البدو بعيدين عن الأمكنة المأهولة ولتحصيل الضرائب. لذلك استطاعوا تكوين وحدات سياسية، أكثر استقراراً، مثل اللخميّين في عاصمتهم «الحيرة»، وهي في منطقة لم يكن الساسانيون يمارسون فيها سلطة مباشرة، ومثل الغساسنة في منطقة مماثلة من الإمبراطورية البيزنطية. اكتسب سكّان هذه الدول معرفة سياسية وعسكرية، وكانوا منفتحين على أفكار ومعتقدات آتية من الأراضي الإمبراطورية؛

الحيرة كانت مركزاً مسيحياً. ومن هذه الدول، من اليمن، وكذلك بمرور التجار على دروب التجارة، دخل إلى جزيرة العرب بعض المعلومات عن العالم الخارجي وثقافته، كما دخل منه بعض المستوطنين. فكان هناك صنّاع مهرة وتجار وزرّاعون يهود في واحات الحجاز في الجزيرة العربية، ورهبان مسيحيون وأتباع جدد لهذا الدين في وسط الجزيرة.

لغة الشعر

ويبدو أيضاً أنّ شعوراً متنامياً بهوية ثقافية كان موجوداً بين قبائل الريف تجلّى بظهور لغة شعرية من بين لهجات العربية. وكانت هذه لغة رسمية مهذّبة المفردات والصرف والنحو، تطوّرت تدريجياً، ربّما عن طريق تطوير لهجة معيّنة، أو بدمج عدّة لهجات. واستخدمها شعراء من مختلف الجماعات القبلية أو مدن الواحات. وقد يكون شعرهم نما من استعمال لغة موزونة مهذّبة ومقفاة استعملوها للتعاويد أو للسحر، إلّا أنّ ما وصلنا منها بعيد عن أن يكون بدائياً. إنّه نتاج تقليد طويل تراكمي لعبت فيه دوراً ليس فقط التجمّعات القبلية وأسواق المدن بل بلاطات السلالات العربية على هوامش الإمبراطوريات العظيمة، على الأخصّ سلالة ملوك الحيرة على نهر الفرات، لكونها منفتحة كما كانت على التأثيرات المسيحية والزرادشتية.

والأعراف الشعرية التي انبثقت عن هذا التقليد كانت كثيرة التفاصيل. والصيغة الشعرية الأكثر احتراماً وتقديراً كانت القصيدة، التي قد تبلغ 100 بيت، مؤلّفة في بحر واحد منتقى من بين عدّة بحور، وبقافية واحدة فيها. كلّ بيت مكوّن من شطرين (صدر وعجز)، والقافية سارية على الشطرين في البيت الأوّل، أو المطلع، وعلى الشطر الثاني في ما تبقى. بوجه عام، كان كلّ بيت وحدة في المعنى، ونداراً ما أكمل المعنى في البيت الذي يلي. ولكنّ هذا لم يكن يحول دون الاستمرارية في الأفكار أو المشاعر من بيت إلى آخر وعلى طول القصيدة.

ولم يكن الشعر مكتوباً، مع أنّه كان من الممكن أن يكون كذلك لأنّ الكتابة كانت معروفة في شبه الجزيرة: النقش بلغات جنوبي الجزيرة العربية يعود إلى عدّة قرون سابقة. وأقدم نقوش عربية، بالأحرف الأرامية، تعود إلى القرن الرابع، وبعد ذلك جرى تطوير كتابة عربية؛ وعدا النقوش، فمن الممكن أن تكون الكتابة قد استعملت في التجارة البعيدة المدى. إلّا أنّ القصائد كانت تُؤلّف لتُلقى علناً، إمّا من الشاعر نفسه أو من قبل راوٍ أو منشد. ولكن كان لذلك مفاهيم معيّنة، فالمعنى يجب أن يُحتوى في بيت، في مجموعة واحدة متكاملة من الكلمات التي يفهم المستمعون معناها، وكلّ أداء كان وحيداً من نوعه، ومختلفاً عن الآخرين. وكان للشاعر أو للراوي مجال للارتجال، ضمن إطار من الصيغ الكلامية والأنماط المقبولة عامّة ومن خلال استعمال كلمات معيّنة أو مجموعات منها لكي تعبّر عن أفكار أو مشاعر معيّنة. لذلك قد لا يكون هناك صيغة أصيلة لقصيدة. هذه الصيغ كما وصلت إلينا، أخرجها لغويّون أو نقّاد أدبيّون على ضوء المقاييس الشعرية اللغوية لعهودهم. في سياق ذلك ربّما أدخلوا عناصر جديدة على القصائد، مغيّرين اللغة لتلائم ما يعتقدونه صحيحاً، حتّى وتكوين قصائد عن طريق دمج قطع أصغر. وفي حوالي 1920 بنى رجلاً علم، الواحد بريطاني والآخر مصري، على هذه الوقائع التي لا ريب فيها، نظرية بأنّ هذه القصائد هي بنفسها نتيجة مرحلة لاحقة، ولكن معظم الذين درسوا هذا الموضوع مجمعون الآن على أنّ هذه القصائد في جوهرها جاءت فعلاً من الزمن الذي عُزيت إليه تقليدياً.

وكان من الشائع بين علماء فترة لاحقة ونقّادها، الإشارة إلى بعض القصائد، بين مجموعة تلك التي وصلت إلينا، كأمتلة على أرفع الشعر العربي القديم. وسُمّيت هذه القصائد «المعلّقات»، وهو

اسم غامض الأصل والمعنى. كان الشعراء الذين كتبوا هذه القصائد: لبيد، زهير، امرؤ القيس وسواهم... يُعتبرون أسياذ هذا الفن دون منازع. وكان من المعتاد تسمية الشعر في ذلك الوقت «ديوان العرب»، وهو السجلّ لما فعلوا، أو التعبير عن ذاكرتهم المشتركة. ولكن شخصية الشاعر الفرد الفذة كانت ظاهرة أيضًا.

اعتاد النقاد والعلماء فيما بعد أن يُميّزوا بين ثلاثة عناصر في القصيدة، ولكن ذلك أعطى شكلاً مقيّداً، ثابتاً لممارسة متنوّعة وغير مقيّدة. كانت القصيدة تبدأ باستثارة ذكرى مكان ما عرفه الشاعر، أو ربّما ذكره بحبيب رحل أو غاب. ولم يكن مزاج القصيدة غزلياً إباحياً بل متّجهاً إلى التذكير بكون الحياة البشرية عابرة:

عفتِ الديارُ محلّها فمقامها / بمئى نأبّد غولها فرجامها
فمدافع الريانِ غرّي رَسْمها / خلقاً كما ضمن الوحي سِلامها
دَمَنْ تَجَرَّم بَعْدَ عَهْدِ أَنْبِيسها / جَجَّجْ خَلْوَنَ خَلالها وَحَرَامها
رُزِقَتْ مَرابِيعَ النُّجُومِ وَصَابِها / وَدُقْ الرُّوَاعِدِ جُودُها فَرهامها
مَنْ كَلَّ سارِيَةَ وَغادِ مُدْجِنِ / وَعَشِيَّةٍ مُتْجَاوِبِ إِرْزَامها 2

بعد ذلك، قد تأتي رحلة على ظهر بعير، يتكلّم فيها الشاعر عن بعيره أو ناقته وعن الفقر وصيد الحيوانات، مشيراً إلى استرداده لعزمه وثقته بنفسه عند مواجهته لقوّات الطبيعة وامتحانه. وقد تُختتم القصيدة بمدح قبيلة الشاعر:

فَبِنّا لَنَا بَيْنًا رَفِيعًا سَمَكُهُ / فَسَمّا إِلَيْهِ كَهْلُها وَغَلَامها

* * *

وَهُمُ السُّعَاةُ إِذا العَشِيرَةُ أَفْطَعَتْ / وَهُمْ فَوارسُها وَهُمْ حُكَّامها
وَهُمُ رَبِيعٌ لِلْمُجاوِرِ فِيهِمْ / والمُرمِلاتِ إِذا تطاولَ عامها
وَهُمُ العَشِيرَةُ أَنْ يُبِطِّي حاسِدٌ / أو أَنْ يَمِيلَ مَعَ العَدُوِّ لِناَمها 3

وتحت المديح والفخار يمكن أحياناً التّصنّت إلى صوت آخر، صوت حدود الطاقة البشرية بوجه الطبيعة القوية التي لا تُقاوم.

سَمِئَتْ تكاليفُ الحياةِ وَمَنْ يَعْشُ / ثمانينَ حَوْلًا لا أبا لَكَ يَسْأَمُ
وأَعْلَمُ ما في اليَوْمِ والأُمسِ قَبْلُهُ / وَلَكُنْني عَنْ عِلْمِ ما في عَدِ عَمِ

رَأَيْتُ المَناياَ حَبَطَ عَشِواءَ مَنْ تُصِبُ / ثَمِئُهُ وَمَنْ تُحْطِي يُعَمَّرُ فِيهَرَمِ 4

محمد ﷺ وظهور الإسلام

في أوائل القرن السابع كان هناك عالمان متداخلان: عالم مستوطن خسر شيئاً من قوّته وثقته بنفسه، وعالم آخر على حدوده كان على اتّصال أقرب مع جيرانه إلى الشمال ومنفتحاً على ثقافتهم. والاجتماع الحاسم بينهما حدث في منتصف ذلك القرن. فقد أُقيم نظام سياسي جديد شمل كلّ الجزيرة العربية، وكلّ أراضي الساسانيين والمقاطعات السورية والمصرية في الإمبراطورية البيزنطية. وأمّحت حدود قديمة وأقيمت حدود جديدة. وفي وسط هذا النظام الجديد تكوّنت الجماعة الحاكمة، ليس من شعوب الإمبراطوريّات، بل من عرب غربي الجزيرة العربية، ومعظمهم من مكّة.

وقبل نهاية القرن السابع، كانت هذه المجموعة العربية الحاكمة تنسب نظامها الجديد إلى ما أنزله الله على محمد ﷺ، أحد أهالي مكة، بشكل كتاب مُنزل: القرآن، وحي أكمل ما أنزل على الأنبياء والرسل السابقين، وأكمل ديناً جديداً، الإسلام، منفصلاً عن اليهودية والنصرانية. هناك مجال واسع للجدل العلمي حول كيفية تطوّر هذه المعتقدات، المصادر العربية التي تقصّ حياة محمد ﷺ وتكوين مجتمع حوله جاءت بعد ذلك؛ وأوّل راوٍ لسيرته نعرفه لم يكتب عمله إلاّ بعد وفاة محمد ﷺ بحوالي القرن. والمصادر المكتوبة بلغات أخرى تشهد كلّها بالفتح العربي ولكنّ دراستها بعيدة من أن تنتهي.

الجزء الأكثر غموضاً في حياة محمد ﷺ، كما ترويه السيرة، هو الجزء المبكر. تقول هذه أنّه وُلد في مكة، مدينة في غربي الجزيرة العربية، ربّما في العام 570 أو حوالي ذلك. كانت عائلته تنتسب إلى قبيلة قريش، ولكن ليس إلى جماعتها الأقوى. وكان أهل القبيلة تجاراً، لهم ترتيباتهم مع القبائل الرعوية حول مكة، وكانت لهم كذلك علائق مع سوريا ومع جنوبي غربي الجزيرة. وعُرف أيضاً أنّه كانت لهم علاقة مع حرم المدينة، الكعبة، حيث كانت تُحفظ صور الآلهة المحليين. وتزوّج محمد ﷺ خديجة، أرملة تتعاطى التجارة، وتولّى شؤون تجارتها. وهناك عدد من الروايات سجّلها هؤلاء الذين كتبوا سيرته فيما بعد، تصوّر عالماً بانتظار مرشد ورجلاً يفتش عن دعوة، ساعياً نحو الله، يعبر عن مشيئته بأن يتعلّم: «اللهمّ لو أنّي أعلم أيّ الوجوه أحبّ إليك عبدتك به، ولكنتي لا أعلمه». وتنبأ معلّمو اليهود وراهبان مسيحيون وعرفان عرب بمجيء نبيّ، راهب النفاة محمد ﷺ على أحد دروب التجارة في سوريا الجنوبية: «ثمّ نظر إلى ظهره فرأى خاتم النبوة بين كتفيه»؛ المخلوقات الطبيعية حيّته: «فلا يَمُرُّ رسول الله ﷺ بحجر ولا شجر إلاّ قال: السلام عليك يا رسول الله»⁵.

وراح يهيم بمفرده بين الصخور، وذات يوم، عندما شارف على الأربعين، حدث شيء، نوع من الاتّصال بما هو فوق الطبيعة، عرفته الأجيال القادمة باسم ليلة القدر. في إحدى الروايات، جاءه ملاك على شكل إنسان في الأفق وناداه ليصبح رسولاً لله. في رواية أخرى، سمع صوت الملاك يدعوه ليقرأ فسأل: «وماذا أقرأ؟»، فأجابه الصوت:

﴿إِقْرَأْ بِاسْمِ رَبِّكَ الَّذِي خَلَقَ * خَلَقَ الْإِنْسَانَ مِنْ عَلَقٍ * إِقْرَأْ وَرَبُّكَ الْأَكْرَمُ * الَّذِي عَلَّمَ بِالْقَلَمِ * عَلَّمَ الْإِنْسَانَ مَا لَمْ يَعْلَمْ * كَلَّا إِنَّ الْإِنْسَانَ لَيْطَغَى * أَنْ رَأَاهُ اسْتَعْجَى * إِنَّ إِلَىٰ رَبِّكَ الرُّجْعَى﴾⁶.

أمّا الذين تجاوبوا مع دعوة محمد ﷺ فكانوا قلائل، وكانت بينهم زوجته خديجة: «أبشّر يا بن عمّ واثبت، فوالذي نفس خديجة بيده إنّي لأرجو أن تكون نبيّ هذه الأمة».

بالتدريج التأم حول محمد ﷺ مجموعة صغيرة من «المؤمنين»، عدد من شباب العائلات ذات النفوذ في قريش، وبعض أفراد العائلات الأقلّ شأنًا، وموالون من قبائل أخرى كانوا قد التجأوا إلى جمل قريش، وبعض الجرفيين والعييد. وبنموّ التأييد لمحمد ﷺ ساءت علاقته مع العائلات النافذة في قريش، فهم لم يقبلوا قوله بأنّه رسول الله، ورأوا فيه شخصاً يشكّل خطراً على طريقتهم في العيش: «يا أبا طالب، إنّ ابن أخيك قد سبّ آلهتنا وعاب ديننا وسفّه أحلامنا وضلّل أباءنا، فإمّا أن تكفّه عنّا، وإمّا أن تحلّي بيننا وبينه». وساء وضعه عندما توفّيت زوجته خديجة وعمّه أبو طالب في السنة ذاتها.

وباكتمال رسالته بدت الفروقات بينه وبين المعتقدات السائدة أكثر وضوحاً، وهوجمت أصنام الآلهة والطقوس المتعلقة بها وفُرضت طرق جديدة للصلاة، على الأخصّ الصلاة الجماعية

المنظمة، وأنواع جديدة من الأعمال الصالحة، واحتلَّ محمدٌ ﷺ وضعه بجلاء أكثر في عداد أنبياء اليهود والنصارى التقليديين.

وأخيرًا أصبح وضعه من الحراجه بحيث غادر مكة عام 622 إلى واحة تبعد حوالي 200 ميل إلى الشمال، يثرب، التي عُرفت فيما بعد باسم المدينة، وكان الدرب ممهّدًا على يد جماعة من يثرب كانوا قد قدموا مكة للتجارة. كان هؤلاء ينتمون إلى قبيلتين مختلفتين وكانوا يحتاجون إلى حكم في خلافاتهم القبلية، وبما أنهم عاشوا إلى جانب مستوطنين يهود في الواحة فقد كانوا على استعداد لقبول تعاليم قائمة على نبيِّ وكتاب. وهذا الانتقال إلى المدينة، الذي انطلقت منه أجيال تالية لتأريخ بداية العصر الإسلامي، معروف بـ«الهجرة»: الكلمة لا تعني فقط مجرد فعل الخروج السلبي من مكة، ولكن تتضمن الفكرة الإيجابية عن السعي إلى إيجاد الحماية بالإستقرار في مكان غير مكانه وأهله. وفي القرون الإسلامية التي تلت، أصبحت تعني التخلي عن مجتمع وثني أو شرير واستبداله بآخر حيث يمكن العيش بحسب التعاليم الأخلاقية الإسلامية. وقد حافظ رواية السيرة الأولى على نصوص المعاهدات التي قيل إنها عُقدت بين محمد ﷺ وأتباعه والقبيلتين الرئيسيتين من جهة، ومع بعض الجماعات اليهودية من جهة أخرى. وكانت معاهدة مشابهة لتلك التي تُعقد في جنوبي الجزيرة العربية في العصر الحديث لدى إقامة «حرم»: كل فريق يحتفظ بقوانينه وعاداته، ولكن منطقة الحرم بأكملها تصبح منطقة سلام، حيث لا تُحسم الخلافات بالقوة بل بالاحتكام إلى «الله ومحمد»، والْحلف يتضامن ضدّ الذين يعكّرون السلام.

من المدينة بدأ محمد ﷺ بتوسيع نفوذ امتدّ إلى الواحات والصحراء المجاورة. وسرعان ما انجرّ إلى صراع مسلّح مع قريش، ربّما للسيطرة على الطرق التجارية، وخلال هذا الصراع اتّخذت طبيعة المجتمع في المدينة شكلها الأول، فتوصلوا إلى القناعة بأنّه من الضروري الكفاح لأجل ما هو حقّ: «فلما عتت قريش على الله عزّ وجلّ، وردوا عليه ما أرادهم به من الكرامة، وكذبوا نبيّه ﷺ، وعدّبوا ونفّوا من عبده ووحده وصدّق نبيّه واعتمص بيديه، أذن الله عزّ وجلّ لرسوله ﷺ بالقتال والانتصار ممّن ظلمهم وبغى عليهم». واقتنعوا بأنّ الله وملائكته كانوا يقاتلون إلى جانبهم، وقبلوا بالمصيبة لدى حلولها على كونها تجربة من الله للمؤمنين به.

في هذا العهد من التوسّع في النفوذ والكفاح اتّخذت تعاليم النبيّ شكلها النهائي. في أقسام القرآن، التي يُعتقد بأنها أنزلت حينذاك، هناك اهتمام أكبر بتحديد النقيّد بشعائر الدين والفضائل الأخلاقية، وبتحديد قواعد السلام الاجتماعي، والملكية والزواج والإرث. وكانت تُعطى في بعض الحالات فرائض معيّنة، وفي غيرها مبادئ عامّة. وفي هذه الفترة نفسها أصبحت الرسالة أكثر شمولاً، موجّهة إلى الجزيرة العربية الوثنية بأسرها وضمّنيًا إلى العالم أجمع، وبذلك تفصل نفسها عن التعاليم الموجهة إلى اليهود وإلى المسيحيين بطريقة أكثر وضوحًا.

وربّما كان تطوّر تعاليم النبيّ مرتبطًا بتغييرات في علاقته بيهود المدينة، مع أنّهم كانوا قد شكّلوا جزءًا من التحالف الأصلي، فإنّ مركزهم أصبح أكثر حراجه بانتشار رسالته وبترسخ دعوته. لم يكن باستطاعتهم القبول به كرَسُول حقيقي بحسب تقاليدهم، وهو بدوره قيل إنّهم بمسوخ ما أوجي إليهم: «وكتمتم منها ما أمرتم أن تُبَيّنوه للناس». أخيرًا طردت بعض العشائر اليهودية وقتل بعضها الآخر.

ربّما كان من دلائل سوء العلائق مع اليهود أنّ الاتجاه الذي كان القوم يتوجّهون إليه في الصلاة (القبلة)، تغيّر من القدس إلى الكعبة. وجرى التركيز مجدّدًا على التحدرّ الذي يربط محمدًا ﷺ بإبراهيم. فالفكرة أنّ إبراهيم كان المؤسس لدين توحيدي سام وللمحجّة في مكة كانت موجودة قبلاً؛

فهو لا يُعتبر يهوديًا ولا مسيحيًا، بل السلف المشترك للإثنين، وللمسلمين أيضًا. هذا التعبير كان مرتبطًا أيضًا بتغيير في علائق محمد ﷺ بقریش ومكة. حدث هناك نوع من التقاء المصالح. تجار مكة كانوا في خطر فقدان تحالفاتهم مع رؤساء القبائل وسيطرتهم على التجارة، وفي مكة نفسها كان هناك أعداد متزايدة من أتباع الإسلام؛ فكان الشعور أن الاتفاق مع السلطة الجديدة يُزيل أخطارًا أكيدة، بينما جماعة محمد ﷺ من ناحيتها لا تستطيع أن تشعر بالأطمئنان طالما ظلت مكة معادية لها، وكانت بحاجة إلى مهارات أشرف مكة. ولما كان يُعتقد أن الحرم في مكة قد أسسه إبراهيم، فبالإمكان قبوله كمكان يُسمح بالحج إليه، ولكن بمعنى مختلف.

في عام 629 توثقت العلائق إلى درجة مكّنت من السماح للمسلمين الأول بالذهاب إلى مكة للحج، وفي السنة التي تلت سلم وجهاء مكة المدينة إلى محمد ﷺ الذي احتلها بأجمعها دون مقاومة وأعلن مبادئ نظام جديد: «ألا كلّ مائرة أو دم أو مال يُدعى فهو تحت قدمي هاتين إلا سدانة البيت وسقاية الحاج».

إلا أن المدينة المنورة ظلت عاصمته. هناك مارس السلطة على أتباعه بالتعامل السياسي والهيمنة الشخصية أكثر منه بالحكم المنظم. الزيجات المتعددة التي عقدها بعد وفاة خديجة، بعضها، وليس كلها، عُقدت لأسباب سياسية. لم يكن هناك إدارة موسعة أو جيش، بل محمد ﷺ فقط بصفة حكمٍ مطلق مع عدد من الأعوان، وسرب محارب من المؤمنين، وخزينة عامة تملؤها الهدايا والتبرعات والجزية المفروضة على القبائل الخاضعة. وانبسط سلام محمد ﷺ أبعد من المدن، على بقعة واسعة. كان زعماء القبائل محتاجين إلى اتفاقات معه لأنه كان يُسيطر على الواحات والأسواق. وكانت طبيعة هذه الاتفاقات تختلف، في بعض الحالات كانت تُعقد تحالفات تؤدي إلى التخلي عن النزاع، وفي حالات أخرى كانوا يسلمون بنبوة محمد وفروض الصلاة وتقديم تبرعات مالية بانتظام.

سنة 632 قام محمد ﷺ بزيارته الأخيرة لمكة، وخطابه هناك سُجّل في الكتابات التقليدية كخاتمة رسالته: «أيها الناس، اسمعوا قولي واعقلوه، تعلمون أن كلّ مسلم أخ للمسلم، وأن المسلمين إخوة»؛ عليهم تجنّب الاقتتال فيما بينهم، والدم المسفوك في زمن الجاهلية لا يُثار به. يُحصر القتال في الحديث: «أمرت أن أُقاتل الناس حتى يشهدوا أن لا إله إلا الله».

وتوفاه الله في آخر تلك السنة وترك لأمتة أمورًا عديدة: أولًا، هناك شخصيته كما كان يراها أقرب أتباعه (الصحابة). شهاداتهم، التي نُقل معظمها شفويًا، لم تتخذ شكلها النهائي إلا بعد ذلك بزمن طويل، وعند ذلك كانت دون شك قد اغتنت بإضافات، إلا أنه يبدو من المعقول أنه منذ وقت مبكر حاول هؤلاء الذين عرفوا محمدًا ﷺ وتبعوه أن يحذوا حذوه بسلوكهم. وبمرور الزمن تطوّر نموذج من الشخصية الإنسانية الذي يشكّل إلى حدّ ما انعكاسات لشخصيته هو. ويبدو محمد ﷺ، كما يراه أتباعه، كرجل يبحث عن الحقيقة منذ صباه، وإذ يعي معنى القوة التي أنزلت عليه، تنتابه رغبة التبليغ بما أوجي إليه، ويكتسب ثقة برسالته ويزداد إحساسًا بالقيادة كلما كثر حوله أتباعه. ويرويه كحكمٍ معني بفرض السلام وتصفية النزاعات على ضوء مبادئ عدالة مُنزلة. وهو لاعب بارع في مجال توازن القوى السياسية، رجل لا يدير ظهره إلى طرق السلوك البشري المألوفة، بل يحاول أن يحتويها في حدود يؤمن بأنّها مرسومة بمشيئة الله.

وإذا كانت صورة معيّنة عن محمد ﷺ قد طوّرت تدريجيًا ونُقّلت من جيل إلى آخر، كذلك حدث لصورة المجتمع الذي أسسه. وكما بدا في العهود التالية، كان مجتمعًا يُجلُّ النبي ويعتزّ بذكراه ويسعى إلى السير في دربه، ويُجاهد في سبيل الإسلام وخدمة الله، تجمعته الشعائر الأساسية للعبادة،

وكّلها ذات طابع مجتمعي: المسلمون يحجّون في الوقت ذاته، ويصومون الشهر ذاته، ويجتمعون في صلاة منظّمة، وهو العمل الذي يُميّزهم بوضوح عن سائر العالم. وأهمّ ما جاء عبر محمّد ﷺ إطلاقاً هو القرآن، كتاب يصوّر بلغة فائقة البلاغة والجمال تدخّل ربّ العالمين، مصدر كلّ قوّة وصلاح، في العالم البشري الذي خلقه، وتجلّي إرادته عبر سلسلة من الأنبياء أرسلوا لتحذير البشر وإرجاعهم إلى حقيقتهم كمخلوقات طائعة، ومحاكمة البشر في آخر الأزمان وما يتبع ذلك من عقاب وثواب.

1 R. B. Serjeant «Haram and hawta: the sacred enclave in Arabia» in A. R. Badawi (ed.), *Mélanges Taha Hussein* (Cairo, 1962), pp. 41-58

2 فؤاد أ. البستاني وغيره، *المجاني الحديثة*، ج. 1 (بيروت، 1946)، ص. 103.

3 المصدر نفسه، ص. 112-113.

4 المصدر نفسه، ص. 88.

5 كلّ الحواشي التي تتعلّق بسيرة الرسول مأخوذة من ابن هشام، *السيرة النبوية*، جزءان (القاهرة، 1955).

6 القرآن، سورة العلق (96): 1-8.

الفصل الثاني تكوين دولة عظمى

خلافة محمد ﷺ: الفتوح الإسلامية

بعد وفاة محمد ﷺ كانت هناك فترة بلبلة بين أتباعه. أحد زعمائهم، أبو بكر، أعلن للأمة: «أيها الناس، إنّه من كان يعبد محمدًا فإنّ محمدًا قد مات، ومن كان يعبد الله فإنّ الله حيّ لا يموت». وتحت سلطان الله، كان هناك دور يجب القيام به، دور الحكم في النزاعات وصانع القرارات في الأمة. كان هناك ثلاث فئات رئيسية بين أتباع محمد: الرفاق القدامى الذين هاجروا معه (الصحابة)، وهم فئة يجمع بينهم التزاوج؛ ووجهاء المدينة الذين التحموا وإياه هناك؛ وأبناء عائلات مكة الكبيرة، على الأخصّ الذين اهتدوا حديثًا. وفي اجتماع ضمّ المقرّبين والزعماء، اختير واحد من الفئة الأولى خليفة للنبي، هو أبو بكر، أحد الصحابة الأولين، والذي كانت ابنته عائشة زوجة للنبي.

لم يكن الخليفة نبيًا. كان زعيمًا للأمة، ولكن لم يكن رسولًا من الله بأي معنى، ولم يكن يدّعي أنّه ناطق بوحى مستمرّ، إلّا أنّ هالة من الطهارة ظلّت تُحيط بشخص وبمركز الخلفاء الأولين، لكونهم اختيروا بإرادة ربّانية كما أنّهم ادّعوا أنّ لهم نوعًا من السلطة الدينية. وسرعان ما وجد أبو بكر والذين جاؤوا بعده أنفسهم مدعوّين إلى قيادة في مجالات أكثر اتساعًا من تلك التي كانت للنبي. لقد كانت هناك شمولية ضمنية في رسالة محمد ﷺ وأعماله. فقد نادى بسلطة كونية، والحرّم الذي أقامه لم يكن له حدود طبيعية. ففي سنواته الأخيرة أرسلت حملات عسكرية ضدّ الأراضي الحدودية البيزنطية، ويُفترض أنّه أرسل مبعوثين إلى حكّام الدول العظيمة داعيًا إيّاهم إلى الاعتراف برسالته. عندما توقّى، أشرفّت التحالفات التي كان قد عقدها مع زعماء القبائل على الانحلال؛ بعضهم بدأ برفض نبوّته، أو على الأقلّ سلطته السياسية على المدينة. في مواجهة هذا التحدّي، ثبتّ المؤمنون تحت إمرة أبي بكر نفوذهم بحملة عسكرية (حروب الردّة)، وفي هذا السياق تكوّن جيش قوي أوصله زخمه إلى داخل حدود الإمبراطوريات العظيمة، وعندما تبيّن أنّ المقاومة فيها ضعيفة، وصل إلى قلبها. وفي نهاية حكم الخليفة الثاني عمر بن الخطّاب (634-44) كان قد تمّ فتح كلّ الجزيرة العربية، وجزء من إمبراطورية الساسانيين، والولايات السورية

والمصرية من الإمبراطورية البيزنطية. وما لبثت سائر أراضي الساسانيين أن سقطت بعد ذلك بقليل.

خلال بضع سنوات إذن، تغيّرت الحدود السياسية للشرق الأوسط وانتقل مركز الحياة السياسية من بلدان الهلال الخصيب الغنية الأهلة بالسكان، إلى مدينة صغيرة على أطراف عالم الثقافة العالية والغنى. وكان التغيير مفاجئاً وغير متوقّع إلى درجة أنه يحتاج إلى تفسير. هناك أدلة كشف عنها علماء الآثار تُشير إلى أنّ رخاء عالم البحر المتوسط وقوّته كانا في طور انحطاط بسبب الغزوات البربرية وعدم القدرة على صيانة زراعاته في الصفوف المتدرّجة الارتفاعات على المنحدرات أو أساليب زراعية أخرى، وتقلص أسواق المدن. الإمبراطوريتان البيزنطية والساسانية أنهكتها أوبئة الطاعون والحروب الطويلة، وسيطرة البيزنطيين على سوريا لم تُستعد إلا بعد اندحار الساسانيين سنة 629، وكانت ما زالت ضعيفة مقلقة. العرب الذين اجتاحوا الإمبراطوريتين لم يكونوا جماعات قبلية همجية بل جيش منظم، اكتسب بعض أفراده مهارة عسكرية وخبرة في خدمة الإمبراطوريات أو في القتال بعد وفاة النبي. واستخدام الإبل للنقل أعطاهم أفضلية في المعارك التي احتدمت على مساحات واسعة؛ توقّع الاستيلاء على الممتلكات والثروات كوّن تحالف مصالح بينهم، وحرارة الإيمان أضفت على البعض منهم نوعاً آخر من القوّة.

إلا أنّه ربّما كان هناك تفسير من نوع آخر لقبول حكم العرب من قِبَل سگان البلدان المقهورة، معظمهم لم يكونوا مهتمّين إذا حكموا من الإيرانيين أو اليونان أو العرب، كانت الحكومة على العموم تحتكّ بسگان المدن والأراضي المتاخمة لها مباشرة، وباستثناء الموظفين والطبقات التي تتعلّق مصالحها بمصالحهم، وعدا التسلسل المرتبي لبعض الفئات الدينية، لم يكن أهل المدن يهتمّون بمنّ يحكمهم بشرط أن يكونوا بأمان وبسلام وتكون الضرائب المفروضة عليهم معقولة. كان سگان الأرياف والسهوب يعيشون تحت إمرة زعمائهم وبحسب عاداتهم، ولم يكن يهتمّهم منّ يحكم مدنهم. للبعض، أتاح استبدال اليونان والفرس بالعرب حسناً. الذين كانت معارضتهم لحكم البيزنطيين معبّراً عنها بانشقاق ديني قد يستسهلون العيش تحت حكم غير حيادي تجاه الفئات المسيحية المختلفة، على الأخصّ أنّ الدين الجديد، الذي لم يكن له نظام عقائدي أو قانون مطوّر بعد، قد لا يبدو غريباً لهم. في تلك الأجزاء من سوريا والعراق التي كان يقطنها سگان من أصل ولسان عربي، كان من السهل على قادتهم تحويل ولائهم من الأباطرة إلى التحالف العربي الجديد، خصوصاً أنّ السيطرة عليهم التي كانت سابقاً بيد اللخميّين والغساسنة، الدولتين التابعتين للإمبراطوريتين العظيمنتين، كانت قد زالت.

ويتوسّع المنطقة المفتوحة تغيّرت الطريقة التي كانت محكومة بها. الفاتحون مارسوا سلطتهم من معسكرات رابط فيها الجنود العرب. في سوريا، كانت معظم هذه المعسكرات في المدن الموجودة، ولكن في المناطق الأخرى فُتحت مستوطنات جديدة: البصرة والكوفة في العراق، الفسطاط في مصر (التي نمت فيما بعد وتحوّلت إلى القاهرة)، وغيرها على الحدود الشمالية الشرقية في خراسان. لكونها مراكز سلطة كانت هذه المعسكرات نقاط استقطاب للمهاجرين من الجزيرة العربية والبلاد المفتوحة، ونمت وأصبحت مدناً في وسطها قصر الحاكم ومكان الاجتماع الشعبي، المسجد.

في المدينة المنورة، وفي المعسكرات الجديدة المتصلة بها بواسطة طرق داخلية، كان النفوذ في أيدي جماعة جديدة حاكمة. بعض أعضائها كانوا من الصحابة، من أتباع النبيّ الأوّل المخلصين، ولكن عناصر كثيرة كانوا من عائلات مكّة ذات المهارات العسكرية والسياسية، ومن عائلات

مماثلة من مدينة الطائف القريبة. وإذ استمرَّت الفتوحات جاء غيرهم أيضًا من أهمّ عائلات القبائل الريفية، وحتّى من تلك التي حاولت التخلّص من سلطة المدينة بعد وفاة النبيّ. كانت هذه الجماعات إلى حدّ ما تميل إلى التمازج واحدها بالآخر. وابتكر الخليفة عمر نظامًا يمنح راتبًا لهؤلاء الذين حاربوا في سبيل الإسلام، منظمًا تبعًا لأسبقية اعتناق الإسلام والخدمة، ممّا قوى من تلاحم النخبة الحاكمة، أو على الأقل انفصالها عن الذين تحكمهم، فبين الأغنياء الجدد من أعضاء الطبقة المدنية الحاكمة والشعب الفقير كانت قد بدأت تظهر علائم توتر منذ أوّل الأمر.

وبالرغم من تلاحمها النهائي، كانت تفصل الجماعة خلافات شخصية وحزبية. كان الصحابة الأوّلون ينظرون شزرًا إلى المهتدين اللاحقين الذين حصلوا على النفوذ؛ الادّعاءات بالاعتناق المبكر للدين وبعلائق وثيقة مع محمّد ﷺ قد تتصادم وادّعاءات الانتساب إلى السلف النبيل. ورأى سكّان المدينة المنوّرة أنّ النفوذ يتحوّل شمالًا باتجاه الأراضي السورية والعراق الأكثر غنى وسكّانًا، حيث يسعى الحكّام إلى نيل قسط أكبر من الاستقلال.

ظهِرت هذه الصراعات في المنطقة خلال حكم الخليفة الثالث، عثمان بن عفّان (644-656)، فقد اختير على يد جماعة صغيرة من قريش، بعد أن اغتيل عمر بسبب ثأر شخصي. بدا كأنّ الخليفة الجديد يُتيح المجال لمصالحة حزبية، فهو ينتمي إلى صميم قريش، كما أنّه كان بين المهتدين الأوّل، إلّا أنّه، في الواقع، اتّبع سياسة تعيين أعضاء من عشيرته حكّامًا للمقاطعات، فآثار هذا المعارضة في المدينة من قبل أبناء الصحابة، ومن عائشة زوجة النبيّ، وفي الكوفة والفسطاط، امتعضت بعض القبائل من سيطرة رجال من مكّة. وأدّت الاضطرابات في المدينة، التي زاد في انتشارها جنود من مصر، إلى اغتيال عثمان سنة 656.

أدت هذه الأحداث إلى أوّل فترة حرب أهلية في الأمّة. وكان المطالب بالخلافة، عليّ بن أبي طالب (656-661) من قريش، أحد أوائل المهتدين، ابن عم النبيّ وزوج ابنته فاطمة. رأى نفسه في مواجهة معارضة مزدوجة، أقرباء عثمان كانوا ضدّه، كما كان سواهم ممّن اعترضوا على شرعيّة انتخابه. وانتقل الصراع على السلطة من المدينة إلى معسكرات الجنود. ثبّت عليّ نفسه خليفة في الكوفة، والمنشّقون في البصرة؛ ولكن بعد أن دحرمهم، وجد نفسه في مواجهة تحدّد جديد من سوريا، حيث كان الحاكم معاوية بن أبي سفيان، من أقرباء عثمان. والنقّت القوتان في صفين، في أعالي الفرات، ولكن بعد قتال قصير اتّفقا على التحكيم على يد مندوبين مختارين من الفريقين. عندما وافق عليّ على ذلك، تخلّى عنه بعض أنصاره لأنهم كانوا يرفضون التسوية وإخضاع مشيئة الله كما يعتقدون، إلى التحكيم الإنساني؛ فقد كان شرف الاهتداء المبكر بالإسلام على المحك. وخلال الأشهر التي تلت من الجدل بين المحكّمين ضعف التحالف المساند لعليّ، وأخيرًا اغتيل عليّ في مدينته، الكوفة، وأعلن معاوية نفسه خليفة.

الخلافة في الشام

طالما اعتُبر مجيء معاوية إلى السلطة (661-80) بمثابة انتهاء مرحلة وبدء مرحلة أخرى. ويُعرف الخلفاء الأربعة الأوّل من أبي بكر إلى عليّ بالراشدين. أمّا الخلفاء الذين جاؤوا بعدهم فيُنظر إليهم بطريقة مختلفة. قبل كلّ شيء أصبح هذا المركز وراثيًا بالفعل منذ ذلك، مع أنّه ظلّ هناك فكرة عن الخيار، أو على الأقل عن الاعتراف الرسمي (المبايعة) من زعماء الأمّة، إلّا أنّه في الواقع الرسمي أصبح النفوذ في يد عائلة معروفة باسم السلف: أميّة، أي الأمويين. عند وفاة

معاوية، خلفه ابنه الذي ما لبث أيضاً أن خلفه ابنه بعد فترة وجيزة؛ بعد ذلك كان هناك فترة ثانية من الحرب الأهلية وانتقل العرش إلى فرع آخر من العائلة.

وشمل التغيير أكثر من مسألة الحاكم، انتقلت عاصمة المملكة إلى دمشق، مدينة واقعة في منطقة ريفية قادرة على تقديم الفائض الضروري لإقامة بلاط وحكومة وجيش، وفي منطقة يمكن منها ضبط الشواطئ الشرقية للمتوسط، والبلاد الواقعة إلى شرقها، بطريقة أسهل من ضبطها من المدينة. وكان هذا الأمر الأكثر أهمية لأن حكم الخليفة كان ما زال يتوسع. قوات المسلمين كانت تتقدم في المغرب الكبير، وأسست أول قاعدة هامة لها في القيروان، في المستعمرة الرومانية السابقة «إفريقيا» (أي تونس اليوم). من هناك تحركت غرباً ووصلت إلى الشاطئ الأطلسي للمغرب في أواخر القرن السابع وعبرت إلى إسبانيا بعد ذلك بقليل. وفي الطرف الآخر، فتحت الأراضي الواقعة ما وراء خراسان والبالغة حتى وادي «أموداريا» (Oxus)، ووصلت طلائع القوة الإسلامية إلى شمالي غربي الهند.

دولة عظمى كهذه كانت تتطلب طرازاً جديداً من الحكم. وثمة رأي انتشر وذاع في الأجيال التالية، عندما كانت دولة أخرى معادية للأمويين قد حلت محلهم، والقائل بأن الأمويين أسسوا دولة تهتم بالأمور الدنيوية والمصلحة الخاصة بدلاً من دولة الخلفاء السابقين الذين كرّسوا حياتهم لنشر الدين. إلا أنه من العدل القول إن الأمويين وجدوا أنفسهم بمواجهة المشاكل الناتجة عن حكم إمبراطورية عظيمة لذلك تورطوا في المساومات التي تستلزمها السلطة. تدريجياً، تطوّروا من زعماء قبائل عرب لیسلكوا طريقة حياة تقليدية بين حكام الشرق الأوسط حيث يستقبلون زوارهم أو رعيّتهم بأبهة الأباطرة البيزنطيين أو ملوك الفرس. واستبدلت الجيوش العربية الأولى بقوات نظامية مأجورة. وتكوّنت طبقة حاكمة جديدة معظمها من بين قواد الجيش أو زعماء القبائل. وفقدت العائلات الكبيرة بمكة والمدينة أهميتها لأنها كانت بعيدة عن مركز السلطة، وحاولت أكثر من مرة أن تثور. كذلك كان ولاء مدن العراق مقلقاً وكان من الضروري ضبطها وتعيين حكام أقوىاء عليها مخلصين للخليفة. الحكام كانوا من سكان المدن، موالين للحضر ومعادين لكل الدعوات إلى السلطة التي تستند إلى التضامن القبلي؛ «قرّبتهم القرابة، وبعادتم الدين»، هكذا أُنذرهم أول حاكم أموي على العراق، وعامل خلفه، الحجاج بن يوسف، وجهاء القبائل وأتباعهم بشدة أكبر.

ومع أنّ القوة المسلحة كانت في أيدي جديدة، إلا أنّ الإدارة المالية ظلّت كالسابق، مع كتبة وأمناء سرّ مأخوذین من جماعات خدموا حكاماً سابقين، ومستعملين اليونانية في الغرب واللغة البهلوية في الشرق. ومنذ العام 690 وما بعد تغيّرت لغة الإدارة إلى العربية، ولكن قد لا يكون ذلك أدى إلى تغيير كبير في الموظّفين أو الأساليب؛ أعضاء عائلات أمناء السرّ الذين كانوا يعرفون العربية واطبوا على العمل، والكثيرون بينهم اعتنقوا الإسلام، على الأخصّ في سوريا.

وثبّت الحكام الجدد أنفسهم ليس في المدن فحسب، بل في الريف السوري أيضاً، على أملاك الدولة أو على ممتلكات هجرها أصحابها، على الأخصّ في الأقاليم الداخلية المنفتحة للسهب الشمالية للجزيرة العربية. والظاهر أنهم اعتنقوا بصيانة أساليب ووسائل الري التي وجدوها هناك. وكانت القصور والمنازل التي بنوها لتكون مراكز مراقبة وضبط، وللضيافة أيضاً، منظمّة ومزيّنة بزي الحكام الذين حلّوا محلهم، مع قاعات استقبال وحمامات وأرضية مرصوفة بالفسيفساء وأبواب وسقوف منحوتة.

بهذه الأمور وبأخرى قد يبدو أنّ الأمويين كانوا مثل الملوك البرابرة غربي الإمبراطورية الرومانية، مستوطنين قلقين في عالم غريب يستمدّ استمراريّته تحت قوّة حمايتهم. إلاّ أنّه كان هناك فارق: لم يأتِ الحُكّام في الغرب بغرضٍ أو إيمانٍ يمكّنهم من الوقوف في وجه قوّة المدنية اللاتينية المسيحية التي انجذبوا إليها. أمّا الجماعة العربية الحاكمة فجلبوا معهم شيئاً واحتفظوا به في خضمّ الثقافة العالية في الشرق الأوسط، وهذا الشيء لدى تحوّلِهِ وتطوّرِهِ بتأثير تلك الثقافة، سيوفر لسائناً تستطيع بواسطته أن تعبّر عن نفسها: الإيمان بوحى أنزل من الله على النبيّ العربيّ باللغة العربية. أوّل تأكيد على استمرارية النظام الجديد وتميُّزه جاء في أوّل العقد 690، خلال حكم الخليفة عبد الملك (685-705). في الوقت نفسه الذي أدخِلت فيه اللغة العربية في أمور الإدارة، ابتكرت طريقة جديدة لسكّ العملة، وكان لذلك مغزاه، إذ إنّ العملة هي رمز النفوذ والهوية. بدلاً من أن تظهر العملة أشكالاً بشرية، كما نقل عن الساسانيين أو كالعملة التي سكّها الأمويون في دمشق، فقد ضربت عملة جديدة تحمل كلمات فقط، تُعلن بالعربية وحدانية الله وصدق الدين الجديد الذي جاء به رسوله.

وأهمّ من ذلك كان تشييد الأبنية والصروح العظيمة، إذ كان بناؤها بحدّ ذاته إعلاناً عاماً بأنّ الوحي الجديد المُنزل على محمّد ﷺ إلى البشرية هو الأخير والأكمل، وأنّ رسالة الله دائمة إلى الأبد.

واستعملت أيضاً أوّل أمكنة للصلاة الجماعية، المساجد، بمثابة قاعات اجتماعات للأمة بكاملها لقضاء المعاملات العمومية. ولم يكن لها علامات تميّزها عن الأنواع الأخرى من الأبنية: بعضها كان في الأصل أبنية قديمة استعملت لهذا الغرض، بينما كان هناك أبنية جديدة في وسط المستوطنات المسلمة. وكان ما زال للأمكنة المقدّسة التابعة لليهود والمسيحيين تأثيرها على مخيّلة الحُكّام الجدد: عمر بن الخطّاب كان قد زار القدس بعد الاستيلاء عليها، ومعاوية يبيع خليفة هناك. ثمّ بُني فيها عام 690 أوّل بناء ضخم يُثبت أنّ الإسلام متميِّز وسوف يدوم. وكان هذا مسجد قبة الصخرة (المسجد الأقصى)، المشاد على موقع هيكل اليهود في القدس، والذي أصبح الآن حرماً مسلماً. فهو معدّ ليكون ممشياً للحجّاج يطوفون حول الصخرة التي دعا الله إبراهيم عندها، حسب التقاليد الرّبّانية، ليضحّي بإسحق. وبناء القبة في هذا المكان يُفسّر بشكل مقنع بأنّه عمل رمزيّ يُقصد منه تركيز الإسلام في سلالة إبراهيم وفصله عن اليهودية والنصرانية. والنقوش والكتابات في الداخل، أوّل تجسيد معروف لنصوص من القرآن، تعلن عن عظمة الله القدير، الحكيم، وتُعلن «أنّ الله وملائكته تُبارك النبيّ»، وتدعو المسيحيين إلى الاعتراف بالمسيح كنبىّ الله وككلمته وروحه، ولكن ليس ابنه 1.

بعد ذلك بقليل بدأ بناء سلسلة من المساجد العظيمة، غايتها تلبية الحاجات إلى الصلاة: في دمشق وحلب والمدينة والقدس، وبعد ذلك في قيروان، أوّل مركز عربيّ في المغرب الكبير، وفي قرطبة، عاصمة العرب في إسبانيا. جميعها تتجلّى فيها الهندسة الأساسية ذاتها: باحة مفتوحة تؤدّي إلى مكان مسقوف مبني بشكل تستطيع من خلاله صفوف طويلة من المصلّين، تحت قيادة إمام، أن توجّه صلاتها نحو مكّة. والمحراب يدلّ على الجدار الذي يواجهونه، وبقربه منبر يُستطاع منه إلقاء خطبة الجمعة خلال صلاة الظهر. وتتصلّ بالبناء، أو تقع بالقرب منه المئذنة التي ينادي المؤدّن منها على المصلّين داعياً إيّاهم إلى الصلاة في الأوقات المحدّدة.

أبنية كهذه كانت دلّائل، ليس على النفوذ الجديد فحسب، بل على نشأة مجتمع جديد متميِّز. ومن كونه دين كتلة حاكمة، أخذ القبول بالرسالة المُنزلة على محمّد ﷺ ينتشر تدريجياً. ومعرفتنا بكيفية

تمّ ذلك ضئيلة، وليس بإمكاننا سوى التكهّن عن السياق الذي اتّبعتَه. العرب الذين كانوا يعيشون في الأرياف السورية والعراقية استسهلوا عملية القبول تضامناً مع الحُكّام الجُدّد (مع أنّ قسمًا من إحدى القبائل، الغساسنة، لم تقبل). وكان بإمكان الموظّفين العاملين لدى الحُكّام الجُدّد قبول دينهم إمّا بدافع المصلحة الشخصية أو من ميل طبيعي نحو النفوذ. كذلك الأسرى والمساجين نتيجة حروب الفتوح، أو الجنود الساسانيون الذين انضمّوا إلى العرب. وقد يعتنق المهاجرون إلى المدن الجديدة الدين الجديد لتفادي دفع الضرائب المفروضة على غير المسلمين. أتباع زرادشت، أي أتباع دين الفرس القديم، ربّما استسهلوا القبول بالإسلام أكثر من المسيحيين لأنّ طائفهم ضعفت وانحلّ تنظيمها عندما انتهى حكم الساسانيين. إلّا أنّ بعض المسيحيين، من الذين أثّرت عليهم مسألة التناقضات حول طبيعة الله والنبؤات، ربّما استمالتهم بساطة الرّدّ الإسلامي على هذه المسائل ضمن الإطار الفكري نفسه وعدم وجود «كنيسة» مسلمة أو شعائر معقّدة لاعتناق الدين الجديد، والحاجة فقط إلى استعمال بضع كلمات بسيطة، جعل القبول عملية سهلة. ومهما كانت سهلة، إلّا أنّها كانت تحمل معنًى ضمنيّاً: قبول العربية لغة للوحي الذي أنزل، وهذا، بالإضافة إلى الحاجة إلى التعامل مع الحُكّام العرب والجنود وأصحاب الأراضي، يمكن أن يودّي إلى قبولها كلغة للحياة اليومية. وحيث جاء الإسلام انتشرت اللغة العربية. إلّا أنّ هذا السياق كان ما زال فنيّاً. خارج الجزيرة العربية ذاتها، حكم الأمويون مناطق لم يكن معظم سكّانها مسلمين ولا ناطقين بالعربية.

ولم يعمل الحجم المتنامي للمجتمع الإسلامي وقوّته المتزايدة في صالح الأمويين. كانت منطقتهم المركزية، سوريا، حلقة ضعيفة في سلسلة البلدان التي كانت تُضمّ إلى المملكة. وخلافاً للمدن الجديدة في إيران والعراق وإفريقيا، فقد كانت مدنها موجودة قبل الإسلام وكانت لها حياة مستقلة عن حُكّامها. تجارتها كانت قد تعطلّت بانفصالها عن الأناضول، التي بقيت في أيدي البيزنطيين، واضطرت أن تمرّ عبر حدود جديدة غالباً ما شوّشتها الحرب بين العرب والبيزنطيين.

كانت القوّة الأساسية للمجتمع الإسلامي أبعد إلى الشرق. مدن العراق كانت تنمو في الحجم إذ جاءها مهاجرون من إيران ومن شبه جزيرة العرب. وكان بإمكان هؤلاء السكّان الجدد الإفادة من غنى الأراضي المروية الخصبة في جنوبي العراق حيث كان بعض العرب قد تبنّوا أقدامهم كمالكين للأرض. وكانت المدن الجديدة عربية فعلاً أكثر من مدن سوريا، وحياتهم أصبحت أكثر غنىً باجتماع أعضاء من الطبقة الإيرانية الحاكمة ليعملوا كموظّفين في الدولة أو جُباة ضرائب.

وفي خراسان كانت تجري عملية مماثلة، في الشمال الشرقي البعيد حيث كانت الحاميات كبيرة لكونها تقع على حدود التوسّع الإسلامي. فكانت مراعي خراسان وأراضيها القابلة للزراعة تجتذب المستوطنين العرب. فمذ وقت مبكر إذن كان فيها عدد كبير من السكّان العرب العائشين جنباً إلى جنب مع الإيرانيين: بين هؤلاء حافظت طبقة مالكي الأراضي والطبقة الحاكمة على مراكزها. ولكنّ نوعاً من التعايش التكافلي كان يتنامى تدريجياً لمّا ترك العرب المحاربة واستقرّوا في الأرياف أو في المدن – نيسابور وبلخ ومرو – وبدأوا ينجرون إلى المجتمع الإيراني؛ والإيرانيون راحوا يدخلون المجموعة الحاكمة.

أدى نموّ المجتمعات المسلمة في المدن والمقاطعات الشرقية إلى خلق توترات. مطامح شخصية، شكاوى محلّية، ونزاعات حزبية، تجلّت بأكثر من مظهر، عرقية وقبلية ودينية، وبعد هذا الزمن يصعب القول كيف رُسمت خطوط التجزئة.

كان هناك أولاً بين معتنقي الإسلام، وعند الإيرانيين على الأخصّ، استياء ضدّ الامتيازات الضريبية وغيرها، الممنوحة إلى من هم من أصل عربي، وزاد هذا الامتعاظ إذ فترت ذكريات

الفتوحات الأولى. والتحق بعض الذين اعتنقوا الإسلام بزعماء القبائل بمثابة «موالي»، ولكن هذا لم يمحُ الخطَّ الفارق بينهم وبين العرب.

وتجلّت التوتّرات أيضًا بمظهر فوارق قبلية ومعارضة. فالجيوش القادمة من جزيرة العرب جلبت معها ولائها القبلية التي أصبحت أقوى في الظروف الجديدة. في المدن وفي أمكنة الهجرة الأخرى تقاربت الجماعات، التي تنتمي إلى سلف مشترك، بالعيش بأحياء متلاصقة وبتلاحم أكبر ممّا كانت عليه في السهوب العربية، وتمكّن ذوو الزعامة من مدّعي نبل المحتد من اجتذاب أتباع أكثر. ووجود بنية سياسية موحّدة مكّن الزعماء والقبائل من الارتباط واحدهم بالآخر على مسافات واسعة وأحيانًا أوجدت لهم مصالح مشتركة. وفي الصراع للسيطرة على الحكومة المركزية كانت تُستخدم كبار الأسماء القبلية والولاءات التي تعبّر عنها. إحدى المجموعات المتحدّرة من بني أمية كانوا منتسبين بالزواج إلى بني كلب الذين كانوا قد استقرّوا في سوريا قبل الفتح. وفي الصراع على الخلافة بعد وفاة معاوية، ساندت مجموعة أخرى من القبائل أحد المطالبين من غير الأمويين. وفي بعض الأوقات كانت بعض المصالح المشتركة تظهر فكرة نسب مشترك يضمّ جميع القبائل التي تدّعي أنّ أصلها يعود إلى أواسط الجزيرة العربية أو إلى الجنوب (أسماؤها، القيسية واليمينية، وظلت ترمز إلى نزاعات محلية في بعض الأجزاء من سوريا حتّى هذا القرن).

وأهمّ من ذلك كانت الخلافات حول اعتلاء عرش الخلافة وطبيعة السيطرة في الأمة الإسلامية. ضدّ ادّعاءات معاوية وعائلته كانت هناك مجموعتان، ولكن بما أنّ شكلها لم يكن محدّدًا فمن الأفضل أن نصفها بالنزعات. أوّلًا كانت هناك جماعات مختلفة تُدعى الخوارج. أولهم الذين سحّبوا تأييدهم لعليّ عندما وافق على التحكيم في صقّين، كانوا قد اندحروا، ولكن جاءت جماعات فيما بعد واستخدمت الاسم نفسه، وعلى الأخصّ في مناطق تحت نفوذ البصرة. وبالمعارضة لادّعاءات رؤساء القبائل، أصرّوا على أن لا سابقة في الإسلام إلاّ الفضيلة. فقط المسلم التقى الورع يجب أن يحكم كـ«إمام»، وإذا شطّ فيجب أن تسحب «الإمامة» منه. عثمان الذي أعطى الأفضلية لمطالب عائلته، وعليّ الذي قبل التحكيم والمساومة على مسألة مبدئية، كلاهما كان عليّ خطأ. ولم يتوصّل جميع الخوارج إلى نفس الخلاصة، فبعضهم رضّي ورضخ لوقت ما للحكم الأموي، وبعضهم ثار ضده، والبعض الآخر أصرّ على أنّ على المؤمنين الحقيقيين أن يحاولوا إنشاء مجتمع نقي جديد عن طريق «هجرة» جديدة في مكان بعيد.

الجماعة الثانية كانت تلك التي ساندت مطالب عائلة النبيّ بالحكم. وهذه كانت فكرة يمكن أن تتخذ عدّة أشكال مختلفة، أهمّها على المدى الطويل تلك التي اعتبرت عليًّا وسليته بمثابة رؤساء شرعيين للأمة، أو أئمة. والتفتّ حول هذه الفكرة آخرون، منهم ممّن أخذوا من الثقافات الدينية في البلدان التي خضعت للإسلام. واعتبر عليّ وورثته بأنهم أخذوا عن محمّد ﷺ ميزة روحية خاصّة، ومعرفة حميمة للمعنى المكنون للقرآن، ربّما وُضعوا بمرتبة أعلى من سائر البشر نوعًا ما، واعتُقد أنّ واحدًا منهم سوف ينهض لتحقيق الحكم العادل. هذا التوقّع لقدوم «المهدي» بدأ باكراً في تاريخ الإسلام. سنة 680، انتقل إلى العراق الابن الثاني لعليّ، الحسين (ع) مع جماعة صغيرة من عشيرته وأتباعه، أملاً أن يجد دعماً له في الكوفة وما حولها. وقُتل في معركة في كربلاء، في العراق، وأدى موته إلى إضفاء قوّة ذكرى الاستشهاد على أتباع عليّ، أيّ شيعته. وبعد ذلك ببضع سنوات، قامّت ثورة لمساندة محمّد بن الحنفية، الذي كان أيضًا ابنًا لعليّ ولكن من أمّ غير فاطمة.

قام الحكّام الأمويون، خلال العقود الأولى من القرن الثامن، بعدّة محاولات لمعالجة حركات المعارضة التي تجلّت في هذه الطرق المختلفة، مع كلّ الصعوبات الضمنية الملازمة لحكم

امبراطورية واسعة ومتباينة بهذا القدر. واستطاعوا تدعيم الأسس الأميرية والعسكرية لحكمهم، ولم يواجههم إلا بضع ثورات فقط خلال مدة من الزمن. ثم في العام 740 وما بعد، انهارت سطوتهم فجأة في وجه حرب أهلية أخرى، وتحالف حركات مختلفة الأهداف جمعت بينها المعارضة لهم. وكانت هذه الحركات أقوى في المناطق الشرقية من أراضي الخلافة مما هي في المناطق الغربية، وقوية على الأخص في خراسان بين بعض المستوطنين العرب الذين كانوا في طور الانصهار في المجتمع الإيراني المحلي، كذلك بين «الموالي» الإيرانيين. وكما في سائر الأمكنة، كان هناك شعور «شيعي» واسع الانتشار ولكنه غير منظم.

وثمة مبادرة أكثر فاعلية جاءت من فرع آخر من عائلة النبي، من سليلة عمه عباس، فقد أنشأوا منظمة من مقرهم على حدود الصحراء السورية، مركزها الكوفة، وادّعوا أنّ ابن محمد بن الحنفية قد تنازل لهم عن حقه في الخلافة. وانتدبوا مبعوثاً لهم إلى خراسان، رجلاً مغموراً الأصل، ربّما من عائلة إيرانية، أبا مسلم. واستطاع أبو مسلم أن يُشكّل جيشاً وتكتلاً من عناصر منشقة عربية وغيرها، وأن يهبط بثورة تحت العلم الأسود الذي أصبح فيما بعد رمزاً للحركة، وباسم أحد أعضاء عائلة النبي، دون ذكر اسم شخص معين، وذلك ضمن له دعماً أكثر اتساعاً. من خراسان تحرّك الجيش غرباً، ودُحر الأمويون في أكثر من معركة سنة 749-50، وآخر خليفة من السلالة الأموية، مروان الثاني لُحق حتى مصر حيث قُتل. في هذه الأثناء، بويع زعيم الحركة غير المسمّى في الكوفة، وهو أبو العباس، ليس من سلالة عليّ بل عباس.

ويصف المؤرّخ الطبري (839-923) كيف تمّ إعلان ذلك. وقف داوود، أخو أبي العباس، على سلم المنبر في مسجد الكوفة وخاطب المؤمنين: «الحمد لله شكراً شكراً شكراً؛ الذي أهلك عدونا، وأصار إلينا ميراثنا من نبيّنا محمد ﷺ. أيها الناس، الآن أقشعت حنادس الدنيا، وانكشف غطاؤها، وأشرفت أرضها وسماؤها، وطلعت الشمس من مطلعها، وبزغ الفجر من ميزغه؛ وأخذ القوس باريها، وعاد السهم إلى منزعه ورجع الحق إلى نصابه؛ في أهل بيت نبيكم، أهل الرأفة والرحمة بكم والعطف عليكم... وأراكم الله ما كنتم تنتظرون، وإليه تتشوقون، فأظهر فيكم الخليفة من هاشم، وبيّض به وجوهكم، وأدالكم على أهل الشام، ونقل إليكم السلطان، وعزّ الإسلام... ألا وإنّه ما صعد منبركم هذا خليفة بعد رسول الله ﷺ إلا أمير المؤمنين عليّ بن أبي طالب وأمير المؤمنين عبدالله بن محمد» (وأشار إلى أبي العباس) 2.

خلافة بغداد

وخلفت عائلة حاكمة الأخرى، واستبدلت سوريا كعاصمة للخلافة بالعراق. كانت سيطرة أبي العباس (749-54) وخلفه، المعروفون باسم سلفهم بالعباسيين، أقلّ قوّة في بلدان المتوسط الشرقية أو في الحجاز، التي كانت بمثابة امتداد لهم، ممّا كانت عليه في الأراضي الساسانية السابقة. في جنوبي العراق وواحات إيران وهضباتها وخراسان والأراضي الممتدة ما بعدها إلى آسيا الوسطى. لقد كان من الأصعب على الخليفة أن يحكم المغرب، ولكن ذلك كان أيضاً أقلّ أهميّة.

لم يختلف حكم العباسيين في بعض الطرق عن حكم الأمويين في أواخر عصرهم. فمنذ البدء وجدوا أنفسهم معنيين بالمشكلة التي تواجه أي سلالة جديدة: كيفية جعل السيطرة، التي خلقتها تحالفات قلقة لمصالح منفردة، أكثر استقراراً وديمومة. لقد ربح العباسيون عرشهم بفضل تضافر قوى جمعت بينها تيارات معارضة للأمويين، وأصبح من الضروري الآن تحديد علائق النفوذ داخل الحلف قبل كلّ شيء آخر. بدأ الخليفة الجديد بالتخلّص من جميع الذين جاء بواسطتهم إلى

السلطة؛ أبو مسلم وسواه قُتلوا. كما كانت هناك نزاعات داخل العائلة؛ بعض أعضائها عُينوا حكامًا بادئ الأمر غير أن شوكة البعض منهم قويت وخلال جيل تكوّنت نخبة جديدة من الحكّام وأصحاب الوظائف العالية. بعضهم اختير من عائلات فارسية قديمة العهد في خدمة الدواوين، وغيرهم من بين أفراد عائلة الحاكم وآخرون من العبيد المُعتقين.

حدث هذا الحصر للنفوذ في أيدي الحاكم في أيام خلفاء أبي العباس، خصوصًا المنصور (754-75) وهارون الرشيد (786-809) وجرى التعبير عنه في إنشاء عاصمة جديدة، بغداد. وقد روى الطبري زيارة قام بها المنصور للمركز العتيد للمدينة الجديدة: «أتى ناحية الجسر، فعبر في موضع قصر السلام، ثم صلى العصر - وكان في صيف، وكان في موضع القصر بيعة قس - ثم بات ليلة حتى أصبح، فبات أطيب مبيت في الأرض وأرفقه، وأقام يومه فلم ير إلا ما يحب، فقال: هذا موضع أبي فيه؛ فإنه تأتيه المادّة من الفرات ودجلة وجماعة من الأنهار، ولا يحمل الجندّ والعامّة إلا مثله، فخطّها وقدّر بناءها، ووضع أول لبنة بيده، وقال: بسم الله والحمد لله، والأرض لله يورثها من يشاء من عباده والعاقبة للمتقين. ثم قال: ابنوا على بركة الله»³.

وكانت بغداد في نقطة يجري فيها دجلة والفرات قريبين الواحد من الآخر، وحيث كانت شبكة من الأقيّة تكوّن ريفًا غنيًا بإمكانه أن ينتج غذاء لمدينة كبيرة ومداخيل للحكومة؛ وتقع على طرق إستراتيجية إلى إيران وما وراءها، وإلى الجزيرة في شمالي العراق حيث تنتج الحبوب، وإلى سوريا ومصر حيث كان الولاء للأمويين ما زال قويًا. وبما أنّها كانت مدينة جديدة، كان باستطاعة الحكّام أن يظلّوا أحرارًا من الضغط الذي يمارسه سكّان الكوفة والبصرة من المسلمين العرب. واتباعًا لتقاليد طويلة الأمد يعزل بموجبها الحكّام في الشرق الأوسط أنفسهم عن رعاياهم، فقد صمّمت المدينة لتعبّر عن فخامة الحاكم وتباعده. في الوسط، على الضفة الغربية لنهر دجلة، تقع «المدينة المستديرة» حيث يوجد القصر والمعسكرات والمكاتب؛ وكانت الأسواق والمسكن خارجها.

في وصفه لاستقبال مبعوث بيزنطي من قبل الخليفة المقتدر سنة 917، يذكرنا مؤرّخ بغداد، الخطيب البغدادي (71-1002) بفخامة البلاط ومراسم تشريفاته. فبعد أخذ الزوّار إلى حضرة الخليفة، كانوا بعد ذلك، ويأمر منه، يؤخذون لزيارة القصر: القاعات الكبيرة والساحات والحدائق، والجنود والخصيان وموظفي البلاط والحجاب وكنوز الخزائن والفيلة المجلّة بالأقمشة المزركشة بالحرير بألوان الطاووس، ثم يدخلون دار الشجرة: «وفيهما شجرة في وسط بركة كبيرة، مدوّرة فيها ماء صاف، وللشجرة ثمانية عشر عُصًا لكلّ غصن منها شاحنات كثيرة عليها الطيور والعصافير من كلّ نوع مذهبة ومفضّضة، وأكثر قضبان الشجر فضّة، وبعضها مذهب، وهي تتمايل في أوقات ولها ورق مختلف الألوان يتحرّك كما تحرك ورق الشجر، وكلّ من هذه الطيور يصفر ويهدر». ثم يرجعون مرّة أخرى إلى مجالسة الخليفة وقد: «لُبِسَ بالثياب الديبقية المطرّزة بالذهب، على سرير أبّوس قد فرّش بالدببقي المطرّز بالذهب... ومن يمنا السرير تسعة عقود مثل السُبّح معلّقة، ومن يسرته تسعة أخرى من أفرج الجواهر وأعظمها قيمة... وبين يديه خمسة، من ولده ثلاثة يمنا، واثنان ميسرة»⁴.

ضمن هذه القصور المعزولة كان الخليفة يمارس سلطته طبقًا لقواعد موروثية عن حكّام سابقين، والتي قلّدتها سلالات لاحقة. وكانت مراسم وتشريفات مكثّفة تزيد من فخامة الخليفة وأبّهته، يحفّ به موظّفو القصر ويحرسون سبل الاقتراب منه، بينما يقف الجلاّد قريبًا منه لتنفيذ حكمه المعجل. وخلال العهود الأولى برزت وظيفة صارت ذات أهمية فيما بعد، وظيفه «الوزير»، الذي كان

مستشارًا للخليفة، على درجات متفاوتة من النفوذ، والذي سيصبح فيما بعد رئيسًا للإدارة والوسيط بينها وبين الحاكم.

وكانت الإدارة مقسومة إلى عدد من الوظائف أو الدواوين بطريقة سوف تتكرر مرّة أخرى تحت حكم سلالات أخرى. فقد كان هناك ديوان لشؤون الجيش، ومكتب محفوظات يحرر الرسائل والوثائق بشكلها ويحفظها، وخزينة تراقب وتضبط سجلات الدخل والإنفاق وتحفظها. وكان على الحاكم، الذي يحكم من خلال تدرّج من الموظّفين المنتشرين على منطقة واسعة، أن يتأكّد أنهم لا يصبحون مفرطي النفوذ أو يُسيئون استعمال السلطة التي يمارسون باسمه. وكان هناك تنظيم من المخبرين يُطلعون الخليفة على كلّ ما يحدث في الأقاليم، وكان هو وحكّامه يعقدون جلسات عامّة يستمعون فيها إلى الشكاوى ويعالجونها.

الحكم المطلق الذي يتوسّط نظامًا يضمّ جماعات من الموظّفين يحتاج إلى دخل وإلى جيش. وفي أيام العباسيين ظهر نظام الضرائب القانونية المنبثق عن ممارسات أيّام الإسلام الأولى، وكانت مرتبطة على قدر الإمكان بالمعايير الإسلامية. وكانت الضرائب الأساسية اثنتين: الأولى تُجبي على الأرض وإنتاجها (الخراج)؛ في البدء كان هناك تمييز بين نسبة الضرائب وأنواعها التي يدفعها صاحب الأرض المسلم وغير المسلم، ولكنّ هذا التمييز أصبح أقلّ أهمية بالممارسة مع أنّه ظلّ مدوّنًا في كتب القانون. الضريبة الثانية كانت على الرؤوس لغير المسلمين، مدرجة تقريبًا تبعًا لثرواتهم (الجزية). بالإضافة إلى ذلك، كانت تُجبي مستحقّات على بضائع تُستورد أو تُصدّر وعلى المنتوجات الحرفية في المدن. كذلك مستحقّات اتفاقيه على الثروات المدنية تبعًا للحاجة؛ وكانت هذه الأخيرة تُدان رسميًا من قبل الذين كانوا يتمسّكون حرفيًا بالتشريع الإسلامي.

كان جنود خراسان، الذين تسلّم العباسيون السلطة بواسطتهم، منقسمين إلى فئات تحت قيادة منفصلة الواحدة عن الأخرى. ولم يكن من السهل على الخلفاء الحفاظ على ولائهم، وقُلّت فاعليّتهم كقدرة عسكرية باستيعابهم بين سكّان بغداد. بعد موت هارون الرشيد قامت حرب أهلية بين ولديه الأمين والمأمون. فقد بويع الأمين خليفة وحارب جيش بغداد معه إلّا أنّه اندحر. وفي أوائل القرن التاسع دفعت الحاجة لبناء جيش فعّال مُوالٍ إلى شراء أرقّاء وتعبئة جنود من قبائل الرعيان الناطقة بالتركية على حدود أواسط آسيا أو حولها. هؤلاء الأتراك، وغيرهم من الجماعات المماثلة من حدود البلدان المستوطنة، كانوا غرباء لا علاقة لهم بالمجتمعات التي كانوا يساعدون في السيطرة عليها، وكانوا ذوي علاقة مع الخليفة كمّوالي. ودخول الجنود الأتراك في خدمة العباسيين كان بداية أضعف فيما بعد شكلاً خاصًا على الحياة السياسية لعالم الإسلام.

وكان إلى حدّ ما بسبب الاحتفاظ بجنده بعيدين عن سكّان بغداد، الذين أبدوا عداؤهم لحكم الخليفة، أن قرّر المعتصم (833-42) نقل عاصمته من بغداد إلى مدينة جديدة، سامراء، الواقعة أبعد إلى الشمال على نهر دجلة. وظلّ مركز الحكومة فيها لمُدّة نصف قرن؛ ولكن، بالرغم من كونها تخلّصت من ضغط السكّان، إلّا أنّها وقعت تحت نفوذ قوّاد الجنود الأتراك الذين ما عتموا أن يسيطروا على حكومة الخليفة. وكانت هذه أيضًا فترة أصبح فيها حكّام المقاطعات النائية في المملكة مستقلّين فعليًا، وفي العراق ذاته تعرّضت سلطة الخليفة إلى الخطر بسبب ثورة طويلة للعبيد السود المُستخدمين في مزارع السكر والمستنقعات المالحة في جنوبي العراق: ثورة الزنج (868-83).

بعد ذلك ببضع سنوات، في العام 892، رجع الخليفة المعتضد إلى بغداد. كلّما كان الخليفة قويًا وبعيدًا، كلّما ازدادت بالنسبة إليه أهمية إعطاء سطوته جذورًا في الشعور الأخلاقي بين رعاياه. وجرب العباسيون أكثر من الأمويين أن يبرّروا حكمهم بالمفهوم الإسلامي.

ولجأوا منذ البدء إلى استخدام رموز دينية: الخليفة ادعى أنه يحكم بموجب إرادة إلهية لكونه يتحدّر من أسرة النبي. وادعى أيضاً أنه يحكم بموجب القرآن والسنة وقواعد السلوك التي كانت تتوضح منها أكثر وأكثر مع الزمن. وتمشيًا مع هذا الادعاء استطاع أهل الفقه أن يلعبوا دورًا في حكمه، فأعطى مركز «القاضي» أهمية أكبر وفُصلت صلاحيّاته عن صلاحيّات الحاكم. ولم يكن للقاضي واجبات سياسية أو مالية؛ دوره كان الفصل في النزاعات وإعطاء قرارات في ضوء ما كان يتجلّى تدريجيًا كنظام قانون إسلامي أو أعراف اجتماعية. ورئيس القضاة كان موظفًا له أهميته في سلّم وظائف الدولة.

كان على العبّاسيين الأوّل، لدى ادّعائهم أنّهم الحكّام الشرعيون، أن يُجابها فرعًا آخر من عائلة النبي، من سلالة عليّ وأتباعهم، الشيعة. ولم يكن كلّ الشيعة معادين لحكم العبّاسيين: جعفر الصادق (700-65)، الذي كانوا يعتبرونه الإمام السادس، كان شخصًا مسالمًا زاهدًا علّم أتباعه المقاومة السلمية إلى حين مجيء المهدي، الشخص الذي سيرسله الله ليُعيد حكم الدين والعدالة. في الجيلين الأوّلين لحكم العبّاسيين، قامَت حركات ثورية عديدة استخدمت أسماء أعضاء من عائلة عليّ، وجوابًا على حركة كهذه حاول ابن هارون، المأمون (813-33)، مرّتين أن يمنح نفسه لقبًا أكثر ثباتًا يحكّم به. التجربة الأولى كانت أنه عينَ عليّ الرضا، الذي كان يعتبره كثيرون من الشيعة بمثابة الإمام الثامن، وريثًا له؛ الحجّة التي استُعملت كانت أنه أحقّ أعضاء عائلة النبي بالخلافة، وهذا يعني ضمنيًا أنه إذا كانت الخلافة ستنتقل تبعًا للقيمة الأخلاقية والمعنوية في العائلة، فإنّ سلالة بني عبّاس لها الحقّ مبدئيًا مثل ما لسلالة عليّ. وأعطى المأمون دعمه فيما بعد لأفكار فقهاء في الدين عقليين وحاول أن يجعل قبولهم شرطًا للتوظيف الرسمي. محاولته هذه جوبهت بمعارضة جماعة من الفقهاء، وعلى رأسهم أحمد بن حنبل، الذي نادى بأنّ القرآن وسنة الرسول، مفسّرين حرفيًا، يوفّران الهدى الكافي. وبعد فترة من الاضطهاد، وُضع حدّ لمحاولة فرض تفسير واحد للإيمان يخضع لقوة الحاكم، ولم يعد أحد يحاول ذلك فيما بعد. وأدى الاعتقاد بوحدة تشمل اختلاف وجهات النظر القانونية وأهمية القرآن والسنة النبوية، تدريجيًا إلى تكوين سياق فكري عُرف فيما بعد بـ«السنية» بشكل عام، لتمييزها عن «الشيعة».

1 O. Grabar, *The Formation of Islamic Art* (New Haven, 1973), pp. 45-74

2 محمّد بن جرير الطبري، تاريخ، تحقيق محمّد إبراهيم، ج. 7 (القاهرة، 1966)، ص. 428-426.

3 محمّد بن جرير الطبري، تاريخ، تحقيق محمّد إبراهيم، ج. 7 (القاهرة، 1966)، ص. 616.

4 الخطيب البغدادي، تاريخ بغداد أو مدينة السلام، ج. 1 (القاهرة، 1931)، ص. 103-104.

الفصل الثالث تكوين مجتمع

نهاية الوحدة السياسية

حتى عندما كانت سطوة الخليفة العباسي في أوجها، كان حكمه الفعلي محدودًا. فكان يحكم إلى حد بعيد في المدن والمناطق المحيطة بها؛ غير أن مناطق بعيدة من جبال وسهوب كانت غير خاضعة له فعليًا. وبمرور الزمن، وقعت سلطته في تناقضات أنظمة الحكومة المركزية الروتينية، ولكي يستطيع حكم مقاطعاته البعيدة، اضطرّ الخليفة إلى منح حكامه سلطة جباية الضرائب واستخدام جزء من الدخل لئيفق على قوّات محلية. وحاول أن يضبط حكامه بجهاز من الاستخبارات، ولكنّه لم يتمكّن من منع بعضهم من تدعيم مراكزهم إلى درجة استطاعوا بعدها تسليم السلطة إلى عائلاتهم بينما ظلّوا - على الأقلّ مبدئيًا - موالين لمصالح سلطانهم. بهذه الطريقة قامت سلالات محلية، مثل الصفاريين في شرقي إيران (867 - حوالي 1495) والسامانيين في خراسان (819-1005) والطولونيين في مصر (868-905) والأغالبة في تونس (800-909)؛ من تونس فتح الأغلبة صقلية، التي ظلّت محكومة من سلالات عربية إلى أن احتلّها النورمان في النصف الثاني من القرن الحادي عشر. بحدوث ذلك، قلّ الربيع الداخل إلى بغداد في الوقت الذي انحطّت فيه أنظمة الريّ والإنتاج الزراعي في جنوبي العراق نفسه. فلكي يقوّي مركزه في المقاطعات الوسطى اضطرّ الخليفة إلى الاعتماد أكثر على جيشه المحترف، ممّا أكسب قوّاده نفوذًا أكبر عليه. وسنة 945 تمكّنت عائلة من القوّاد العسكريين، «البويهيون»، الذين جاؤوا من تخوم بحر قزوين، من وضع اليد على زمام السلطة في بعض المقاطعات، ثمّ استولوا على السلطة في بغداد ذاتها.

وانتحل البويهيون ألقابًا مختلفة بما فيها لقب «شاهنشاه» الإيراني (ملك الملوك)، باستثناء لقب «خليفة». دام العباسيون ثلاثة قرون إضافية في هذه الصيغة ولكن كانت تلك مرحلة جديدة في تاريخهم. فمنذ ذلك الوقت أصبحت القوّة الفعلية في الأرجاء الداخلية للمملكة في أيدي سلالات أخرى تدعمها جماعات عسكرية، ولكنهم داوموا على الاعتراف بخلافة العباسيين، الذين كان باستطاعتهم، من وقت لآخر، أن يثبتوا بقايا سلطة ولكن على منطقة أقلّ اتساعًا من قبل. وكان

هناك أجزاء من المملكة السابقة يمارس السلطة فيها حكّام محلّيون يرفضون حتّى الاعتراف بالسلطة الرسمية للعبّاسيين.

في بعض المناطق كانت هناك حركات معارضة وانفصال باسم جماعة أو أخرى من المسلمين المنشقّين. أدّت هذه الحركات إلى تكوين وحدات سياسية منفصلة، إلّا أنّها في الوقت نفسه، ساعدت على انتشار الإسلام عن طريق إعطائه شكلاً لا يُقلق النظام الاجتماعي.

بعض هذه الحركات كانت باسم الخوارج، أو على الأقلّ أحد فروعها، الإباضية: الاعتقاد بأنّ منصب أمير الأمّة، أو الإمام، يجب أن يكون من نصيب الشخص الأكثر جدارة، والذي يجب أن يُعزل إذا تبين أنّه غير جدير، كان ملائمًا لاحتياجات مجموعات متفرّقة من الجماعات القبليّة القاطنة في أماكن معزولة، الذين كانوا قد يحتاجون إلى قائد أو حكم من وقت لآخر ولكّثهم لم يكونوا يريدونه أن يكون ذا نفوذ أو سلطة دائمة. وهكذا برزت إمامة إباضية في عُمان، في جنوب شرقي جزيرة العرب، منذ منتصف القرن الثامن حتّى آخر القرن التاسع، عندما قمعها العبّاسيون. وفي بعض أنحاء المغرب الكبير، قاوم بعض السكّان البربر مجيء الحكم الإسلامي، وعندما أسلموا نفّست بينهم الأفكار «الخوارجية». ولمدّة من الزمن كانت هناك سلالة قوية من الأئمّة الإباضية، السلالة الرستمية، وعاصمتها «تاهزّت» في الجزائر الغربية (777-909)؛ واعترف بها الإباضيون في عُمان.

وأكثر انتشارًا من ذلك كانت حركات التأييد لمطالبة المتحدّرين من عليّ بن أبي طالب بالإمامة. قبل القسم الأكبر من الشيعة في العراق وحولها، بالحكم العبّاسي أو رضخوا له على الأقلّ. والأئمّة الذين اعترفوا بهم عاشوا بهدوء في ظلّ العبّاسيين، بالرغم من أنّهم أحيانًا كانوا شبه سجناء في العاصمة. البويهيون كانوا شيعة بمعنى غامض، ولكّثهم لم يتحدّوا سلطة الخلفاء؛ ويصدّق هذا أيضًا على سلالة الحمدانيين المحليّة في سوريا الشماليّة (905-1004).

إلّا أنّه كانت هناك حركات شيعية أخرى انتهت بتكوين سلالات منفصلة. كان الزيديون يؤمنون بأنّ الإمام يجب أن يكون الأكثر جدارة في عائلة النبيّ والذي كان يرضى أن يُقاوم الحكّام غير الشرعيين. ولم يعترفوا بمحمّد الباقر (توفيّ 731)، الذي كان مُعترفًا به من قبل غالبية الشيعة على أنّه الإمام الخامس، ولكّثهم اعترفوا بأخيه زيد، (ومن هنا التسمية)، وأنشأوا إمامة في اليمن في القرن التاسع، كما كان هناك إمامة زيدية في إقليم بحر قزوين.

وثمّة تحدّي مباشر أكبر للعبّاسيين جاء من حركات متّصلة بفرع آخر للشيعة، الإسماعيليين. نشأتهم غير واضحة تمامًا، ولكن يبدو أنّهم بدأوا كحركة سرّية، مركزها الأوّل في العراق وخوزستان في جنوبيّ عربيّ إيران، ثمّ في سوريا. وكانت تناصر مطالبة إسماعيل بالإمامة، الابن الأكبر لجعفر الصادق الذي يعتبره معظم الشيعة الإمام السادس. إسماعيل توفيّ عام 760، خمس سنوات قبل والده، واعترفت غالبية الشيعة بالنهاية بأخيه موسى الكاظم (توفيّ سنة 799) إمامًا. إلّا أنّ الإسماعيليين كانوا يعتقدون أنّ إسماعيل كان قد عُيّن نهائيًا خلفًا لأبيه، وأنّ ابنه محمّدًا أصبح إمامًا بعده. وكانوا يعتقدون أنّ محمّدًا هذا سيعود يومًا بمثابة «المهدي» المرسل ليكشف عن المعنى الباطني للرؤى القرآنية وليحكم العالم بالعدل.

وأسست الحركة نشاطات لنشر الدعوة على نطاق واسع وأقامت إحدى الجماعات من أتباعها نوعًا من الجمهوريّة في شرقيّ الجزيرة العربيّة، دولة القرامطة، وأخرى قامت في المغرب الكبير وجنّدت برابرة واحتلتّ القيروان. سنة 910 وصل إلى تونس عبيد الله، المدّعي أنّه متحدّر من عليّ وفاطمة، وأعلن نفسه خليفة، وفي نصف القرن الذي تلا أنشأت عائلته سلالة مستقرّة أطلق

عليها اسم الفاطمية، على اسم فاطمة ابنة الرسول. وانتقلت هذه الحركة شرقًا باتجاه أراضي العباسيين، لأسباب دينية وسياسية، وفي عام 969 احتلت مصر، ومن هناك وسَّعت سيطرتها إلى غربي الجزيرة العربية وسوريا، ولكتها سرعان ما خسرت تونس.

واستخدم الفاطميون لقب الإمام والخليفة. فقد ادَّعوا، بصفتهم أئمة سلطة شاملة على المسلمين وأصبحت دولتهم مركزًا تنطلق منه الدعوة. وحتى بعد زوال دولة الفاطميين بزمان طويل استمرت مجتمعات أنشأها من كان لهم علائق بها: في اليمن وسوريا وإيران وبعد ذلك في غربي الهند.

ولم يكن الفاطميون أئمة فقط، بل كانوا حكامًا لدولة عظيمة مركزها في وادي النيل. القاهرة كانت من صنعهم، مدينة فخمة مبنية إلى الشمال من الفسطاط ورمزًا لسلطتهم واستقلالهم. كانت حكومتهم تتبَّع الخطوط التي ترسمها الخلافة في بغداد. وكانت السلطة مجمعة بين يدي الحاكم، ومعبرًا عنها بشعائر ورسميات بالغة الفخامة والأبهة. وكان من عادة الخلفاء الفاطميين أن يُظهروا أنفسهم لسكان القاهرة بمواكب مهيبه. فينتظم كبار الضباط والموظفين في قاعة التشريفات في القصر، ثم يأتي الخليفة من وراء ستار وصولحانه في يديه، فيمتطي حصانه ويتقدم إلى بوابة القصر حيث تنطلق أصوات الأبواق، ويركب جواده تحف به حاشيته وجنوده، قاطعًا الشوارع التي زينها التجار بالمزركشات والأقمشة الفخمة. وكانت هذه المواكب تعبر عن المظهرين اللذين اتسم بهما الحكم الفاطمي: بعضها كان دينيًا، بينما أظهر الآخر تطابق الحاكم مع حياة المدينة والنهر.

كان الربع من أراضي نهر النيل والدلتا الخصبة أساس قوة الفاطميين، ومن الصناعات الحرفية في المدن والتجارة في حوض المتوسط وفي البحر الأحمر. وكان هذا كافيًا للقيام بنفقات جيش مجتد من خارج مصر: من بربر ومن سود السودان ومن الأتراك. ولم يقد الخليفة بأية محاولة منظمّة لفرض عقائد الإسماعيليين على المسلمين في مصر الذين ظلوا في معظمهم من السنة، مع جماعات كثيرة من اليهود والمسيحيين، عائشين على العموم في سلام ووثام فيما بينهم.

وشكل الادعاء الفاطمي للخلافة تحدّيًا مباشرًا للعباسيين؛ بينما ورد تحدّي آخر، للعباسيين والفاطميين على السواء، من غربي العالم المسلم. المناطق التي فتحها العرب، المغرب الكبير والقسم الأكبر من إسبانيا، كانت صعبة الضبط من شرقي المتوسط، ومستحيلة من العراق. وسرعان ما استحوذ الجنود والموظفون العرب هناك على مصالح شخصية لهم، وكان من السهل عليهم التعبير عنها بالأساليب التي تُثير ذكريات الحوافز التي دفعتهم إلى هذا البعد من جزيرة العرب. حوالي أواخر القرن الثامن، ذهب إدريس، ابن حفيد عليّ، إلى المغرب ولقي دعمًا وأسس سلالة كانت مهمّة في تاريخ المغرب لأنّ الأدارسة بنوا مدينة فاس وبدأوا تقليدًا ما زال قائمًا حتى اليوم، بتتابع سلالات مستقلة تحكم المغرب وتبرّر حكمها عن طريق نسبها إلى النبيّ.

والأهم من ذلك لتاريخ العالم الإسلامي ككلّ كان الطريق المنفصل الذي سلّته إسبانيا، أو الأندلس، كما أسماها العرب. أوّل ما نزلوا في إسبانيا كان في عام 710، وسرعان ما أنشأوا هناك مقاطعة للخلافة امتدّت حتى شمال شبه الجزيرة. وانضمّ إلى فوج العرب والبربر الذين استوطنوا أوّلًا موجة ثانية من الجنود من سوريا، الذين لعبوا فيما بعد دورًا مهمًا، لأنّه بعد ثورة العباسيين استطاع أحد أفراد بني أمية أن يلجأ إلى إسبانيا وأن يجد مناصرين له هناك. ونشأت سلالة أموية جديدة وحكمت قرابة ثلاثمائة سنة، مع أنّ الحاكم لم يتخذ لقب خليفة إلا بعد منتصف القرن العاشر.

واجه الأمويون في مملكتهم الجديدة مسيرة التغيير ذاته الذي كان يجري في الشرق: في مجتمع حيث حكم المسلمون غالبية غير مسلمة حدث تغيير تدريجي بحيث قبل جزء كبير من السكان بالدين

الجديد وبلغه الحاكم، وحيث سيطرت الحكومة أولاً بطريقة لامركزية، عن طريق المناورة السياسية ثم أصبحت مركزية قوية تطبق السيطرة الدواوينية (البيروقراطية).

مرّة أخرى أنشئت عاصمة جديدة: «قرطبة»، التي تقع على نهر «الوادي الكبير». النهر كان الطريق المائي لنقل المواد الأولية التي تحتاجها الصناعة والتغذية؛ وفي السهول حولها، كانت الحبوب وغيرها من المنتجات التي تحتاجها المدينة تزرع في أراضٍ مروية كما كانت قرطبة أيضًا ملتقى طرق وسوقًا لتبادل المنتجات بين المناطق. مرّة أخرى، بازدياد تفرد الحاكم بالسلطة، انسحبت السلالة من حياة المدينة، وانتقل الحاكم من قرطبة إلى مدينة ذات عظمة، مدينة «الزهراء»، على مسافة من العاصمة. هناك بسط سلطته بأبهة، يُحيط به جماعة من الحكّام من عائلات عربية أو مستعربة – إذ إنّ الفاصل بين الحكّام والرعية لم يكن كبيرًا كبغداد – ولكن كان يحيط به أيضًا عناصر مأخوذة من عبيد استوردوا من مناطق البحر الأسود وإيطاليا وغيرها. كما كان في الجيش أيضًا لبّ من المرتزقة من الخارج، مع أنّه كان يضم عربيًا وبرابرة استوطنوا على الأرض لقاء قيامهم بخدمات عسكرية.

وكما في سوريا، قام الأمويون، وهم أهل مدن أصلهم من الحجاز، باستخدام قوتهم لتوسيع مصالح المدن والريف المأهول. وعمرت مدنهم، أولاً قرطبة ثمّ إشبيلية، تدعمها الأراضي المروية التي كان ينتج منها فائض بأساليب متطورة مستوردة من الشرق الأوسط. في هذه المناطق كان للعرب أهمية كمالكي أراضي ومزارعين، بالرغم من أنّ الكثيرين من سكّان البلاد الأصليين ظلّوا فيها. وأبعد من السهول المزروعة، في الهضاب والمرتفعات، كان المهاجرون البربر من جبال المغرب يعيشون من زراعة محدودة ورعي الأغنام.

واستمرّ نزوح البربر من المغرب إلى إسبانيا أكثر من نزوح العرب من المشرق، ومن المرجّح أنّه كان أضخم. ومع الزمن أيضًا، اعتنق جزء من السكّان الأصليين الإسلام. وفي أواخر القرن العاشر ربّما أصبح معظم سكّان الأندلس من المسلمين؛ ولكن بجانبهم كان يعيش هؤلاء الذين لم يغيّروا دينهم، المسيحيون وعدد كبير من السكّان اليهود من حرفيين وتجار. وكانت هذه المجموعات المختلفة متماسكة معًا بفضل تسامح الأمويين تجاه اليهود والنصارى، كذلك بفضل انتشار اللغة العربية التي كانت قد أصبحت لغة الأكثرية، يهودًا ومسيحيين كالمسلمين، لدى حلول القرن الحادي عشر. التسامح، ولغة مشتركة وتقليد طويل العهد في الحكم المنفصل، جميع هذه الميّزات ساعدت على إنشاء مجتمع أندلسي ووعي أندلسي. وتطوّرت الثقافة الدينية في المجتمع الأندلسي إسلاميًا على نحو مختلف عن تطوّرها في الدول الشرقية، واستقلّت ثقافة الأندلس اليهودية أيضًا عن ثقافة العراق، المركز الرئيسي للحياة اليهودية الدينية.

لذلك فإنّ اغتصاب عبد الرحمن الثالث (912-61) لقب «خليفة»، لم يكن يعبر عن مصالح سلالته فحسب بل كذلك عن هوية الأندلس المستقلة. ويرمز عهده إلى أوج سلطة الأمويين المستقلة في إسبانيا. بعد ذلك بقليل، في القرن الحادي عشر، تفسّخت مملكتهم إلى عدد من الممالك الأصغر حجمًا تحكّمها سلالات عربية أو بربرية (ملوك الطوائف)، بتطوّرات مشابهة لتلك التي كانت تجري في الخلافة العبّاسية.

مجتمع موحد: الأسس الاقتصادية

لم يكن زوال البنية الوحدية للحكومة، في الشرق والغرب، دليل ضعف اجتماعي أو ثقافي. فإنّ عالمًا إسلاميًا كان قد أنشئ، تربطه معًا صلات متعدّدة، فيه العديد من مراكز القوّة والثقافة العالية.

وأدى امتصاص منطقة واسعة كهذه في سلطان واحد في الوقت المناسب إلى انتشار وحدة اقتصادية مهمّة ليس فقط بحجمها، بل لأنها وصّلت معًا حوضين بحريين عظيمين في العالم المتمدّن، حوض المتوسط وحوض المحيط الهندي. فأصبحت حركة تنقل الجيوش والتجارة والصنّاع والعلماء والحجاج في هذه الوحدة أكثر سهولة، كذلك تنقل الأفكار والأساليب والتقنيّات. وضمن هذا المجال الواسع للتفاعل أمكن قيام حكومات قوية ومدن كبرى وتجارة دولية وأرياف عامرة مزدهرة، جميعها تتيح ظروف البقاء واحدها للآخر.

انتشار الدولة الإسلامية، ثم قيام دول ضمن أقاليمها وأراضيها السابقة، أدّى إلى نمو مدن كبيرة حيث تحتاج القصور والحكومات وشعوب المدن إلى أغذية ومواد أولية للتصنيع وبيع فحمة تظهر الغنى والقوة، وحيث أدّت التغيّرات وتنوّع سبل الحياة في المدن إلى رغبة في التجديد وتقليد أزياء القوي أو أساليب الغريب. هذا الطلب في المدن وسهولة الاتصال أعطى اتجاهات جديدة وأساليب تنظيمية للتجارة البعيدة المدى التي كانت دائمًا موجودة. ولم تكن البضائع الضخمة الحجم مربحة في النقل على مسافة بعيدة، ولتأمين غذائها كانت المدينة مضطّرة إلى التطلّع إلى ما حولها مباشرة؛ ولكنّ مردود بعض أنواع البضاعة كان يبرّر نقلها على مسافات بعيدة. البهارات وغيرها من التوابل، الحجارة الكريمة، الأقمشة الفخمة والبورسلين كانت تُجلب من الهند والصين، والفراء من البلدان الشمالية؛ المرجان والعاج والمنسوجات كانت تُصدّر بالمقابل. ولم تكن مدن الشرق الأوسط مستهلكة فحسب، بل مُنتجة لبضائع مصنّعة للتصدير كما لاستعمالها الخاص. بعض الإنتاج كان على نطاق واسع: الأسلحة الحربية المصنوعة في ترسانات سلاح الدولة، الأقمشة الفخمة للقصر، مصنع تكرير السكر ومعامل صنع الورق، ولكنّ معظم الإنتاج كان يُصنع في مشاغل صغيرة للأقمشة وللأشغال المعدنية.

قبل مجيء سكة الحديد ثمّ السيّارة في العصور الحديثة، كان النقل المائي أرخص وأسرع وآمن من البري. ولتغذية سكّانها كان من الضروري لمدينة كبيرة أن تكون قرب بحر أو نهر صالح للملاحة، والطرق الرئيسية للتجارة الطويلة المسافة أيضًا كانت الطرق البحرية، وفي ذلك الزمن على الأخصّ: طرق المحيط الهندي. في حكم العباسيين كانت أهمّ مراكز تنظيم التجارة على هذه الطرق: البصرة في أدنى العراق وسيراف على الشاطئ الإيراني من الخليج، كلتاها ضمن السيطرة العباسية بحيث يمكنهما تلبية طلبات العاصمة. وفي القرن العاشر، حدث بعض التحوّل في التجارة من الخليج إلى البحر الأحمر، بسبب بروز القاهرة كمركز للتجارة والسلطة، وبسبب طلب متزايد من مدن إيطاليا المتاجرة، ولكن هذا لم يكن إلاّ بداية.

كان يقوم بالتجارة مع الشرق، من البصرة وسيراف، تجار إيرانيون وعرب ويهود على سفن عربية تُبحر إلى موانئ الهند الغربية وحتىّ أبعد منها؛ ووصلت ذات مرّة إلى الصين، ولكن بعد القرن العاشر لم تذهب أبعد من موانئ آسيا الجنوبية الشرقية. وكانت تبحر جنوبًا أيضًا إلى جنوبي جزيرة العرب وغربيّها إلى إفريقيا الشرقية. من البصرة كان من الممكن نقل البضائع بالنهر إلى بغداد، ومن ثمّ عبر طرق بادية الشام إلى سوريا ومصر، أو عبر الأناضول إلى القسطنطينية أو طرابزون، أو عبر الطريق الكبير الذي كان يصل بين بغداد ونيسابور في شمال شرقي إيران ومن هناك إلى أواسط آسيا والصين. كانت البضائع تنقل عبر المسافات الطويلة على ظهور الجمال في قوافل ضخمة، جيّدة التنظيم، أو لمسافات أقصر على البغال أو الحمير. في معظم أرجاء الشرق الأوسط اختفى استعمال النقل على عجلات بعد قيام الدولة الإسلامية، ولم يستعد مكانته حتىّ القرن التاسع عشر، وهناك تفسيرات متعدّدة لهذا الأمر: الطرق التي بناها الرومان خُرّبت، وكان

للجماعات العربية الجديدة الحاكمة اهتمام بتربية الإبل، والنقل على ظهر الجمال أقل كلفة من النقل على عربة.

كانت التجارة في المتوسط في البدء غير مستقرّة، محدودة. لم تكن أوروبا الغربية قد بلغت درجة من استعادة العافية بحيث تستطيع إنتاج الكثير للتصدير أو للاستهلاك الوفير، والإمبراطورية البيزنطية حاولت لفترة ما الحدّ من قوّة العرب البحرية وتجارها المنقولة بحرًا. أهمّ تجارة كانت تلك التي كانت ممتدّة على طول الشاطئ الجنوبي، والتي تصل إسبانيا والمغرب بمصر وسوريا، وكانت تونس المستودع. على هذا الطريق كان التجار، وكثيرون منهم يهود، ينظّمون تجارات بالحرائر الإسبانية والذهب المبتاع من إفريقيا الغربية والمعادن وزيت الزيتون. فيما بعد، في القرن العاشر، بدأت التجارة مع البندقية وأملفي تصبح ذات أهمية.

لم تكن الحكومات القوية والمدن الكبيرة قادرة على العيش بدون ريف منتج، ولكنّ الريف بحدّ ذاته لم يكن يستطيع الازدهار بدون حكومة قوية ومدن توظّف أموالاً في الإنتاج. في البلدان التي افتتحها العرب، وعلى الأخصّ تلك التي كان فيها هجرة عربية كبيرة، نشأت طبقة جديدة مالكة للأراضي. أراضٍ، استولّى عليها من أصحابها السابقين وأصبحت رسميًا ملكًا للحاكم، مُنحت للعرب بشرط دفع الضرائب. وقام نوع من الترتيب فيما بعد، في القرن العاشر، عُهدت فيه جباية الضرائب على الأرض إلى موظّفين في الدولة أو قادة في الجيش، الذين أصبحوا بهذا الترتيب مالكيين واقعيين وكان يهتمهم الحفاظ على الإنتاج. وإلى حدّ بعيد ظلّ المزارعون الذين كانوا هناك سابقًا يهتمون بالعمل في الأرض، مع أنّ الفلاحين والرعاة في بعض الأماكن هاجروا. وتُشير ما لدينا من دلائل إلى أنّ العلائق بين أصحاب الأرض والزراعيين كانت علاقة اقتسام للنتاج، بشكل أو بآخر: بعد دفع الضريبة، كانت المحاصيل تُقسم بنسب يُتفق عليها بين الذين كانوا يقدّمون الأرض، البذار، الحيوانات، والعمل. وكانت هناك ترتيبات أكثر تعقيدًا للأرض المروية، أو المشجرة.

كان بإمكان مالكي الأراضي، الذين جمعوا مالًا بالتجارة أو بأساليب أخرى، توظيفه في الإنتاج الزراعي، وبمساعدة رأسمالهم الجديد أدخلوا أساليب وتقنيات جديدة. هناك دلائل على أن توسّع الفتوحات الإسلامية جلب زراعات جديدة، أو أدّى على الأقلّ إلى توسيع المحصولات المعروفة. وكانت الحركة تتجه غربًا على العموم، من الصين أو الهند عن طريق إيران إلى حوض البحر المتوسط. الأرز، قصب السكر، القطن، البطيخ، الباذنجان، البرتقال والحامض كانت تزرع في مناطق واسعة. وكانت بعض هذه المحصولات تستلزم توظيفات ضخمة بالري واستصلاح الأراضي. ورُممت شبكات الري القديمة، مثلًا تلك الموجودة في جنوبي العراق، واستحدثت أخرى جديدة. والحركة المتّجهة غربًا يمكن أن تُلاحظ في إسبانيا، التي اكتسبت الناعورة من سوريا والقناة من إيران. كذلك وصلت إلى إسبانيا طرق جديدة لمناوبة المحاصيل.

بهذه التحسينات زيد الفائض من المحصولات الزراعية وهذا، مع نموّ الصناعة والتجارة، زاد أهمية المال في اقتصاد الشرق الأوسط وحوض المتوسط، فنشأ نظام نقدي معترف به دوليًا. وتدقّق المعادن الثمينة، على الأخصّ ذهب إفريقيا، إلى أراضي الخلافة جعل من الممكن انتشار النقود: وظلّ دينار العباسيين الذهبي عملة تبادل على مدى قرون، وقد وُجدت نقود فضّية إسلامية في اسكندنافيا وفي غابة «وتشود» شمالي أوكسفورد في بريطانيا. ومع تطوّر النظام النقدي برز هناك نظام للتسليف. كان كبار التجار يقبلون الودائع ويمنحون القروض؛ وأصحاب رؤوس أموال ومرابون وجباة الضرائب أيضًا كانوا يستخدمون ما تجمع لديهم من السيولة لمنح قروض. وكان

التجّار الذين كان لهم عملاء أو مراسلون أو زبائن في مناطق أخرى يسحبون «كمبيالات» أو سندات استحقاق عليهم أو يصدرّون كتب اعتماد.

ولا يمكن لاقتصاد متشعب واسع الانتشار أن يستمر دون ترتيب مشترك بين هؤلاء الذين كانوا يتعاملون واحدهم مع الآخر دون معرفة شخصية أو احتكاك. كانت الروابط العائلية توفّر هذا في بعض الأحيان، مثلاً بين التجّار اليهود الذين كانوا يتجولون في كلّ أنحاء المتوسط وما وراءه، قاطعين الحدود بين البلدان الإسلامية والمسيحية. ولو لم تكن هذه الروابط موجودة، فقد كان هناك حاجة لقوانين أو قواعد أخلاقية اجتماعية معترف بها على العموم. وبالطريقة ذاتها، كان مالكو الأرض والزراعون بحاجة إلى قواعد واضحة مقبولة عن الملكية وتقسيم المحصول، والضرائب، وحقوق توزيع مياه الريّ، والأشجار، والمعادن تحت الأرض.

وهكذا، فالعلائق الاقتصادية كانت تستلزم نظاماً مشتركاً من السلوك، وصار هذا ممكناً إذ ازداد عدد الذين يعتنقون الإسلام في البلدان التي يحكمها مسلمون، واتّضحت معالم الحياة الاجتماعية في الوحي الذي أنزل على محمّد ﷺ.

وحدة العقيدة واللغة

ليس من السهل اكتشاف الكثير عن المراحل التي مرّت بها شعوب الأراضي المفتوحة في اعتناقها للإسلام، ولكن قد يبدو من المعقول وضع دراسة على أساس إثباتات عن تبني أسماء إسلامية بحته 1. بحسب هذه التقديرات، في نهاية العصر الأموي (أي في وسط القرن الإسلامي الثاني والقرن المسيحي الثامن) كان أقلّ من 10 بالمئة من سكّان إيران والعراق وسوريا ومصر وتونس وإسبانيا مسلمين مع أنّ النسبة كانت أكثر بكثير في شبه الجزيرة العربية. عدا القبائل العربية التي كانت في سوريا والعراق قبل الفتح الإسلامي، ربّما جاء معظم معتنقي الإسلام من طبقات الشعب المتدنيّة – مثلاً، الجنود أسرى المعارك – أو من موظفي حكومة الساسانيين الذين تطوّعوا لخدمة الحكّام الجدد. ولم يكن هناك ضغط ولا حوافز للأخريين كي يعتنقوا الدين الجديد. وكان المسلمون الجدد يعيشون في معظمهم ضمن المدن الكبرى أو بقربها حيث كان السكّان العرب والنفوذ العربي، وحيث كانت بداية المنشآت الإسلامية المميّزة – الجامع أو دار الشريعة – وكانت هذه المدن، في العراق وإيران، في القيروان في إفريقيا وقرطبة في إسبانيا، مراكز انتشار الإسلام.

في نهاية القرن الرابع للهجرة (القرن العاشر ميلاديّ) كانت الصورة قد تغيّرت، وأصبح قسم كبير من السكّان مسلمين. ليس سكّان المدن فحسب بل عدد كبير من أهل الريف أسلموا أيضاً. أحد أسباب ذلك ربّما كان أنّ الإسلام أصبح أكثر تحديداً، والخطّ بين المسلمين وغير المسلمين أكثر وضوحاً. صار المسلمون الآن يعيشون في نظام مطوّر من الشعائر والعقائد والشريعة يختلف عن ذلك المطبّق على غير المسلمين؛ وأصبحوا أكثر وعياً لأنفسهم كمسلمين. وأصبحت وضعية النصارى واليهود والزرادشتيين موضحة بدقّة أكثر، وفي بعض النواحي كانت غير متساوية مع وضعية المسلمين. لقد كانوا يُعتبرون من «أهل الكتاب»، من الذين أنزل عليهم وحي مكتوب، أو من أهل «الذمّة» أو «الميثاق»، والذين عُقدت معهم موثائق حماية (ما يُسمّى «ميثاق عمر»). على العموم لم يكونوا يُكرهون على الأسلمة ولكنهم كانوا يخضعون لقيود. وكانوا يدفعون ضريبة خاصّة، ويُمنعون من ارتداء ألوان معيّنة، وليس بإمكانهم التزوّج من مسلمات كما أنّ شهادتهم لم تكن مقبولة ضدّ مسلم في المحاكم أو دُور الشرع. منازلهم وأماكن العبادة لديهم يجب أن تكون بسيطة خالية من الفخامة والأبهة، وكانوا مُبعدين عن مراكز القوّة والنفوذ (مع أنّه في أمكنة مختلفة

عمل مسيحيون أو يهود في مراكز مالية حسّاسة لحكام مسلمين). طبعًا، إلى أية درجة كانت هذه القوانين تطبّق كان يتوقّف على الأوضاع المحلية، ولكن في أحسن الحالات ظلّت وضعية الأقلية مقلقة، والحوافز لاعتناق الإسلام موجودة.

إلا أنّ عملية الأسلمة لم تكن كاملة. فاليهود أُجّلوا عن الجزء الأكبر من جزيرة العرب في باكورة العهد الإسلامي، ولكنهم ظلّوا موجودين في المدن الكبرى للبلدان الإسلامية الأخرى كتجارة وحرفيين، وكأصحاب تجارات صغيرة في بعض الأقاليم: شمالي العراق، اليمن، المغرب. ويعود الفضل في بقائهم وازدهارهم، لا لقوة تنظيمهم المجتمعيّ فحسب، بل لقدرتهم على امتلاك مراكز اقتصادية معيّنة في طبّات مجتمع غني باتجاهاته، كذلك لكونهم لم يكتسبوا هوية أي من البلدان التي حاربها الحكّام المسلمون من وقت إلى آخر.

وضعية النصارى لم تكن مماثلة. كان لبعضهم صلات دينية بالإمبراطورية البيزنطية، ممّا أثار الشكوك في ولائهم أيام الحرب. ولم يكن لديهم الترتيب المجتمعيّ الحميم الذي كان لليهود. وفي بعض الجهات من الأقاليم ربّما لم يكونوا متمسّكين بنصرانيّتهم بعمق. ففي بعض المناطق اختفت النصرانية تمامًا، ولكن ليس لمدة طويلة؛ وفي مناطق أخرى ظلّت دين أقلية. في إسبانيا استمرّ قسم كبير من السكّان منتسبًا إلى الكنيسة الكاثوليكية؛ أمّا في سائر المناطق فالذين استطاعوا البقاء كانوا ميّالين إلى الانتساب إلى كنائس منشقة، كانت قد انفصلت عن الكتلة الرئيسية بسبب المفارقات الكبيرة في القرون الأولى حول طبيعة المسيح: النسطوريين، والقائلين بعقيدة «الطبيعة الواحدة» للمسيح (Monophysites)، والقائلين بعقيدة «المشيئة الواحدة» له (Monotheletes). وكان المسيحيون متواجدين ليس في المدن فحسب بل في أماكن من الريف، على الأخصّ في الصعيد المصري وجبال لبنان وشمالي العراق.

وانتشرت اللغة العربية مع الإسلام، حتّى قبله في بعض المناطق. ففي سوريا الداخلية وغربي العراق كان الكثير من السكّان يتكلّمون العربية في أيام الفتح العربي. وعملت المدن الجديدة كمراكز لانتشار اللغة العربية لأنّ سكّانها كانوا من المهاجرين وحكوماتها كانت تحت سيطرة العرب. وانتشرت العربية على شكل لغة محكية، بلهجات محلية متأثرة بلغات عامية سابقة، كما انتشرت كلغة مكتوبة بشكل حفظ القرآن له وحدته واستمراريّته وهو الكتاب المنزل باللغة العربية. في ما يتعلّق باللغة المحكية، ووجهت العربية بجدار في إيران حيث استمرّ استعمال اللغة الفارسية. ولكن كلغة مكتوبة، لم تُجابه العربية أية حدود داخل العالم الإسلامي. فالدين حمل اللغة معه. كان الذين أسلموا من أصل غير عربي، على الأخصّ الإيرانيون، يقرأون القرآن بالعربية ولعبوا دورًا كبيرًا في توضيح أساليب الفكر والتشريع التي نشأت عنه. هؤلاء الذين لم يعتنقوا الدين الجديد واطبوا على استعمال لغتهم الخاصّة لغايات دينية وأدبية: ظلّت طقوس بعض الكنائس الشرقية بالسريانية والقبطية؛ العبرية والأرامية كانتا لغة العبادة والتعليم الديني عند اليهود؛ الكتب المقدّسة الزرادشتية اتّخذت شكلها النهائي بالبهلوية، الشكل الفارسي المستعمل قبل الفتح، بعد مجيء الإسلام. حتّى هنا أيضًا حصل تغيير: أصبحت العربية لغة العبادة والأدب الديني في بعض الكنائس الشرقية؛ يهود إسبانيا صاروا يستعملون العربية للفلسفة والعلوم والشعر. وأوّل عائق خطر لانتشار العربية برز في القرن التاسع عندما بدأت الفارسية تتجلى بشكل إسلامي كلغة أدب؛ ولكن في إيران أيضًا استمرّت العربية لغة أساسية للتعليم الديني والشرعي.

وهكذا، عند الكتابة عن هذه الفترة فإنّ كلمات كالعربي والعربية تتخذ معاني أكثر شمولًا غطّت على المعاني القديمة. فأصبحت ربّما تعني هؤلاء الذين يعود أصلهم إلى شبه الجزيرة العربية،

على الأخص هؤلاء المدّعين الانتماء إلى قبائل الرُّحْل ذات التقاليد الحربية، أو ربّما استعملت الكلمات بما يرتبط بكلّ هؤلاء، من المغرب وإسبانيا وإلى حدود إيران، الذين اقتبسوا العربية كلغة عامية لهم؛ أو بمعنى قد يمتدّ أكثر ليشمل هؤلاء الذين أصبحت العربية الواسطة الأساسية لهم للتعبير بثقافة أدبية رفيعة.

وَأصَلتْ تقاليد النظم الشعري ازدهارها تحت حكم الأمويين، وكان أشهر شعراء العهد الأوّل ما زالوا من أصل بدوي: الأخطل والفرزدق وجريير، ولكن كان هناك فارقاً: رعاية البلاط (للأمويين في دمشق كما لرؤساء القبائل المتنقّذين) وسَّعت المدى الجغرافي للشعر ومالت إلى تغيير طبيعته. أصبح مدح الحكّام وذوي النفوذ أكثر انتشاراً، وفي الوقت نفسه اكتسب الغزل والشعر الغرامي طابعاً أكثر شخصية.

في أواخر العصر الأمويّ وفي أوائل فترة حكم العبّاسيين حدث تغيير جوهري أكثر أهمية. فقد غير مجيء الإسلام الطريقة التي كان الناس ينظرون بها إلى اللغة العربية. القرآن كان أوّل كتاب بالعربية وآمن المسلمون أنّ العربية هي اللغة التي أنزل بها. وقد جاء باللغة السامية التي كانت القصائد القديمة قد نُظمت بها، والتي أنت الآن لغرض آخر. وكان من الضروري للذين قبلوا القرآن على أنّه كلمة الله أن يفهموا لغته؛ لم يكن الشعر القديم بالنسبة إليهم ديوان العرب فقط بل كان أيضاً معيار اللغة الصحيحة.

وأصبحت العربية واسطة التعبير، ليس فقط للذين جاؤوا إلى مختلف أرجاء الدولة من شبه جزيرة العرب، ولكن لهؤلاء القادمين من أصول أخرى، الذين قبلوا دين الإسلام، والذين كانوا محتاجين إلى استعمال اللغة على الأقلّ لأغراض العمل والعيش، على الأخصّ للموظّفين الإيرانيين وغيرهم ممّن هم في خدمة الحكّام الجدد. وانتقل مركز النشاط الأدبي من مدن الواحات والمعسكرات القبلية إلى المدن الجديدة: البصرة والكوفة أوّلاً، ثمّ عاصمة الدولة الجديدة بغداد. وتغيّر المحيط الأدبي وتوسّع ليشمل الخلفاء وبلطاتهم، وكبار الموظّفين والنُخبة الجديدة في المدن من أصول مختلطة. ومع أنّ ممارسة النظم الشفهي وإنشاء الشعر ربّما استمرّ، إلا أنّ الأعمال الأدبية بدأت تُدوّن، ومن مطلع القرن التاسع بدأ انتشار الأعمال المكتوبة بمساعدة مجيء الورق. قبل ذلك كان ورق البردي والرقّ يُستخدمان، ولكن في الجزء الأخير من القرن الثامن وصلت تقنية صنع الورق آتية من الصين. وكان الورق يصنع أوّلاً في خراسان، ثمّ انتشر إلى أجزاء أخرى من المملكة، وفي أواسط القرن العاشر حلّ، إلى حدّ ما، محل ورق البردي.

وكان من النتائج الطبيعية لانتشار اللغة العربية أنّ بعضاً ممّن كانوا يستخدمونها أرادوا أن يفهموها. علوم اللغة استنبطت على العموم على يد الذين كانت العربية لغة مكتسبة لهم والذين كان عليهم أن يفكّروا بها: صناعة المعاجم، جمع الكلمات وتصنيفها، تلك علوم طوّرها بحاثون كانوا يتردّدون إلى الأسواق حيث يتوافد البدو. أوّل من شرح النحو والصرف وفسّر الطرق التي تعمل بها اللغة العربية كان رجلاً من أصل غير عربي، سيبويه (توفي 793) واشتُقت من كتاباته جميع الأعمال فيما بعد. والحوافز نفسها دفعت العلماء والباحثين إلى جمع الشعر القديم ودراسته. وفي سياق جمع الأشعار القديمة وتحريرها من الأكيد أنّهم غيروها، وفي الوقت ذاته طوّروا مبادئ نظم الشعر، ممّا كان له الأثر البعيد على الشعراء فيما بعد. أوّل صاحب نظريّات أدبية ذو أهمية، ابن قتيبة (828-89)، جاء بوصف للقصيصة النموذجية التي أصبحت شبه قدوة للشعراء من بعده، القصيدة، كما قال، يجب أن تبدأ بالوقوف على الأطلال والبكاء على الحبّ الضائع، وتكمل بوصف رحلة ثمّ تتوّج بالموضوع الحقيقيّ إمّا المديح أو الرثاء أو الهجاء.

ربما كانت كتابات أصحاب النظريات أقل أهمية في تطوير الشعر مما كانت عليه ممارسات الشعراء المجددين. كان شعرهم أكثر فردية من قصائد الجاهلية. كان بعضهم من أصل غير عربي، يعيشون في المدن، وابعين الاتجاهات الأدبية الموروثة، ولكنهم استخدموا هذا التراث بتفنن أدبي مفرط الاعتداد بالنفس (فاقد عفويته). وظهر أسلوب جديد، البديع، يتميز باستعمال لغة بليغة منمقة وصور متكلفة: كثر استعمال حوشي الكلام، وتنافست الأضداد، وسُكِب كل ذلك في إطار جامد مكبل ببحور وقوافٍ كان قد تميّز بها الشعر القديم.

أما مواضيع الشعر فكانت أكثر تنوعاً من ذي قبل. ونظم الشعراء في الحب الإباحي، وليس فقط عن الأسف المألوف للحب الضائع أو الممنوع. بعضهم شارك في مناظرات دينية أو حُفّية تعود إلى القرون الإسلامية الأولى، فكتب شاعر سوري، أبو العلاء المعري (973-1057)، قصائد وأعمالاً نثرية موسّعة ألقى فيها الشك على أفكار، كانت مقبولة عموماً، عن الوحي وعن الحياة بعد الموت.

وكان من الطبيعي أن يكون هناك تركيز خاص على المديح لكنّ الإطراء لم يعد لقبيلة الشاعر بل للمحسن إليه أو للحاكم. في المديح، انكمش الجزء الأول مما اعتبره ابن قتيبة نموذجاً للقصيدة حتى أصبح ببساطة مقدّمة للموضوع الرئيسي. فالحاكم أو المحسن يُمدح بلغة رسمية مصقولة، وقد تظهر فيها أحياناً شخصية الشاعر ومشاعره.

وكان المتنبي (915-68)، كما اعترف به ممّن جاء بعده من النقاد الأدبيين، سيّد هذا النوع من الشعر دون منازع. مولود في الكوفة، من أصل عربي، أمضى جزءاً من أعوامه الأولى بين جماعة قبيلة عربية من بني كلب. وقضى بعضاً من شبابه في نشاطات سياسية، وسنيه الأخيرة شاعراً للبلاد لعدد من الحكام في حلب والقاهرة وبغداد وشيراز. وربما كانت أكثر أعوامه إنتاجاً تلك التي قضاها شاعراً للحاكم الحمداني في حلب وسوريا الشمالية، سيف الدولة. ويمدح الحاكم بكثير من الغلو. عندما شفي من مرض قال الشاعر:

المجدّ عوفي إذ عوفيت والكرم / وزال عنك إلى أعدائك الأئم
صحت بصحتك الغارات وابتهجت / بها المكارم وانهلث بها الذئم
وزاجع الشمس نور كان فارقها / كأنما فقدت في جسمها سقم
ولاح بزفك لي من عارضني ملك / ما يسقط الغيث إلا حين يبتسم
يُسمى الحسام وأيسب من مشابهة / وكيف يشته المخدم والخدم
تفرد العرب في الدنيا بمخّيته / وشارك العرب في إحسانه العجم
وأخلص الله للإسلام نصرتة / وإن تقلب في آليه الأئم

وما أخصك في براء بتهنئة، / إذا سلّمت فكلّ الناس قد سلّموا 2

ويختلط مع هذا ضرب من الفخر والاعتزاز بالنفس، كما جاء في قصيدة قالها في سيف الدولة ظاناً أنه فضل عليه شاعراً آخر:

يا عدلّ الناس إلا في معاملي / فيك الخصام وأنت الخصم والحكم
أعيذها نظرات منك صادقة / أن تحسب الشحم فيمن شحمه ورم
سيعلم الجمع ممن ضمّ مجلسنا / بأنني خير من تسعى به قدم
أنا الذي نظرت الأعمى إلى أدبي / وأسمنت كلماتي من به صمم
أنام ملء جفوني عن شواردها / ويسهر الخلق جرّاهم ويختصم
بأي لفظ تقول الشعر زعفة / تجور عندك لا عرب ولا عجم

كان الشعراء يواصلون سلوك عادات وتقاليد عتيقة، إلا أن كتابة النثر العربي كانت أمراً جديداً. كان القرآن أول كتاب نثري باللغة العربية السامية (أو على الأقل أول كتاب بقي لنا)، وجاء إنتاج الكتب الأخرى نوعاً ما بمثابة عاقبة له. ما روي عن النبي وانتصارات العرب جمعت ودونت، كما تكوّن للوعاظ والمرشدين مواضيع إسلامية كثيرة يتناولونها. وبعد ذلك بزمن، برز نوع جديد من النثر الفني يبحث في مواضيع استمدت من ثقافات أخرى؛ أولها وربما أشهرها كان «كليلة ودمنة»، مجموعة من الخرافات بلسان الحيوانات، مستمدة بالنهاية من السنسكريتية عن طريق البهلوية، وضعها بالعربية نثرًا، أحد الموظفين العباسيين الإيراني الأصل، ابن المقفع (720-56). لقد كان مثلاً على «كتاب الدواوين» المستعربين والمؤمنين الذين كانوا يجلبون إلى العربية أفكاراً وأنواعاً جديدة من الأدب، مستمدة من تقاليدهم الموروثة؛ ولكن إلى جانبهم كان هناك جماعة من الكتاب يستمدون وحيهم من العالم الواسع الذي جاء إلى الوجود بانتشار الإسلام ودولته: تعددية الشعوب والبلدان، الأصناف الجديدة من الشخصيات الإنسانية، المشاكل الجديدة في الأخلاقيات والسلوك. وحاولوا رؤية هذه الأشياء في ضوء مقاييس الدين الإسلامي الجديد، والتعبير عنها بأسلوب أدبي ملذ. بين ممارسي هذا النوع الجديد من الأدب يبرز الجاحظ (776-9/868) ككاتب ذي اهتمامات أدبية واسعة وحيوية استجابة معبر عنها بلغة مثالية. أصله يعود إلى إحدى العائلات الإفريقية، متحدر من عبيد أرقاء ممن كانوا على صلة بقبائل عربية وتعربوا منذ أمد بعيد. تزرع في البصرة، ولكنه ما لبث أن أصبح برعاية الخليفة المأمون. وكان فضوله العقلي بعيد المدى، وأعماله عبارة عن مجموعات من المعلومات النادرة والمفيدة التي تتعلق بالعالم البشري والعلمي: البلدان، الحيوانات وخرابة الكائنات البشرية. تحت ذلك كله نجد عرقاً من النقد الخفي: مع الصداقة والحب، الحسد والكبرياء، البخل، الرياء والإخلاص: «والنبيل لا يتنبّل كما أن الفصيح لا يتفصح... ولم يتزيد أحد قط إلا لنقص يجده في نفسه، ولا تطاول متطاول إلا لوهن قد أحس به... والكبر من جميع الناس قبيح... والتكبر شر من القسوة، كما أن القسوة شر المعاصي، والتواضع خير من الرحمة، كما أن الرحمة خير الطاعات» 4.

وكانت غاية الأدب الذي تطوّر في أوائل العصر العباسي أن يتقف ويسلي. وكنتب التتوخي (940-94) أحد قضاة بغداد، ثلاثة مجلدات من القصص هي في الوقت ذاته تسلية أدبية وسلسلة من الوثائق الاجتماعية عن عالم الوزراء والقضاة والموظفين الأقل شأنًا ممن حفل بهم البلاط العباسي. وفي القرن التالي كتب أبو حيان التوحيدي (توفي عام 1023) مقالات وبحوثاً عن عدد واسع من المواضيع التي كانت على الزي الحديث بين علماء وكتبة ذلك العهد، منظومة بأسلوب أدبي جذاب تنم مؤلفاته عن معلومات واسعة وعقل ثاقب. التسلية كانت الغاية الأساسية من المقامات، وهي سلسلة من الروايات، مكتوبة بنثر مقفى، أي السجع، ويحكي فيها الراوية قصصاً عن محتال أو متشرّد يصادف في مختلف الظروف. وهذا النوع من الأدب، الذي طوره الهمذاني (968-1110) والحريري (1054-1122) إلى الذروة، ظلّ شائعاً في الحلقات الأدبية العربية حتى القرن العشرين.

إنّ سجلّ ما حدث في الماضي هامّ في كلّ المجتمعات البشرية، ولكنه يكتسب أهمية خاصة في المجتمعات القائمة على الاعتقاد بأنّ ثمة أحداثاً فريدة وقعت في أوقات معينة وفي أماكن معينة. قبل ظهور الإسلام، كان للقبائل العربية سجلّاتها الشفهية عن مآتي أسلافها، وهي مجسّدة إلى حدّ

ما في القصائد التي وصلت إلينا من تلك الفترة. اكتسب التاريخ في العصور الأولى للإسلام نوعاً جديداً من الأهمية وبدأ تسجيله كتابة. ونشأ نوعان من الكتابة التاريخية، مترابطان واحدهما بالآخر. من جهة، قام علماء فقه اللغة وعلماء النسب بجمع وتدوين التاريخ المروي شفهيًا عن أهل قبائل العرب؛ ولم يكن ذلك هاماً لدراسة اللغة العربية فحسب، بل وقر أيضاً دلائل هامة تتعلق بمسائل مثل توزيع الغنائم الناتجة عن فتوحات الأراضي في المستوطنات الجديدة. من جهة أخرى كان من الأكثر أهمية تسجيل أحداث حياة النبي والخلفاء الأولين والفتوحات الأولى والقضايا العامة للمجتمع الإسلامي. وبدأت تتكوّن تدريجياً كتلة عظيمة من الأخبار، نقلها علماء مسؤولون، تغيرت أحياناً أو حتى منها ما كان مخترعاً في سياق جدل سياسي أو مناظرة دينية، وزركشها الرواة، ومن خلال هذا ظهرت عدّة أنواع من الأدب: مجموعات «الحديث»؛ سير النبي؛ مجموعات عن حياة الذين نقلوا الحديث؛ وأخيراً كتابات تروي التاريخ، مسجلة حرص الله على أمته – وكانت تلك الكتابات تحتوي على نواة صلبة من الحقيقة بالرغم من عنصرَي المثالية والوعظ اللذين يسمانها. واختراع التقويم الإسلامي، الذي أتاح توقيتاً يبدأ من تاريخ الهجرة، أمّن إطاراً يمكن تسجيل الأحداث ضمنه.

وبلغت صناعة كتابة التاريخ نضوجها في القرن التاسع، بظهور تواريخ أبعد مدى وأكبر طاقة على التفهم: تواريخ البلاذري (توفي عام 892)، والطبري (839-923) والمسعودي (توفي 928). اتخذ هؤلاء المؤرخون التاريخ الإسلامي برمته موضوعاً لهم، وأحياناً كل ما اعتبروه ذا أهمية في التاريخ البشري. هكذا يتعامل المسعودي مع أحداث الشعوب السبعة التي يعتبر أنه كان لها تاريخ حقيقي: الفرس، الكلدانيين، اليونان، المصريين، الأتراك، الهنود والصينيين. وكان من الضروري ترتيب وفرة المعلومات هذه في ما يتعلّق بالتاريخ الإسلامي حسب السنوات، وبالنسبة للآخرين بمقاييس مثل مدة حكم الملوك. كما اقتضى أيضاً الحكم عليها بمقاييس نقدية. جاء المقياس الأكثر بديهية عن طريق «الإسناد»: ماذا كانت سلسلة الشهود لحدث ما، وإلى أي حدّ يمكن الثقة بشهاداتهم؟ غير أنه كان هناك مقاييس أخرى فالخبر المنقول يمكن أن يُعتبر جديراً بالثقة أو لا، في ضوء ما كان يُفهم، بشكل عام، من تصرف الحكام وكيف تتغيّر المجتمعات البشرية.

وفي صف المؤرخين كان البيروني (973 – حوالي 1050) وحيداً من نوعه في اهتماماته وفهمه. كتابه الشهير «تحقيق ما للهند» (تاريخ الهند)، ربّما كان أعظم محاولة طويلة الأمد من كاتب مسلم ليذهب أبعد من عالم الإسلام ويستحوذ على رصيد ثمين خارج التراث الثقافي الإسلامي. وعمله هذا لم يكن مناظرة عدوانية، كما يوضح هو ذاته في مقدّمته: «وليس الكتاب كتاب ججاج وجدل حتى أستعمل فيه بإيراد حُجج الخصوم ومناقضة الزائغ منهم عن الحق، وإنما هو كتاب حكاية فأوردُ كلام الهند على وجهه وأضيف إليه ما لليونانيين من مثله لتعريف المقاربة بينهم»⁵. فالفكر الديني والفلسفة الهندية مصوّران على أفضل وجه: «وإذ نحن في حكاية ما الهند عليه فإننا نحكي خرافاتهم في هذا الباب بعد أن نخبر أنّ ذلك لعوامهم فأما من أمّ نهج الخلاص أو طالع طُرق الجدل والكلام ورام التحقيق الذي يسمّونه «سار» فإنه ينتزّه عن عبادة أحد ممّا دون الله تعالى فضلاً عن صورته المعمولة»⁶. وفي النهاية يُشير إلى أنّ معتقدات الهندوس مشابهة لمعتقدات الإغريق. كان عامّة الشعب بينهم أيضاً يعبدون الأصنام في أيام الجاهلية الدينية قبل مجيء المسيحية، ولكنّ المثقفين كان لهم معتقدات شبيهة بالهندوسية. ولكن بطريقة ما، حتى الطبقة

المتميّزة من الهندوس كانت تختلف عن المسلمين: «وللهند في أيّامنا من ذلك أوفر الحظوظ حتّى إنّ مخالفتنا إيّاهم وتسويتنا بين الكافّة إلّا بالتقوى أعظم الحوائل بينهم وبين الإسلام»⁷.

العالم الإسلامي

بحلول القرنين الثالث والرابع للهجرة (أي التاسع والعاشر الميلادي) كان قد برز ما يمكن تعريفه بـ«عالم إسلامي». كان بإمكان الذي يطوف العالم أن يعرف، بما يرى ويسمع، إذا كانت بلاد ما محكومة أو مأهولة من مسلمين. هذه الأشكال الخارجية حملتها ووزعتها تحركات الشعوب: السلالات الحاكمة وجيوشها، التجار المتنقلون عبر دنيا المحيط الهندي والبحر المتوسط، والصنّاع المجلوبون من مدينة إلى أخرى تحت رعاية الحكّام أو الموسرين. كما أنّها انتقلت بواسطة أشياء مستوردة أو مصدّرة وتعبّر عن أسلوب معيّن: كتب، أشغال معدنية، خزف، وعلى الأخصّ المنسوجات، السلعة الرئيسية للتجارة البعيدة المدى.

وفوق كلّ شيء كانت الأبنية العظيمة هي الرمز الخارجي لهذا «العالم الإسلامي». ففي فترة لاحقة ظهرت أساليب إقليمية لبناء المساجد، ولكن في القرون الأولى كانت هناك مظاهر مشتركة تُشاهد من قرطبة إلى العراق وأبعد. وبالإضافة إلى المساجد الكبيرة كانت هناك أبنية (مساجد) أصغر، للأسواق (البازارات)، لأحياء أو قرى حيث تقام الصلاة ولكن دون أن تُلقى خطبة الجمعة؛ كانت هذه تُشاد على العموم من مواد محلية وتعكس الأذواق والتقاليد المحلية.

في هذه الفترة كان المسجد يُبنى في وسط مجمع كامل من الأبنية الدينية، المنزل حيث يحكم القاضي بالعدل، والمضافات للمسافرين أو الحجاج، والمستشفيات للمرضى؛ وكان إنشاء هذه المباني وصيانتها من أعمال الإحسان التي يحثّ عليها القرآن. كما كان هناك نوع آخر من البناء، الذي لعب دورًا خاصًا في ضمّ شمل المجتمع المسلم أبعد من حدود المدينة الواحدة أو المنطقة، وهذا كان المقام أو المزار. كانت بعض المقامات تشير إلى أماكن الحجّ والصلاة، وكانت مأخوذة عن تقاليد دينية سابقة أُعطيت لها معانٍ إسلامية: الكعبة في مكّة، قبة الصخرة في القدس، ضريح إبراهيم الخليل في الخليل. وإلى جانبها ظهرت أمكنة جديدة تُزار: قبور هؤلاء الذين شاركوا في التاريخ الأوّل للإسلام. بالرغم من أنّ المسلمين اعتبروا محمّدًا ﷺ كرجل مثل سائر الرجال، فقد عمّت الفكرة أنّه سوف يشفع باتباعه يوم القيامة، وأصبح المسلمون يزورون قبره في المدينة خلال الحجّ إلى مكّة. الأئمّة الشيعة، وعلى الأخصّ هؤلاء الذين تعدّبوا، اجتذبوا حجاجًا منذ البدء؛ وفي ضريح عليّ في النجف توجد عناصر يعود تاريخها إلى القرن التاسع. تدريجيًا، تزايدت قبور هؤلاء المعترين «أولياء الله» ولهم القدرة على الشفاعة لديه وانتشرت في العالم الإسلامي؛ لا شكّ أنّ بعضًا منهم قام في أمكنة كانت تُعتبر مقدّسة من قبل أديان سابقة أو عن طريق التقاليد السحيقة القَدَم في الأرياف.

وثمّة نوع آخر من البناء، ذلك الذي كان يُعبّر عن نفوذ الحاكم. بعض هذه الأبنية العظيمة كانت لخدمة العامّة، خانات (فنادق) على طرق التجارة، أقنية المياه أو غيرها من أعمال الري؛ في البلدان الحارّة والجافّة في الشرق الأوسط أو المغرب الكبير، جرّ الماء إلى سكّان المدن كان عملاً حكيمًا، وريّ الأراضي كان ينتشر عمليًا بتوسّع العرب في المتوسط. إلّا أنّ القصور هي التي عبّرت أفضل تعبير عن عظمة السلطة: أجنحة للمتعة أنشئت في وسط جنائن ومياه جارئة، رمزًا لجنّات معزولة، وقصور رسمية، مراكز للحكومات والعدل، بالإضافة إلى الترف الذي شهدته فيها حياة الأمراء. ونعرف شيئًا عن قصور العباسيين من وصف تركه الكتاب ومن الأطلال التي لم

تزل قائمة في سامراء. فقد كان لها من الواجهة الأمامية ساحات مفتوحة للاستعراضات أو لألعاب الفروسية؛ ضمن أسوار عالية، كانت هناك ممرات عبر جنائن تؤدي إلى بوابات متتالية داخلية، حتى الوسط حيث يرى، سكن الخليفة ومكاتبه والقاعة ذات القبة حيث كان يعقد مجلسه. هذه الأبنية، التي ترمز إلى النفوذ والفخامة والاستمتاع، كذلك الانفصال عن العالم الخارجي، كانت تُقلد عبر العالم الإسلامي ووضعت أسلوباً دولياً دام عصوراً متعددة.

على أنه، من ناحية أخرى، لم يكن في هذه القصور أي شيء «إسلامي» بشكل خاص. فهنا أيضاً أدى ضم هذا القدر من العالم في سلطان واحد إلى جمع عناصر مختلفة الأصول معاً في وحدة جديدة. كان الحكام على اتصال واحدهم بالآخر، متجاوزين حدود دنيا الإسلام؛ الهدايا كانت تُتبادل، والسفارات تأتي بأعجب القصص، والنخبة الحاكمة دائمة الانفتاح على الرغبة في التجديد. ويعبر تزيين القصور عن المواضيع التقليدية في حياة الأمراء في كل مكان: المعركة والقنص والخمرة والرقص.

كانت هذه المشاهد مواضيع الرسوم الجدارية حيث كانت تبرز صور الحيوانات والكائنات البشرية. لم تكن تظهر في الأبنية المخصصة للعبادة أشكال كائنات حيّة. مع أنّ تصوير الأشكال الحيّة لم يكن ممنوعاً صراحة في القرآن، إلا أنّ معظم الفقهاء، بالاستناد إلى الحديث، بيّنوا بأن هذا مخالفة لقدرة الله وحده على خلق أي شيء حيّ. وفي الجامع الأموي في دمشق تُصوّر الفسيفساء، المرصوفة في عصر مبكر، العالم الطبيعي والمنازل بأسلوب واقعي يذكرنا برسوم الجدران الرومانية، ولكنه يُرينا إياها بدون أية كائنات حيّة. جدران المساجد وغيرها من الأبنية العامّة لم تكن ساذجة خالية من الزخرف، فسطوحها كانت مغطاة بالزينات: أشكال من النبات والزهور، ميّالة إلى شكل تجريدي، ورسوم متواصلة من خطوط ودوائر متداخلة بلباقة ومكررة إلى ما لا نهاية له. وفوق كل ذلك، الخطّ الفنّي. فنّ الكتابة الجميل ربّما ابتكره كتّاب في دواوين الحكّام، ولكنه كان ذا مغزى خاص للمسلمين الذين يؤمنون أنّ الله بلغ رسالته للعديدين بالكلمة، باللغة العربية. وطوّرت كتابة تلك اللغة على يد الخطّاطين لتكون صالحة للتزيين المعماري والزركشة. كلمات بأشكال متعددة لا نهاية لها، مكررة أو ضمن جمل، تمازجت وانسجمت مع أشكال نباتية أو هندسية. وهكذا أصبح الخطّ أحد أهمّ الفنون الإسلامية، وزين الخطّ العربي ليس الأبنية فحسب، بل النفود المسكوكة وقطع النحاس والخزف والأنسجة، على الأخصّ تلك التي كانت تُحاك في مشاغل الخليفة وتقدّم كهدايا. وكانت الكتابة تستعمل لتعلن عن عظمة الله وخلوده، مثل الكتابات حول قبة الصخرة، أو عن كرم مُحسن وجوده، أو عن مهارة مهندس معمار.

المنازل التي بناها السكّان المسلمون في هذا العصر في المدن زالت جميعها، ولكن بقي من آثار براعتهم ما يكفي ليُظهر أنّ بعضاً منها احتوى أعمالاً فنّية مشابهة لتلك التي كانت في القصور. كانت الكتب تُنسخ وتُزيّن بالرسوم للتجار والعلماء، وكانت تُصنع لهم أوانٍ زجاجية ومعدنية وخزفية؛ الأنسجة كانت ذات أهمية، أرض المنزل كانت تُعطى بالسجاد، وإطارات منخفضة للأرائك كانت تُعطى بالنسيج، وتُعلّق على الجدران بسط أو قماش. على العموم كان يظهر على تلك القطع الزينة ذاتها التي كانت على الأبنية الدينية، نباتات وأزهار تشكيلية، رسوم هندسية وكلمات عربية. لم يكن هناك مواضيع خاصّة بالخلفاء أو الحكّام، ولكن الشكل البشري لم يكن غائباً عنها، على الأقلّ ليس لمدة طويلة. تبدو الأشكال البشرية في الخزف المصنوع في مصر، وثمة مخطوطات استعملت فيها صور حيوانات وكائنات بشرية لزخرفة الحكايات والأساطير أو مشاهد عن الحياة اليومية.

بحلول القرن العاشر إذن، كان رجال ونساء الشرق الأوسط والمغرب الكبير يعيشون في عالم معرّف ومحدّد بلغة الإسلام. وكان العالم مقسومًا إلى دار الإسلام ودار الحرب، والأماكن المقدّسة للمسلمين أو المتّصلة بتاريخهم الباكر أعطت لدار الإسلام مزيّته المميّزة. الزمن كان موسومًا بالصلوات اليومية الخمس، وخطبة الأسبوع في المسجد، والصوم السنوي في شهر رمضان، والحجّ إلى مكّة والتقويم الإسلامي.

وأعطى الإسلام الناس أيضًا هوية يعرّفون بها أنفسهم بالنسبة إلى الآخرين. فالمسلمون، مثل كلّ البشر، كانوا يعيشون على مستويات مختلفة. لم يكونوا يفكّرون بيوم الدينونة وبالجنّة كلّ الوقت. أبعد من وجودهم الفردي كانوا يعرّفون أنفسهم إزاء معظم الحاجات اليومية في نطاق القربى العائلية أو بشكل أوسع، القوم أو الوحدة الرعوية أو القبيلة، القرية أو القطاع الريفي، أو الحي أو المدينة. فوق هذه وأبعد كانوا يُدركون أنّهم ينتمون إلى وحدة أكثر شمولًا: أمة المؤمنين. الشعائر التي كانوا يقيمونها معًا، والقبول الجماعي المشترك لمصير الإنسان في هذا العالم والعالم الآتي كان يربطهم الواحد بالآخر، ويفصلهم عن المنتميين إلى الأديان الأخرى العائشين بينهم في دار الإسلام أو ما وراء حدوده.

ضمن «عالم الإسلام» هذا، على مستوى متوسّط بينه وبين الوحدات المتلاحمة في الحياة اليومية، كانت هناك هويّات من النوع الذي لم يكن يخلق ولاءات قوية مستديمة على العموم. خدمة العائلة المالكة والطاعة لها، على الأخصّ إذا طال عهداها، قد تخلّق ولاءً كهذا. وجود لغة مشتركة أيضًا ربّما ولّد شعورًا بالراحة في الاتصال، ونوعًا من الفخر. في القرن الحادي عشر، كان اندماج العرب بالإسلام ما زال قويًّا إلى درجة أنّ البيروني الإيراني الأصل قال: «ديننا والدولة عربيّان وتوأمين يُرفرف على أحدهما القوّة الإلهية وعلى الآخر اليد السماوية، وكم احتشد طوائف من التوابع وخاصةً منهم الجيل والديلم في إلباس الدولة جلابيب العجمة فلم يتفق لهم في المراد سوق»⁸.

مفهوم القومية العصرية الإثنية، القائل أنّ الذين يتكلّمون لغة مشتركة يجب أن يعيشوا في مجتمع سياسي يقتصر عليهم، لم يكن موجودًا بعد، طبعًا، ولا مفهوم وطن قائم على أرض، يضمّ الذين يعيشون في بقعة يفصلها عن البلدان الأخرى حدود طبيعية. إلّا أنّه كان هناك نوع من الشعور بخصوصية مدينة ما وضواحيها، يمكن أن يُعبّر عنها بمفاهيم إسلامية. وقد بيّنت دراسة عن مصر كيف أنّ الوعي لطبيعتها الخاصّة قد استمرّ: هباتها الطبيعية وخصبها، مكانتها في التاريخ الإسلامي، أبطالها، شهداؤها وأولياؤها. وراء كلّ هذا ظلّت هناك ذكرى من الماضي تعود إلى ما قبل الإسلام: العجائب التي خلفها التاريخ القديم، الأهرامات وأبو الهول، والمقامات القديمة، ومعتقدات وشعائر الريف التي ما زال الناس يتطلّعون إليها لحمايتهم⁹.

¹ (R. W. Bulliet, *Conversion to Islam in the Medieval Period* (Cambridge, Mass., 1979).

² أبو الطيّب المنتبّي، ديوان، تحقيق أ. العزّام (القاهرة، 1944)، ص. 364.

³ المرجع نفسه، ص. 332، 334.

⁴ الجاحظ، «النبل والتنبّل وذمّ الكبر» في: C. Pellat, «Une Risala de Gahiz sur le snobisme et l'orgueil», *Arabica*, vol.14 (1967), pp. 279, 275.

⁵ محمّد أبو ریحان البيروني، تحقيق ما للهند (حيدر آباد، الدکن، 1958)، ص. 5.

6 المرجع نفسه، ص. 85.

7 المرجع نفسه، ص. 76.

8 البيروني، *كتاب الصيدنة في الطب*، تحقيق محمد سعيد ورانا الهي (كراتشي، 1973)، ص. 12.

9 U . Haarmann, «Regional Sentiment in Medieval Islamic Egypt», *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* , vol. 43 (1980), pp. 55-66; Haarmann, «Die Sphinx: systematische Volkreligiositaet in . spaetmittelaltischen Aegypten», *Saeculum* , vol. 29 (1978), pp. 367-84

الفصل الرابع قيام بني الإسلام

مسألة نفوذ

انتشار اللغة العربية إلى شعوب أخرى بدّل من طبيعة ما كُتب بها، ولم يظهر هذا في الكتابة الدنيوية فحسب، بل أكثر لفتاً للنظر في نوع أدب جديد شُرحت فيه معاني الوحي الذي أنزل على محمّد ﷺ وترابطت مضامينه. وجد الذين قبلوا الإسلام أنفسهم بمواجهة أسئلة لا مهرب منها: أسئلة برزت ليس من باب الفضول العقلي فحسب بل من انتقادات تقدّم بها نصارى ويهود وزرادشتيون، وأكثر من ذلك ربّما من الحاجة إلى تقييم تأثير الإيمان على الحياة في المجتمع. ومن الطبيعي أنّهم حاولوا الإجابة عن أسئلة كهذه على ضوء مجمل المعلومات المتوفرة لديهم وأساليبهم الخاصة في التفكير: تلك التي جاؤوا بها معهم إلى مجتمعهم الجديد، أو ما وجدوه بين الذين لم يعتنقوا الدين الجديد، لأنّ الديانات السماوية، اليهودية والنصرانية والإسلام، ظلّت في العصور المبكرة منفتحة واحدها على الأخرى أكثر ممّا أصبحت عليه فيما بعد. ومن الطبيعي أيضاً أنّ هذه العملية أكثر ما أثمرت في الأمكنة حيث كانت التقاليد الفكرية والتراث العلمي أقوى. فكان لانتقال مراكز القوى وللتغيير الذي حصل في البنى السياسية الإسلامية ما يُوازىها في ميدان الفكر. لم تفقد المدينة ومكّة أهميتهما، ولكنّ سوريا أصبحت أكثر أهميّة، والعراق الأهمّ بين الكلّ، بأرضه الثقافية الخصبة باليهودية والنصرانية النسطورية وأديان إيران.

وتجلّى الإسلام كبنية متماسكة تجمع بين علوم الدين والتطبيق حدث في معظمه في العراق في العصر العباسي، وكان إلى حدّ ما استكمالاً لحركات فكرية بدأت من فترة طويلة قبل ظهور الإسلام، مع أنّ قول ذلك لا يعني أنّ الإسلام لم يُعطها اتجاهات جديدة.

والمواد التي كان العلماء والمفكّرون ينشغلون بها كانت أكثر من نوع واحد. قبل كلّ شيء، كان هناك القرآن. مهما كان الزمن الذي استكمل فيه شكله النهائي، لا ريب أنّ مادته وجدت منذ زمن النبيّ: الله القدير؛ الأنبياء الذين اتصل بواسطتهم بأبناء البشر؛ الإيمان، التسبيح والإقرار بالفضل والصلاة والإحسان الذي طلبه تعالى من الإنسان؛ اليوم الأخير، يوم القيامة عندما ستظهر رحمته وعدله. وكان هناك، ثانياً، تقاليد حيّة عن كيف عاشت الأمة منذ زمن النبيّ وبعده، نقلتها أجيال تالية ووسعتها، وكان بصلبها نوع من الذاكرة المشتركة عمّا كان عليه النبيّ. كما كانت هناك

ذكرى أعمال السلف وأئمته، الخلفاء وسياساتهم ونزاعاتهم؛ وعلى الأخص الانشقاقات والنزاعات في خلافة عثمان، حركات المعارضة التي انتهت بها، وخلافات عليّ وأول الانشقاقات بين أتباع محمد ﷺ.

ليس فقط تقاليد المثقفين الذين اعتنقوا الإسلام بل طبيعة الإسلام الجوهرية ذاتها - وحي الكلمات، وبالتالي وحي الأفكار والمعرفة - جعلت من الضروري على الذين يتوقون إلى الإمتثال لإرادة الله أن يطلبوا المعرفة ويفكروا بها. التفتيش عن المعرفة الدينية، «العلم»، بدأ باكراً في تاريخ الإسلام، وبالتدرج نشأت مجموعة من العلماء المسلمين الدارسين والمنهمكين في هذا التفتيش.

كانت خطوط الفكر والدراسة التي اتبعتها الإسلام في ترسيخ بنيته عديدة، ولكنها متعلقة واحداً بالآخر بوضوح. المشكلة التي ظهرت أولاً وبكلّ إلحاح كانت مسألة النفوذ أو السلطة. ما علمه محمد ﷺ في سنته أسفر عن قيام مجتمع متعهد بأن يعيش بموجب مقاييس موجودة في القرآن أو نابعة منه. من يجب أن يكون صاحب القرار في ذلك المجتمع، وما هو نوع القرار الذي يجب أن يكون له؟ هذه المشكلة برزت على أثر الانشقاقات والنزاعات في نصف القرن الأول، والجواب عنها أتى في ضوء التأمل حولها. أتكون خلافة محمد ﷺ، أو الإمامة كما كانت تسمى، مفتوحة أمام كلّ المسلمين، أو للصحابة، أو فقط لعائلته؟ كيف يجري اختيار الخليفة؟ ما هي حدود سلطته القانونية؟ إذا لم يتقيد بالعدالة، هل يتوجب العصيان أو إقالته؟

بالتدرج حدث تبلور لمختلف المواقف من هذه المسائل. موقف هؤلاء الذين سُموا فيما بعد «السنة» كان أنه من الضروري للمسلمين أن يعيشوا معاً بسلام وطمأنينة، وهذا يتضمن أن عليهم بقبول ما حدث. وهكذا انتهوا بقبول شرعية الخلفاء الأربعة الأول بأتهم «راشدون»؛ والذين جاؤوا بعدهم ربّما لم يكونوا قد عدلوا، ولكن يجب القبول بشرعيتهم طالما أنهم لم يخالفوا أوامر الله الأساسية. هناك بعض أدلة على أن الخلفاء الأمويين تقدّموا بطلبات يدعون فيها ليس فقط أنهم خلفاء النبيّ كقادة للأمة، بل نواب (حكّام) الله على الأرض والمفسرون المطلقون للشرع الإلهي 1. ولكنّ السنية في شكلها المتطور لم تكن تعتبر الخليفة نبياً ولا مفسراً للإيمان غير معصوم، بل بصفته قائداً مهمته إقامة العدل والسلام في المجتمع؛ لهذا يجب أن يكون حائراً على فضائل كافية وإمام بالشرع. كما كان من المسلم به أنه يجب أن يكون متحدراً من قبيلة قريش التي كان ينتمي إليها النبيّ.

هذه الحركات التي تحدت سلطة الخلفاء ما عثمت أن طوّرت تدرجياً نظريّاتها الخاصّة بها عن السلطة الشرعية. الإباضيون اعتقدوا أنه لم يكن ضرورياً أن يوجد «إمام» في كلّ الأوقات، ولكن أي مسلم يمكنه أن يصبح إماماً، بغضّ النظر عن عائلته أو أصله. يجب أن يكون مختاراً من الأمة؛ يجب أن يطبق العدل بموجب القانون المستمدّ من القرآن والحديث، وإذا لم يعدل يجب أن يُعزل. الحركات الشيعية لم تقبل الخلفاء الثلاثة الأول، بل اعتقدت أن عليّ بن أبي طالب كان الخليفة الوحيد الشرعيّ المُعيّن ليخلف النبيّ كإمام. ولكنهم اختلفوا فيما بينهم على الخلافة بعد عليّ وعلى سلطة الأئمة. كان الزيديون الأقرب إلى السنيين في نظريّاتهم، وقالوا إنّ أي متحدّر من عليّ من نسل زوجته فاطمة يمكن أن يكون «إماماً» بشرط أن تكون لديه المعرفة اللازمة والتقوى وأن يُظهر مقدرة على النهوض ضدّ الظلم. وهكذا يمكن أن يكون هناك سلالة من الأئمة إلى ما شاء الله. ولم يكونوا يعتقدون بأنّ للإمام عصمة أو أنّ له قدرة تفوق البشر.

ذهبت الحركتان الشيعيتان الأساسيتان الأخريان أبعد من ذلك. كلتاها تعتقدان بأن الإمامة كانت تُسلم بالتعيين من قبل الإمام الموجود في ذلك الوقت، وأن الإمام المعين هكذا هو الفقيه الوحيد الذي لا يُخطئ عمّا أنزله الله على النبي. والحركة التي كان لها أكبر عدد من الأتباع اعتقدت بأن الخلافة مرّت بين المتحدّرين من سلالة عليّ حتّى غياب الإمام الثاني عشر في القرن التاسع (من هنا جاءت تسميتهم بالإثني عشرية). وبما أنه لا يمكن للعالم أن يظلّ دون إمام، فهناك اعتقاد بأن الثاني عشر لم يمّت بل هو ما زال حيّاً (في الغيبة)؛ في البدء كان يتّصل بالمسلمين عبر وسطاء، ولكنّه غاب عن نظر العالم بعد ذلك، وظلّ العالم في الانتظار حتّى مجيء حكم العدل. وأقرّ الإسماعيليون من جهتهم بأن الإمام هو مؤوّل الحقيقة، ولكنّهم يعتقدون بأنّ سلالة الأئمّة المرئيين انتهت بالإمام السابع، محمّد ابن إسماعيل (ولكنّ بعضهم حوّر اعتقاده عندما ادّعى الخلفاء الفاطميون بالخلافة).

هذه الآراء المختلفة عن الإمامة والخلافة سوف يكون لها في وقت لاحق تأثيرات مختلفة في طبيعة الحكومة ومركزها في المجتمع. الإباضيون والزيديون مجتمعات انسحبت من الأمة الإسلامية الكونية لرفضهم سلطة الحكومات غير العادلة؛ فقد أرادوا أن يعيشوا تحت الشريعة كما يفسّرونها أنفسهم، وغير قابلين أن يعطوا الإمام أو أي حاكم آخر السلطة التي قد تؤديّ به إلى السيطرة وعدم الاعتدال. من ناحية أخرى، كان السنّة والإثنا عشريون والإسماعيليون يريدون، كلّ بطريقته الخاصة، سلطة تستطيع أن تحافظ على القانون والنظام في المجتمع. ولدى انقضاء العصر الأوّل، وبنتيجة ذلك كان الانقسام قد حدث فعليّاً بين الذين يحفظون القانون (للسنّة العلماء، وللشيعية الإمام الغائب) وأهل السلاح الذين كانت لهم القدرة على تنفيذ النظام الزمني.

قدرة الله وعدالته

كانت مسألة السلطة البشرية إلى حدّ ما انعكاساً لقضايا أعمق انبثقت من القرآن: قضايا عن طبيعة الله ومعاملته للبشر، وعن وحدته وعدالته.

الله في القرآن أحد، متعالٍ فوق الوجود المادي، ولكنّ القرآن يتكلّم عنه كذي صفات مميّزة – الإرادة والمعرفة والسمع والبصر والنطق؛ وبمعنى من المعاني القرآن هو كلمته. كيف يمكن لامتلاك الصفات المميّزة أن تتوافق مع وحدانية الله؟ وكيف، على الأخصّ، يمكن لهذه الميّزات التي يمكن أن تُعزى إلى كائنات بشرية أن توصف بتعابير تحافظ على البُعد اللامتناهي بين الله والإنسان؟ ما علاقة القرآن بالله؟ هل يمكن أن نسمّيه قول الله دون أن نعني ضمناً أنّ له ميزة التكلّم الشبيهة بصفة خلقه؟ هذه مشاكل من النوع المتلازم مع أي دين يؤمن بأنّ هناك إلهاً أسمى يكشف عن نفسه بشكل من الأشكال للكائنات البشرية. للنصارى كان الوحي لشخص، والسؤال اللاهوتي الأساسي في القرون الأولى كان عن علاقة هذا الشخص بالله؛ للإسلام الوحي كان كتاباً، ومشكلة منزلة الكتاب، لهذا السبب، جوهرية.

مسألة طبيعة الله تؤديّ بنا منطقيّاً إلى علاقته مع الناس. هناك انطباعات لا بدّ بقيا في عقل كلّ من قرأ القرآن أو سمع تلاوته: إنّ الله قدير على كلّ شيء، ولكن بطريقة ما الإنسان مسؤول عن أعماله وسوف يُحاكم من الله على أعماله. كيف يمكن لهذين التصريحين أن يتوافقا؟ مرّة أخرى، هذه مسألة في صلب الدين الموحد: إن كان الله قديراً على كلّ شيء، كيف يسمح بوجود الشرّ، وكيف يكون عادلاً بالحكم على الناس لأعمالهم الشرّيرة؟ وبمعنى آخر وأوسع: هل الإنسان حرّ ليُبادر بأفعاله الخاصة، أو هل تأتي كلّها من الله؟ إذا لم يكن حرّاً، هل من العدل لله أن يُحاكمه؟ وإذا

كان حرًا، ويمكنه بالتالي أن يُحاكم من الله، هل سيحاكم بموجب مبدأ للعدل يستطيع الإنسان أن يُميزه؟ إذا كان الأمر كذلك، أليس هناك مبدأ للعدالة يُحدّد أعمال الله، وهل بالإمكان بعد ذلك القول بأن الله قدير على كلّ شيء؟ كيف سيحاكم المسلمون: بإيمانهم فقط؟ أو بإيمانهم بالإضافة إلى التعبير الشفهي عنه؟ أو بأعمالهم الحسنة أيضًا؟

هذه مسائل ضمنية في القرآن وجابَهت كلّ من أخذها جدّيًّا، ولكن التفكير النظامي فيها عنى ليس فقط نصًّا يُدرس بل كذلك أسلوبًا لإتمام ذلك: الاعتقاد بأنّ بالإمكان بلوغ المعرفة بالعقل البشري العامل بحسب قواعد معيّنة. هذا الإيمان بالعقل الموجّه بالصواب كان قد كوّن الحياة الفكرية للمناطق التي انتشر فيها الإسلام، بما في ذلك الحجاز؛ هناك آثار للجدل المنطقي في القرآن نفسه. لذلك ليس من المستغرب، لدى حلول آخر القرن الإسلامي الأوّل أو القرن السابع الميلادي، أن تدلّ أوائل الوثائق الموجودة على تطبيق الجدل المنطقي في شروح القرآن في الحجاز وسوريا وإيران. وهكذا ظهرت أولى الجماعات التي يمكن أن تُسمّى «مدارس فكر»: تلك التي تُجادل أنّ الإنسان حرٌّ ويخلق أفعاله بنفسه، وتلك التي تؤمن أن لا إرادة حرّة له، وأنّ الله لا صفات له يشارك بها البشر والتي يمكن أن يوصف بها.

في منتصف القرن الثاني الهجري (القرن الثامن الميلادي) برزت مدرسة، بمعنى أكمل، من المفكرين الذين طوّروا آراء واضحة وثابتة عن مجموعة كاملة من المسائل؛ ولكن من الأكيد أنّ تسميتهم «مدرسة» لا يعني أنّه كان لجميعهم الأفكار ذاتها أو أنّ أفكارهم لم تتطوّر من جيل إلى آخر. كانت هذه فرقة المعتزلة (الذين انعزلوا عن الباقين)، كانوا يعتقدون أنّ بالإمكان بلوغ الحقيقة باستعمال العقل على ما جاء في القرآن، وبهذه الطريقة توصّلوا إلى أجوبة عن أسئلة كانت مطروحة. الله واحد. لا صفات له تنتمي إلى جوهره. على الأخصّ لا صفات بشرية له؛ والقرآن لا يمكن أن يكون من نطقه: لا بدّ أنّه خُلِقَ بطريقة أخرى. الله عادل، وهكذا فهو محدّد بمبدأ عادل؛ الإنسان إذن حرٌّ، لأنّ إدانة الناس لأعمال لم يكونوا أحرارًا ليقترفوها لا يكون عدلًا. إذا كانت أعمال الناس حرّة وعرضة للدينونة، فمن المنطقي أنّ الإيمان وحده لا يكفي بدون أعمال حسنة؛ المسلم المذنب بسبب آثام خطيرة لا يمكن أن يُسمّى كافرًا أو نقيًّا ورعًا بل يكون بين الإثنين.

في الوقت ذاته كانت تبرز طريقة أخرى للنظر إلى هذه المسائل، طريقة أكثر احتراसा وأكثر شكًا عن إمكانية بلوغ حقيقة مقرّرة بواسطة العقل، وأكثر وعيًا للمخاطر التي يتعرّض إليها المجتمع إذا تعمّق بالجدل المنطقي والمناظرة إلى درجة بعيدة جدًّا. هؤلاء الذين يفكّرون بهذه الطريقة جعلوا أهمية الحفاظ على وحدة أمة الله فوق قضية التوصل إلى اتفاق على مسائل العقيدة. بالنسبة إليهم، كلمة القرآن هي الأساس الوحيد الثابت التي يمكن عليها إرساء الإيمان والسلم المجتمعي؛ ويجب تفسير القرآن، بالقدر الذي يكون ذلك ضروريًّا، في ضوء الممارسات الاعتيادية للنبيّ وصحابته، السنّة، كما انتقلت إلى الأجيال التالية. هذا الموقف ربّما وُجد منذ زمن مبكر، ولكن بطبيعته مال إلى اتخاذ شكل مجموعة من العقائد، بالأحرى بعد زمن المدارس الأكثر تأمّلًا. والشخص الأكثر مسؤولية عن صياغة هذا الموقف كان أحمد بن حنبل (780-855) والذي تعرّض بنفسه إلى الاضطهاد. الموقف الوحيد الذي يجدر تبنيّه يقوم على القرآن وسنّة الرسول، وهما يبيّنان أنّ الله قدير على كلّ شيء، وعدالته ليست كعدالة البشر، فإذا عزا إليه القرآن صفات، فمن الواجب أن تُقبل كصفات إلهية، ليس على قياس الصفات البشرية، ودون التساؤل عن كيفية تضمّنها فيه. وبين هذه الصفات، القرآن. إنّه كلامه، لأنّ القرآن يقول ذلك؛ وهو غير مخلوق، لأنّه لا شيء في الله مخلوق، والقرآن نفسه من الله. على الإنسان أن ينصاع لإرادة الله بالأعمال كما

بالإيمان. هذه الفكرة عن ربّ يحاكم بطرق غامضة قد تبدو قاسية، ولكن ضمنها نوع من التأكيد على اهتمام ربّاني بالعالم في نهاية الأمر، حتّى ولو كانت أساليبه غير أساليب البشر، وما حدث في تاريخهم هو ضمن ما أَراده الله لهم. وبهذه المجموعة من الأفكار توضحّت «السنيّة».

طال الجدل بين العقلانيين واتباع ابن حنبل مدّة طويلة، وتغيّرت خطوط المناقشة. في وقت لاحق، تأثّر مفكرو المعتزلة تأثراً عميقاً بالفكر اليوناني، وبالتدرّج، تلاشت أهمّيتهم داخل المجتمع السنيّ الناشئ، ولكنّ تأثيرهم استمرّ قوياً في مدارس الفكر الشيعي إذ تطوّرت منذ القرن الحادي عشر. أحد المفكرين الذين ساندوا موقف التقليديين بقوة استخدم أسلوب «الكلام» العقلاني ليدافع عنه: الأشعري (توفي عام 935) نادى بتفسير القرآن حرفياً، ولكنه أصرّ أنّ بالإمكان تبريره بالمنطق، أو على الأقلّ إلى حدّ ما، ولكن أبعد من تلك النقطة يجب ببساطة أن يُقبل. الله واحد؛ صفاته جزء من جوهره؛ إنّها ليست الله، ولكن ليست غير الله. بينها صفات السمع والبصر والكلام، ولكنها ليست مثل صفات سمع وبصر وكلام البشر؛ يجب أن تُقبل «بلا كيف»، أي بدون التساؤل كيف. الله هو السبب المباشر لكلّ ما يحدث في الكون، وهو غير محدود بشيء خارج ذاته. في ساعة العمل هو يمنح الإنسان القدرة على العمل؛ هو يشاء ويخلق ما هو خير وما هو شرّ في العالم. الجواب الصحيح لكلمة الله المنزلة هو الإيمان؛ إذا كان عند الإنسان إيمان دون أن يعمل الصالحات فهو مؤمن، والرسول سيشفع له في اليوم الأخير.

في التفكير الأشعري هناك تركيز على أهمية عدم التنازع في الدين، وعلى ضرورة قبول حكم الإمام أو الخليفة وعدم عصيانه بالسيف. إلّا أنّه كانت هناك خلافات في الرأي ظلّت مستمرة: عن شرعية التفسير التأويلي ضدّ التفسير الحرفي (التنزيل) للقرآن؛ عن المعنى الدقيق في قولهم القرآن غير «مخلوق» – هل يُقصد بذلك النصّ نفسه، أو فقط انتقال النصّ إلى البشر؟ – وعن ضرورة الأعمال الصالحة بالإضافة إلى الإيمان. على كلّ حال، لم تكن خلافات كهذه تؤدّي عادة إلى نزاع ضمن المجتمع السنيّ.

الشرية

ما عدا بالتضمين، القرآن لا يحتوي في ذاته نظام عقائد، ولكنه يقول للناس ما يريدهم الله أن يعملوا، إنّهُ فوق كلّ شيء تبيين مُنزل لإرادته: ما يجدر بالناس أن يفعلوا لنيل مرضاته، وكيف سيحاكمون في اليوم الأخير. إنّهُ يحتوي على بعض الأوامر المعيّنة، مثلاً فيما يتعلّق بالزواج وبتقسيم تركة المسلم بعد وفاته، ولكنّ هذه القضايا محدودة، وفي معظم الأحيان يُعبّر عن إرادة الله بمبادئ عامّة. الأوامر والمبادئ تُعنى بالطرق التي يتوجّب بها على البشر عبادة الله، وتلك التي تُحدّد كيف يجدر بهم أن يسلكوا الواحد تجاه الآخر، ولكن هذا تمييز مصطنع إلى حدّ ما، لأنّ أعمال العبادة لها مظهر اجتماعي، وأعمال العدالة والإحسان موجّهة أيضاً نوعاً ما باتجاه الله.

التفكير بالقرآن وبممارسة المسلمين الأوّل سرعان ما أسفر عن اتفاق عام حول واجبات المسلم الأساسية، ما يُسمّى «أركان الإسلام». وهذه تشمل الشهادة العلنية أن «لا إله إلا الله ومحمّد رسول الله». ثانياً، هناك الصلاة الشعائرية، بكلمات تردّد عدداً من المرّات بوقفات محدّدة من الجسم؛ هذه الصلوات يجب أن تُقام خمس مرّات يومياً. من «الأركان» الأخرى، الزكاة، منح جزء معيّن من الدخل لأعمال محدّدة من الإحسان أو المنفعة العامّة؛ وصوم ملتزم من الفجر إلى المغيب خلال شهر كامل في السنة، شهر رمضان، الذي ينتهي بعيد؛ والحجّ إلى مكّة في وقت محدّد من السنة، الذي يشمل عدداً من الأعمال الشعائرية، والذي ينتهي بعيداً أيضاً تشارك فيه كلّ الأُمّة. ولكلّ هذه

الأعمال أضيف أيضاً أمرٌ عام للجهد في سبيل الله، والذي قد يكون له معنى واسع أو معنى أكثر دقة: القتال لتوسيع حدود الإسلام.

إلا أنه منذ البدء كانت هناك حاجة إلى أكثر من اتفاق حول العبادات الأساسية. من ناحية كان هناك الذين أخذوا القرآن بحذافيره، وأمنوا أن فيه، ضمناً، قواعد الحياة بأكملها، لأن كل أعمال البشر لها معنى عند الله وسوف تؤخذ بالاعتبار في يوم الدينونة. من ناحية أخرى كان هناك الحاكم ونوابه، المحتاجون إلى اتخاذ قرارات عن مجموعة كاملة من المشاكل: كانت تدفعهم معتقداتهم الشخصية والظروف التي يبرزون فيها حكمهم إلى اتخاذ قرارات حريصة أن تكون، بأقل تعديل، غير متناقضة مع طريقة فهمهم للقرآن معني أو مضموناً.

خلال حقبة الخلفاء الأولين والأمويين حدث أمران: الحاكم، ونوابه وممثلوه المنتدبون، القضاة، أقاموا العدالة وحكموا بالنزاعات، أخذين بالاعتبار العادات السائدة والقوانين في مختلف المناطق. في الوقت ذاته، حاول مسلمون جادون وملتزمون وضع كل الأعمال البشرية تحت حكم دينهم لإيجاد نظام مثالي للسلوك البشري. لإتمام ذلك كان عليهم أن يأخذوا بالاعتبار نص القرآن وأن يُفسروه، وأن يزيدوا إلى ذلك ما حفظته الأمة وتناقلته: سنة النبي، تصرفه التقليدي، وكان يتزايد ما سُجل منه باستمرار (وقد عُرف بالحديث)؛ كيف كان الخلفاء الأولون يتخذون القرارات؛ سنة الأمة، أو حكمتها المتركمة التي يُعتقد بأنها الطريقة الصحيحة للسلوك.

هذان الأمران، أو السياقان، لم يكونا مختلفين واحدهما عن الآخر. الخليفة أو الحاكم أو القاضي كان يحور دون شك الأعراف السائدة على ضوء الأفكار المتطورة ويستخلص منها ما قد يصلح في الإسلام؛ العلماء كانوا يدخلون إلى نظامهم المثالي بعض الأمور الموروثة عن عادات مجتمعاتهم. خلال الأطوار المبكرة، ظلّ السياقان منفصلين على العموم. وبالإضافة إلى ذلك كانت هناك اتجاهات مختلفة ضمن كل سياق. ونظراً للطريقة التي تطوّرت فيها الدولة الإسلامية وأديرت، كانت العادات والقوانين لشئى الأرجاء لا ريب تختلف كثيراً. كان العلماء متفرّقين بمدن متعدّدة، مكة والمدينة والكوفة والبصرة، عدا عن مدن سوريا، وكلّ واحدة منها كان لها طريقها الخاصة في التفكير، عاكسة ذكرياتها المنقولة كما تعكس احتياجات المنطقة وممارساتها، ومتبلورة في إجماع محلي.

وبمجيء العباسيين في منتصف القرن الثاني (الثامن ميلاديّ) تغيّر الوضع. تكوين دولة مركزية، محكومة «بيروقراطياً» (من موظفين ودواوين) جعل من الضرورة التوصل إلى اتفاق على أسلوب لفض النزاعات ولتنظيم المجتمع؛ وادّعاء العباسيين أنهم أصحاب تبرير ديني لحكمهم جعل من الجوهري أن يبدو أن كل ما يُتفق عليه قائم على تعاليم الإسلام. وهكذا تقارب السياقان، وأصبح القاضي، على الأقل نظرياً، حكماً مستقلاً عن السلطة التنفيذية، يتخذ قراراته على ضوء تعاليم الدين. وعليه أصبحت الحاجة إلى اتفاق عام حول التعاطي العملي للإسلام أكثر إلحاحاً. القرآن، سنة الرسول المجسّدة في «الأحاديث»، آراء جماعات من العلماء، والممارسات المتطورة أو سنة المجتمعات المحلية: كل هذه كانت لها أهميتها، ولكن حتى ذلك الحين لم يكن هناك اتفاق حول العلاقات بينها. كان للعلماء آراء مختلفة: أبو حنيفة (حوالي 699-767) ركّز أكثر على الآراء المتوصل إليها بالتعليل الفرديّ؛ مالك (حوالي 715-95) ركّز على ما أتبع في المدينة المنورة، مع أنه أقرّ أيضاً بشرعية التفكير والاستنتاج في ضوء مصلحة المجتمع.

الخطوة الحاسمة في تحديد العلاقات بين الأساسات المختلفة للقرارات الشرعية اتخذها الشافعي (767-820). فقد أكد أن القرآن هو الكلمة الحرفية لله: إنه يعبر عن إرادة الله في شكل المبادئ

العامّة والأوامر المحدّدة فيما يتعلّق ببعض الأمور (الصلاة، الصدقة، الصوم، الحجّ، تحريم الزنى وشرب الخمر وأكل لحم الخنزير). بالأهمية ذاتها كانت ممارسة السنّة، سنّة النبيّ كما وردت في الأحاديث؛ فكان لذلك ثقل أكبر من مجموع ممارسات المجتمعات. سنّة النبيّ هي مظهر واضح لإرادة الله وموضعها تُثبّت بسُور من القرآن: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَلَا تَوَلَّوْا عَنَّهُ وَاتَّبَعْتُمْ تَسْمَعُونَ * وَلَا تَكُونُوا كَالَّذِينَ قَالُوا سَمِعْنَا وَهُمْ لَا يَسْمَعُونَ﴾². أفعال الرسول وأقواله حدّدت نتائج تشريعات القرآن العامّة، ووفّرت الإرشاد في أمور كان القرآن صامتاً عنها. بحسب الشافعي، القرآن والسنّة لا يُخطئان. السنّة لم تستطع أن تنسخ القرآن، كذلك القرآن لم يُبطل السنّة. ليس بإمكانهما مناقضة أحدهما الآخر؛ التناقضات الظاهرة يمكن تطابقها، أو أنّ آية قرآنية أخرى تأتي فيما بعد أو قولاً من النبيّ يمكن أن يعتبر إلغاء لقول سابق³.

ومهما كان تعبير إرادة الله واضحاً في القرآن أو السنّة، فلسوف تبقى هناك مسائل التفسير، أو تطبيق المبادئ على حالات جديدة. حسب طريقة التفكير التي بلورها الشافعي، الأسلوب الوحيد لتلافي الخطأ كان أن يترك المسلمون العاديون المجال لهؤلاء المتعمّقين في الدين ليستعملوا عقلم في تفسير ما يحتويه القرآن والحديث، وأن يفعلوا ذلك ضمن حدود صارمة. وعند مواجهة موقف جديد، يجب على المؤهّلين لاستعمال عقلم أن يتبعوا القياس: أن يُحاولوا إيجاد عنصر أو عناصر في الموقف مشابهة – بطريقة دقيقة الصلة بالموضوع – لعنصر أو عناصر في موقف قد صدر فيه حكم. هذه الطريقة المنظّمة في أعمال العقل عُرفت بـ«الاجتهاد»، وتسويغها يمكن إيجاده في الحديث: «العلماء هم ورثة الأنبياء». وعندما يحظى التطبيق العقلي هذا على موافقة عامّة، يمكن اعتبار هذا الإجماع بمثابة حقيقة أكيدة لا تشكيك فيها.

الشافعي نفسه صرّح بهذا المبدأ بشكله الأوسع: إذا توصّلت الأمة بأجمعها إلى اتفاق على أمر ما، فالقضية منتهية إلى الأبد؛ هناك حديث: «إنّ أمّتي لا تجتمع على ضلالة»، وينطبق ذلك على ما يتعلّق بمعنى القرآن أو بالسنّة أو بالقياس. المفكّرون الذين أتوا فيما بعد، ومنهم هؤلاء الذين اعتبروا الشافعي معلّمهم، صاغوا المبدأ بطريقة مختلفة: الإجماع الوحيد الصحيح هو إجماع العلماء، هؤلاء المؤهّلين لممارسة الاجتهاد في فترة معيّنة.

لمبادئ التفسير هذه أضيف ملحق من قبل الشافعي، وكان مقبولاً على العموم: هؤلاء الذين يفسّرون القرآن والسنّة لا يمكنهم أن يفعلوا ذلك بدون إمام واف باللغة العربية. واستشهد الشافعي بآيات من القرآن تذكر أنّ القرآن قد أنزل بالعربية: ﴿وَكَذَلِكَ أَنْزَلْنَاهُ حُكْمًا عَرَبِيًّا﴾ ﴿بِلِسَانٍ عَرَبِيٍّ مُبِينٍ﴾⁴. كلّ مسلم، برأي الشافعي، يجب أن يتعلّم العربية، على الأقلّ إلى درجة يستطيع بها أن يقوم بلفظ الشهادة ويتلو القرآن ويذكر اسم الله (الله أكبر). أمّا العالم في الدين فيحتاج إلى أكثر من ذلك.

وبعدما وُضعت هذه المبادئ، وقُبِلت عمومًا أصبح بالإمكان محاولة ربط مجموعة القوانين والمفاهيم الخلقية بها. هذا السياق في التفكير عُرف باسم «الفقه»، وما نتج عنه بالنهاية سُمّي بـ«الشريعة». تدريجيّاً برز عدد من «المذاهب» التي أخذت أسماءها من العلماء الأوائل الذين تحدّرت منهم: الحنيفة من أبي حنيفة، المالكية من مالك، الشافعية من الشافعي، والحنبلية من ابن حنبل، وبعض الآخرين الذين لم يدوموا. اختلف الواحد عن الآخر على بعض مواضع في مادّة القانون، كذلك على أصول الفقه، وعلى الأخصّ على موضع الحديث وعلى شرعية الاجتهاد وحدوده وطرقه.

تقع المذاهب الأربعة جميعها ضمن المجتمع السنّي. أمّا المجموعات الإسلامية الأخرى فكان لها أنظمتها الخاصة القانونية والخلقية. لم تكن أنظمة الإباضيين والزيديين تختلف كثيرًا عن المذاهب السنّية، ولكن بين الشيعة الإثني عشريين كانت أسس القانون تُحدّد بطرق مختلفة؛ إجماع الأمة لا يصبح ملزمًا إلا إذا كان الإمام مشمولًا به. كما كانت هناك بعض النقاط المميّزة في القانون الموضوعي الشيعي.

وبالرغم من طبيعة الشريعة النظرية (جزئيًا)، أو ربّما بسببها، احتلّ الذين علّموها وفسّروها وطبّقوها، أي العلماء، مركزًا مهمًّا في الدول والمجتمعات الإسلامية. بصفتهم أمناء على معايير مطوّرة من السلوك الاجتماعي كان بإمكانهم، إلى حدّ ما، وضع حدود لتصرّفات الحكّام، أو على الأقلّ إسداء النصح إليهم؛ كما أنّه كان بإمكانهم التكلّم باسم المجتمع، أو على الأقلّ الفئة المدنيّة منه. إلا أنّهم على العموم جرّبوا أن يظلّوا بعيدين عن الحكومة والمجتمع، محافظين على الشعور بأنّ الأمة مرشدة من أعلى، ودائمة عبر الزمن غير مرتبطة بمصالح الحكّام ولا بنزق الاتجاهات الشعبيّة.

الأحاديث النبوية

النزاعات والمناظرات السياسية والفقهية، خلال القرون الثلاثة الأولى استخدمت الحديث، كما كان الحديث هامًّا – بصفته أحد أسس الشرع لمجموعة القوانين أثناء تطوّرها أيضًا. إلا أنّ علاقة الفقه والشرع بالحديث كانت أكثر تعقيدًا من ذلك. فالفقه والشرع لم يستخدم «الحديث» فحسب، بل كوّنوا إلى درجة بعيدة مجموعة التقاليد كما وصلت إلينا، وأدّى هذا التطوّر إلى ظهور علم ديني آخر، علم نقد الحديث، تطوير واستعمال مقاييس لتمييز الأحاديث الممكن اعتبارها صحيحة، مثبتة، من تلك المشكوك بصحتها أو الباطلة.

منذ البدء، كان للمجتمع الذي نشأ حول محمّد ﷺ تصرّف مألوف، أي سنّة، بمعنّيين مختلفين: كمجتمع كوّن لنفسه تدريجيًّا نموذجًا خاص من السلوك الصالح، يضمّنه نوع من الموافقة الجماعية ويتطوّر خلالها، كما كان يحتوي بذاته على أشخاص حاولوا الحفاظ على سنّة النبيّ، وذكرى ما فعل وما قال. كان صحابة النبيّ يتذكّرونه، ونقلوا كلّ ما عرفوه عنه إلى الجيل التالي. ونُقلت الأحاديث، وهي سجّل تصرّفه وكلماته، ليس شفهيًّا فحسب بل كتابة منذ وقت مبكر. بالرغم من أنّ بعض المسلمين الورعين نظروا بارتياح إلى كتابة «الأحاديث» ظانّين أنّها قد تنتقص من المركز الفريد للكتاب، إلا أنّ سواهم شجّعها، وفي نهاية العصر الأموي كان كثير من الأحاديث التي سوف تُدمج في سير النبيّ فيما بعد، قد أصبح مكتوبًا.

ولم ينته ذلك التطوّر هناك، على كلّ حال. كلا سنّة الأمة وما سجّل من سنّة الرسول كانتا تختلفان من مكان إلى مكان ومن وقت إلى آخر. الذاكرة تضعف، والروايات تتغيّر في النقل، وليس كلّ الذين سجّلوها صادقين. في البدء كانت سنّة الأمة هي الأهمّ بين الإثنين، ولكن بمرور الزمن أخذ بعض أهل الشرع والفقه يركّزون أكثر على سنّة النبيّ. أراد أهل الشرع أن يربطوا الأعراف الاجتماعيّة والقواعد الإداريّة التي نشأت، بالمبادئ الدينيّة، وإحدى الطرق لتحقيق ذلك هي بتتبّع أثرها رجوعًا إلى النبيّ. هؤلاء المنشغلون بالمناظرات الهامّة عن أين يجب أن تكون السلطة، أو عن طبيعة الله والقرآن، حاولوا أن يجدوا دعمًا لآرائهم في حياة محمّد ﷺ وأقواله. وهكذا، خلال القرنين الثاني والثالث الهجري (تقريبًا الثامن والتاسع ميلاديّ) اتّسع رصيد الأقوال المنسوبة إلى الرسول. كان هذا مقبولًا إلى حدّ ما كوسيلة أدبيّة، مبرّرة بالحديث: «مَا قِيلَ مِنْ قَوْلٍ حَسَنٍ فَأَنَا

قُلْتُهُ» (سنن ابن ماجه، 21). ولكن منذ وقت مبكر، بدأت الأخطار الكامنة في ذلك، وظهرت حركة انتقاد هدفها تمحيص الصحيح من المخلوق. ونمت الحركة، الأرجح في أواخر القرن الإسلامي الأوّل ظهر هناك عدد كبير من ذوي الاختصاص الذين قطعوا مسافات شاسعة بحثاً عن شهود وصلهم حديث من قريب لهم أو عن معلّم، محاولين تتبّع ذلك عبر سلسلة من الشهود تعود إلى النبيّ أو إلى الصحابة. وبهذا العمل جرى توحيد مجموعات الحديث المحليّة. بهذه الطريقة، بعد الاستدكار والمعاناة لإسقاط الأحاديث المختلفة اتّخذت الأحاديث شكلها الذي ستحتفظ به. كان لكلّ حديث شقّان: نصّ يحفظ رواية عن شيء قاله النبيّ ﷺ أو فعله، وفي بعض الأحوال يحتوي على كلمات قال إنّها أنزلت عليه من الله، وسجّل لسلسلة من الشهود تعود إلى أحد الصحابة الذي رأى هذا الشيء أو سمعه. كلا هذين العنصرين قد يكونان موضع شكّ. النصّ قد يكون مختلفاً أو الذكرى مخطئة، كما أنّ السلسلة قد تكون كذلك. ويبدو أيضاً، على الأقلّ في عدّة حالات، أنّ امتداد السلسلة، رجوعاً إلى النبيّ كانت أيضاً حيلة من حيل علماء الشريعة أو المناظرين. وعليه كانت هناك حاجة إلى علم نقد الحديث، الذي بواسطته يمكن تمييز الصحيح من الزائف بمبادئ واضحة.

انصبّ الاهتمام الرئيسي للعلماء الذين أخذوا على عاتقهم التمعّن الناقد في الأحاديث، على سلاسل الشهود المسجّلة (الإسناد): ما إذا كانت تواريخ الولادة والوفاة وأمكنة الإقامة للشهود في أجيال مختلفة بحيث كان من الممكن أن يلتقوا، وما إذا كانوا أهلاً للثقة. هذا النشاط، لكي يُتمم على الوجه الأكمل، يتطلّب نوعاً من الإحساس بما إذا كان النصّ موثقاً أو مقنعاً؛ فكان بإمكان الاختصاصي ذي الخبرة بالحديث الشريف أن يكتسب القدرة على التمييز.

وباستعمال هذه المقاييس استطاع علماء الحديث أن يصنّفوه بحسب درجة موثوقيّته. مجموعتا الحديث الكبيرتان، حديث البخاري (70-810) ومسلم (حوالي 75-817) نبذتا كلّ الأحاديث ما عدا تلك التي كانت صحّتها مثبتة؛ المجموعات الأخرى التي كانت تعتبر ذات مصداقية، لم تكن على العموم صارمة إلى هذا الحدّ. أمّا الشيعة فقد كان لهم مجموعاتهم الخاصّة من الأحاديث عن الأئمّة.

ربّما كان معظم العلماء الغربيين، كذلك بعض المسلمين العصريين، أكثر شكّاً من البخاري أو مسلم، واعتبروا الكثير من الأحاديث التي قبلوها على أنّها موثوقة بأنّها نتيجة جدل فقهي حول السلطة والعقيدة أو حول تطوّر الشريعة، إلّا أنّ قول هذا ليس لإلقاء الريبة على الدور العظيم الذي لعبه الحديث في تاريخ المجتمع الإسلامي، وليس أقلّ أهمية من قضية منشئه، هي مسألة الطريقة التي استعمل فيها، ففي أوقات الحرج السياسي، عندما كان العدو على الأبواب، كان يطلب الحاكم من العلماء أن يقرأوا منتخبات من البخاري في المسجد الكبير، بمثابة تأكيد عمّا فعله الله لأئمّته. والعلماء الذين كتبوا فيما بعد عن الشرع أو الفقه أو العلوم العقلية وجدوا السند لأفكارهم في أحاديث مستمدّة من المقدار الوافر الذي بقي حتّى بعد انتهاء البخاري ومسلم من عملهما.

طريق التصوّف

بدأت علوم الدين والشرع والحديث الشريف جميعها بما جاء في القرآن، وانتهت بدعم اتجاهات الإسلام وإعلاء الحاجز بينه وبين الأديان التوحيدية الأخرى التي تماثله. إلّا أنّه كان هناك روافد فكرية أخرى من التي بدأت بالطريقة ذاتها ولكنها اتّجهت نحو تأكيد شيء ما قد يكون مشتركاً بين المسلمين والآخرين.

أحد هذه الروافد كان طريق التفكير والممارسة المسماة التصوّف، وربما اشتقت الكلمة من «صوف» اللباس الذي يُفترض أن إحدى المجموعات الأولى كانت ترتديه. ومن المتفق عليه الآن أنّها مستوحاة من القرآن. المؤمن المتأمل بمعناه قد يمتلئ بإحساس غامر بسموّ الله والاتكال المطلق لجميع الخلائق عليه. الله القدير، الذي لا يكتنه سرّه، الهادي لكلّ المؤمنين، بكلّ عظمته موجود إلى جانب كلّ روح بشرية تتكلّ عليه، «أقرب إليك من الوريد في عنقك». القرآن يحتوي على صور مؤثّرة عن قرب الله من الإنسان، وعن الطريقة التي يستطيع بها الإنسان الاستجابة. قبل أن يخلق العالم، يُقال إنّ الله عقد ميثاقاً مع بني البشر، سألهم: ﴿الَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَىٰ شَهِدْنَا﴾⁵ يُقال إنّ محمّداً ﷺ قام في حياته برحلة غامضة، أوّلاً إلى القدس ثمّ إلى الجنّة، حيث أُتيح له أن يقترب إلى مسافة معيّنة من الله وأن يُشاهد وجهه.

منذ وقت مبكر في تاريخ الإسلام بدا كأنّ اتجاهين مترابطين بدأ معاً: كان هناك حركة تقوى، وصلاة تسعى إلى صفاء النية ونبذ الدوافع المتعلّقة بالذات والملذّات الدنيوية، وأخرى تأملية عن معنى القرآن. كلتا الحركتين جرّتا في سوريا والعراق أكثر من الحجاز، وكان من الطبيعي أنّهما كانتا تستمدّان الدعم من طرق التفكير والعمل الأخلاقي الموجود في العالم حيث يعيش المسلمون. هؤلاء المعتنقون للدين الجديد جاؤوا إلى الإسلام بطرقهم الخاصة الموروثة؛ كانوا يعيشون في محيط يهودي ومسيحي أكثر منه مسلماً. ذلك كان آخر عصر عظيم للرهبنة المسيحية الشرقية وللغير التزهدي والممارسة التفتّحية. كان موقف النبيّ مبدئياً معادياً للرهبنة: «لا رهبنة في الإسلام»، قال حديث شريف مشهور، وما يُماثله في الإسلام يُقال إنّّه الجهاد. إلّا أنّه في الواقع، يبدو أنّ تأثير الرهبان المسيحيين كان منتشرًا: فكرتهم عن عالم سرّي من الفضيلة، أبعد من عالم طاعة القانون، والإيمان بأنّ ترك هذا العالم وقهر الجسد وتكرار اسم الله في الصلاة يمكن، بمساعدة الله، أن يطهّر القلب وينقيّه من كلّ اهتمام دنيوي ليتقدّم نحو معرفة حدسية أسمى للخالق.

ويمكن إيجاد بذور أفكار كهذه، بالشكل الإسلامي، في بدء القرن الإسلامي الأوّل، في أقوال الحسن البصري (642-728): «إنّ المؤمن يصبح حزينًا ويمسي حزينًا ولا يسعه غير ذلك لأنّه بين مخافتين: بين ذنب قد مضى لا يدري ما الله يصنع فيه، وبين أجل قد بقي لا يدري ما يُصيب فيه من المهالك... فاحذروا - ولا قوّة إلّا بالله - ذلك الموطن»⁶. لدى أوائل المتصوّفين، الشعور بالمسافة والقرب من الله يُعبّر عنه بلغة الحبّ: الله هو الهدف الأوحد الوافي بالمراد للحبّ البشري، يُحبّ لنفسه فقط؛ حياة المؤمن الحقيقي يجب أن تكون طريقًا يقود إلى معرفة ذات الله، وإذ يقترب الإنسان من الله فالله يقترب من الإنسان ويصبح «نظره وسمعه ويده ولسانه».

في جزء من سيرته الذاتية، بيّن كاتب يُعالج القضايا الروحية، اسمه الترمذي، عاش خلال القرن الثالث (التاسع ميلاديّ)، كيفية اجتذاب الروح إلى طريق الله. عندما كان في الحجّ، مصلّيًا في الحرم، شعر بندم مفاجئ على ضلاله؛ وفي سعيه إلى الطريق الصحيح للعيش، وقع على كتاب من تأليف الأنطاكي ساعده على ضبط الذات. بالتدريج تقدّم في هذا الطريق، لاجمًا أهواءه ومنسحبًا من المجتمع. وساعدته أحلام عن النبيّ، وزوجته أيضًا أبصرت أحلامًا ورؤى. فاضطهد وافترى عليه من هؤلاء الذين ادّعى أنّه يجيء ببدع غير شرعية إلى الدين، إلّا أنّ هذه البلايا ساعدته على تطهير قلبه، ثمّ ذات مساء، عندما كان عائداً من جلسة تأمل بالله، انفتح قلبه وغمرته السعادة⁷.

في القرن التالي تمّ قطع شوط أبعد من ناحيتين: استكشاف الطريق الذي يمكن بواسطته للرجل أو المرأة أن يتقرّب من الله، والتأمل في نهاية هذا الطريق. وربما إنّّه في زمن مبكر، أي في القرن

الثامن، برزت ظاهرة مميزة وهي التكرار الجماعي لاسم الله (الذكر)، مشفوعة بحركات مختلفة للجسم، وتمارين في التنفس، أو مرفقة بالموسيقى، ليس بمثابة أمور تستحث تلقائياً نشوة مشاهدة العزة الإلهية وجهاً لوجه، بل بمثابة أساليب لتحرير الروح من ملاهي العالم. وأفكار أسياذ الصوفية عن طبيعة المعرفة التي تُبلّغ في نهاية الطريق، حُفِظت شفهيّاً في البدء، ثم سجّلت كتابة فيما بعد على يد الذين جاؤوهم لتعلّم الطريق. بهذا الأسلوب تطوّرت لغة جماعية أمكن فيها التعبير عن طبيعة التحضير الصوفي والتجارب، كذلك شعور بهوية جماعية بين هؤلاء المشاركين في الطريق.

وفي القرن هذا، الثالث الهجري (حوالي التاسع الميلادي) توضحّت لأول مرة بشكل نظامي الطريق إلى معرفة الله وطبيعة تلك المعرفة. ففي كتابات المُحاسبي (توفي 857)، هناك وصف لطريقة العيش لمُريد المعرفة الحقيقية، وفي ما كتبه الجُنيد (توفي 910) هناك تحليل لطبيعة الاختيار الذي يوجد في نهاية الطريق. في نهاية الطريق، قد يجد المؤمن الحقيقي نفسه وجهاً لوجه مع الله – كما كان الناس زمن الميثاق – بحيث إنّ صفات الله تحلّ محل صفاته، ويختفي وجوده الخاص، ولكن لهنيهة فقط. بعد ذلك يعود إلى وجوده الخاص وإلى العالم، ولكنه يحمل معه تذكّار تلك اللحظة عن قرب الله وأيضاً عن سمّوه. «فالحبّ لله في نفسه استنارة القلب بالفرح لقربه من حبيبه، فإذا استنار القلب بالفرح استلذّ الخلوة بذكر حبيبه، فالحبّ هائج غالب والخوف لقلبه لازم لا هائج إلاّ أنّه قد ماتت منه شهوة كلّ معصية وهدى لأركان شدّة الخوف وحلّ الأُنس بقلبه لله فعلامه الأُنس استنقال كلّ أحد سوى الله، فإذا أُلِف الخلوة بمناجاته حبيبه استغرقت حلاوة المناجاة العقل كلّهُ حتّى لا يقدر أن يعقل الدنيا وما فيها»⁸.

المُحاسبي والجُنيد عاشا وكتبا ضمن التقاليد السنّية المحافظة؛ كانا يعرفان الشريعة، وحريصين على أنّ على المسلم، مهما كان متقدّماً على الطريق الصوفي، أن يُراعي أوامرها بكلّ إخلاص. وشعورهما بعظمة الله الغامرة وجبروته ليس بعيداً عن شعور فقيه مثل الأشعري، الذي يعتقد بأنّ القدرة على العمل تأتي من الله، وأنّ باستطاعة المؤمن أن يتطعّ بأمل إلى إرشاد منه. لدى كليهما هناك شعور بتدخّل إلهي في حياة الإنسان، وبعناية إلهية غامضة تكيف حياة الناس بطريقتها الخاصّة. الشعور بالامتلاء بحضور الله، ولو لهنيهة، يمكن أن يوازي النشوة، وبعض الصوفيين، الذين قد لا تكون عقائدهم مختلفة كثيراً عن عقائد الجُنيد، حاولوا التعبير عن التجربة غير القابلة للوصف بلغة قوية منمّقة يمكن أن تُثير الاعتراض. أبو يزيد البسطامي (توفي حوالي 875) حاول أن يصف هنيهة النشوة، عندما يتخلّى الصوفي عن وجوده ويمتلئ بوجود الله؛ غير أنّه أدرك في النهاية أنّ ذلك وهم في هذا العالم، وأنّ الحياة البشرية، في أفضل حالاتها، ممثلة بتناوب حضور الله وغيابه. وثمة قضية أكثر شهرة هي قضية الحلاج (حوالي 857-922) الذي أُعِدِم في بغداد لتفوّقه بأقوال تجديف. كان أحد تلامذة الجُنيد، ونظريّاته قد لا تكون مختلفة كثيراً عن نظريّات معلّمه، ولكنه عبّر عنها بلهجة عشق ووجد. وهنّافه «أنا هو الحقيقة (أو الله)» ربّما لم يكن أكثر من محاولة القول إنّ التجربة الصوفية تُستبدل فيها صفات الإنسان بصفات الله، ولكن يمكن أيضاً أن تعني أكثر من ذلك؛ كذلك قوله إنّ الحجّ الحقيقي ليس إلى مكّة، بل هو الرحلة الروحية التي يستطيع الصوفي أن يقوم بها وهو في غرفته، وهذا يمكن أن يعني أنّ الأداء الحرفي للفرائض الدينية ليس ذا أهمية. وربّما كان فيه شيء يرحّب بسوء تفاهم كهذا، إذ أنّه كان متأثراً بمنحى من التفكير الصوفي (الملاماتية)، والذي قد يكون مستوحى من الرهينة المسيحية الشرقية: الرغبة بتحقيق النفس بأعمال تُثير توبيخ العالم، نوع من إماتة احترام الذات.

طريق العقل

التأملات الصوفية التي جاءت فيما بعد عن كيفية خلق الله للإنسان وكيف يمكن للإنسان الرجوع إليه تأثرت كثيرًا بحركة فكرية أخرى بدأت باكرًا، وهي محاولة استيعاب تقاليد الفلسفة والعلوم الإغريقية في العربية، أو كما يمكن أن يُقال، لاستمرار وتطوير تلك التقاليد بواسطة اللغة العربية. ومجيء سلالة عربية إلى السلطة لم يكن يسبب تغييرًا مفاجئًا في الحياة الفكرية لمصر أو سوريا أو العراق أو إيران. فمدرسة الإسكندرية ظلت مستمرة إلى مدة، مع أن علماءها انتقلوا بالنهاية إلى سوريا الشمالية. كلية الطب في جنديشابور، جنوب إيران، التي أنشأها النسطوريون المسيحيون تحت رعاية الساسانيين، استمرت أيضًا. في هذه الأمكنة وغيرها كانت هناك تقاليد حيّة من الفكر اليوناني والعلوم، مع أنه بهذا الوقت كانت اهتماماتها أكثر محدودة من ذي قبل، واستمرت عبر اللغة السريانية بدلًا من اليونانية. كما كان هناك أيضًا درجة عالية من العلم اليهودي في العراق، وكذلك تعاليم إيرانية معبر عنها بالبهلوية والتي تضم بعض العناصر الهامة التي جاءت من الهند. خلال الجيل الأوّل من الحكم الإسلامي لم يكن من الضروري الترجمة من اليونانية إلى السريانية ثم إلى العربية، إذ إن معظم الذين واصلوا نقل التراث كانوا ما زالوا مسيحيين أو يهودًا أو زرادشتيين، وحتى هؤلاء الذين اعتنقوا الدين الجديد كانوا ما زالوا محتفظين بمعرفة لغات الفكر، أو على الأقل ظلّوا على اتصال بهؤلاء الذين احتفظوا بها. والفئة العربية الحاكمة ربّما لم يهتموا بمعرفة ما يدرس رعاياهم، كما أنه لم يكن باستطاعتهم أن يفعلوا ذلك، لأنّ اللغة العربية لم تكن قد اكتسبت بعد القدرة على التعبير عن مفاهيم العلوم والفلسفة بطريقة دقيقة.

من أواخر القرن الثاني الهجري حتى الرابع (حوالي الثامن إلى العاشر الميلادي) نشطت أعمال الترجمة بكثافة وبتشجيع مباشر من بعض الخلفاء العبّاسيين – وهذه ظاهرة نادرة. وتمّ العمل في معظمه على يد المسيحيين الذين كانت لغة ثقافتهم الأولى السريانية، والذين ترجموا من السريانية إلى العربية، غير أن بعض الآثار تُرجمت مباشرة من اليونانية إلى العربية. وكان جزء هام من عملهم توسيع موارد اللغة العربية ومفرداتها واصطلاحاتها وجعلها وسيلة كُفوا لمجمل الحياة الفكرية لذلك العصر. ولعب أعظم المترجمين، حنين بن اسحاق (73-808)، دورًا هامًا في ذلك. تقريبًا مجمل ثقافة الإغريق في ذلك الزمن، كما كانت محفوظة في المدارس، استوعبتها هذه اللغة المتوسّعة. وكانت ثقافة متقلّصة من بعض النواحي: البيان والشعر والفنّ المسرحي لم تُعد تُدرّس أو تُدرّس إلا نادرًا. الدروس الشائعة شملت الفلسفة (معظم أرسطو، بعض «حوارات» أفلاطون، وبعض الأعمال النيو-أفلاطونية)؛ الطب؛ العلوم الدقيقة، الرياضيات، والفلك؛ والعلوم الغيبية، السحر والتنجيم، والخيمياء. لم يكن هناك تمييز بين الفلسفة والعلم والعلوم الغيبية كما يُميّز بينها اليوم. تغيّرت حدود ما يُعتبر «علميًا» من زمن إلى آخر، فالاعتقاد بأن الطبيعة تنظّم الحياة البشرية وأنّ السماء تتحكّم بما يحدث في الأرض تحت القمر كان مطابقًا مع ما كان معروفًا عن طبيعة الكون، ومن ثمّ محاولة فهم هذه القوى واستعمالها.

ربّما كانت غايات المترجمين وأسيادهم، الخلفاء، عملية إلى حدّ ما؛ المهارة في التطبيق كانت مطلوبة جدًّا، والتحكّم بالقوى الطبيعية يمكن أن يجلب القوّة والنجاح. إلا أنه كان هناك حبّ للاستطلاع وافر، كما عبّر عنه الكندي (حوالي 801-66)، المفكّر الذي يبدأ معه تاريخ الفلسفة الإسلامية فعليًا: «وينبغي لنا أن لا نستحي من استحسان الحقّ واقتناء الحقّ من أين أتى، وإن أتى من الأجناس القاصية عنا والأمم المباينة (لنا)، فإنّه لا شيء أولى بطالب الحقّ من الحقّ، وليس

(ينبغي) بخصّ الحقّ» 9 . هذه الكلمات لا تُعبّر فقط عن الحماسة التي يمكن أن تُثيرها اكتشاف التقاليد العلمية الإغريقية، بل أيضاً الثقة بالنفس لثقافة دولة جبّارة تستند إلى السلطة الدنيوية والإيمان بالدعم الإلهي.

كانت الترجمات نقطة انطلاق تراث علمي معبّر عنه بالعربية. وأكملت حركة الترجمة إلى درجة كبيرة آخر ما وصلت إليه التقاليد العلمية اليونانية وطوّرتها. ومن دلائل هذه الاستمرارية أنّ مؤرّخ الطبّ العربي، ابن أبي أصيبعة، نسخ القسّم الأبقراطي للأطباء اليونان بكامله: «قال أبقراط: إني أقسم بالله ربّ الحياة والموت، وواهب الصّحة وخالق الشفاء وكلّ علاج، وأقسم باسقليبيوس وأقسم بأولياء الله» 10 .

إلاّ أنّه كانت هناك عناصر جاءت من التعاليم الإيرانية والهندية واختلطت بالعلوم اليونانية الأصل. ففي بدء القرن التاسع كان الرياضي الخوارزمي (حوالي 800-47) يكتب عن استعمال الأرقام الهندية – المسماة عربية – في معادلاته الرياضية. هذا الخليط من العناصر ذو مغزى، فكما أنّ الخلافة العبّاسية جمعت بلدان المحيط الهندي والبحر المتوسط في منطقة تجارية واحدة، كذلك العلوم الإغريقية والإيرانية والهندية جمعت أيضاً، وقيل إن «للمرّة الأولى في التاريخ أصبح العلم دولياً على نطاق واسع» 11 .

مهما كان أصله، فالعلم كان مقبولاً دون صعوبة في الثقافة والمجتمع الذي كان يعبّر عن نفسه بالعربية: صار الفلكيون ضابطي أوقات، يحدّدون مواعيد الصلاة وأوقات مراعاة الشعائر؛ وكان الأطباء محترمين على العموم وقد يكون لهم نفوذ على الحكّام. إلاّ أنّ بعض العلوم سبّبت تساؤلات عن حدود المعرفة البشرية. كثير من الأطباء رفضوا ادّعاءات علم التنجيم القائلة أنّ تقارب المزاجات (وتبدّلها) في الجسد تابعة لتقارب النجوم؛ كذلك ادّعاءات الخيميائيين لم تكن مقبولة تماماً. وفوق كلّ شيء، الفلسفة هي التي طرحّت الأسئلة، ففي طريقة ما كانت أساليب الفلسفة الإغريقية واستنتاجاتها تبدو صعبة التوافق مع التعاليم الأساسية للإسلام كما طوّرها الفقهاء والمشرّعون.

افتراض الفلسفة كان أنّ العقل البشري، إذا استعمل بطريقة صحيحة، يمكن أن يُتيح للإنسان معرفة أكيدة بالكون، ولكن التعليم الأساسي في الإسلام هو الاعتقاد أنّ ثمة معرفة جوهرية للحياة البشرية يجب أن يبلغها الإنسان فقط عبر كلمة الله الموحاة إلى الأنبياء. إذا كان هذا الاعتقاد صحيحاً في الإسلام، فما هي حدود الفلسفة؟ إذا كانت ادّعاءات الفلاسفة صحيحة، فما هي الحاجة إلى النبوّة؟ لقد علّم القرآن أنّ الله خلق العالم بكلمته الخلاقة «كن»؛ كيف يمكن توفيق ذلك مع نظرية أرسطو بأنّ المادّة خالدة والشكل فقط هو الذي خُلِق؟ وأفلاطون وصل إلى العالم الناطق بالعربية كما ترجمه المفكّرون اللاحقون، وحتىّ أرسطو فسّروه في ضوء قطعة نيو-أفلاطونية أُطلق عليها خطأ عنوان: «علوم الدين لدى أرسطو». بالنسبة لهؤلاء المفكّرين الحديثين، خلق الله العالم وحافظ عليه عبر مراتب متسلسلة من المعلومات الوسيطة الصادرة عنه؛ كيف يمكن لهذه النظرية أن تتوافق مع إله مطلق القدرة إلاّ أنّه يتدخّل مباشرة في العالم البشري؟ هل الروح خالدة؟ كيف يمكن للنظرية الأفلاطونية، المشدّدة على أنّ أفضل نوع من الحكم هو حكم الفيلسوف-الملك، كيف يمكنها التوافق مع النظرية الإسلامية المؤمنة أنّ حكومة عهد النبيّ وعهود الخلفاء الأوّل كانت الأفضل والأكثر انسجاماً مع إرادة الله للإنسان؟

لقد أجاب عن هذه الأسئلة بطريقة جلية كاتب من القرن التاسع، اشتهر في الطبّ، أبو بكر الرازي (865-925). العقل البشري بمفرده يمكنه أن يُعطي معرفة أكيدة، وطريق الفلسفة مفتوح أمام كلّ الاستعمالات، وادّعاءات الوحي خاطئة والأديان خطيرة.

ربّما كان موقف الفارابي (توفي 950) أكثر نموذجية عن الفلاسفة الذين ظلّوا مسلمين مقتنعين. كان يعتقد أنّ الفيلسوف يمكنه أن يبلغ الحقيقة بعقله ويمكنه العيش بواسطتها، ولكن ليس كلّ البشر فلاسفة قادرين على إدراك الحقيقة مباشرة. معظمهم لا يمكنهم بلوغها إلا عبر رموز. هناك فلاسفة كانت لهم القدرة على فهم الحقيقة بالخيال كما بالعقل، وصوغها بشكل صور أو بأفكار، وهؤلاء هم الأنبياء. وهكذا فالدين النبوي كان طريقة لبسط الحقيقة بواسطة رموز مفهومة من كلّ الناس. أنظمة مختلفة من الرموز تشكّل الديانات المختلفة، إلا أنّ جميعها حاولت التعبير عن الحقيقة ذاتها؛ وهذا لم يكن يعني بالضرورة أنّ جميع الأديان ستعبّر عنها بالكفاءة نفسها.

وهكذا فالفلسفة ودين الإسلام لا يُناقض أحدهما الآخر. إنّهما يعبران عن الحقيقة ذاتها بأشكال مختلفة تتطابق مع المستويات المختلفة التي عليها يمكن للكائنات البشرية أن تفهمها. المرء المستنير يمكنه أن يعيش بالفلسفة؛ والذي أدرك الحقيقة بواسطة الرموز ولكنّه وصل إلى مستوى معيّن من الفهم يمكن أن يُرشد بعلم الفقه؛ أمّا الناس العاديون فيجب أن يعيشوا في إطاعة الشريعة.

ومن ضمن أفكار الفارابي الاقتراح أنّ الفلسفة في شكلها المطلق ليست لكلّ الناس. وأصبح ذلك التمييز بين النخبة المثقفة وجموع الشعب شائعاً فيما بعد في الفكر الإسلامي. الفلسفة استمرّت ولكنها ظلّت تُمارس كنشاط خاص، لا سيّما بين أهل الطبّ، وبكلّ تحقّظ وكتمان، وغالباً ما جوبّهت بالشكوك. مع ذلك فإنّ بعضاً من أفكار الفلاسفة تغلّغت في أفكار ذلك العصر والعصور التي تلت. زمن الفارابي كان عصر الفاطميين، والأفكار النيو-أفلاطونية عن تدرّج مراتب الانبعاث الإلهي يمكن العثور عليها عند الإسماعيليين، في نظام كامل التطوير. وفي وقت لاحق، دخلت هذه الأفكار الأنظمة النظرية التي حاول بها الصوفيون أن يُفسّروا سعيهم وما يرجون أن يلقوا في نهايته.

1 (P. Crone & M. Hinds, *God's Caliph* (Cambridge, 1986).

2 القرآن، 8: 20.

3 الشافعي، الرسالة، تحقيق أ. شاکر (القاهرة، 1940).

4 القرآن، 13: 37، 26: 195.

5 القرآن، 7: 172.

6 أحمد بن عبدالله الأصبهاني، حلية الأولياء، ج. 2 (القاهرة، 1933)، ص. 132، 140.

7 محمّد بن علي الترمذي، كتاب ختم الأولياء، تحقيق يحيى (بيروت، 1965)، ص. 32-13.

8 الأصبهاني، حلية الأولياء، ج. 10 (القاهرة، 1938)، ص. 79.

9 يعقوب بن إسحاق الكندي، «في الفلسفة الأولى» في رسائل الكندي الفلسفية، تحقيق محمّد عبد الهادي أبو ريذة (القاهرة، 1950)، ص. 103.

10 ابن أبي أصيبعة، عيون الأتباء في طبقات الأطباء (بيروت، 1979)، ج. 1، ص. 43.

11 A. I. Sabra, «The Scientific Enterprise» in B. Lewis (ed.), *The World of Islam* (London, 1976), p. 182

الجزء الثاني

المجتمعات العربية المسلمة

(القرن الحادي عشر إلى الخامس عشر)

كانت القرون الخمسة التي تشكّل موضوع هذا الجزء فترة انقسم فيها عالم الإسلام من بعض النواحي ولكنّه حافظ على وحدته من نواح أخرى. تغيّرت حدود العالم الإسلامي: اتّسعت في الأناضول والهند ولكنها خسرت إسبانيا للممالك المسيحية. ضمن هذه الحدود ظهر انقسام بين المناطق حيث كانت العربية هي اللغة الأساسية للحياة والثقافة وبين تلك التي استمرّت فيها العربية اللغة الرئيسية للدين والشرائع المكتوبة ولكن حيث أصبحت اللغة الفارسية، التي استعادت ازدهارها، الواسطة الرئيسية في الثقافة الدنيوية. وبرزت مجموعة عرقية ولغوية ثالثة وعظم شأنها، وهي مجموعة التُّرك، الذين شكّلوا النخبة الحاكمة في معظم أجزاء القسم الشرقي من العالم الإسلامي. ضمن المناطق الناطقة بالعربية، استمرّت الخلافة العباسية في بغداد حتى القرن الثالث عشر، ولكن ظهر انقسام سياسي واسع بين مناطق ثلاث: العراق، الذي كان مرتبطاً بإيران عادة؛ مصر التي كانت تحكم سوريا عادة وغربي جزيرة العرب؛ والمغرب الكبير، بأجزائه المختلفة.

إلا أنّه بالرغم من الانقسامات والتغيّرات السياسية، فالأجزاء الناطقة بالعربية من العالم الإسلامي كان لها بنى اجتماعية وثقافية مستقرّة نسبياً خلال هذه الفترة، وأظهرت تشابهات بين منطقة وأخرى. هذا الجزء من الدراسة يتحرى عوالم أهل المدن والفلاحين والرعاة الرُحّل والصلوات بينهم، ويبيّن كيف نما تحالف في المصالح بين العناصر المسيطرة من سكّان المدن والحكّام، الذين كانوا يبرّرون سطوتهم بعدد من الأفكار عن السلطة. وفي صلب الثقافة العالية للمدن كانت تكمن تقاليد من التعليم الديني والشرعي تتناقلها معاهد خاصّة، المدارس. وكانت ترتبط بها تقاليد أخرى من الأدب الدنيوي، والفكر الفلسفي والعلمي، والتأمّلات الباطنية التي تتناقلها الطرق الصوفية، التي لعبت دوراً هاماً في دمج الطبقات المختلفة من المجتمع الإسلامي. وبالرغم من تقلص عدد اليهود والمسيحيين، فقد حافظوا على تقاليدهم الدينية الخاصّة، ولكن اليهود ساهموا بوجه خاص في ازدهار الفكر والأدب، وكانت لهم أهميتهم في تجارة المدن.

الفصل الخامس العالم العربي المسلم

الدول والسلالات

بنهاية القرن العاشر كان قد ظهر إلى الوجود عالم إسلامي تجمعته ثقافة دينية مشتركة معبر عنها بالعربية، وبروابط بشرية مكنتها التجارة والهجرة والحج. إلا أن هذا العالم لم يعد مجسدًا في وحدة سياسية واحدة. فقد كان هناك ثلاثة حُكّام يدعون الخلافة، في بغداد والقاهرة وقرطبة، وآخرون كانوا في الواقع حُكّامًا لدُول مستقلة. وليس هذا مستغربًا، فحصرُ هذا العدد الكبير من البلدان المختلفة التقاليد والمصالح ضمن دولة واحدة طويلة هذا الوقت كان بحد ذاته إنجازًا رائعًا. ومن الصعب أن يكون قد تحقّق لولا قوّة الإيمان الديني الراسخ الذي كوّن مجموعة حاكمة فعّالة في غربي الجزيرة العربية، ثمّ أقام تحالفًا على المصالح بين تلك المجموعة وقسمًا متناميًا من المجتمعات التي حكمتها. ولم تكن الطاقات العسكرية ولا الإدارية في الخلافة العباسية كافية لتمكّنها من الحفاظ على هيكلية الوحدة السياسية إلى الأبد في دولة تمتدّ من آسيا الوسطى إلى المحيط الأطلسي، فمن القرن العاشر وبعده أصبح التاريخ السياسي في البلدان حيث الحُكّام وأعداد متزايدة من السكّان كانوا مسلمين، سلسلة من التواريخ الإقليمية: ظهور وسقوط سلالات انتشرت سلطتها من عواصمها إلى حدود كانت على العموم غير واضحة.

لن نحاول هنا أن نورد بالتفصيل تاريخ كلّ هذه السلالات، ولكنّ الشكل العام (المتكرّر) للأحداث يجب أن يوضح على الأقلّ. لهذه الغاية، يمكن أن نقسم العالم الإسلامي إلى ثلاث مناطق عريضة، كلّ واحدة منها بمراكزها الخاصّة للسلطة. الأولى منها تشمل إيران، والأرجاء ما وراء نهر أموداريا، وجنوبي العراق؛ لفترة من الزمن بعد القرن العاشر ظلّت بغداد المركز الرئيسي للسلطة هناك، بفضل كونها في قلب منطقة زراعية غنية وشبكة واسعة للتجارة، وبتأثير هيبية تراكمت خلال قرون من حكم الخلفاء العباسيين. المنطقة الثانية شملت مصر، سوريا، وغربي جزيرة العرب؛ مركز السلطة كان في القاهرة، المدينة التي بناها الفاطميون في وسط ريف واسع منتج وفي قلب نظام تجاري كان يربط عالم المحيط الهندي بعالم البحر المتوسط. المنطقة الثالثة كانت تشمل المغرب والأجزاء المسلمة من إسبانيا المعروفة بالأندلس؛ في هذه المنطقة لم يكن هناك

مركز واحد للسلطة بل عدّة مراكز واقعة في مناطق كثيفة الزراعة وفي نقاط أمكن منها التحكّم بالتجارة بين إفريقيا والأجزاء المختلفة من حوض المتوسط.

بطريقة مبسّطة نوعًا يمكن تقسيم التاريخ السياسي للمناطق الثلاث إلى عدد من الفترات. أولها تشمل القرنين الحادي عشر والثاني عشر. في هذه الفترة كان السلجوقيون (أو السلاجقة) يحكمون المنطقة الشرقية وهم سلالة تركية يدعمهم جيش تركي وينتمون إلى المسلمين السُّنة. ركّزوا أنفسهم في بغداد سنة 1055 كحكّام فاعلين تحت سلطان العباسيين، وسيطروا على إيران والعراق ومعظم سوريا وانتزعوا أجزاء من الأناضول من الإمبراطور البيزنطي (1038-1194). ولم يدّعوا الخلافة. ومن بين الاصطلاحات المستعملة لوصف هذه السلالة والسلالات التي تلت، من الأسهل استعمال اسم «سلطان»، أي ما معناه «الممسك بزمام السلطة».

في مصر، استمرّ الفاطميون في الحكم حتّى 1171، ثمّ حلّ محلّهم صلاح الدين (1169-93)، وهو قائد عسكري من أصل كردي. وتغيّر الحكم جلب معه تغيّرًا في التحالف الديني. كان الفاطميون ينتمون إلى الفرع الإسماعيلي من الشيعة، ولكن صلاح الدين كان سنيًا، واستطاع أن يحشد طاقات الحماسة الدينية في المسلمين المصريين والسوريين ليهزم الصليبيين الأوروبين الذين كانوا قد أقاموا دولًا مسيحية في فلسطين وعلى الساحل السوري في أواخر القرن الحادي عشر. والسلالة التي أسّسها صلاح الدين، الأيوبيين، حكمت مصر من 1169 إلى 1252، وحكمت سوريا حتّى 1260 وأجزاء من جزيرة العرب حتّى 1229.

في المنطقة الغربية انتهت الخلافة الأموية في قرطبة في السنين الأولى من القرن الحادي عشر وتجرّأت إلى ممالك صغيرة، ممّا مكّن الدول المسيحية التي بقيت في شمالي إسبانيا من البدء في التوسّع باتجاه الجنوب. إلا أنّ هذا التوسّع أمكن إيقافه لبعض الوقت بالظهور المتتالي لسلالتين استمدتتا قوتها من فكرة من الإصلاح الديني مقرونة بقوة شعوب البربر من الريف المغربي: أولًا، المرابطون الذين جاؤوا من أطراف صحراء المغرب الجنوبية (1056-1147)، ثمّ الموحدون الذين جاءهم الدعم من بربر جبال أطلس، والذين امتدّت دولتهم في أوجها لتشمل المغرب، الجزائر، وتونس والأجزاء المسلمة من إسبانيا (1130-1269).

الفترة الثانية هي التي تشمل تقريبًا القرنين الثالث عشر والرابع عشر. خلال القرن الثالث عشر، قارقت المنطقة الشرقية عندما اقتحمت العالم الإسلامي سلالة غير مسلمة، مغولية، من شرقي آسيا، مع جيش مؤلّف من رجال قبائل مغولية وتركية من سهوب آسيا الداخلية، وفتحوا إيران والعراق ووضعوا حدًا للخلافة العباسية في بغداد سنة 1258. وحكم فرع من هذه السلالة إيران والعراق لمدة قرن تقريبًا (1256-1336) واعتنقوا الإسلام خلال ذلك. وحاول المغول التحرك باتجاه الغرب ولكنهم أوقفوا في سوريا بواسطة جيش من مصر، مكوّن من أرقاء عسكريين (المماليك)، كان قد جاء الأيوبيون بهم إلى مصر. وأقال قوّد الجيش الأيوبيين وألّفوا نخبة عسكرية مجدّدة لذاتها، جيء بها من القوقاس ومن آسيا الوسطى، واستمرّت تحكّم مصر لأكثر من قرنين (المماليك 1250-1517)؛ وحكمت سوريا أيضًا من 1260 وسيطرت على المدن المقدّسة في غربي جزيرة العرب. في المنطقة الغربية، فتحت سلالة الموحدين الطريق أمام عدد من الدول المتعاقبة، بما في ذلك دولة بني مرين في المغرب (1196-1465) ودولة بني حفص، الذين حكموا من عاصمتهم في تونس (1228-1574).

في هذه الفترة الثانية تغيّرت حدود العالم الإسلامي إلى درجة كبيرة: تقلّصت الحدود في بعض الأماكن تحت هجمات من الدول المسيحية لأوروبا الغربية. صقلية سقطت بيد النورمنديين الآتين

من شمال أوروبا، ووقعت معظم إسبانيا بيد ممالك الشمال المسيحية؛ ولدى حلول منتصف القرن الرابع عشر كانوا قد أخذوا البلاد كلها باستثناء مملكة غرناطة في الجنوب. وفي كلا البلدين، صقلية وإسبانيا، ظلّ السكّان العرب المسلمون موجودين لمُدّة من الزمن، ولكنهم بالنهاية زالوا من الوجود إمّا بتغيير دينهم أو بالطرد. من جهة أخرى، استطاع المماليك أخيراً أن يُبِيدوا الدول التي أقامها الصليبيون في سوريا وفلسطين، والتوسّع باتجاه الأناضول، الذي كان قد بدأه السلاجقة، قطع شوطاً أبعد على يد سلالات تركية أخرى. وفي غضون ذلك، تغيّرت طبيعة السكّان بمجيء قبائل تركية واعتناق الكثيرين من اليونان للإسلام. وكان هناك أيضاً توسّع للحكم الإسلامي وللسكّان باتجاه الشرق إلى شمالي الهند. في إفريقيا أيضاً استمرّ الإسلام في الانتشار على طول طرق التجارة، إلى الساحل على الأطراف الجنوبية للصحراء الكبرى، ونزولاً في وادي النيل وعلى طول الشاطئ الإفريقي الشرقي.

في الفترة الثالثة، التي تشمل تقريباً القرنين الخامس عشر والسادس عشر، ووجهت الدول الإسلامية بتحديّ جديد من دول أوروبا الغربية، فالإنتاج والتجارة للمدن الأوروبية كان قد نما؛ الأنسجة التي كان يصدرها تجار من البندقية وجنوى نافست تلك التي كانت تنتجها مدن العالم الإسلامي. واكتمل الفتح المسيحي لإسبانيا بزوال مملكة غرناطة سنة 1492، وأصبحت شبه الجزيرة الأيبيرية بكاملها الآن تحت حكم ملوك البرتغال وإسبانيا المسيحيين. وهدّدت قوّة إسبانيا سيطرة المسلمين على المغرب، كما فعل القراصنة الآتون من جنوبي أوروبا في شرقي البحر المتوسط.

في الوقت ذاته، التغيّرات في التقنيّات العسكرية والبحرية، على الأخصّ استعمال البارود، جعلت بالإمكان تكوين قوّة أكثر كثافة وإقامة دول أشدّ سلطة وأطول ديمومة، انتشرت على الجزء الأعظم من العالم الإسلامي في هذه الحقبة. في أقصى الغرب، خلفت سلالات جديدة بني مرين وغيرهم: أوّل السعديون (1511-1628) ثمّ العلويون، الذين حكموا منذ 1631 حتّى يومنا هذا. في الطرف الآخر من المتوسط، برزت سلالة تركية، العثمانيون، في الأناضول، على الحدود المختلف عليها مع الإمبراطورية البيزنطية. وتوسّعت من هناك إلى أوروبا الجنوبية الشرقية، ثمّ اكتسحت سائر الأناضول، وأصبحت عاصمة البيزنطيين، القسطنطينية، عاصمة للعثمانيين والمعروفة الآن باسم اسطنبول (1453). في أوائل القرن السادس عشر قهر العثمانيون المماليك واستولوا على سوريا ومصر وغربي الجزيرة العربية وضمّوها إلى إمبراطوريتهم (1516-17). ثمّ تولّوا بعد ذلك الدفاع عن شاطئ المغرب الكبير ضدّ إسبانيا، وبفعلهم هذا أصبحوا خلفاء لبني حفص وحكاماً للمغرب الكبير حتّى حدود المغرب الحالي. ودامت إمبراطوريتهم هذه، بشكل أو بآخر حتّى عام 1922.

أبعد من ذلك شرقاً، كانت آخر غزوة كبرى لقائد مع جيش مؤلّف من قبائل آسيا الوسطى، غزوة تيمورلنك، وتركت وراءها سلالة في إيران ووادي أموداريا، ولكن ليس لمُدّة طويلة (1370-1506). وفي بدء القرن السادس عشر، كان قد حلّ محلّها سلالة جديدة أكثر ديمومة، سلالة الصفويين، الذين وسّعوا حكمهم من مناطق إيران الشمالية إلى كامل البلاد وما وراءها (1501-1732). وفي شمالي الهند أنشأ المغلّ إمبراطورية، عاصمتها دلهي (1526-1858)، المغلّ سلالة متحدّرة من أسيااد المغول ومن تيمورلنك.

وما عدا هذه الدول الكبرى الأربع، العلوية والعثمانية والصفوية والمغلية كان هناك دول أخرى أصغر، في القريم (القرم) والأرجاء الواقعة أبعد من وادي أموداريا، وفي أواسط جزيرة العرب

وشرقيها، وفي الأراضي الجديدة التي اعتنقت الإسلام حديثاً في إفريقيا.

العرب والفرس والأترك

لم تهدم هذه التغيرات السياسية وحدة العالم الإسلامي الثقافية، بل أصبحت هذه الوحدة أكثر عمقاً بازدياد عدد السكّان الذين أسلموا وتوضّح الإسلام في مجارٍ فكرية ومؤسّسات، إلاّ أنّه بمرور الزمن بدأ يظهر بعض الانقسام ضمن هذه الوحدة الثقافية العريضة. ففي القسم الشرقي من العالم الإسلامي لم يحجب مجيء الإسلام الوعي بالماضي إلى الدرجة التي أثار بها في المغرب.

في الجزء الغربي من العالم الإسلامي، حلّت اللغة العربية محل اللغات العامية تدريجياً. أمّا في إيران وغيرها من الأقطار الشرقية، فقد ظلّت الفارسية قيد الاستعمال، والفارق بين العرب والفرس استمرّ منذ الوقت الذي ابتلع فيه الفاتحون العرب مملكة الساسانيين، واجتذبوا موظّفيها إلى خدمة الخلفاء العبّاسيين وطبقتها المثقفة إلى الاشتراك ببلورة ثقافة إسلامية. والشعور بالفارق، الذي يحمل في غضونه درجات من العداوة، وجد تعبيره في «الشعوبية»، وهي مناظرة أدبية بالعربية عن المزايا النسبية للشعبيين في تكوين الإسلام. واستمرّت البهلوية كلغة يستعملها الفرس في الكتابات الدينية الزرادشتية، وفي فترة معيّنة، لإدارة الحكومة.

في القرن العاشر بدأ شيء جديد يظهر: أدب رفيع في نوع جديد من اللغة الفارسية، لا يختلف كثيراً في بنيته النحوية عن البهلوية ولكنه مكتوب بالأحرف العربية وغني بمفردات مأخوذة من العربية. ويبدو أنّ هذا حدث أولاً في شرقي إيران، في بلاط حكّام محليين غير ملمّين بالعربية. إلى درجة ما، كان الأدب الجديد يعكس الأنواع من الكتابة بالعربية التي كانت شائعة في بلاطات أخرى: الشعر الغنائي والمديح والتاريخ وبعض الأعمال الدينية إلى حدّ ما، إلاّ أنّه كان هناك شكل آخر من الكتابة الذي كان فارسياً دون ريب. كانت الملحمة الشعرية المسجّلة لتاريخ إيران التقليدي وحكّامها موجودة في زمن ما قبل الإسلام؛ فقد أعيد إحيائها باللغة الفارسية الجديدة واكتست شكلها النهائي في «الشاهنامه» للفردوسي (حوالي 940-1020). وإيران في الواقع كانت الوحيدة بين البلدان المسلمة التي كانت لها صلة قوية واعية بماضيها قبل الإسلام. إلاّ أنّ هذا لم يؤدّ إلى رفض تراثها الإسلامي؛ من هذا الوقت وبعده، استمرّ الفرس في استعمال العربية للكتابات الدينية والقانونية، والفارسية للأدب الديني، وانتشر تأثير هذه الثقافة المزدوجة شمالاً إلى وادي أموداريا وشرقاً إلى شمالي الهند.

بهذه الطريقة انقسمت الدول الإسلامية إلى قسمين، الواحد حيث العربية هي اللغة المقصورة على الثقافة العالية والآخر حيث تُستعمل العربية والفارسية لغايات مختلفة. ومع هذا الانقسام اللغوي كان هناك تشابك بين مراكز السلطة السياسية. بروز الفاطميين في الغرب ثمّ السلاجقة في الشرق كوّن حدوداً، ولو كانت غير ثابتة، بين سوريا والعراق. وفي القرن الثالث عشر، أدّى انقراض الخلافة العبّاسية وتدمير سلطة بغداد على يد المغول، ثمّ اندحار هؤلاء على يد المماليك في سوريا، إلى جعل هذا الانقسام دائماً. ومن ذلك الوقت فصاعداً، كانت هناك مناطق إلى الشرق تحكّمها دول مراكزها في إيران، في وادي أموداريا أو في الهند، وإلى الغرب تلك التي تحكّمها القاهرة أو مدن في المغرب الكبير أو إسبانيا؛ العراق الجنوبية، التي كانت القلب، أصبحت منطقة حدودية. واستمرّ هذا الانقسام، في شكل آخر، عندما استولى الصفويون على السلطة في إيران وابتلع العثمانيون معظم البلدان الناطقة بالعربية وضمّوها إلى مملكتهم؛ وتنازع الفريقان السيطرة على العراق لفترة من الزمن.

إلا أن الانقسام السياسي لا يمكن أن يُسمّى انقسامًا بين العرب والفرس، لأنّه انطلاقًا من القرن الحادي عشر لم تُعدّ معظم الجماعات الحاكمة في المنطقتين عربية أو فارسية الأصل، أو اللغة أو التراث السياسي، بل أصبحت تُركًا متحدّرين من شعوب رُحّل رعاة جاؤوا من أواسط آسيا. كانوا قد بدأوا بالتحرك عبر الحدود الشرقية الشمالية لدار الإسلام خلال العصر العبّاسي. في البدء، جاؤوا أفرادًا، ولكن فيما بعد، انتقلت جماعات بكاملها عبر الحدود واعتنقت الإسلام. بعضهم انخرط في جيوش الحكّام وفي وقت ما انبثقت منهم سلالات. السلاجقة كانوا من أصل تركي، وإذ توسّعوا باتجاه الغرب إلى الأناضول انتقل معهم أتراك. كثيرون من المماليك الذين حكموا مصر جاؤوا من بلاد تركية؛ الجزء الأكبر من جيوش المغول النتر كان مؤلفًا من أتراك، وكان من النتائج الدائمة للغزو النتري توطين أعداد كبيرة من الأتراك في إيران والأناضول. وظلّت السلالات العثمانية والصفوية والمغولية التيمورية فيما بعد تستمدّ قوّتها من الجيوش التركية.

واستمرّت السلالات التي أنشأها الأتراك في استعمال ألسن من اللغة التركية في الجيش والبلاط، ولكن بمرور الزمن اجتذبوا إلى عالم العربية والثقافة العربية-الفارسية، أو على الأقلّ عملوا بمثابة حماة لها وأوصياء عليها. في إيران، كانت التركية لغة الحكّام والجيوش، والفارسية لغة الإدارة والأدب الدنيوي، والعربية لغة الثقافة الدينية والقانونية. إلى الغرب، كانت التركية لغة الحكم والعربية لغة الموظّفين المدنيين والثقافة العالية؛ وتغيّر هذا فيما بعد إلى حدّ ما، عندما أدّى بروز الإمبراطورية العثمانية إلى تكوين لغة وثقافة تركية مميزتين كانت لغة الموظّفين الكبار كما كانت لغة البلاط والجيش. وفي المغرب الكبير وما تبقى من إسبانيا المسلمة، كانت العربية اللغة المسيطرة في الحكومة كما كانت لغة الثقافة العالية؛ ومع كون البربر من جبال الأطلس ومن أطراف الصحراء الكبرى لعبوا دورًا سياسيًا في بعض الأحيان، فإنّهم انجذبوا إلى الثقافة العربية بحدود ذلك الدور. ولكن حتّى في هذا القطر حيث سادت العربية، جلب الفتح العثماني في القرن السادس عشر شيئًا من لغة الأتراك وثقافتهم السياسية إلى شواطئ المغرب الكبير.

هذا الكتاب معنيّ بالقسم الغربي من العالم الإسلامي، ذلك الذي كانت العربية فيه اللغة الرئيسية للثقافة العالية، وبلهجة أو بأخرى، لغة العامية المحكية. ومن الخطأ طبعًا التفكير أنّ هذه المنطقة كانت مقطوعة عن العالم حولها. كانت البلدان الناطقة بالعربية ما زال لها الكثير من الأمور المشتركة مع البلدان الناطقة بالتركية والفارسية؛ وكانت للأراضي الواقعة حول المحيط الهندي أو البحر المتوسطّ صلات وثيقة الواحدة مع الأخرى، أكان دينهم المسيطر الإسلام أم لا؛ العالم بأسره كان يعيش ضمن القيود التي كانت تفرضها محدودية الموارد والوسائل البشرية والمعرفة التقنية عن كيفية استعمالها. ومن السهل جدًّا التفكير خطأ بأنّ هذه المنطقة الشاسعة تؤلّف «بلدًا» واحدًا. من الأفضل التفكير بأنّ الأمكنة التي كانت العربية فيها اللغة السائدة هي مجموعة أرجاء، يختلف واحدًا عن الآخر بموقعه الجغرافي وطبيعته، وتقطنها شعوب ورثت تقاليد اجتماعية وثقافية مميزة، والتي استمرّت في البقاء بأساليب معيشية وربّما كذلك بعبادات في الفكر والشعور، حتّى حيث الشعور بأنّ ما كان موجودًا قبل مجيء الإسلام تلاشى أو أنّه أمحى تقريبًا. هناك تقاليد اجتماعية متشابهة يمكن ملاحظتها في هذه الأرجاء، ولغة مشتركة، والثقافة المعبر عنها بها أتاحت للطبقات المتعلّمة من أهل المدن قدرًا من السهولة في الاتّصال والتعامل واحدهم مع الآخر.

التقسيمات الجغرافية

بالإمكان - مع قليل من التبسيط - تمييز خمس مناطق ضمن البقعة حيث كانت العربية سائدة، الأولى هي شبه الجزيرة العربية، حيث نشأ المجتمع المسلم الناطق بالعربية. شبه الجزيرة العربية هي مساحة واسعة من الأرض مفصولة عن العالم المحيط بها من ثلاث جهات، بالبحر الأحمر وبالخليج العربي وبيحر العرب (وهو جزء من المحيط الهندي)، وهي مقسمة إلى عدد من المناطق تختلف عن بعضها بطبيعتها، وفي معظم العهود، بتطورها التاريخي. ويمتد الخط الرئيسي للانقسام استقرائياً من الشمال إلى الجنوب، بموازاة البحر الأحمر. على الجهة الغربية من الخط هناك منطقة من الصخر البركاني. السهل الساحلي، تهامة، يرتفع إلى سلاسل من التلال والهضبات، ثم إلى سلاسل جبال أكثر علوًا - الحجاز، وعسير، واليمن - بقمم قد يبلغ ارتفاعها 4000 م. فوق سطح البحر إلى الجنوب. وتمتد الجبال الجنوبية باتجاه الجنوب الشرقي، يقطع بينها وادٍ فسيح هو وادي حضرموت.

تقع جبال اليمن على الطرف الأقصى من المنطقة التي تطالها الرياح الموسمية من المحيط الهندي، حيث كانت الزراعة المنظمة للفاكهة والحبوب ناشطة فيها منذ زمن بعيد. أبعد إلى الشمال، معدّل هطول المطر محدود أكثر وغير نظامي، ولا أنهار هناك من أي حجم، إلا أنّ موردًا محدودًا من الماء يجيء من الينابيع والآبار والجدول الموسمية؛ طريقة العيش التي أحسنت استعمال الموارد الطبيعية على أفضل وجه كانت تلك التي جمعت بين تربية الإبل وغيرها من المواشي بحركة تنقل منتظمة، على مدار السنة، مع زراعة أشجار النخيل وغيرها من الأشجار في الواحات حيث يتوافر الماء.

إلى شرقي الجبال تنحدر الأرض شرقًا باتجاه الخليج. وتوجد في الشمال والجنوب صحارى رملية، النفود والرّبع الخالي، وبينها سهب صخري، تجد، وامتداد له على ساحل الخليج، الإحساء. باستثناء بعض المرتفعات إلى الشمال، سقوط المطر قليل، ولكنّ الينابيع والمجاري الموسمية جعلت من الممكن استمرار الاستيطان على أساس الزراعة في الواحات؛ في أمكنة أخرى، كانت تُرعى الإبل بهجرات موسمية على مسافات بعيدة. في البقعة الجنوبية الشرقية من شبه الجزيرة، هناك منطقة ثالثة، عُمان، غير بعيدة الشبه عن اليمن في الجنوب الغربي. ومن السهل الساحلي ترتفع سلسلة جبال يبلغ علوّها أكثر من 3000 م.، هنا يوجد أنهار وجدول تتوزّع مياها عبر نظام قديم العهد للرّي، ممّا جعل الزراعة المنظمة ممكنة. على الساحل تقع سلسلة من المرافئ ما زال صيد الأسماك في مياه الخليج والغوص من أجل اللؤلؤ ناشطًا فيها منذ العصور القديمة.

كانت الطرق الممتدة من الجنوب إلى الشمال في الجزء الغربي من شبه الجزيرة تربط الأراضي الواقعة حول المحيط الهندي ببلدان حوض المتوسط. في الجزء الشرقي، كانت الطرق الرئيسية تلك التي تمر على طول سلسلة من الواحات إلى داخل سوريا والعراق. وكانت المرافئ على شاطئ الخليج وعُمان مرتبطة بطرق بحرية مع شواطئ الهند وإفريقيا الشرقية. إلا أنّ إنتاج الغذاء والمواد الخام كان أقلّ ممّا يُمكن المرافئ والمدن التجارية من أن تنمو وتصبح مدنًا كبيرة ومراكز للتصنيع والنفوذ. وكانت المدينتان المقدستان، مكّة والمدينة، تعتمدان لبقائهما على هبات البلدان المجاورة.

إلى الشمال، تتصل شبه جزيرة العرب بمنطقة ثانية هي الهلال الخصيب: الأرض المكوّنة على شكل هلال والممتدة حول طرف الحماة، أو صحراء سوريا، وهي الإمتداد الشمالي لصحراء نجد وسهوبها. هذه أرض ذات مدنية قديمة مميّزة، تراكمت على النصف الغربي منها مدنيّتا اليونان

وروما، وعلى النصف الشرقي مدينة إيران؛ وهنا، أكثر منه في شبه الجزيرة، تطوّر المجتمع النوعي للإسلام وثقافته.

يشكّل الجزء الغربي من الهلال الخصيب منطقة معروفة لدى جيل سابق من العلماء والرحّالين باسم «سوريا». هنا، كما في غربي الجزيرة العربية، تمتدّ الانقسامات الجغرافية الرئيسية من الغرب إلى الشرق. وراء قطعة طويلة من سهل ساحلي هناك سلسلة مرتفعات، تعلو في وسطها جبال لبنان وتنخفض في الجنوب إلى تلال فلسطين. وراءها، إلى الشرق، يقع غور الأردن وهو جزء من الصدع الكبير الذي يمرّ عبر البحر الميت والبحر الأحمر وصولاً إلى إفريقيا الشرقية. وراء هذا أيضاً منطقة أخرى من المرتفعات، السهل الكبير أو الهضبة في الداخل التي تتغيّر تدريجياً إلى سهب وصحراء الحماد. في بعض الأمكنة، كانت بعض أنظمة الريّ القديمة تستعمل مياه العاصي وأنهاراً أخرى أصغر لإبقاء واحات خصبة، على الأخصّ تلك الواقعة حول مدينة دمشق القديمة؛ إلا أنّ إمكانية الزراعة كانت تعتمد إلى درجة كبيرة على هطول المطر. على المنحدرات الشرقية للتلال والجبال الساحلية، يكفي معدّل سقوط المطر لجعل الزراعة المنظّمة ممكنة، بشرط أن تُنبت التربة عن طريق جعل منحدرات التلال على شكل مصاطب؛ في باقي المناطق، الزراعة أكثر تقلّلاً، متغيّرة كثيراً من سنة إلى أخرى، كما أنّها معرضة أكثر للدرجات القصوى للحرارة والبرودة. لذلك، في السهول الداخلية، كانت الفوائد النسبية لزراعة الحبوب ورعاية الإبل تتغيّر كثيراً من وقت إلى آخر.

كانت سوريا مرتبطة ارتباطاً وثيقاً بسائر حوض المتوسط الشرقي، بواسطة طرق بحرية من موانئها وبالطريق البرية الممتدة على طول الشاطئ إلى مصر؛ في الداخل كانت متّصلة أيضاً بجزيرة العرب الغربية، وبواسطة طرق تمرّ عبر الحماد أو حول طرفه الشمالي، مع أراض تقع إلى الشرق. الجمع بين التجارة البعيدة المسافة والإنتاج من فائض الأغذية والمواد الخام جعل، من الممكن، نمو وتطوّر المدن الكبيرة الواقعة في السهول الداخلية والمتّصلة بالساحل – حلب في الشمال ودمشق في الوسط.

وكانت الطرق التي تمرّ عبر الحماد أو حوله تؤدّي إلى وديان النهرين التوأمين، الفرات ودجلة. هذان النهران النابعان في الأناضول يتجهان إلى الجنوب الشرقي نوعاً، ويقتربان واحدهما من الآخر ثمّ يفترقان ويعودان أخيراً إلى الالتحام معاً ليصبّا في الطرف الشمالي من الخليج. وتقسّم الأرض التي تقع بينهما وحولهما إلى منطقتين. في الشمال، الجزيرة التي عرفها الرحّالون القدماء والعلماء باسم «ما بين النهرين» الأعلى، حيث جعل ارتفاع الأرض من الصعب استخدام ماء النهر للريّ وزراعة الحبوب، باستثناء الأراضي المجاورة للنهرين أو روافدهما؛ بعيداً عن النهرين، سقوط المطر غير أكيد والتربة قليلة، وبوجه عام من الأفضل تربية الغنم أو المواشي أو الإبل، إلاّ أنّه إلى الشمال الشرقي من النهرين هناك منطقة من نوع آخر، وهي جزء من سلاسل جبال الأناضول: غالباً ما تُدعى «كردستان»، على اسم الأكراد الذين يقطنونها. هنا، كما في الأودية الجبلية للساحل السوري، بالإمكان استخدام الأرض والماء لزراعة الأشجار في المرتفعات والحبوب في الأماكن المنخفضة، وأيضاً لتربية الغنم والماعز عن طريق تنقلها الموسمي من مراعي الشتاء في أودية الأنهار إلى المراعي في الجبال العالية في الصيف.

أبعد من ذلك جنوباً، في العراق، تختلف طبيعة الأرض، فتلوج جبال الأناضول تذوب في الربيع وتنحدر في كميات ضخمة من المياه في أنهار تغمر السهول حواليتها. هذا الطمي الذي خلّفته الطوفانات على مرّ الأجيال كوّن سهلاً غرينياً فسيحاً، السواد، حيث كانت الحبوب والنخيل تُزرع

على نطاق واسع. الريّ كان أسهل هنا منه في الشمال لأنّ السهل كان خاليًا من التضاريس، ومنذ أيام بابل القديمة كانت هناك شبكة عظيمة من الأفنية تنقل الماء فوق السواد. تسطيح السهل وعنف الفيضانات استوجبا المحافظة الدائمة على الأفنية؛ فإذا لم تنظّف وتُصنّ، فمياه الفيضانات قد تفيض على ضفاف الأنهر وتغمر الأراضي المجاورة وتكوّن مستنقعات دائمة. وعدم وجود تضاريس جعل من السهل أيضًا للرعاة البدو من نجد أن ينتقلوا إلى أودية الأنهر ويستعملوا الأراضي للرعي بدلًا من الزراعة. كان أمن السواد ورخاؤه يتوقّفان على قوة الحكومات، وهي بدورها كانت تستمدّ غذاءها وموادها وغناها من الريف الذي تحميه. وقامت في وسط السواد على التوالي مدن عظيمة حيث يقترب دجلة والفرات واحدهما من الآخر: بابل، المدائن للساسانيين، وبغداد عاصمة العباسيين.

وما عدا الروابط مع سوريا ونجد، كانت هناك طرق تمتدّ من العراق إلى مرتفعات إيران باتجاه الشرق، ولكن أسهل في الجنوب ممّا في الشمال. لم تكن الملاحة سهلة في طول القسم الأكبر من النهرين، ولكن من نقطة التقائهما ليصبّا معًا في الخليج، كانت الطرقات البحرية تؤدّي إلى موانئ الخليج والمحيط الهندي. وكانت البصرة الطرف النهائي الرئيسي لهذه الطرقات، وظلّت لمدة أهمّ مرفأ في الإمبراطورية العباسية.

إلى غربي شبه جزيرة العرب، عبر البحر الأحمر، جسر ضيق من الأرض إلى شماله، هناك صحراء رملية، ووراءها منطقة ثالثة، وادي نهر النيل. ينبع هذا النهر من مرتفعات إفريقيا الشرقية ويتحرك شمالًا مستجمعًا قوته وتنضم إليه روافد تنحدر من جبال الحبشة، ويجري عبر حوض غريني مكوّن من الطمي الذي خلفه على مرّ العصور، وهو في بعضه سهل فسيح، وفي بعضه الآخر بقعة ضيقة، وينقسم في أطواره الأخيرة إلى روافد ويجري عبر دلتا خصيبة إلى أن يصبّ في البحر المتوسط. في الصيف، بعد ذوبان الثلج في مرتفعات إفريقيا الشرقية، ترتفع مياه النهر ويتدفّق بفيضان. ومنذ أقدم الأزمنة استُخدمت أنواع مختلفة من الوسائل (الرفاص، الناعورة، الدلو على طرف عامود) لرفع ماء بكميات صغيرة من النهر. في بعض الأمكنة، وعلى الأخصّ في الشمال، كان هناك نظام قديم من السدود التي كانت تحوّل المياه عند فيضان النيل إلى أحواض أرضية تُحيط بها ضفاف، تظلّ فيها المياه لمدة معينة ثمّ يُعاد تصريفها إلى النهر عند هدوء الفيضان، ولكنها تترك وراءها الطمي الذي يُخصّب التربة. على تربة مروية بهذه الطريقة، كانت الحبوب وغيرها من المحاصيل تزرع بكثرة. وفي الصحراء الممتدّة على طول الجانب الغربي من النهر، كان هناك أيضًا بعض الواحات من المستوطنات المزروعة.

والقسم الشمالي من وادي النيل يكوّن أرض مصر، بلادًا ذات تراث من المدنية الرفيعة ووحدة اجتماعية شكلها أو أكد ديمومتها تاريخ طويل من الانضباط السياسي مارسه حكّام من مدينة تقع على النقطة التي يتجزأ فيها النهر إلى روافد ويجري عبر الدلتا. القاهرة كانت الأخيرة في تعاقب من المدن يمتدّ رجوعًا إلى ممفس، ثلاثة آلاف سنة قبل الميلاد. كانت تتوسّط شبكة من الطرقات المتّجهة شمالًا إلى موانئ البحر المتوسط، ومن هناك بحرًا إلى سوريا والأناضول والمغرب وإيطاليا، وشرقًا إلى سوريا عبر الطريق الساحلي، وشرقًا أيضًا إلى البحر الأحمر ومن هناك إلى المحيط الهندي، وجنوبًا إلى وادي النيل وإلى شرقي إفريقيا وغربيها.

في وادي النيل الأعلى، كانت السيادة الاجتماعية للدلتا وللمدينة العاصمة أضعف، فالنيل يجري عبر منطقة خالية تقريبًا من الأمطار. على الشاطئ الشرقي، لم تكن تؤلّف المنطقة القابلة للزراعة إلاّ قطعة طويلة ضيقة، ولكن إلى الغرب مكّن انبساط الأرض من توسيع البقعة القابلة للزراعة

بواسطة الريّ. إلى الجنوب من هذه المنطقة الخالية من سقوط المطر توجد منطقة يتساقط فيها المطر بغزارة في الصيف، وذلك قد يدوم من أيار إلى أيلول. هنا يمكن زرع الحبوب وتربية الماشية في منطقة تمتدّ غربًا إلى ما وراء وادي النهر حتّى تصل إلى منطقة رملية نصف صحراوية، وجنوبًا إلى مناطق عريضة دائمة النبات. هذا كان السودان، أرضًا للزراعة والرعي وللقرى ولمخيمات البدو والمدن الأسواق، ولكن ليس للمدن الكبيرة. كان مرتبطًا بمصر بواسطة النيل، أو بطرق برية بالحبشة و«الساحل»، أي المنطقة الواقعة حول الطرف الجنوبي للصحراء الكبرى.

من صحراء مصر الغربية إلى شاطئ الأطلسي تمتدّ منطقة رابعة، «المغرب الكبير»، أرض غروب الشمس أو أرض الغرب؛ وهي تشمل البلدان المعروفة الآن باسم ليبيا وتونس والجزائر والمغرب. ضمن هذه البقعة يمرّ الانقسام الطبيعي الأكثر وضوحًا من الشمال إلى الجنوب. على امتداد شواطئ البحر المتوسط والمحيط الأطلسي تقع قطعة طويلة من الأرض المنخفضة تتوسّع في بعض الأماكن إلى سهول: ساحل تونس وسهل ساحل المغرب الاطلسي. إلى الداخل من هذه القطعة الطويلة، ترتفع سلسلة جبال: الجبل الأخضر في ليبيا، جبال تونس الشمالية، الأطلس التلي، والريف في المغرب. إلى الداخل من هذه أيضًا هناك سهول مرتفعة أو سهوب، وراءها سلاسل أخرى من الجبال، الأوراسي في الجزائر، والأطلس الأوسط العالي أبعده إلى الغرب. إلى الجنوب تقع سهوب تتغيّر تدريجيًا إلى صحراء، الصحراء الكبرى، وهي صخرية في أماكن ورملية في أخرى، مع واحات من أشجار النخيل. إلى جنوبي الصحراء منطقة معشوشبة ترويه الأمطار ونهر النيجر، وهي «الساحل» أو السودان الغربي.

في المغرب أنهار قليلة يمكن استخدام مياهها للريّ، ومقدار المطر وتوقيت سقوطه هو الذي حدّد طبيعة الاستيطان البشري ومداه. في السهول الساحلية وعلى المنحدرات المواجهة للبحر من الجبال، والتي تحصر الغيوم الممطرة القادمة من المتوسط أو من الأطلسي، كان من المستطاع تنظيم زراعة دائمة من حبوب وزيتون وفاكهة وخضار، وأعلى الجبال كانت مُشجّرة جيّدًا. إلا أنّ وراء الجبال، في السهول المرتفعة، يختلف سقوط المطر بين سنة وأخرى، وحتّى خلال السنة، وبالإمكان استخدام الأرض بطريقة مختلطة: زراعة الحبوب ورعي الأغنام والماعز بواسطة الهجرة الموسمية. أبعده إلى الجنوب في السهب والصحراء، كانت الأراضي أكثر ملاءمة للريّ؛ كان رعاة الغنم يختلطون بمرّبي الإبل، يتقلّبون باتجاه الشمال في الصيف من الصحراء. الصحراء الكبرى في الواقع كانت الجزء الوحيد من المغرب حيث تربّى الإبل؛ الجمل كان قد جاء إلى المنطقة في القرون التي سبقّت ظهور الإسلام. قلّ من كان يقطن أرجاء المغرب الرملية، ولكن في الأجزاء الأخرى منها كان مربّو المواشي متخالطين مع زراع أشجار النخيل وغيرها من أشجار الواحات.

الطرق الرئيسية التي كانت تربط المغرب بما حوله من العالم امتدّت أيضًا من الشمال إلى الجنوب. ربطت مرافئ البحر المتوسط المنطقة بشبه جزيرة إيبيريا، بإيطاليا ومصر. والطرق امتدّت جنوبًا منها، عبر أراضٍ مستوطنة وسلسلة من الواحات في الصحراء حتّى «الساحل» وما وراءه. في بعض الأماكن، وصلت الطرق إلى البحر عبر مناطق واسعة من الأرض المزروعة، وهنا أمكن لمدن كبيرة أن تنمو وأن تستمرّ. منطقتان كهذه كانت لهما أهمية خاصّة؛ الأولى على الساحل الأطلسي للمغرب، هنا قامت مدينة فاس من أوائل عصور الإسلام، بينما أبعده إلى الجنوب، وفي وقت متأخّر نوعًا ما عنها، قامت مدينة مراكش؛ الأخرى على سهل الشاطئ التونسي، هنا،

كانت القيروان المدينة الرئيسة في أوائل العصر الإسلامي، إلا أنّ مكانتها أخذتها تونس فيما بعد، الواقعة على الشاطئ قرب مدينة قرطاج القديمة. وكانت تشعّ السطوة الاقتصادية والسياسية والثقافية لهاتين المنطقتين، بمدنهما الكبيرة، على الأراضي المحيطة بهما وبينهما. لم يكن في الجزائر، الواقعة بين الإثنتين، مستوطنات واسعة ومستقرّة كافية تتيح ظهور مراكز نفوذ مماثلة فيها، وكانت عرضة للوقوع تحت تأثير نفوذ جارتها. كذلك كان نفوذ تونس يشمل ليبيا الغربية (منطقة طرابلس الغرب)، بينما كانت قيرينيا (سيرينيكيا) إلى الشرق، التي فصلها عن سائر المغرب صحراء ليبيا الممتدّة هنا إلى شاطئ البحر، تقع إلى درجة أكبر تحت تأثير مصر.

المنطقة الخامسة هي شبه جزيرة إيبيريا، أو الأندلس، ذلك الجزء منها الذي كان يحكمه ويقطنه أناس أغلبيتهم من المسلمين، (الجزء الأكبر كان في القرن الحادي عشر، ثمّ تضاعف تدريجيّاً حتّى زال نهائيّاً حوالي آخر القرن الخامس عشر). مشابهة لسوريا من بعض النواحي، كانت مؤلفة من مناطق صغيرة مفصولة إلى حدّ ما واحدها عن الآخر. وسط شبه الجزيرة هضبة فسيحة تُحيط بها وتقطعها سلاسل من الجبال. من هنا يجري عدد من الأنهار عبر أراضٍ منخفضة إلى الشاطئ: نهر إيبرو يجري إلى البحر المتوسط من الشمال، والتاجو (التاجه) يصبّ في الأطلسي عن طريق منخفضات البرتغال، ونهر الوادي الكبير في الأطلسي أبعد إلى الجنوب. بين الجبال التي تُحيط بالهضبة المتوسطة والبحر المتوسط تقع مدينة قطلونيا الجبلية في الشمال وسهول إلى الجنوب. وكانت التبدّلات في المناخ ومعدّل سقوط المطر تسبّب تغييرات في طبيعة الأرض والطرق التي يمكن استعمالها بها. في طقس الجبال العالية الباردة كان هناك أحراج من الفلين والسنديان والصنوبر، وبينها حقول تُزرع فيها الحبوب وتربّى فيها الماشية. وكانت الهضبة الوسطى ذات المناخ المتطرّف تصلح لأنظمة مختلطة: زراعة الحبوب والزيتون ورعي الغنم والماعز. في الطقس الدافئ في وديان الأنهار والسهول الساحلية كانت تُزرع الحمضيات وغيرها من الأشجار المثمرة. وفي هذه المنطقة، في ربوع الزراعة الغنية، والتي لها إمكانية النقل النهري، كانت تقع المدن الكبيرة: قرطبة وإشبيلية.

إسبانيا كانت جزءاً من عالم المتوسط، ومرافئها على شاطئها الشرقي كانت تربطها بسائر بلدان الحوض: إيطاليا والمغرب ومصر وسوريا. أكثر اتّصالاتها أهمية كانت مع المغرب، جارتها الجنوبية؛ لم تكن المضائق التي كانت تفصل بين الكتلتين تقف حائلاً دون التجارة أو المهاجرة أو تنقل الأفكار الغازية ولا الجيوش.

العرب المسلمون والآخرون

مع حلول القرن الحادي عشر كان الإسلام دين الحكّام والجماعات المسيطرة ونسبة متزايدة من السكّان، ولكن ليس من المؤكّد أنّه كان دين الأكثرية في مكان آخر خارج جزيرة العرب. بالطريقة ذاتها، في حين كانت العربية لغة الثقافة العالية والعديد من سكّان المدن، كانت هناك لغات أخرى ما زالت باقية من عهد سابق لمجيء الفاتحين العرب. وبحلول القرن الخامس عشر كان مدّ الإسلام العربي قد غمر المنطقة بكاملها، وفي معظم الأحيان كان الإسلام في شكله السنّي، بالرغم من أنّه كان ما يزال هناك أتباع عقائد أخرى تطوّرت في القرون الأولى. وفي جنوبي شرقي جزيرة العرب وعلى أطراف الصحراء الكبرى كانت هناك مجتمعات من الإباضيين. هؤلاء كانوا يدّعون أنّهم تحدّروا روحياً من الخوارج الذين رفضوا قيادة عليّ بعد معركة صفّين وثاروا ضدّ حكم الخلفاء في العراق والمغرب. في اليمن كثيرون من السكّان اتّبعوا الشيعة في شكلها الزيدي،

والشيعة في شكلها الإثني عشري والإسماعيلي، التي كانت سائدة في كثير من العالم العربي الشرقي في القرن العاشر، كانت قد تراجعت؛ كان الإثنا عشريون ما زالوا وافر في العدد في لبنان وجنوبي العراق حيث كانت مقاماتهم ومزاراتهم الرئيسية، في الساحل الغربي من الخليج؛ وظلّ الإسماعيليون متمسكين بعقيدتهم في أقسام من اليمن وإيران وسوريا، حيث استطاعوا أن ينظّموا مقاومة محلية ضدّ الحكّام السنّة، الأيوبيين في سوريا والسلجوقيين أبعد إلى الشرق (الأخبار عن نشاطاتهم التي وصلت إلى أوروبا خلال زمن الصليبيين، سبّبت بروز اسم «الحشاشين» والقصة التي تُحكى عنهم، وهي غير موجودة في المصادر العربية، أنّهم كانوا يعيشون تحت حكم «شيخ الجبل» المطلق). أتباع الفروع الأخرى من الشيعة، الدروز والنصيريون، كانوا أيضًا في سوريا. في شمالي العراق كان هناك يزيديون، أتباع دين كانت فيه عناصر مستمدة من المسيحية والإسلام، وفي الجنوب كان للمنديين عقيدة مستمدة من معتقدات وممارسات قديمة.

بحلول القرن الثاني عشر كانت الكنائس المسيحية في المغرب قد انقرضت في الواقع، ولكن عددًا كبيرًا من سكّان الممالك الإسلامية في الأندلس كانوا مسيحيين من الكنيسة الرومانية الكاثوليكية. وكان الأقباط المسيحيون ما زالوا عنصرًا هامًا من سكّان مصر في القرن الخامس عشر، بالرغم من أن أعدادهم كانت تتناقض بسبب اعتناقهم للإسلام. أبعد إلى الجنوب، في شمالي السودان، كانت المسيحية قد اختفت بحلول القرن الخامس عشر أو السادس عشر، عندما انتشر الإسلام عبر البحر الأحمر ونزولاً في وادي النيل. في كلّ أنحاء سوريا وفي شمالي العراق بقيت مجتمعات مسيحية، ولكن بشكل منكمش. وكان البعض، على الأخصّ في المدن، ينتمون إلى الكنيسة الشرقية الأرثوذكسية، ولكنّ البعض الآخر كانوا أعضاء في تلك الكنائس الأخرى التي ظهرت إثر المفارقات عن طبيعة المسيح: السورية الأرثوذكسية «Monophysites» (الطبيعة الواحدة)، والنسطورية. في لبنان ومناطق أخرى من سوريا كان هناك كنيسة رابعة، كنيسة الموارنة، كانوا يتبعون عقيدة «Monothelite» (المشيئة الواحدة)، ولكن في القرن الثاني عشر، عندما حكم الصليبيون سواحل سوريا، اعتنقوا العقيدة الرومانية الكاثوليكية وقبلوا سلطة البابا.

كان اليهود أوسع انتشارًا في كلّ أنحاء عالم الإسلام العربي. في المغرب كان قسم هام من الفلاحين قد اعتنق اليهودية قبل مجيء الإسلام، وكانت ما زالت هناك مجتمعات يهودية في الأرياف، كما كان الأمر في اليمن وأجزاء من الهلال الخصيب. وكان هناك يهود في معظم مدن المنطقة حيث كان لهم دور هام في التجارة والصناعة والتمويل والطب. كان العدد الأكبر منهم ينتمي إلى المجموع الرئيسي من اليهود الذين قبلوا الشرائع الشفهية وتفسيراتها التي يحتويها «التلمود» والتي يعتنقها الذين تدربوا بالدراسات التلمودية، إلّا أنّه في مصر وفلسطين وسواها كان هناك «قرايين»، ممّن رفضوا التلمود وكان لهم تعاليمهم الخاصة التي استمدّها أساتذتهم من الكتابات المقدّسة.

وكان جزء كبير من المجتمعات اليهودية قد أصبح ناطقًا بالعربية في هذا الوقت، مع أنّهم كانوا يستعملون أشكالًا من العربية خاصة بهم، ويستعملون العبرية لطقوسهم الدينية. بين المسيحيين أيضًا انتشرت العربية في الهلال الخصيب ومصر وإسبانيا؛ الأرامية والسريانية أخذتا تتقلّصان كلغات محكية ومكتوبة مع أنّهما كانتا تستعملان في الطقوس الدينية، واللغة القبطية في مصر توقّفت في الواقع عن الاستعمال إلّا للطقوس الدينية بحلول القرن الخامس عشر؛ اتخذ العديد من سكّان الأندلس المسيحيين العربية لغة لهم بالرغم من أنّ اللغات الرومانسية (المشتقة من اللاتينية)

التي ورثها ظلّت حيّة وبدأت تستعيد حيويّتها. وعلى هوامش الطوفان العربي، في المقاطع الجبلية والصحراوية، كانت هناك لغات أخرى محكية: الكردية في جبال شمالي العراق، النوبية في شمالي السودان ولغات مختلفة إلى الجنوب، ولهجات محلية بربرية في جبال المغرب والصحراء الكبرى. إلّا أنّ الأكراد والبربر كانوا مسلمين، وبالقدر الذي كانوا فيه متعلّمين كانوا ينتمون إلى عالم اللغة العربية.

الفصل السادس

الأرياف

الأرض ووجوه استعمالها

هذه البلدان، الممتدة على طول خطّ من شواطئ الأطلسي إلى شواطئ المحيط الهندي، كانت تتشارك ليس فقط بدين وثقافة مسيطرين بل أيضاً، إلى حدّ ما، ببعض المقومات المحددة من مناخ وتضاريس أرض وتربة ونبات. ويُقال أحياناً أنّ هذين العاملين مترابطين ترابطاً وثيقاً، وأنّ الدين الإسلامي كان ملائماً خاصّة لنوع معيّن من البيئة، أو أنّه في الواقع خلقها، وأنّ المجتمعات الإسلامية كانت تحت هيمنة الصحراء أو على الأقلّ تحت سيطرة علاقة معيّنة بين الصحراء والمدينة. إلا أنّ نظريّات كهذه خطيرة؛ هناك بلدان ذات نوع مختلف من المناخ والمجتمعات، مثل بعض أجزاء من جنوبي وجنوبي شرقي آسيا، حيث انتشر الإسلام وترسّخ. لذلك من الأفضل النظر إلى العاملين منفصلين.

ثمّة ملاحظات عامّة يمكن أن تُطبّق على مناخ معظم الأقطار التي كانت، في هذه الفترة، ذات غالبية مسلمة وناطقة بالعربية. على السواحل، حيث الريح القادمة من البحر زاخرة بالرطوبة، الطقس ندي رطب؛ في الداخل، الطقس «قارّي»، فيه اختلاف كبير بين حرارة الليل والنهار، وبين الصيف والشتاء. في كلّ مكان، شهر كانون الثاني (يناير) هو الأكثر برودة، وحزيران وتموز وآب (يونيو ويوليو وأغسطس) الأشدّ حرارة. في بعض الأرجاء معدّل سقوط المطر غزير منتظم. في معظم الأحيان هذه مناطق تقع على الساحل أو على منحدرات الجبال المواجهة للبحر. الغيوم الآتية من البحر تتكثّف (وتُطر) عند الجبال: جبال الأطلس على ساحل المغرب الأطلسي؛ الريف، جبال الجزائر الشرقية وشمالى تونس، وسلسلة مرتفعات قيرينيا (سيرينيكيا) على الشاطئ الجنوبي للبحر المتوسط؛ وعلى شاطئه الشرقي، جبال لبنان، وبعيداً إلى الداخل، جبال العراق الشمالية الشرقية. في جنوبي غربي جزيرة العرب تحمل المطر غيومٌ آتية من المحيط الهندي. هنا، موسم الأمطار هو فترة الرياح الموسمية في أشهر الصيف؛ في الأمكنة الأخرى، يهطل المطر في معظم الأوقات من أيلول (سبتمبر) إلى كانون الثاني (يناير). في هذه الأقطار يفوق معدّل سقوط المطر السنوي 500 ميليمتر، وأكثر من ذلك بكثير في بعض الأمكنة.

على الجهة الأخرى من الجبال الساحلية، في الجبال والهضبات، المطر أقل، بمعدل 250 ميليمترًا في السنة. ولكن المعدلات قد تعشّ؛ في هذه المناطق الداخلية يختلف سقوط المطر من شهر إلى شهر ومن سنة إلى أخرى، وهذا يمكن أن يؤثر على المحاصيل الزراعية؛ قد يبور المحصول بكامله في بعض السنين بسبب عدم هطول مطر على الإطلاق.

ما وراء هذا الحزام الذي يشكّل المناطق التي يتساقط فيها المطر الغزير، ولكن غير المنتظم، هناك مناطق حيث المطر أقل، أو يكاد يكون منقطعًا؛ بعض هذه المناطق تقع قرب الساحل، كما في مصر السفلى حيث لا جبال لتكثيف الغيوم كي تمطر، وغيرها إلى الداخل بمسافة بعيدة. سقوط المطر هنا قد يتراوح بين لا شيء و250 ميليمترًا في السنة، إلا أنّ معظم هذه المناطق ليست خالية من الماء تمامًا، حتّى في الصحراء العربية والصحراء الكبرى هناك أجزاء فيها ينابيع وآبار تغذيها أمطار تهطل من وقت لآخر، أو تسرّب للماء تحت الأرض من سفوح التلال أو من جبال واقعة أقرب إلى البحر. في أماكن أخرى، الأرض التي لا تهطل فيها أية أمطار قد ترويتها أنهار تجلب مياه الأمطار من جبال بعيدة. كثير من الأنهار ليست سوى أودية موسمية، جافة صيفًا تمتلئ وتطوف في الموسم الممطر، ولكن غيرها تدوم طول السنة: الأنهار الجارية من الجبال إلى البحر في إسبانيا والمغرب الأطلسي والجزائر وسوريا، وعلى الأخصّ النظامان النهريّان العظيمان: نهر النيل ونهرا دجلة والفرات.

هاتان الشبكتان تحييان منطقة واسعة من الأراضي المسطحة التي تمرّان عبرها، ولكن لكلّ واحدة منهما وتيرتها الخاصة. يجلب النيل وروافده مياه الأمطار التي تهطل في مرتفعات الحبشة وإفريقيا الشرقية؛ وهذه الأمطار تأتي في الربيع والصيف، وتسبّب فيضانات متتالية، أوّلًا في النيل الأبيض، ثمّ في النيل الأزرق وروافده. وتصل الفيضانات إلى مصر في أيّار (مايو)، ثمّ ترتفع لتبلغ ذروتها في سبتمبر (أيلول)، وبعدها تنخفض وتنتهي في شهر تشرين الثاني (نوفمبر). أمّا في مرتفعات الأناضول التي ينبع منها الفرات ودجلة، فالثلوج تذوب في الربيع. ينحدر نهر دجلة بفيضاناته من آذار إلى أيّار (مارس إلى مايو)، والفرات بعد ذلك بقليل؛ في كليهما تبلغ الفيضانات من العنف بحيث أنّها تطغى على ضفافها وقد تغيّر مجاريها أحيانًا. بسبب انخفاض الأرض في جنوبي العراق، تكوّنت مستنقعات في الفترة التي سبقت قدوم الإسلام بوقت قصير.

كانت تغيرات في تضاريس الأرض وفي الحرارة ووجود المياه، عوامل تشاركت لتكوّن أنواعًا من التربة. في السهول الساحلية وعلى منحدرات الجبال الساحلية، التربة غنية، ولكن في الجبال تحتاج أن يُحافظ عليها بواسطة مصاطب مُدعمة وإلا جرفتها المياه في المواسم الممطرة. في السهول في الداخل التربة أقلّ كثافة ولكنها خصبة أيضًا. وحيث تتمازج السهول الداخلية مع السهوب والصحراء، تتغيّر طبيعة الأرض، فالمساحات الصغيرة من التربة، حيث المياه الجوفية متوقّرة، تُحيط بها مناطق من الصخر والحصى، وسلاسل جبال بركانية وكثبان رملية، مثل تلك في الربع الخالي أو في صحراء النّفود في جزيرة العرب، ومناطق إرغ (Erg) في الصحراء الكبرى.

منذ قبل التاريخ الجلي، حيثما وجدّت تربة ومياه، تُزرع الفاكهة والخضار، ولكن لبعض المحاصيل يجب أن تتوفر شروط ملائمة. ثلاثة محاصيل رسمت حدودًا لها في مجال الزراعة وكانت ذات أهمية خاصّة: الأوّل، شجرة الزيتون، التي تغلّ غذاء وزيتًا للطهي وحطبًا للوقود، كانت تُزرع حيث يزيد معدّل سقوط المطر على 180 ميليمترًا والتربة رملية؛ الثاني، زراعة القمح وحبوب أخرى للاستهلاك البشري ولعلف الحيوانات، تتطلب إمّا معدّلًا لسقوط المطر يفوق

400 ميليمترًا أو الريّ من الأنهار أو الينابيع؛ الثالث، كان شجرة النخيل التي تحتاج إلى حرارة لا تقل عن 16 درجة مئوية لتثمر، ولكن يمكن أن تنمو حيث يكون الماء نادرًا. عندما كان يتوقّر ما يكفي من الماء والمرعى، كان بالإمكان استخدام الأرض لرعي المواشي كما للزراعة. الماعز والخراف كانت تحتاج إلى كلاً ومرعى على مسافات غير طويلة كي تنتقل عبرها؛ الإبل تستطيع أن تقطع مسافات طويلة بين المرعى والآخر ولا تحتاج أن تشرب تكررًا.

بسبب هذه التنبّعات في الظروف الطبيعية، كان الشرق الأوسط والمغرب الكبير مقسومين، منذ قبل ظهور الإسلام، إلى مناطق واسعة ذات إنتاج معيّن، تراوح بين طرفين. في الطرف الواحد مناطق كانت الزراعة فيها ممكنة على الدوام: قطع الأراضي الساحلية حيث زُرعت أشجار الزيتون، السهول وأودية الأنهار حيث الحبوب، وواحات أشجار النخيل، في كلّ هذه الأمكنة كانت الفواكه والخضار أيضًا تُنتج، وساهم تكوين مجتمع بشري يمتدّ من المحيط الهندي إلى البحر المتوسط بإدخال أنواع جديدة. المواشي والغنم والماعز وُجِدَت مراعي لها هنا، وفي الجبال العالية وفُرت ضروب من الأشجار خشبًا، عفصًا، صمغًا أو فليّنا. في الطرف الآخر وُجِدَت مناطق كان فيها الماء والنبات كافيًا فقط لتربية الإبل وغيرها من الحيوانات عن طريق الهجرة الموسمية على مسافات بعيدة. منطقتان كهذه كانت لهما أهمية خاصّة: الصحراء العربية وامتدادها شمالًا إلى الصحراء السورية، حيث كان باستطاعة مربّي الإبل أن يمضوا الشتاء في النّفود ويتنقلوا شمالًا غربًا إلى سوريا أو شمالًا شرقًا نحو العراق في الصيف؛ والصحراء الكبرى، حيث ينتقلون من الصحراء إلى السهول المرتفعة أو الحدود الجنوبية لجبال الأطلس.

بين هذين الطرفين، الأوّل لزراعة مستوطنة مضمونة نوعًا ما، والآخر لرعي مكره على البداوة والتنقل، كانت هناك مناطق حيث الزراعة ممكنة، ولكن أقلّ استقرارًا، وحيث يمكن استخدام الأرض والماء أيضًا للرعي. وينطبق هذا خصوصًا على المناطق الواقعة على أطراف الصحراء حيث لا يسقط المطر بانتظام: سهوب سوريا، ووادي الفرات، والأطراف الخارجية لدرنا النيل وغيرها من المناطق المروية في وادي النيل، وسهول كردفان ودارفور في السودان، والسهول المرتفعة والأطلس الصحراوي في المغرب. في بعض الظروف، بالإمكان استغلال أية بقعة تقريبًا من الأرض المزروعة لأجل الرعي إلّا إذا كانت محمية بتضاريسها؛ الرعاة من الصحراء الكبرى مثلًا لم ينفذوا إلى جبال الأطلس العالية في المغرب.

لذلك فإنّ التفكير بالأرياف بأنّها مقسّمة إلى مناطق حيث عنيّ الفلاحون الثابتو الإقامة على الأرض بمحاصيلهم، ومناطق أخرى حيث كان البدو ينتقلون بمواشيهم، هو تفكير خاطئ لفرط تبسيطه، فكانت هناك مجالات متوسطة بين حياة مقيمة (مستوطنة ثابتة) تمامًا، وحياة بدوية صرف، وكانت تلك القاعدة الأكثر رواجًا. وكان هناك أوجه متعدّدة من الأساليب لاستعمال الأرض، في بعض الأماكن كان هناك أشخاص مقيمون يتصرّفون بأرضهم كما يشاؤون ويعهدون بمواشيهم إلى أجراء لهم؛ في أماكن أخرى، كان المزارعون المقيمون ورعاة الغنم مشاركين في استعمال الأرض؛ وفي أماكن غيرها أيضًا كان السكّان متنقلين، يهاجرون مع قطعانهم من مراعي منخفضة إلى أخرى مرتفعة، ولكنهم يزرعون الأرض في مواسم معيّنة؛ كذلك كانت هناك مناطق بدوية صرف، ولكن ذات سيطرة على أمكنة مستوطنة كواحات أو على أطراف الصحراء، حيث يعمل فلاحون لينتفع البدو.

ليس بالإمكان تفسير العلائق بين هؤلاء الذين كانوا يحرثون الأرض وهؤلاء الذين كانوا ينتقلون مع مواشيهم على ضوء ما كان يُقال قديمًا عن وجود معارضة بين «الصحراء والمزروع». كان

المزارعون المقيمون والرعاة المتنقلون يحتاج بعضهم إلى بعض لتبادل السلع والمنتجات التي كان كل منهم يحتاج أن يبيع: الرعاة الصرف لم يكونوا قادرين على إنتاج كل الغذاء الذي يحتاجون إليه من حبوب أو ثمر؛ والمستوطنون المقيمون كانوا بحاجة إلى اللحم والجلود والصوف من الحيوانات التي كان يُربّيها الرعاة وإلى إبل وحمير أو بغال للنقل. في المناطق التي كان يقيم فيها الفريقان كانوا يستخدمون الماء ذاته والأرض ذاتها بمنتجاتها الزراعي، وكانوا بحاجة، إذا أمكن، أن يُقيّموا ترتيبات مقبولة ودائمة الواحد مع الآخر.

غير أن التعايش والتكافل بين الزراعين والرعاة كان غير مستقرّ، قابلاً للتحوّل إلى صالح فئة أو أخرى. من جهة، كانت قدرة الرعاة البدو على التنقل وقوة احتمالهم غالباً ما تعطيهم موقفاً مسيطراً. وصحّ هذا على الأخصّ في العلاقة بين الذين كانوا يربّون الإبل في الصحراء وهؤلاء القاطنين في الواحة. بعض الواحات الكبيرة الواقعة على الطرق التجارية الهامة قد تكون فيها طبقة من التجّار القادرين على السيطرة على الأسواق وأشجار النخيل، ولكن في بعض الواحات كان الرعاة هم المتحكّمين بالأرض التي يزرعها لهم فلاّحون، أو عبيد أرقاء في بعض الأماكن. على أطراف الصحراء أيضاً قد يكون الرعاة أقوياء إلى درجة استيفاء جزية، أو «خوة»، من القرى المستوطنة. هذه العلاقة غير المتكافئة عبّر عنها في ثقافة الرعاة العرب عن طريق مفهوم «طبقي» لعالم الأرياف؛ فقد كانوا ينظرون إلى أنفسهم بأنّ لديهم حرية ونبلاً وشرقاً لم يكن مثلها للفلاحين والتجّار والصنّاع. من جهة أخرى، قد تكون هناك مؤثرات وعوامل تحدّد من حرية الرعاة وقدرتهم وتجذبهم إلى حياة مستقرّة عندما يصلون إلى أرض سهل أو سهب.

إذاً، عندما كان يتصدّع ذلك التكافل، لم يكن ذلك بسبب حالة حرب مستديمة بين نوعين من المجتمع، بل لأسباب أخرى. قد تكون قد حدثت تغييرات في المناخ، وكمية المياه المتوافرة، على مرّ الزمن، فالتجفّف التدريجي لمنطقة الصحراء الكبرى على مدى زمن طويل مسألة مثبتة. كانت هناك تغييرات في الطلب على منتجات من الأرياف والصحراء: طلب أكثر أو أقلّ على زيت الزيتون، والحبوب والجلود والصوف واللحم، أو على الإبل للنقل. في أوقات قد تحدث أزمة بين البدو بسبب تكاثر السكّان، وهم الذين كانوا يعيشون حياة صحية أكثر من سكّان المدن والقرى ولذلك قد يتوسّعون أبعد من موارد عيشهم. من وقت إلى آخر كانت هناك تغييرات سياسية؛ عندما كان الحكّام أقوياء كانوا يتجهون إلى توسيع منطقة الزراعة المستقرّة التي منها كانوا يستمدّون الغذاء لإطعام المدن ويجبون الضرائب ليدعموا الجيوش.

لم تكن الفتوحات العربية لما حولها من البلدان في أوائل العهد الإسلامي فيضاً بدوياً غمر العالم الأهل وقلب التكافل والتكافؤ. كانت الجيوش العربية مجموعات صغيرة منظمّة من الجنود المتعدّدة الأصل، وتبعها، على الأقلّ في العراق وإيران، هجرات واسعة من العرب الرعاة بأعداد لا يمكن تقديرها، إلا أنّ اهتمام الحكّام الجدد انصبّ على الحفاظ على نظام الزراعة وبالتالي على الضرائب والدخل. ورُجّل معظم الذين كانوا يملكون الأرض قبلاً أو استوعبوا في النخبة الجديدة الحاكمة، ولكنّ الفلاحين الأهلين ظلّوا، واستوطنوا الأرض جنود أو مهاجرون، أو سكنوا في مدن جديدة. يُبيّن نمو مدن جديدة أكبر من تلك التي كانت موجودة سابقاً، من خراسان ووادي أموداريا في الشرق إلى الأندلس في الغرب، أنّه كان هناك أرياف كبيرة ومنتجة ما يكفي لتموين تلك المدن بالغذاء. من جهة ثانية، تطوّر التجارة البعيدة المدى ضمن المجتمع الإسلامي المترامي الأطراف، والحجّ السنوي إلى مكّة، أدّى إلى ازدياد الطلب على الإبل وغيرها من الحيوانات للنقل.

جرى التشويش على التعايش والتكافل فيما بعد، من القرن العاشر أو الحادي عشر وبعده. فقد حدثت غارات على حواشي العالم الإسلامي من جماعات بدوية غيرت التوازن السكاني. رُعاة أتراك انتقلوا إلى إيران وإلى الأرجاء المفتوحة حديثاً من الأناضول، وتكاثر هذا الدفق خلال الغزو المغولي وبعده؛ في أقصى الغرب، تقدّم البربر من جبال الأطلس وأطراف الصحراء الكبرى شمالاً إلى المغرب والأندلس، إلا أنه في الجزء الأوسط من العالم الإسلامي كان السياق مختلفاً، والدراسة الموضوعية عن إحدى المناطق تلقي الأضواء على ذلك¹. المنطقة هي الواقعة حول نهر دياره، أحد روافد دجلة، في السهل الكبير المروي جنوبي العراق الذي كان يمّون بغداد بالغذاء والمواد الخام لسكانها العديدين. نظام الري، المطور منذ أيام البابليين وما بعده، كان بحاجة إلى حكومة ذات سلطة تحافظ عليه. حكومة كهذه وُجدت في أوائل العهد العباسي، عندما رُمّم النظام وأعيد إصلاحه بعد أن انحطّ في آخر عهد الساسانيين. وبمرور القرون تعيَّرت الأوضاع. فتمّو بغداد وتجارته كانا يعنيان أنّ جزءاً أكبر من الثروة المستمّدة من فائض الأرياف كان يستخدم في المدينة بدلاً من الحفاظ على الأرياف؛ وتسبب الضعف المتزايد للحكومة المركزية في انتقال السيطرة على الأرياف إلى يد الحكام المحليين أو جباة الضرائب الذين لم يكن لهم ذلك الاهتمام الدائم بالحفاظ على أعمال الري، ربّما كان هناك أيضاً بعض المتعيرات في البيئة ممّا أدّى إلى تكوين مستنقعات ضخمة، وفي تلك الظروف، فسد نظام الري تدريجياً على مرّ العصور. ولم تكن للزراع أنفسهم الموارد اللازمة للحفاظ عليه منتظماً، فتضاءل مجرى المياه إلى القنالات، وأهمّلت بالنتيجة مناطق صالحة للزراعة أو تحوّلت إلى مراعي.

لذلك فقد يكون انتشار الرعي البدوي نتيجة انحطاط الزراعة، لا سبباً لها، إلا أنّ ما حدث في المغرب الكبير قد يكون عكس هذا. المؤرّخون العصريون، في اقتباسهم لفكرة، قد يكون ابن خلدون أوّل من تقدّم بها، تعودوا أن يعزوا انحطاط الاستيطان المستقرّ في المغرب الكبير وضمحلاله إلى مجيء قبائل عربية معينة، على الأخصّ قبيلة بني هلال في القرن الحادي عشر. ويظنّ أنّ غاراتهم وممارساتهم للسلب والنهب أثّرت تأثيراً عميقاً على مجمل تاريخ المغرب فيما بعد، فانهارت الحكومات القوية التي كانت حامية للاستيطان المستقرّ، وتبدّل استعمال الأرض من الزراعة إلى الرعي، وأغرقت السكان الأصليين في بحر من الهجرة العربية الجديدة؛ إلا أنّ الأبحاث الحديثة أظهرت أنّ ذلك السياق لم يكن بهذه البساطة، ففي الواقع دخلت عناصر من بني هلال إلى تونس قادمة من مصر في النصف الأوّل من القرن الحادي عشر. وكانوا متورّطين في محاولات من قبل سلالة الفاطميين في مصر لإضعاف سلطة بني زيري (الزيريين)، الحكام المحليين للقيروان، الذين كانوا من أتباع الفاطميين، إلا أنّهم تخلّوا عن ولائهم لهم. ولكن بني زيري كانوا في ذلك الحين يضعفون بسبب انحطاط تجارة القيروان، وكانت دولتهم تنفتت إلى إمارات صغيرة قائمة على مدن قليلة الأهمية. ربّما كان ضعف السلطة وانحطاط التجارة، وبالتالي الطلب، السبب الذي أتاح للرعاة أن يتوسّعوا. لا شكّ بأنّ انتشارهم سبّب الدمار واختلال النظام، ولكن لا يظهر أنّ بني هلال كانوا معادين للاستيطان المستقرّ بحدّ ذاته؛ كانوا على علائق جيّدة مع سلالات أخرى. وإذا حدث تعيّر في التوازن الريفي في هذا الوقت، فقد يكون قد نتج عن أسباب أخرى، ويبدو أنّه لم يكن شاملاً ولا دائماً، فأجزاء من الريف التونسي استعادت نشاطها عندما أعيدت حكومة قوية إلى السلطة على يد الموحدّين وخلفائهم، بني حفص. لذلك، فانتشار الرعي، بالقدر الذي كان موجوداً فيه، ربّما كان نتيجة بدلاً من السبب الرئيسي لانهايار التعايش والتكامل الريفي. وإذا كان قد اعتُبر فيما بعد بأنّه كان السبب، فذلك كان طريقة رمزية لرؤية سياق معقّد. بالإضافة

إلى ذلك، فليس يبدو أنّ بني هلال كانوا عديدين بحيث يمكن أن يبدّلوا السكّان العرب بالبربر. منذ ذلك الوقت وبعده كان هناك بالفعل انتشار اللغة العربية، وجاء مع ذلك فكرة صلة بين شعوب المغرب الكبير الريفية وشعوب شبه جزيرة العرب، ولكن سبب توسّع العربية لم يكن انتشار القبائل العربية بقدر ما كان ذوبان البربر فيها ².

المجتمعات القبلية

لم يُكتب تاريخ الأرياف في هذه القرون، وبالكد يمكن أن يُكتب لأنّ المصادر الرئيسية غير موجودة. للأرياف في العهد العثماني توجد مصادر بين السجلات العثمانية التي لم يُباشر بنفحصها إلاّ الآن، وللجهود الأكثر حداثة بالإمكان إكمال الوثائق بالمراقبة المباشرة. من الخطر محاولة استقراء ما كان موجودًا قبل عدّة قرون عن طريق الجدول استنادًا لما كان موجودًا منذ قرنين أو ثلاثة، وما هو موجود اليوم، إلاّ أنّه قد يساعدنا على فهم أحداث تلك الأوقات وتطوّراتها إذا استعملنا معرفتنا عن أوقات تالية لبنني «نموذجًا مثاليًا» لما يمكن أن يبدو بمثابة مجتمع ريفي في إطار بيئة جغرافية مشابهة لبيئة الشرق الأوسط والمغرب الكبير.

لو تُرك التطوّر الاقتصادي والاجتماعي على سجيته في مناطق ريفية كهذه لاتّجه إلى تشكيل مجتمع غالبًا ما ينطبق عليه اسم «قبليّ»، ومن الضروري أن نسأل قبل كلّ شيء ما نعني بالقبلية. في المجتمعات الرعوية والقروية على السواء، كانت الوحدة الأساسية للعائلة النواة المؤلّفة من ثلاثة أجيال: الجدود والآباء والأولاد، عائشين معًا في بيوت قروية مبنية من حجارة، أو طين وقرميد أو أية مواد كانت متوفّرة محليًا، أو في خيم البدو المنسوجة. كان الرجال مسؤولين بالأخصّ عن العناية بالأرض والمواشي، والنساء عن الطهي والتنظيف وتربية الأولاد، ولكنهنّ كنّ يُساعدن أيضًا في أعمال الحقول أو رعي القطعان. مسؤولية المعاملات مع العالم الخارجي كانت رسميًا على عاتق الرجال.

من المعقول الافتراض أنّ القيم المعبر عنها في مفهوم «الشرف»، الذي تعمّق في دراسته علماء الاجتماع والإنسان، كانت سائدة في الأرياف منذ أقدم العصور، أو على الأقلّ في تلك الأجزاء من الأرياف التي لم تكن متأثرة تأثرًا عميقًا بالأديان الرسمية للمدن. بناء على هذا الافتراض، من الممكن القول – مع كثير من التحويرات في الزمان والمكان – أنّ النساء في القرى والسهوب، مع أنّهنّ غير محجّبات أو منعزلات رسميًا، كنّ خاضعات للرجال من نواح هامّة. بحسب العادات السائدة، مع أنّه ليس بحسب الشرع الإسلامي، كانت الأراضي ملكًا للرجال وكانت تُورث إلى الأولاد الذكور: «الذكور هم ثروة البيت». وكان لزامًا على شرف الرجل أن يُدافع عمّا له وأن يستجيب إلى ما يُطلب منه من أفراد أسرته، أو قبيلته أو المجموعة الأكبر التي كان منها؛ يعود الشرف للشخص من خلال انتسابه إلى وحدة أكبر. نساء العائلة – الأمّ والأخوات والزوجات والبنات – كنّ تحت حمايته، ولكن ما كنّ يفعلنّ يمكن أن يؤثر على شرفه: قلّة احتشام، أو سلوك قد يُثير في الرجال الآخرين مشاعر قوية يمكن أن تتحدّى المجتمع وعاداته. وكان احترام الرجل للنساء ربّما يعتريه إذن بعض الشكّ أو حتّى الخوف من المرأة كخطر عليه. وهناك دراسة عن النساء البدويات في صحراء مصر الغربية لفتت الانتباه إلى الأشعار والأغنيات التي تتبادلها النساء بين بعضهنّ، والتي قد يكون فيها إثارة للمشاعر الخاصّة أو «الغراميات»، ممّا قد يطغى على الواجبات أو يتعدّى حدودًا محظورة، وقد تنمّ عن شيء من التشكيك بالعادات الاجتماعية التي يعشنّ بموجبها والتي يبدو أنّهنّ يقبلنّها شكليًا:

طال ذراعك عالمخدة

يُنسى بُوه وَيُنسى جَدّه 3

ولكن كان بإمكان المرأة، إذا تقدّمت بالعمر، أن تكتسب نفوذًا أكثر، كأمّ لأولاد ذكور أو المرأة الأعلى منزلة (إذا كان هناك أكثر من واحدة)، ليس فقط على النساء الأصغر سنًا في العائلة، بل كذلك على الرجال.

في معظم الظروف، لم تكن العائلة-النواة كهذه ذات اكتفاء ذاتي، لا اقتصاديًا ولا اجتماعيًا. كان بإمكانها الاندماج بنوعين من وحدة أكبر. الأولى، مجموعة من القرابة أو النسب، من هؤلاء المرتبطين، أو المدّعين أنّهم مرتبطون، بالتحدّر من سلف مشترك منذ أربعة أو خمسة أجيال، كانت هذه المجموعة هي التي يمكن طلب المساعدة منها وقت العوز والحاجة، والتي تتولّى مسؤولية الأخذ بالتأثر إذا قُتل أحد أعضائها أو تأذى.

النوع الآخر من الوحدة، كان الذي يقوم على مصلحة اقتصادية دائمة. لهؤلاء الذين كانوا يحرثون الأرض ولم يكونوا متنقلين، القرية (أو «الحي» إذا كانت القرية كبيرة، مثل الذين في السهول وأودية الأنهر) كانت هي الوحدة. بالرغم من الخلافات بين العائلات، كان من الضروري وضع ترتيبات لزراعة الأرض، وكان يتمّ ذلك في بعض الأماكن عن طريق تقسيم أرض القرية تقسيمًا دائمًا بين العائلات، بينما تظلّ أرض المراعي متاحة للجميع؛ في أماكن أخرى عن طريق تقسيم في فترات منتظمة، أو دوريًا، بحيث تنال كلّ عائلة حصّة يمكنها أن تزرعها (نظام المُشاع). على الأراضي المروية، كانت تجري ترتيبات أيضًا لتقاسم المياه؛ كان يتمّ ذلك بعدة طرق، مثلًا، بتوزيع المياه في جدول أو قناة إلى عدد من الحصص، كلّ واحدة منها مخصّصة، بشكل دائم أو بإعادة التوزيع دوريًا، إلى صاحب قطعة معيّنة من الأرض. وربّما كان من الضروري أيضًا وضع ترتيبات بالنسبة إلى الزراعة؛ المزارع الذي كانت قطعه غير كافية، أو لم يكن يمتلك أية أرض، بإمكانه أن يعتني بأرض تخصّ سواه لقاء حصّة معيّنة من المحصول، أو يمكن أن يزرع أشجارًا مثمرة على أرض شخص آخر وأن يعتني بها وتعتبر ملكًا له. في المجموعات الرعوية، وحدة الرعيان – هؤلاء الذين يتنقلون معًا من مرعى إلى آخر – كانت وحدة من نوع مماثل، إذ ليس بالإمكان ممارسة الرعي البدوي بدون مقدار من التعاون والانتظام الاجتماعي، إلاّ أنه هنا لا تقسيم للأرض؛ أرض الرعي والماء كانت تعتبر ملكًا مشتركًا لجميع الذين يستعملونها.

بين هذين النوعين من الوحدة، الأوّل قائم على القرابة والآخر على مصلحة مشتركة، كان هناك علاقة مركّبة. في المجتمعات الأمية قليلون الذين يتذكّرون أسلافهم قبل خمسة أجيال، فادّعاء أصل مشترك كان أسلوبًا رمزيًا للتعبير عن مصلحة مشتركة، وإضفاء قوّة عليها لم تكن تنالها لولا ذلك. غير أنّه في بعض الظروف قد يكون هناك تضارب، إذا دُعِيَ أحد أعضاء مجموعة من ذوي القرابة إلى تقديم العون، قد لا يستجيب كليًا لأنّ ذلك ضدّ مصلحة أخرى أو علاقة شخصية.

هذه الوحدات التي قد تدوم أو لا تدوم تتركز على أبسط بنية ممكنة، وأبعد منها قد تتكوّن وحدات أكبر. كلّ قرى منطقة ما، أو كلّ وحدات الرعي في منطقة للرعي، أو حتّى جماعات منفصلة إحداها عن الأخرى، قد يفكّرون بأنّهم ينتمون إلى مجموعة أكبر، إلى «عشيرة» أو «قبيلة»، التي يعتبرونها مختلفة عن جماعات أخرى مماثلة أو مضادة لها. وجود القبيلة ووحدتها يُعبّر عنها عادة بالقول بالتحدّر من سلف مشترك، ولكن الطريقة الصحيحة التي بها تتحدّر شعبة أو عائلة من السلف الذي يتكوّن باسمه لم تكن معروفة عادة، وسلالات النسب التي كانت تُتناقل كانت على العموم خيالية، تُحوّر وتُنمّق من وقت إلى آخر لتعبّر عن العلاقات المتغيّرة بين مختلف الوحدات.

حتى ولو كانت خيالية، على كل حال، فقد كانت تكتسب قوة ودعمًا عن طريق التزاوج ضمن المجموعة.

كانت القبيلة أولاً اسمًا يعيش في أذهان هؤلاء الذين يدعون الصلة واحدهم بالآخر، وكان لها تأثير كامن على أعمالهم؛ مثلًا، عندما كان هناك خطر يهددهم من الخارج، أو أيام هجرة ضخمة، فقد كانت روح «العصبية» المشتركة تدفع أعضائها إلى مساعدة أحدهم الآخر في وقت الحاجة. هؤلاء الذين كانوا يتشاركون بالاسم كانوا يتشاركون أيضًا بالاعتقاد بأن الشرف على مراتب. في الصحراء، كان البدو مربو الإبل يعتبرون أنفسهم الأعلى شرفًا، لأن حياتهم هي الأكثر حرية والأقل كبتًا من قبل سلطة خارجية، بنظرهم، كان تجار أسواق المدن الصغيرة، البائعون المتنقلون والحرفيون (كالمشغلين بالمعادن من اليهود في الصحراء الكبرى، أو «الصلب» أيضًا العاملين بالمعادن في الصحراء العربية)، وعمال الواحات الزراعيين، جميع هؤلاء كانوا خارج النظام القبلي.

أصحاب أسماء كهذه تمكنوا، بالولاءات والادعاءات التي كانت تتراكم حولهم، من الاستمرار على مدى قرون، في منطقة واحدة أحيانًا، أو الانتشار على مناطق واسعة في أحيان أخرى. بنو هلال هم المثل على الطريقة التي يمكن فيها لاسم، محفوظ في الأدب الشعبي، أن يدوم وأن يضيف نوعًا من الوحدة على مجموعات من أصل مختلف، عربًا وبربرًا. شبيه بذلك في جنوبي غربي جزيرة العرب، اسمًا «حاشد» و«باكل» اللذان استمرّا في الوجود في المنطقة ذاتها على الأقل منذ أوائل العصر الإسلامي إلى يومنا هذا، وفي أجزاء من فلسطين ظلّت الأسماء العربية القبلية القديمة «قيس» و«يمن»، مستخدمة حتى عصرنا الحاضر، بمثابة واسطة تعريف ونداء لطلب المساعدة بين التحالفات في القرى. في مناطق البربر في المغرب، لعب اسمًا «صنهاجه» و«زاناتا» دورًا مماثلًا.

كان النفوذ في وحدة الرعي والقرية (أو الحي) في يد الكبار في السن، أو رؤساء العائلات، الذين حافظوا على تذكارات المجموعة، ونظّموا الاهتمامات المشتركة الملحة وصالحوا ما بين النزاعات التي كانت تهدد بتمزيق وحدة المجموعة. على مستوى أعلى، في المجموعات المقيمة كما في الرعوية، قد تظهر قيادة من نوع آخر، في عدد من القرى في وادي الجبل ذاته أو في مقاطعة من السهل نفسه، أو في عدد من الوحدات الرعوية التي تحمل الاسم نفسه، قد تبرز عائلة مسيطرة يتولى أحد أفرادها قيادة المجموعة بكاملها، إما بالاختيار أو بمهارته وقدرته. عائلات كهذه قد تكون أتت من الخارج واستولت على مركزها بهيبتها العسكرية، أو بشهرتها الدينية أو بمهارتها في التحكيم بين المتنازعين، أو عن طريق الوساطة للجماعة في تعاملهم مع المدينة وحكومتها. مهما كان أصلهم فإنهم يُعتبرون جزءًا من القبيلة، مشاركين بالأصل ذاته الحقيقي أو المزيف.

كان نفوذ رؤساء كهؤلاء وعائلات كهذه يتباين إلى درجة كبيرة. في طرف، كان هناك شيوخ القبائل الرعوية الرُحّل، الذين لم يكن لهم نفوذ فعلي إلا ما حصلوا عليه من صيت في رأي عام المجموعة، وما لم يتمكنوا من تثبيت أنفسهم في مدينة وأن يصبحوا حكمًا من نوع آخر، لم يكن لديهم قوة تنفيذ، بل القدرة على الاستمالة فقط، بحيث إنّ القبائل الرُحّل كانت تزيد أو تتناقص تبعًا لنجاح العائلة المتنقّدة أو فشلها؛ فقد يلتحق بها أتباع، أو يغادرونها، ولكن هذه العملية ربّما كانت تُموّه عن طريق اختلاق سلالات نسب، بحيث يبدو الذين التحقوا بالجماعة كأنهم كانوا ينتمون إليها منذ البدء.

وعلى الطرف الآخر، كانت هناك العائلات المتزعمة في المجتمعات الزراعية المقيمة (المستوطنة)، على الأخص تلك المعزولة إلى حدّ ما في أودية الجبال. ربّما أنّهم كانوا مقيمين هناك منذ زمن طويل، أو أنّهم دُخلوا من الخارج استحلّوا مركزهم على أثر غزوة أو نفوذ ديني، أو أنّهم وُضعوا هناك من قبل حكومة مدينة مجاورة. ربّما تضعف صلوات التلاحم القبلي التي تربطهم بالسكان المحليين، ولكن بدلاً منها قد يكون لديهم مقدار من قوّة الإكراه مبنية على تحكّمهم بأمكنة قوية وامتلاكهم لقوّة مسلّحة. بالمقدار الذي تجمّعت فيه القوّة في أيديهم استبدلت عصبية القبيلة بنوع آخر من العلاقة، علاقة السيّد بأتباعه.

1 (R.M. Adams, *Land Behind Bagdad* (Chicago, 1965)

2 M . Brett, "Ibn Khaldun and the Arabisation of North Africa", *Maghreb Review* , vol. 4, i (1979), pp. 9-16;
and "The Fatimid Revolution (861-973) and its Aftermath in Africa" in J. D. Fage (ed.) *Cambridge History of Africa* , vol. 2 (Cambridge, 1978), pp. 631-6

3 . L. Abul-Lughod, *Veiled Sentiments* (Berkeley, 1986), p. 147

الفصل السابع حياة المدن

الأسواق والمدن

كان باستطاعة الفلاحين والبدو أن ينتجوا بأنفسهم الكثير من احتياجاتهم. كان الفلاحون يبنون بيوتهم من طين قرميدي، سجّادهم وثيابهم تحيكها لهم نساؤهم، وأدواتهم المعدنية يصلحها لهم حرفيون متجولون، إلا أنهم كانوا بحاجة إلى مبادلة الجزء من منتوجهم، الذي كان يفيض عن احتياجاتهم ببضائع من أنواع أخرى، إمّا منتوج جهات أخرى من الأرياف، أو سلع من إنتاج حرفيين مهرة، من خيم وأثاث وتجهيزات وعدة للحيوانات وأواني مطبخ وأسلحة، ممّا كان ضروريًا لمعيشتهم.

في المواقع التي تلتقي فيها مقاطعات زراعية مختلفة كانت تُقام أسواق منتظمة، في مكان ما معروف من العموم، سهل بلوغه ومقبول كمكان حيادي للالتقاء؛ وقد تُقام هذه الأسواق أسبوعيًا، فنُعرف مثلًا باسم «سوق الأربعاء»، أو مرّة في السنة، في يوم مرتبط بمزار رجل أو امرأة من «أولياء الله». بعض هذه الأسواق أصبح، على مرّ الأيام، مستوطنات دائمة، مدناً حيث كان التجار والحرفيون المتحرّرون من الحاجة إلى إنتاج غذائهم أو رعاية قطعانهم يمارسون نشاطهم الخاص. معظم المدن-الأسواق كهذه كانت صغيرة، أصغر في الواقع من بعض القرى، بضع مئات أو آلاف من السكّان، مع سوق مركزية، وشارع رئيسي فيه بعض الحوانيت والمشاعل، ولم تكن هذه الأسواق منفصلة بوضوح عن الأرياف حولها، ما عدا النواة من أهلها الدائمين، كان سكّانها يتنقلون بين المدينة والريف حسبما اقتضت الظروف. في المدن الصغيرة البعيدة من المدن العظيمة أو الواقعة في الواحات، قد تكون سيطرة الشيخ أو القبيلة المجاورة أو الزعيم المحلي مهيمنة، الحزازات والعداءات القبلية أو القروية لم تكن تُنقل إلى الأسواق؛ فالحرفيون والتجار الصغار كانوا يُعتبرون خارج النظام القبلي، غير خاضعين لشرائع الشرف والانتقام التي كان يعيش بموجبها أهل القبائل.

غير أنّ بعض المدن كانت أكثر من مدن-أسواق محلية، كانت تلك مواقع حيث يلتقي عدد من المناطق الزراعية من أنواع مختلفة وحيث كان تبادل المنتجات ضخماً ومعقّداً. حلب في سوريا الشمالية، مثلًا، كانت مكان النقاء هؤلاء الذين يبيعون أو يشترون الحبوب من سهول سوريا

الداخلية ومحاصيل الأشجار المثمرة وأحراج المرتفعات إلى الشمال، والأغنام التي تربى في التلال والإبل في امتدادات صحراء سوريا، فإذا كانت المقاطعات المحيطة تنتج فائضًا كبيرًا من الأغذية والمواد الخام، الممكن جلبها إلى السوق بسهولة، فباستطاعة المدينة أن تصبح مركزًا لحرفيين مهرة ينتجون بضائع مصنّعة على نطاق واسع، وإذا كانت واقعة قرب طريق بحرية أو نهريّة أو صحراوية تصلها بمدن أخرى من هذا النوع، فيمكنها أيضًا أن تكون مركز تنظيم أو مرفأ شحن لتجارة بعيدة المدى، تحمل بضائع ثمينة يكون الربح عليها كبيرًا ممّا يجعلها جديرة بتحمّل تكاليف النقل ومخاطره.

عندما كانت تتوقّر ظروف كهذه، وإذا وُجد قدر من الاستقرار الحياتي على مدى عقود أو قرون، كان باستطاعة المدن الكبيرة أن تنمو وتستمرّ في البقاء. قيام إمبراطورية إسلامية، ثمّ تطوّر مجتمع إسلامي يربط عالم المحيط الهندي بعالم البحر المتوسط، وقرّ الشروط اللازمة لظهور سلسلة من المدن العظيمة، منتشرة من طرف العالم الإسلامي إلى الطرف الآخر: قرطبة، إشبيلية وغرناطة في الأندلس، فاس ومراكش في المغرب، القيروان وتونس فيما بعد في تونس، الفسطاط ثمّ القاهرة في مصر، دمشق وحلب في سوريا، مكّة والمدينة في غربي جزيرة العرب، بغداد والموصل والبصرة في العراق، وأبعد منها مدن إيران ووادي أموداريا وشمالى الهند. بعض هذه المدن كان موجودًا من قبل مجيء الإسلام، وغيرها كان نتيجة الفتوحات الإسلامية أو سلطة سلالات جاءت بعدها، معظمها كان في الداخل، ليس على الساحل؛ وسيطرة المسلمين على شاطئ المتوسط كانت مقلقة، والمرافئ عرضة للهجوم من الأعداء بحرًا.

بحلول القرن العاشر والحادي عشر، كانت المدن الكبرى في البلدان الإسلامية هي الأعظم في النصف الغربي من العالم. الأرقام لا يمكن إلاّ أن تكون تقريبية، ولكن يبدو من الممكن، على أساس رقعة المدينة وعدد أبنيتها العامّة وحجمها، أنّه في أوائل القرن الرابع عشر كان عدد سكّان القاهرة ربع مليون نسمة، وتقلّص عدد السكّان خلال القرن بسبب أوبئة الطاعون المسمّى «الموت الأسود»، ومضى بعض الوقت قبل أن يزيد العدد إلى حجمه السابق. والعدد السكّاني المقدّر لبغداد خلال الفترة التي بلغت فيها سيطرة العبّاسيين ذروتها، مليون أو أكثر، من الأكيد أنّه مبالغ فيه، ولكنها كانت مدينة على الأقلّ مساوية للقاهرة في الحجم؛ وبحلول العام 1300 كانت قد انحطت إلى درجة كبيرة بسبب خراب نظام الريّ في الأرياف المحيطة بها وغزو المغول لها ونهبهم إيّاها. قرطبة في إسبانيا ربّما كانت أيضًا مدينة بهذا الحجم. حلب ودمشق وتونس ربّما كان سكّانها ما بين 50 و100 ألف في القرن الخامس عشر. في أوروبا الغربية في تلك الفترة لم يكن هناك مدينة بحجم القاهرة: فلورنسا والبندقية وميلان وباريس قد يكون فيها 100 ألف نسمة، بينما كانت مدن إنكلترا والبلدان المنخفضة وألمانيا وأوروبا الوسطى أصغر.

سكّان المدن

كان قسم غني ومسيطر من أهل المدينة مؤلّفًا من التجّار الكبار، هؤلاء العاملين في جلب الأغذية والمواد الخام من الأرياف، أو المعنّيين بتجارة البضائع الثمينة على مسافات طويلة. وكانت السلع الرئيسية خلال هذه الفترة المنسوجات، والزجاج، والخزف من الصين، وربّما الأكثر أهميّة إطلاقًا: التوابل. هذه كانت تُجلب من جنوبي وشرقي جنوبي آسيا، في أوائل العصور الإسلامية، إلى مرافئ الخليج، سيراف والبصرة وفيما بعد إلى البحر الأحمر وموانئ مصر ومن ثمّ إلى القاهرة، ومن هناك توزّع على كلّ عالم البحر المتوسط بالطرق البرية أو بحرًا من موانئ دمياط والرشيد

والإسكندرية. الذهب كان يُجلب من الحبشة نزولاً على النيل وبالقوافل إلى القاهرة، ومن مناطق نهر النيجر عبر الصحراء الكبرى إلى المغرب الكبير؛ الأرقاء كانوا يُجلبون من السودان والحبشة، ومن بلدان الصقالبة (السلافيين).

لم تكن كل التجارة في أيدي التجار المسلمين، النقل التجاري في البحر المتوسط كان إلى درجة كبيرة خاضعاً لتحكم المراكب والتجار الأوروبيين، أولاً تجار أمالفي، ثم تجار جنوى والبندقية؛ في القرن الخامس عشر بدأ الفرنسيون والإنكليز بالظهور أيضاً. كان التجار في المدن الإسلامية الكبرى متحكمين بالطرق البرية الكبرى في المغرب الكبير وفي آسيا الوسطى والغربية وبالطرق إلى المحيط الهندي أيضاً حتى فتح البرتغاليون الطريق حول رأس الرجاء الصالح في أواخر القرن الخامس عشر. كان معظم هؤلاء التجار مسلمين، مثل مجموعة التجار المعروفين باسم «كارمي»، الذين كانوا مسيطرين على تجارة التوابل في مصر لفترة؛ ولكن كان هناك أيضاً تجار يهود من بغداد والقاهرة ومدن المغرب الكبير الذين كان لهم اتصالات عائلية ومجتمعية مع مدن إيطاليا وشمال أوروبا والإمبراطورية البيزنطية. بالإضافة إلى تجار من المدن الكبرى كانت هناك مجموعات متلاحمة الترابط من أمكنة أصغر، وكانت قادرة على التحكم ببعض أصناف التجارة (استمر هذا التقليد حتى العصور الحديثة؛ في المغرب الكبير، في وقت لاحق، جاءت مجموعات كهذه من جزيرة جربا في عرض الساحل التونسي، ومن واحة «مزاب» على طرف الصحراء ومن مقاطعة سوس في جنوبي المغرب).

للانطلاقات التجارية كان هناك نوعان من الترتيبات: الشراكة، وكانت غالباً بين أعضاء العائلة الواحدة، شريكاً أو أكثر يتقاسمون المخاطر والأرباح بالنسبة إلى استثماراتهم؛ والمضاربة، حيث يعتمد المستثمر إلى ائتمان شخص على سلع أو رأس مال، يستعملها للتجارة، ثم يُعيد للمستثمر رأس ماله بالإضافة إلى حصّة من الأرباح متفق عليها. التجار في مدينة ما قد يكون لهم وكلاء في مدينة أخرى، وبالرغم من عدم وجود مصارف منظمة، كانت هناك طرق مختلفة يمكن فيها منح قروض على مسافات بعيدة، مثلاً عن طريق سحب سندات. أساس النظام التجاري كان الثقة المتبادلة القائمة على القيم المشتركة وقواعد العرف.

كانت المدن الكبيرة أيضاً مراكز تصنيع، منتجة السلع الرئيسية لسوق محلية – منسوجات، أشغال معدنية، خزف، سلع جلدية، وأغذية مجهزة – وبضائع ذات جودة نوعية، على الأخص المنسوجات الثمينة، لأجل سوق أوسع، إلا أن هناك دلائل أن الإنتاج لأسواق خارج العالم الإسلامي أصبحت أقل أهمية من القرن الحادي عشر وما بعده، وتجارة العبور (ترانزيت) للبضائع المنتجة في أمكنة أخرى، كالصين والهند وأوروبا الغربية، صارت أكثر أهمية. كان هذا التحول مرتبطاً بعودة النشاط إلى حياة المدن في أوروبا، على الأخص نمو صناعات النسيج في إيطاليا.

كانت وحدات الإنتاج صغيرة على العموم. قد يكون عند المعلم صاحب المشغل بضعة عمال وغلما ممتهين في مشغله؛ الصناعات على نطاق أكبر كانت تلك التي تُنتج لحاكم أو لجيش – ترسانات، ومصانع ملكية للمنسوجات – ومصانع السكر في مصر وفي أمكنة أخرى. ولم يكن التجار الطبقة الوحيدة التي كانت جذورها متصلة في المدينة، أصحاب الحوانيت والحرفيون المهرة كانوا يشكلون طبقة مدينية ذات استمرارية خاصة بهم. كانت المهارات تُنتقل من الأب إلى ابنه، وملكية حانوت أو مشغل تُورث جيلاً بعد جيل، وكان عدد هذه الحوانيت محدوداً بسبب عدم وجود المكان الكافي، وأحياناً بقانون من السلطة، وقد أشار مؤرخ لمدينة فاس العصرية بأن مكان الأسواق الرئيسية (البازار)، وحجمها ومناطق المشاغل، هي تقريباً نفسها في بداية القرن العشرين

كما كانت في القرن السادس عشر، بحسب ما قاله كاتب من ذلك العصر، ليون الإفريقي (حوالي 1485-1554). هؤلاء، الذين كانوا يقفون على عتبة طبقات المجتمع، كان مستوى دخلهم أقل من مستوى دخل التجار الكبار، فالثروات التي تُجنى من الحرف أو تجارة المرفق، لم تكن عظيمة مثل تلك الناتجة عن التجارة البعيدة المدى بالسلع الثمينة. وكثيرون من الحرفيين لم يكن لديهم مصادر رؤوس أموال كبيرة؛ وقد دلت دراسة عن القاهرة أنّ نسبة كبيرة من الحوانيت والمشاغل كان يملكها تجار كبار أو مؤسسات دينية. ولكن هؤلاء الحرفيين كانوا يتمتعون بالسمعة الطيبة بصفتهم مواطنين مستقرّين يمارسون تجارات شريفة بموجب أعراف مقبولة من النزاهة والصناعة المرصية. وكان هناك سلّم احترام في الحرف، بدءًا من العمل في المعادن الثمينة، وصناعة الورق والعمود، نزولًا إلى أعمال «قدرة» كالدباغة والصباغ والجزارة.

وحول هذه الكتلة الراقية من حرفيين وأصحاب حوانيت، الذين لهم مساكن مستقرّة ودائمة في المدينة، كان هناك عدد أكبر من القاطنين العاملين في أشغال تتطلب مهارة أقل: باعة متجولون، عمال تنظيف الشوارع، والعمال المستخدمون فقط نصف الوقت كما في كل المدن الكبيرة. في معظم الظروف، كان في هذه الفئة نسبة كبيرة من النازحين من الريف، فالخط بين المدينة والأرياف لم يكن محددًا؛ والمدينة كانت محاطة ببساتين وجنائن مثلما في الغوطة، المنطقة الفسيحة المروية المنتجة للأثمار حول دمشق، وبإمكان الرجال الذين يزرعون البساتين أن يقطنوا في المدينة. وعلى أطراف المدن كان هناك مناطق حيث كانت تتجمّع القوافل التي تقطع المسافات الطويلة في التجارة وحيث كانت الحيوانات تُباع وتُجهّز، وهذه كانت تجتذب سكانًا متنقلين من الأرياف. كذلك كانت فترات الجفاف أو الشغب والاضطراب تجلب الفلاحين الهاربين من قراهم طلبًا للجوء.

الشرع والعلماء

كان للحياة في المدن الكبيرة ضرورات تختلف عن تلك التي لقاطني القرى والخيام. التفاعل بين العمال الاختصاصيين وبين تجار المنتجات، وتلاقي أناس من أصول وأديان مختلفة، ومصادقات ومشاكل الحياة في الشوارع وفي السوق، كلّها تتطلب توقعات مشتركة عن كيفية سلوك الآخرين في ظروف معيّنة، ومعيارًا عن كيف يجب أن يتصرفوا، ونظامًا لقواعد وعادات مقبولة عمومًا على أنها شرعية ومطاعة في معظم الأحيان. العرف، الذي حافظ عليه رؤساء المجتمع وشيوخه، لم يعد واقفًا بالمراد بحد ذاته. الشريعة في زمن العباسيين وما بعد كانت مقبولة عمومًا من سكان المدن المسلمين، ومدعومة من قبل الحكّام المسلمين لكونها توفّر التوجيه والإرشاد إلى الطرق التي يتوجّب على المسلمين التعامل بها بعضهم مع بعض. وكانت تنظّم أشكال التعاقد التجاري، وحدود الأرباح الممكن أن تُجنى شرعيًا، وعلاقات الزوج بزوجته، واقتسام الأملاك.

كان القضاة الذين يطبقون الشريعة يُدرّبون في مدارس خاصّة، ويجلس القاضي بمفرده في منزله أو في محكمة، مع كاتب يسجّل القرارات. مبدئيًا، لم تكن تُقبل إلا الشهادة الشفهية من شهود ذوي السمعة الحسنة، وظهرت مجموعة من الشهود الشرعيين، «عدول» (مفردا «عدل»)، الذين يكفلون شهادة الآخرين ويُضفون عليها حلّة القبول. في التطبيق، كانت الوثائق المكتوبة تُقبل في الواقع إذا كانت مصدّقة من قبل العدول، وهكذا تُحوّل إلى أدلّة شفوية. بمرور الأيام أصبحت بعض السلالات تقبل بالمذاهب الأربعة، أو مدارس الشرع، بأنّها كلّها شرعية: أيام المماليك كان هناك

قضاة مُعيّنون رسمياً من كلّ المذاهب، كلّ قاضٍ كان يُعطي حكمه بموجب تعاليم مذهبه. ولم يكن هناك نظام استئناف، ولم يكن حكم قاضٍ ما قابلاً للنقض من قبل قاضٍ آخر إلاّ لخطأ بالتشريع.

مبدئياً، كان القاضي يطبّق القانون الوحيد المعترف به المستمدّ من الوحي (القرآن)، ولكن عملياً لم يكن النظام بهذه الشمولية أو الجمود كما قد يعني هذا، فالشريعة لم تكن تغطّي في الواقع جميع أوجه النشاطات البشرية. كانت أشدّ دقّة في مسائل الوضع الشخصي (الزواج والطلاق والإرث)، وأقلّ دقّة في الأمور التجارية، وحتى أقلّ دقّة من ذلك في المسائل الجزائية والدستورية. كان للقاضي كفاءة في القضايا الجزائية فيما يتعلّق بأعمال معيّنة حرّمها القرآن، والتي كان لها عقوبات محدّدة (العلاقة الجنسية غير الشرعية، السرقة، شرب الخمر)؛ كما كان مؤهّلاً على العموم لمعاينة مُرتكبي الأعمال المنافية للدين (لكن عملياً، معظم العدالة الجنائية، على الأخصّ بالأمور المتعلقة بمصلحة الدولة، كان يطبّقها الحاكم أو موظّفوه، وليس القاضي).

حتّى ضمن حقل العدالة الذي كان يُترك للقاضي بوجه عام، لم تكن الشريعة التي كان يطبّقها جامدة بقدر ما يظهر من كتب القانون. قد يُفسّر دوره بأنّه موفّق، مهمّته الحفاظ على التآلف الاجتماعي عن طريق التوصل إلى حلّ مرضٍ متفق عليه في النزاعات، بدلاً من تطبيق القانون بحرفيّة. بالإضافة إلى القاضي كان هناك نوع آخر من الاختصاصيّ القانونيّ، المفتي، الذي كان مؤهّلاً لإصدار فتاوى عن مسائل الشرع، وكانت الفتاوى تُقبل من القاضي وتدخل في الوقت المناسب في الأبحاث الشرعية.

وكان القاضي شخصية رئيسية في حياة المدينة. فلم يكن يُقيم العدل فحسب، بل كان مسؤولاً عن توزيع الأملاك بحسب قانون الإرث بعد وفاة شخص ما، كما كان له أحياناً سلطات رقابة أخرى يمنحها إياه الحاكم.

هؤلاء الذين كانوا يُعلّمون الشرع ويفسّرونه ويطبّقونه، مع أولئك الذين كانوا يمارسون مهمّات دينية أخرى – الذين كانوا يؤمّون الصلاة في المساجد أو يُلقون عظة الجمعة – توصلوا إلى تكوين فئة مميزة في مجتمع المدينة: العلماء، رجال التعليم الديني، والقيّمون على نظام المعتقدات، والقيم والممارسات التي ينتشر بها الجميع. وليس بالإمكان اعتبارهم طبقة واحدة، لأنّهم كانوا مورّعين على كلّ المجتمع، يقومون بمهام مختلفة ويحظون بمرتبات مختلفة من الاحترام، إلا أنّ في الذروة بينهم كانت هناك مجموعة من نخبة أهل المدينة، كبار العلماء: القضاة في المحاكم الرئيسية، معلّمو المدارس العظيمة، الخطباء في المساجد الكبيرة، والقيّمون على المزارات إذا كانوا أيضاً معروفين بالعلم والتقوى. كان بعض هؤلاء يقولون بالتحدّر من النبيّ من ذرية ابنته فاطمة وزوجها عليّ بن أبي طالب. وبذلك الوقت وربّما قبله كان يُنظر إلى أفراد سلالة النبيّ، السيّاد والأشراف، باعتبار خاص، وفي بعض الأماكن كانوا يمارسون الزعامة، في المغرب، السلالتان اللتان حكمتا من القرن السادس عشر وبعده، بنّتا ادّعاءهما الشرعية على وضعهما كأشراف.

كانت الفئة العالية من العلماء مرتبطة ارتباطاً وثيقاً بالعناصر الأخرى من نخبة أهل المدينة، التّجار وأرباب الجرف المحترمة. كانت لهم ثقافة مشتركة، فالتّجار يبعثون بأولادهم ليتنفّسوا على أيدي علماء دين في المدارس، ليتعلّموا العربية والقرآن، وربّما الشرع. ولم يكن من المستبعد لرجل أن يعمل كمعلّم وعالم وفي التجارة. التّجار كانوا يحتاجون العلماء كاختصاصيين قانونيين، لكتابة وثائق رسمية بلغة دقيقة، وتصفية النزاعات على الملكية ومراقبة توزيع تركتهم بعد الوفاة. وكان تجار كبار محترمون يعملون كعدول، من ذوي السيرة الحسنة الذين تُقبل بيّئاتهم من القاضي.

وثمة دلائل على التزاوج بين عائلات تجّار ومعلّمي حرف وعلماء، وتشابك مصالح اقتصادية قد يكون الزواج تعبيرًا عنها. جماعيًا كانوا يتحكّمون بالكثير من ثراء المدينة، وكانت الطبيعة الشخصية للعلائق التي كانت التجارة تعتمد عليها تسبّب ارتفاعًا أو هبوطًا سريعًا في الثروات المستثمرة في التجارة، ولكنّ عائلات العلماء كانت على العموم تدوم أكثر؛ فالآباء كانوا يدربون أبناءهم على خلافتهم؛ أصحاب المراكز العالية كانوا يستخدمون نفوذهم لمصلحة الأصغر سنًا من أفراد العائلة.

أكانوا تجّارًا أم علماء من الفئة العليا، فقد كان من الممكن لذوي الثراء أن يُورثوه من جيل إلى جيل عن طريق نظام من المنح الدينية التي تسمح بها الشريعة، الأوقاف أو الحبوس. الوقف كان تخصيصًا مستديمًا لدخل من قطعة ملك لغايات خيرية، لصيانة المساجد أو المدارس أو المستشفيات أو السبل العمومية أو نُزل للمسافرين أو لتحرير السجناء أو للعناية بالحيوانات المريضة، إلاّ أنّه كان بالإمكان استعمالها أيضًا لمصلحة عائلة المؤسس. فقد كان باستطاعة المؤسس أن يشترط أن يكون أحد أفراد عائلته مديرًا ويعيّن له مرتبًا، أو أن يشترط بأن يُعطى فائض الدخل من الوقف إلى ورثته طالما هم على قيد الحياة، على أن يُصرف في سبل الإحسان عندما تنقرض سلالته؛ شروط كهذه قد تسبّب تجاوزات، وكانت الأوقاف توضع تحت رقابة القاضي، وفي النهاية تحت رقابة الحاكم؛ وهكذا كانت الأوقاف توفّر ضمانات لانتقال الثروة ضدّ مخاطر التجارة، بذخ الورثة، أو نهب الحكّام.

العبيد

كان التقسيم العمودي لسكّان المدن على أساس الغنى والمركز الاجتماعي (الاحترام) يتقاطع مع أنواع أخرى من التقسيم: بين الأرقاء والأحرار، المسلمين وغير المسلمين، وبين الرجال والنساء. بين السكّان العاملين كانت هناك مرتبة مختلفة نوعًا ما لخدّام المنازل، كانوا بمعزل لأنّ كثيرين بينهم كانوا من النساء، إذ إنّ هذا النوع من العمل، أو أي عمل يمكن القيام به في البيت، كان المهنة الوحيدة تقريبًا المتاحة للنساء؛ وكذلك لأنّ الكثيرين منهم كانوا إماءً أو عبيدًا أرقاء. وفكرة العبودية، أو الرقيق، لم يكن لها في المجتمعات الإسلامية المعنى والفكرة نفسها كما في بلدان أميركا الشمالية والجنوبية التي اكتشفتها واستوطنتها دول من أوروبا الغربية من القرن السادس عشر وما بعده. الرقيق كان وضعًا اعترف به الشرع الإسلامي، بموجب هذا الشرع، لم يكن بالإمكان استعباد مسلم وُلد حرًّا: العبيد كانوا من غير المسلمين الذين أُسروا في الحرب أو جيء بهم بطريقة أخرى، أو من أولاد أرقاء وُلدوا في العبودية، ولم يكن لديهم جميع الحقوق الشرعية كأحرار، ولكنّ الشريعة كانت تقضي بمعاملتهم بالعدالة والحسنى؛ وإطلاق أسرهم كان عملاً مشكورًا. والعلاقة بين العبد وسيده قد تكون وثيقة، وقد تستمرّ حتى بعد أن تُعطى للعبد حرّيته: وكان باستطاعته أن يتزوَّج من ابنة سيده أو أن يُدير له أعماله.

وطبقة الرقيق بحسب القانون كانت تضمّ مجموعات مختلفة جدًّا. فمن أوائل العهد العبّاسي حشد الخلفاء في جيوشهم عبيدًا جاؤوا من شعوب آسيا الوسطى الأتراك، واستمرّ هذا التقليد. عبيد من عسكريين ومحرّرين، مأخوذون على الأخصّ من آسيا الوسطى والقوقاس، وفي المغرب والأندلس من البلدان السلافيّة، كانوا دعامة السلالات، وكانوا من مؤسسيها في بعض الأحيان؛ المماليك الذين حكموا مصر وسوريا من 1250 إلى 1517 كانوا جماعة من الجنود توالوا على الحكم، وهم أصلًا جيء بهم كعبيد، واعتنقوا الإسلام ثمّ أُعتقوا.

إلا أن هؤلاء العبيد العسكريين كانوا يشكّلون فئة متميّزة بالكاد يمكن اعتبارها ذات وضع مثل معظم الذين كانوا مستعبدين. في بعض المناطق كان هناك عبيد زراعيين. هؤلاء الذين جيء بهم من إفريقيا الشرقية كان لهم أهميتهم في جنوبي العراق خلال فترة من عصر العباسيين؛ وكان هناك عبيد يزرعون أراضي وادي النيل الأعلى وواحات الصحراء الكبرى. ولكن في معظم الأحيان كان العبيد خدماً في المنازل ومحظيات في المدن. فقد كان يؤتى بهم من إفريقيا السوداء، عبر المحيط الهندي والبحر الأحمر، نزولاً في النيل، أو في الطرقات عبر الصحراء الكبرى. معظمهم كان من النساء، ولكن كان بينهم خصيان للحفاظ على سرية الأسرة.

المسلمون وغير المسلمين في المدينة

كانت المدينة مكان الالتقاء والانفصال. خارج جزيرة العرب، كان في جميع المدن تقريباً سگان ينتمون إلى أحد المجتمعات اليهودية أو المسيحية المختلفة، كان لهم دورهم في النشاطات العامة للمدينة، ولكنهم كانوا يؤلفون جزءاً مميّزاً من مجتمعها، وكانت هناك عدّة عوامل تفرّقهم عن المسلمين، كانوا يدفعون جزية إلى الحكومة، وبحسب الشرع الإسلامي والعرف كانوا مجبرين على حمل شارات تُبيّن اختلافهم: ارتداء لباس من نوع خاص، تحاشي ألوان لها صلة بالرسول والإسلام (الأخضر على الأخص)، عدم حمل السلاح أو ركوب الخيل؛ وحظر عليهم إقامة أمكنة عبادة جديدة أو ترميم القديم منها دون ترخيص، أو بناؤها بحيث تُغطّي على أماكن المسلمين، إلا أن هذه القيود لم تكن تطبّق دائماً أو بانتظام. التشدّد كان في تطبيق القوانين عن الزواج والإرث. غير المسلم لم يكن يرث المسلم؛ الرجل غير المسلم لم يكن يُسمح له بالزواج من مسلمة، ولكن الرجل المسلم كان يتزوّج امرأة يهودية أو مسيحية. تحوّل المسلم عن دينه إلى دين آخر كان محظوراً بصراحة.

وكانت من دلائل الطريقة المعيشية المنعزلة لليهود والمسيحيين أنهم كانوا يميلون إلى احتلال مراكز هامّة في بعض النشاطات الاقتصادية، وأن يكونوا مُبعدين عن غيرها كلياً تقريباً. على مستوى رفيع، كان بعض اليهود والنصارى يحتلّون مراكز هامّة في بلاط بعض الحكّام أو في إداراتهم. في مصر أيام الفاطميين والأيوبيين والمماليك، كان الموظفون الأقباط ذوي أهمية في الدوائر المالية. الطبّ كان مهنة برز فيها اليهود، وأطبّاء البلاط اليهود كان لهم نفوذ كبير. وعندما كان اليهودي أو المسيحي يعتنق الإسلام، كان باستطاعته أن يبلغ مراكز أعلى؛ بعض هؤلاء أصبحوا رؤساء وزارة وكانوا أصحاب سلطة فعلية.

ولعب اليهود أيضاً في المدن الإسلامية دوراً هاماً في التجارة البعيدة المدى في موانئ أوروبا على البحر المتوسط، وحتى أيام المماليك، في مرافئ المحيط الهندي. معظم الصنائع، تلك التي كانت ذات علاقة بالأدوية والعقاقير والذهب والفضّة كان في أيدي اليهود أو النصارى الذين يعملون لأنفسهم أو لمسلمين.

كانت علاقة المسلم بغير المسلم جزءاً فقط من مركّب العلاقات الاجتماعية التي كان القاطنون جنباً إلى جنب في نفس المدينة يعيشون بموجبها، والظروف كانت تقرّر أي قسم من المركّب كان يسيطر في أي زمان أو مكان. في القرون الأولى للحكم الإسلامي يبدو أنه كان هناك الكثير من التعاطي الاجتماعي والثقافي بين أتباع الأديان الثلاثة. العلاقات بين اليهود والمسلمين في إسبانيا الأموية، وبين المسلمين والنصارى النسطوريين في بغداد العباسية كانت وثيقة وسهلة، إلا أنه بمرور الزمن، ارتفعت الحواجز. اعتناق المسيحيين، وربّما اليهود إلى درجة أقلّ، للإسلام حوّل

أكثرية إلى أقلية متقلصة، وبتحوّل الإسلام من دين النخبة الحاكمة إلى دين الأكثرية المسيطرة في سگان المدن، طوّر مؤسّساته الاجتماعية الخاصة التي كان باستطاعة المسلمين فيها العيش دون التفاعل مع غير المسلمين.

في القرون الطويلة للحكم الإسلامي كانت هناك فترات من الاضطهاد المتعمّد والمستمرّ لغير المسلمين من قبل حكام مسلمين: مثلاً، حكم الخليفة الفاطمي الحاكم (996-1021) في مصر، وحكم الموحّدين في المغرب، وحكم بعض الحكام المغول في إيران والعراق بعد أن اعتنقوا الإسلام. غير أنّ اضطهاداً كهذا لم يكن يحرّض عليه أو يُبرّره الناطقون باسم الإسلام السنّة؛ كان رجال الدين العلماء حريصين على ألاّ يخرق غير المسلمين القوانين التي تُحدّد أوضاعهم، ولكن ضمن هذه التحديدات كانوا يؤيّدون الحماية التي كانت الشريعة توفّرها لهم. وربّما كانت معظم الضغوط على اليهود والنصارى تأتي من شعوب المدن، على الأخصّ في أيّام الحرب أو الضائقة الاقتصادية، عندما كان العداء يوجّه ضدّ موظّفي الحاكم من غير المسلمين. في أوقات كهذه كان الحاكم يُجيب عن طريق تطبيق القوانين بصرامة، أو صرف موظّفيه غير المسلمين من الخدمة، ولكن ليس لمُدّة طويلة. أزّمت كهذه حدثت عدّة مرّات خلال حكم المماليك في مصر وسوريا.

وكان التنظيم المجتمعي لليهود والنصارى يوفّر نوعاً من الحماية ويحافظ على قدر من التضامن والتكاتف في وجه الضغوط العرضية والعائق الدائم لكونهم أقلية، وكانت المجتمعات اليهودية والنصرانية المتنوعة تُحافظ على وحدتها بفضل تكاتف كلّ جماعة منها حول الكنيسة أو الكنيس المحلي، وبفضل سلطاتها العليا. بين اليهود، في أيّام الخلفاء العبّاسيين، كان يُمنح «مركز الشرف» والأولية لرئيس اليهود كرئيس «لمن هم في الأسر» (أو العبودية)، وهو مركز يُعطى للذين يقولون بالتحدرّ من سلالة الملك داوود، إلّا أنّه كانت تُمنح زعامة أكثر فاعلية إلى رؤساء الجامع الأساسية أو الجماعات من رجال العلم، اثنين في العراق وواحد في فلسطين، هم كانوا يعيّنون القضاة لمختلف طوائفهم. وفي وقت لاحق، عندما انقسمت الخلافة، ظهر زعماء محلّيون: قضاة وعلماء وزعماء «دنيويون»، مثل «رئيس اليهود» (النجيد) في مصر، وهو مركز كان يشغله متحدّرون من المفكّر العظيم ابن ميمون.

وبالمثل، في المجتمعات المسيحية المختلفة كان البطارقة والمطارنة هم أصحاب النفوذ. كان بطريرك النسطوريين في بغداد يشغل مركزاً ممتازاً من النفوذ والاعتبار، أيّام الخلفاء العبّاسيين كذلك كان بطريرك الأقباط في القاهرة أيّام السلالات المصرية فيما بعد. كان رؤساء المجتمعات مسؤولين عن التأكد من أنّ شروط «الذمة»، أو التعاقد على الحماية بين الحاكم المسلم والرعايا غير المسلمين يُنفذ: السلام، والطاعة، والنظام. وربّما لعبوا دوراً في تقرير الجزية، ولكنّ الظاهر أنّها كانت تُجبي كالعادة من قبل موظّفين في الحكومة. كما كان لهم عملهم داخل المجتمع: كانوا يشرفون على المدارس والخدمات الاجتماعية، وحاولوا منع الانحراف في العقائد أو الممارسات الطقوسية. كذلك كانوا يراقبون المحاكم حيث كان القضاة يطبّقون القوانين في دعاوى مدنية بين شخصين من أعضاء المجتمع، أو يصلحون بين متنازعين. إلّا أنّه كان باستطاعة اليهود أو النصارى، إذا رغبوا بذلك، عرض قضيتهم لدى القاضي المسلم، ويبدو أنّهم كثيراً ما كانوا يفعلون ذلك.

النساء في المدينة

بموجب ما لدينا من معلومات، كان دور النساء محدودًا في الحياة الاقتصادية للمدينة. كنّ خادمات في البيوت، ومنهنّ من كانت تُساعد زوجها في تجارته أو حرفته، وكان هناك نساء مغنّيات، أو راقصات أو مضيفات. إلا أنّهنّ، على العموم، لم يكنّ يشاركن في النشاطات المركزية في المدن الكبيرة، في إنتاج البضائع الثمينة على نطاق واسع للتصدير. اللواتي كنّ عاملات علنًا كنّ نساء العائلات الفقيرة. بالقدر الذي كانت فيه العائلة موسرة، قوية ومحترمة، كانت تعزل نساءها في جزء خاصّ من المنزل، الحريم، وتحت البرقع عندما كنّ يخرجنّ من المنزل إلى الشوارع أو الأماكن العامّة. وقال مشرّع مصري من المدرسة المالكية، ابن الحاج (مولود 1336) أنّه يتوجّب على النساء عدم الخروج لشراء أي شيء من السوق، لأنّهنّ قد ينفقنّ إلى أعمال غير لائقة إذا جلسنّ مع البرّازين (أصحاب الحوانيت): «وقد قال بعض السلف رضي الله عنهم إن للمرأة في عمرها ثلاث خرجات، [خرجة بيت زوجها حين تُهدى إليه وخرجة لموت أبويها وخرجة لقبرها]»¹.

والعيش في عزلة «الحريم» لم يكن يعني العزلة عن الحياة، فداخل أرجاء الجناح النسائي في البيوت الكبيرة، في زيارات لبعضهنّ البعض، وفي الحمّامات العامّة التي كانت محفوظة للنساء في أوقات خاصّة، كذلك في الأعراس أو الولادات، كانت النساء يلتقينّ ويحافظنّ على ثقافتهنّ الخاصّة. بعضهنّ كنّ يلعبنّ دورًا ناشطًا في إدارة أملاكهنّ، عبر وسطاء، وهناك قضايا مسجّلة عن نساء ظهرنّ في المحاكم أمام القضاة يطالبن بحقوقهنّ. كما في الأرياف، عندما كانت تتقدّم المرأة في السنّ، وإذا كان لها أولاد ذكور، كان باستطاعتها أن تكتسب نفوذًا كبيرًا في العائلة. ومع ذلك كان النظام الاجتماعي قائمًا على النفوذ الأكبر للرجال وحقوقهم؛ الحجاب والحريم كانا دليلين بيّنين على ذلك. وهناك نظرة إلى العلائق بين الرجال والنساء، والتي كانت متأصلة بعمق في ثقافة الشرق الأوسط، وكانت موجودة قبل مجيء الإسلام بزمان طويل ومحافظًا عليها في الأرياف بتقاليد مُعينة في القدم، هذه النظرة قوّيت ولكنّها تغيّرت في المدينة بتطور الشريعة. القرآن أكّد بعبارات واضحة المساواة الجوهرية بين الرجال والنساء: ﴿مَنْ عَمِلَ سَيِّئَةً فَلَا يُجْزَى إِلَّا مِثْلَهَا وَمَنْ عَمِلَ صَالِحًا مِنْ ذَكَرٍ أَوْ أَنْثَىٰ فَأُولَٰئِكَ يَدْخُلُونَ الْجَنَّةَ يُرْزَقُونَ فِيهَا بِغَيْرِ حِسَابٍ﴾² كما أمر بالعدالة والرحمة في التعامل بين المسلمين. ومن المرجّح أنّ شروطه فيما يتعلّق بالزواج والإرث أعطت النساء مكانة أفضل ممّا كان لهنّ في جزيرة العرب قبل الإسلام (ولكن ليس بالضرورة في البلدان التي فتحها المسلمون) وأعطت الشريعة، مرتكزة على نظام مثالي في التصرف الخلفي في المجتمع، تعبيرًا رسميًا لحقوق النساء، إلا أنّها وضعت أيضًا حدودها.

بحسب الشريعة، كلّ امرأة يجب أن يكون لها وصي ذكر، والدها أو أخوها أو فرد آخر من أفراد العائلة. زواج المرأة كان عقدًا مدنيًا بين العريس وبين وصيّها، والوالد بصفته الوصي، يمكنه تزويج ابنته دون موافقتها، إذا لم تكن قد بلغت سنّ المراهقة، وإذا كانت قد بلغت سنّ المراهقة، فموافقتها ضرورية، ولكن، إذا لم تكن متزوجة قبلاً، فالموافقة يمكن أن تكون بالصمت. وعقد الزواج يستلزم مهرًا يدفعه العريس إلى عروسه؛ وهو ملك لها، وأي شيء آخر تملكه أو ورثته يظلّ أيضًا ملكًا لها. والمرأة مدينة لزوجها بالطاعة، ولكن بالمقابل كان لها الحق بملابس ملائمة وسكن ونفقة، وبالمجامعة مع زوجها. ومع أنّ الكتاب الشرعيين قالوا بأنّ وسائل منع الحمل مقبولة في بعض الظروف، لا يجوز للزوج ممارسة ذلك بدون موافقة زوجته.

ولكن كان هناك عدّة أوجه كانت فيها العلاقة بين الزوج والزوجة علاقة غير متساويين. في حين كان بإمكان المرأة أن تطلق زوجها فقط لسبب شرعي (العجز الجنسي، الجنون، أو الامتناع عن

إعطائها حقوقها) و فقط بعد الرجوع إلى القاضي، أو بالتراضي، كان يحق للزوج أن يُطلق زوجته بدون إعطاء أي سبب، وعن طريق التلقظ ببعض الكلمات بحضور شهود (في الشرع الشيعي كانت شروط الطلاق أكثر صرامة، إلا أنه من جهة ثانية كان هناك مجال لزواج وقتي، المتعة، لمدة معينة). وعقد الزواج كان يوقر بعض الوقاية ضد ذلك، إذ كان ينص على أن يقوم الزوج بدفع المؤجل من المهر إلى زوجته فقط إذا طلقها. وكانت الزوجة تتطلع إلى المساندة والدفاع الذي يوقره لها أقرباؤها من الذكور؛ فإذا طلقا كان بإمكانها العودة مع ما تملك إلى دار أهلها. ويكون لها حق الوصاية على الأولاد من الزواج وواجب رعايتهم وتربيتهم إلى أن يبلغوا عمرا معينا، يُحدّد بطرق مختلفة في القوانين الشرعية المختلفة: بعد ذلك يعود حق الوصاية للأب أو لعائلته.

الشرعية، القائمة على القرآن وسنة النبي، تسمح للرجل بأن يكون له أكثر من زوجة واحدة، إلى حدود أربع، بشرط أن يعاملهن بالعدل ولا يُهمل واجباته الزوجية لأي واحدة منهن. وبإمكانه أيضا أن يمتلك من المحظيات ما أراد، دون أن يكون لهن أي حقوق عليه. ولكن عقد الزواج قد يشترط عليه أن لا يتخذ أية زوجات إضافية أو محظيات.

ظهر عدم التساوي أيضا في قوانين الإرث، والتي استمدتها الشريعة من كلام القرآن. كان يُسمح للرجل أن يُورث لا أكثر من ثلث أملاكه كما يشاء، إلى أشخاص أو غايات لم تكن لتراث منه بطريقة أخرى. الباقي يقسم بموجب قواعد صارمة. زوجته يمكن أن تحصل على الثلث كحد أقصى. إذا ترك أولادا ذكورا وإناثا، فالأنثى تراث فقط نصف حصّة الذكر؛ وإذا خلف إناثا فقط، فيرثن جزءا محددًا من المُلْك، ولكن الباقي يرثه أقرباؤه الذكور (كان هذا شرع السنة؛ أما في الشرع الشيعي، فالبنات يرثن كل شيء إذا لم يكن هناك أخوة ذكور). والشروط بأن البنات يرثن فقط نصف ما يرثه الأولاد الذكور يعكس شرطا آخر في الشريعة: في القضايا القانونية، شهادة المرأة توازي فقط نصف وزن شهادة الرجل.

شكل المدينة

كانت المدينة مكانا حيث يعمل التجار والصناعيون، ويدرس العلماء ويدرسون، وحيث يجلس الحكام والولاة في البلاط يحرسهم جنودهم، والقضاة يقيمون العدل، وحيث كان يأتي القرويون وسكان الصحراء لبيع منتجاتهم وشراء ما يحتاجون إليه، والتجار يردون من أماكن بعيدة للبيع والشراء، والتلامذة ليقروا على أستاذ شهير. وكان على بنى المدينة أن تتسع لجميع احتياجاتهم.

وكان يوجد في المدينة، في وسط كل حاضرة كبيرة (وليس بالضرورة في وسطها الجغرافي) نوعان من المجمعات البنائية. أحدهما كان يشمل المسجد الكبير، الذي كان مكانا للاجتماع والدرس كما للصلاة، وحيث كان باستطاعة الوعي الجماعي للسكان المسلمين أن يعبر عن ذاته في أوقات الأزمات. بالقرب منه كان يوجد بيت رئيس القضاة، أو محكمته، ومدارس التعليم العالي، ودكاكين باعة الكتب أو الشمع أو غير ذلك من رموز التدين؛ وقد يوجد هناك مزار ولي اندمجت حياته بطريقة خاصة بحياة المدينة. المجمع البنائي الآخر قد يشمل السوق المركزية، النقطة الرئيسية للمبادلات. فيه أو بالقرب منه قد تقع حوانيت باعة المنسوجات والمجوهرات والتوابل، وغير ذلك من البضائع الثمينة، ومستودعات السلع المستوردة، ومكاتب الصرافين، الذين كانوا يعملون كمصارف لتمويل التجارة الخارجية. قد تكون هذه الدكاكين والمستودعات والمكاتب مصفوفة على خط أو على رباعي الأضلاع من الشوارع المتوازية أو المتقاطعة، أو إلى كتلة من الأبنية المتلاصقة بحيث لا تقطع طرقات بينها. والمجمع البنائي الثالث كان يُشاهد قرب وسط

المدن الحديثة، ولم يكن ظاهرًا كثيرًا. نفوذ الحكومة كان حاضرًا، بحرّاسها ومراقبي السوق والشرطة، ولكنه لم يكن يتجلى بمبانٍ كبيرة طاغية.

كانت منطقة السوق خاصّة للتبادل؛ قسم كبير منها، على الأخصّ أمكنة تخزين البضائع الثمينة، كانت تُغلق وتحرس ليلاً. كانت المشاغل وأمكنة المنسوجات والأشغال المعدنية تقع في مناطق على مسافة منها، كذلك بيوت سكن الذين يعملون فيها. وقد يسكن التجّار الأكثر غنى والعلماء بالقرب منها، إلا أنّ معظم السكّان كانوا يقطنون خارج قلب المدينة، في أحياء سكنية، كلّ حي عبارة عن مجموعة من الطرق الصغيرة والأزقة غير النافذة المتفرّعة عن شارع رئيسي؛ وفي بعض الفترات، كان للأحياء بوابات تُغلق وتُحرس ليلاً. وقد يحتوي الحي بضع مئات أو بضعة آلاف من السكّان؛ وكان فيه مسجده، أو كنيسته أو كنيسة، وسوقته المحلية لتلبية احتياجاته اليومية، وربما حمامه العمومي، وهو مكان التقاء هام. بعض العائلات الغنية وذات النفوذ ربّما كان لها منزلها في الحي، حيث تمارس نفوذها ورعايتها، ولكن غيرها قد يكون منزلهم الرئيسي أو الفرعي على أطراف المدينة حيث بالإمكان تشييد منازل أوسع تُحيط بها حدائق. وكان الحي ملكًا لسكّانه، وإلى حدّ ما امتدادًا للبيوت. حرّمته كانت مصنونة، في وقت الحاجة، على يد شبّانه، الذين كانوا ينظّمون أنفسهم أحيانًا في مجموعات (زُعر، عيّارون، فتيان) كان لها استمرارية ومثال أخلاقي يتبعونه. وربما كان مجال مجموعات كهذه أكبر للنشاط في أوقات الاضطرابات والفوضى في المدينة.

أبعد من وسط المدينة، قرب الأسوار أو حتّى خارجها، كانت الأحياء الأكثر فقرًا حيث يقطن المهاجرون الآتون من الأرياف. هنا كانت القوافل تُجَهّز، وتُجمع، وترسل، وتُلقى، وحيوانات النقل تُشرب وتُباع، وأهل الأرياف يأتون بفاكهتهم وخضارهم وماشيتهم للبيع. هناك أيضًا كانت تقع المشاغل التي تسبّب ضجيجًا مزعجًا أو رائحة كريهة كالدباغة، والجزارة. وأبعد من هذه الأحياء خارج سور المدينة كانت المدافن، وكانت مكان التقاء هامّ وليس فقط أوقات الجنازات.

وكان هناك اتجاه لسكّان حي ما أن يكونوا مرتبطين بأصل مشترك أو بصلة دينية أو عرقية أو إقليمية أو بالقربى أو بالتزاوج؛ هذه الروابط كانت تتشكّل تضامناً يمكن أن يكون قويًا. كان اليهود والنصارى ينجحون إلى السكنى في أحياء معيّنة دون أخرى، بسبب روابط قربى أو أصل، أو لأنّهم كانوا يريدون أن يكونوا قرب أماكن عبادتهم، أو لأنّ عاداتهم التي تختلف في موضوع عزلة المرأة كانت تجعل جيرة العائلات الإسلامية صعبة. في المغرب الكبير، كان اليهود من أصل بربري أو شرقي يعيشون منفصلين عن اليهود الذين قدموا من الأندلس. الأحياء التي كانوا يعيشون فيها لم تكن مقصورة على اليهود أو المسيحيين. أمّا الأحياء المعزولة «الغيتو» فلم تكن موجودة في أكثر الأمكنة. إلاّ أنّه بنهاية القرن الخامس عشر كان المغرب قد أصبح «الشواذ»: في فاس وغيرها من المدن أنشئت أحياء منفصلة لليهود من قبل الحاكم لحماية اليهود من الاضطرابات الشعبية.

وكانت هناك عدّة أوجه مختلفة لهذا السياق العام، تبعًا لطبيعة الأرض والتقاليد التاريخية وأعمال السلاطات. حلب، مثلاً، كانت مدينة قديمة نمت قبل مجيء الإسلام بزمن طويل، ظلّ قلب المدينة في المكان الذي كان فيه أيام اليونان والبيزنطيين. الشوارع الرئيسية كانت أضيق ممّا كانت عليه؛ وحيث إنّ النقل بواسطة الإبل والحمير حلّ محلّ العربات ذات العجلات فالطرق لم تعد تحتاج أن تتسع لأكثر من دابّتين محمّلتين تتقاطعان على الطريق. إلاّ أنّ التخطيط التريبيعي للطرق الرئيسية كان ما زال ممكنًا اتّباعه في متاهات (شبكة) المعابر المسقوفة بالحجارة في السوق. وكان

المسجد الكبير في المكان حيث يتسع الشارع الرئيسي ذو الأعمدة (من عهد الإغريق الهيلينيين) ويصبح في المدينة ساحة عامّة، أو مكان الاجتماع الأهمّ.

القاهرة من ناحية أخرى، كانت حديثة الإنشاء. خلال القرون الأولى للحكم الإسلامي في مصر، كان مركز النفوذ والحكومة قد انتقل إلى الداخل من الإسكندرية إلى النقطة التي يدخل فيها النيل الدلتا، وبُنيت سلسلة من المراكز المدنية إلى شمالي القلعة البيزنطية المسماة بابل: الفسطاط، والقطائع، وأخيرًا القاهرة، التي أنشأ وسَطها الفاطميون وظلّت هي نفسها في مكانها حتى المنتصف الثاني للقرن التاسع عشر. في وسطها يقع الجامع الأزهر الذي بناه الفاطميون لتعليم الإسلام في صيغته الإسماعيلية؛ واستمرّ كأحد أعظم مراكز تعليم المذهب السنّي والمسجد الجامع الرئيسي في المدينة. بالقرب منه كان مزار الحسين، ابن الخليفة الرابع عليّ، وزوجته فاطمة، ابنة النبي؛ والمعتمد الشائع هو أنّ رأس الحسين جيء به إلى هذا المكان بعد مقتله في كربلاء. وعلى مسافة قريبة يقع الشارع الرئيسي الذي كان يمتدّ من البوابة الشمالية للمدينة (باب الفتوح) إلى الجنوبية (باب الزويلة) وعلى طول جانبيه، وفي الأزقة المتفرّعة عنه، كان هناك مساجد ومدارس وحوانيت ومخازن تجار المنسوجات والتوابل والذهب والفضّة.

فاس بُنيت بطريقة أخرى، عن طريق دمج مستوطنين على ضفتي نهر صغير. بُنيت وسط المدينة أخيرًا في نقطة، في واحدة من المستوطنين، حيث يقع مزار من يُعتقد بأنه مؤسس المدينة، مولاي إدريس. بالقرب منها كان مسجد التعليم العظيم، مسجد القرويين، بمدارسه المستقلة وشبكة من الأسواق تحرسها في الليل بوابات، حيث كان يُخزّن ويُباع ما تميّرت بإنتاجه المدينة من التوابل وأشغال الذهب والفضّة والمنسوجات المستوردة والأخفاف الجلدية.

كان المسجد الكبير والسوق الرئيسي في مدينة ما النقاط التي تشعّ منها القوّة الثقافية والاقتصادية، ولكن مركز قوّة الحاكم كان في مكان آخر. في أوائل العصور الإسلامية، ربّما كان الملك وحكامه المحليون يعقدون جلسات البلاط في وسط المدينة ولكن في فترة لاحقة تأصل نوع من الانفصال بين «المدينة»، مركز النشاطات المدنية الجهرية، والقصر الملكي أو البلاط. وهكذا، انتقل العباسيون لفترة من الزمن من المدينة التي أنشأوها، بغداد، إلى سامراء، على مسافة منها على نهر دجلة، وحذا حذوهم حكام آخرون فيما بعد. في القاهرة أقام الأيوبيون والمماليك بلاطهم في «القلعة»، التي بناها صلاح الدين على تلة المقطم المشرفة على القاهرة؛ الأمويون في إسبانيا بنوا قصرهم في مدينة الزهراء، خارج قرطبة؛ فيما بعد، أنشأ الحكام المغربيون مدينة ملكية، فاس الجديدة، على تخوم المدينة القديمة. وليس من الصعب العثور على أسباب هذا الانفصال: العزلة كانت تعبيرًا عن القوّة والفخامة؛ أو أنّ الحاكم كان يودّ أن يظلّ معزولاً عن ضغوط الرأي العام، وأن يحتفظ بجنوده بعيدين عن الاحتكاك بالمصالح المدنيّة التي قد تُضعف ولاءهم لمصلحته هو وحده.

داخل محيط المدينة الملكية أو المجتمع الملكي كان القصر ذاته، بخزينته الملكية ومصنع سك العملة ومكاتب أمناء سرّه. وكانت تُصرّف الأعمال العامّة في الباحات الخارجية للقصر: السفراء يُستقبلون، والجيش تُستعرض، وينعقد المجلس لإقرار العدل والاستماع إلى الشكاوى والمطالب. ويسمح بدخول ذوي العلاقة إلى هذا الجزء من القصر، والحاكم نفسه يظهر هناك في أيام معيّنة، لغايات محدّدة. أمّا الباحات الداخلية فكانت للحاكم نفسه: عائلته، نسائه يحرسهنّ خصيان، وعبيد القصر الذين كانوا يؤفّفون نوعًا من الامتداد لشخصيته. إلا أنّ درجات العزلة كانت تختلف من

سلالة إلى أخرى: كان بنو حفص يعيشون مع الجمهور بقليل من العزلة، أمّا المماليك فكانت عزلتهم أتمّ.

في المدينة الملكية كان هناك أيضًا ثكنات للحرس الملكي، وقصور أو منازل الموظفين الكبار وأسواق خاصّة تنتج السلع لاحتياجات البلاط والجيش: مصنع السلاح، أسواق للخيل والأسلحة، مشاغل تُحاك فيها المنسوجات الفخمة للقصر. هؤلاء العاملون في صناعات كهذه، ربّما كانوا يسكنون قريبًا: الحي الذي كان يعيش فيه صاغة الذهب والفضّة اليهود كان في مدينة فاس الملكية.

البيوت في المدينة

بحلول القرن الخامس عشر كانت الأسواق في المدن تحتوي على أبنية عظيمة مبنية حول فناء، مع مخازن في الطبقة الأرضية؛ فوقها قد يكون هناك نُزل للتجار الزوّار أو غيرهم. تلك الأبنية في أشكالها المختلفة كانت تُسمّى «الخان» في سوريا والعراق، و«الوكالة» في مصر، و«الفندق» في المغرب. وثمة نوع آخر من البناء، في المغرب على الأقلّ، كان «القيصرية»، حيث تُخزن السلع والبضائع الثمينة. كثير من هذه الأبنية كان يشيّدُها حكام المدينة أو عظامها وتُجعل في أوقاف بحيث يُستخدم دخلها لأغراض دينية أو خيرية.

بحسب ما هو معروف، كانت الأبنية المنزلية في المدينة تُصنّف إلى ثلاثة أصناف. في بعض المدن كانت بيوت الفقراء مكوّنة على العموم من فناء مفتوح فيه أكواخ. في وسط القاهرة المزدهم كان الفقراء، كذلك الصناع وتجار المفرق الذين كانوا يحتاجون إلى البقاء على مقربة من مكان أعمالهم، يعيشون في بيوت ذات شقق. فالبيت النموذجي كان يُشاد حول فناء، مع مشاغل على الطابق الأرضي، وعدد من السلالم تؤدّي إلى طبقتين أو ثلاث عليا مع شقق منفصلة من عدّة غرف مفتوحة عليها.

للعائلات الأكثر رياء، أو تلك القاطنة في مناطق أقلّ ازدحامًا، تطوّرت أنواع أخرى من البيوت. في جنوبي غربي الجزيرة العربية كانت هذه المنازل من طراز متميّز، مبنية من حجارة ومصمّمة بتناسق وعناية، ترتفع عدّة طبقات؛ كانت الحيوانات تُربط في الطبقة الأرضية، والحبوب فوقها، ثمّ كان هناك طبقتان أو ثلاث من حجرات الجلوس والنوم، وغرفة الاستقبال الرئيسية في أعلى البناء، حيث أجمل منظر وأنقى هواء. في المناطق الأخرى، ربّما تطوّر المنزل العائلي الواسع بأشكال منوّعة تبعًا للإقليم والعصر، من شكل منازل البحر المتوسط اليونانية-الرومانية مع تقاليد من إيران والعراق.

وكان المرء يصل إلى المنزل عبر ممشى متفرّع من شارع رئيسي. لا شيء ما عدا حجم الباب يدلّ على ثراء مالكة، لإثارة حسد الحكّام أو فضول المارة؛ كانت المنازل تُشاد لتُرى من الداخل، وليس من الخارج. الباب كان المعلم الرئيس الخارجي: مصنوعًا من الحديد أو الخشب، مُحاطًا بحجارة منحوتة، وربّما له نافذة فوقه يمكن منها رؤية القادم. داخل الباب رواق يعطف بشكل زاوية كي لا يظهر أي شيء من الشارع، ويؤدّي إلى باحة رئيسية تفتح عليها عدّة غرف، منها المجلس أو قاعة الاستقبال الكبيرة؛ في المناطق المزدهمة، قد يُستبدل فناء الدار بغرفة مركزية مسقوفة. وغالبًا ما تقع غرفة الاستقبال إلى جانب الفناء، بمواجهة المدخل، ويكون المدخل إليها من باب أو «إيوان» أي القوس العالي المستدير الذي انتشر غربًا من إيران. في بعض الأماكن كان للغرفة الرئيسية حجرة انتظار صغيرة أمامها. في القاهرة أيام المماليك، تطوّرت الغرفة لتصبح فناء مسقوفًا أو مغطّى، فيه بقعة منخفضة في وسطها فسقيّة ماء وأمكنة للجلوس على الجانبين.

ومفصولة عن قاعة الاستقبال هذه وتوابعها ومكاتبها كانت منطقة العائلة، حيث كان باستطاعة النساء وأولادهنّ والخدم أن يحتجِبْنَ بقدر ما يُردنَ أو يريد صاحب البيت. في المنازل الضخمة كان الانفصال بين جناحي الاستقبال والعائلة مجسِّدًا بوجود باحتين، وفي المنازل الأقلّ حجمًا، بواسطة فارق في الاستنفاع بين الطابق الأرضي والعلوي. في المنازل الكبيرة كانت توجد حجرات للاستحمام (حمّام).

كان البناء بالحجر غالبًا في أكثر الأماكن، ومعظم المنازل تُبنى بالقرميد أو الطوب، مع طوق حجري للباب. كانت سقوف الغرف الرئيسية على الطابق الأرضي عامّة قناطر من القرميد لمنع الرطوبة ولتحمل ثقل الأدوار العليا؛ السقوف الأخرى كانت من الخشب. وكانت تستخدم وسائل مختلفة في السقوف من أجل التهوية ومجاري الهواء. كانت الجدران والأبواب والسقوف منمّقة. وكان الخشب يُصبغ بألوان مختلفة (اللون المميّز للمغرب كان الأخضر، ولتنونس الأزرق). والجدران مكّسّة ومزخرفة بالجص بأشكال أزهار. الحجارة كانت تُنحَت بأشكال مزهرة أو خطّية. وكان للنوافذ مصاريع خشبية؛ الأشغال الخشبية المتشابهة المسماة «مشرّبية» كانت معروفة في مصر الفاطميين، وانتشرت أيام المماليك.

ولم يكن في المنازل إلاّ القليل من الأثاث القديم، باستثناء الصناديق والخزائن ذات الأدراج وذات الرفوف للتخزين. ويقول أحد مؤرّخي القاهرة أنّ الدور الذي يلعبه الأثاث الخشبي في المنازل الأوروبية حلّت محلّه المنسوجات. غرف الاستقبال كان فيها أرائك عليها طنافس. الفرشات المحشوة والوسائد، مبسوطة على الأرض أو على قاعدة من خشب أو حجر، كانت تحلّ محلّ الأسرة. وكانت الجدران مكسّوة بستائر، وأرض البيت والأسرة بالبسط. في الليل كانت تُستعمل مصابيح زيت نحاسية؛ وفي الطقس البارد كان يُؤتى بكوانين أو بمجامر نحاسية فيها فحم حطب أو أخشاب ذات أعراف عطرية. كانت الوجبات تقدّم على أطباق وصوان واسعة مستديرة من الفضة أو النحاس، مرفوعة على قوائم خشبية، وللأكل كانت تُستعمل طاسات وزبديات وكؤوس من الفخّار (للأغنياء أوان من البورسلين)؛ كذلك كؤوس من النحاس أو الخزف للشرب. كانوا يستعملون قطعة من الخبز الممدّد لتناول الأكل من طبق الطعام الرئيسي، كانت الملاعق والسكاكين معروفة أيضًا ولكن ينتشر استعمالها بين الأغنياء.

وكان الخبز ذا أهمية جوهرية في حياة الفقراء؛ كانت الحكومات تركّز على الحاجة إلى ضمان تموين المدن بالحبوب، وكانت الاضطرابات وأعمال الشغب تعمّ عندما كان القمح يشحّ أو ترتفع أسعاره. وفي معظم الأماكن كان الخبز يُصنّع من القمح ويُلين بزيت الزيتون ويؤكل مع الخضار – البصل والثوم، أو خضار كالباذنجان الذي جُلب إلى دنيا البحر المتوسط نتيجة التوسّع الإسلامي. معظم الناس نادرًا ما كانوا يأكلون اللحم، في الأعياد أو المناسبات الكبرى فقط. غذاء الموسرين كان أكثر تنوّعًا: تشكيلة أوسع من الخضار والفاكهة (تبعًا لإمكانية توفّرها أو استيرادها: العنب، البرتقال، والدراق والمشمش في بلدان المتوسط، والتمر من العراق ومن حواشي الصحراء والواحات)، واللحوم: الأغنام أكثر من البقر، الطيور الداجنة، الأسماك قرب البحر أو الأنهار والبحيرات. وكان اللحم يُطهى بالزيت أو بزيت السمسم ويُنبتل بالبهارات. وبالرغم من أنّ القرآن حرّم شرب الكحول، يبدو أنّ الخمر وغيرها من المشروبات القوية التي كان يصنعها النصارى محليًا أو المستوردة من أوروبا الغربية كانت تستهلك بكميات كبيرة.

سلسلة المدن

طالما ظلّ النظام في المدن والسيطرة على الأرياف المحيطة بها سائدًا، يصونها تحالف المصالح بين الحاكم والنخبة المدنية المهيمنة، فالثروة والنفوذ كانت تنتقل من جيل إلى جيل، وينتقل معها أيضًا ثقافة ونظام تعليم وقيم وطرق سلوك ونماذج من الشخصية المثالية. ويُقال أيضًا أنّ دستور السلوك المقبول، القاعدة، الذي كان موجودًا في فاس في السنين الأولى من القرن العشرين كان مماثلًا لذلك الذي وصّفه ليون الإفريقي في القرن السادس عشر³. معايير السلوك الصحيح والفكر والتعليم والمهارات السامية كان يربط بين الأجيال، ولكنها كانت تربط أيضًا بين المدن. وكانت هناك شبكة من الطرق التي تمرّ بالعالم الإسلامي وما وراءه، وعلى طولها لم تكن تمرّ قوافل الإبل والحمير حاملة الحرائر والتوابل والزجاج والمعادن الثمينة فحسب، بل الأفكار والأخبار والأزياء ونماذج من الأفكار والسلوك. عندما كان يلتقي قواد القوافل والتجار في السوق كانت الأخبار تُتبادل ويُقيّم مغزاها. التجار من مدينة ما كانوا ينتقلون ويستقرّون في مدن أخرى، ويحفظون روابط وثيقة دائمة فيما بينها. ومن وقت إلى آخر كانت تمرّ تحركات أخرى أكثر عنفاً على الطرق، إذ يُعبّر جيش حاملاً سطوة حاكم آخر أو مُتحدّ جديد للسلطة الموجودة؛ قد تجلب هذه التحركات معها أفكارًا جديدة عن كيفية العيش في المجتمع، وعناصر عرقية جديدة تُضاف إلى السكّان.

من بدء التاريخ الإسلامي أيضًا انتقل أشخاص في طلب العلم لكي ينشروا الحديث عمّا فعله النبيّ وما قاله نقلًا عن هؤلاء الذين سمعوه نقلًا عن الصحابة. وبمرور الزمن توسّعت غايات السفر: لتلقّي علوم الدين من معلّم شهير، أو لتلقّي التدريب على يد أحد سادة الحياة الدينية. الساعون إلى العلم أو الحكمة كانوا يأتون من القرى أو المدن الصغيرة إلى المدينة الكبيرة: من جنوبي المغرب إلى مسجد القرويين في فاس، ومن شرقي الجزائر وتونس إلى الزيتونة في تونس؛ الأزهر في القاهرة كان يجتذب التلامذة من مجال أوسع، كما تدلّ على ذلك أسماء نزل التلامذة - «الرواق» للمغاربة، والسوريين والأحباش. ومدارس المدن الشيعية المقدسة في العراق - النجف، كربلاء وسامراء والكاظمين في ضواحي بغداد - كانت تجتذب التلامذة من المجتمعات الشيعية في سوريا وشرقي جزيرة العرب.

وتصوّر حياة الرحالة الشهير ابن بطوطة (1304 - حوالي 1377) الصلات بين المدن والأراضي الإسلامية. حجّه، الذي قام به عندما كان في الحادية والعشرين من عمره، كان البداية لحياة تجوال أخذته من مسقط رأسه طنجة في المغرب إلى مكّة، عن طريق سوريا، ثمّ إلى بغداد وجنوبي غربي إيران، وإلى اليمن وإفريقيا الشرقية وعمّان والخليج، وآسيا الصغرى والقوقاس وروسيا الجنوبية، وإلى الهند وجزر المالديف والصين، ثمّ رجوعًا إلى المغرب، ومن هناك إلى الأندلس والصحراء الكبرى. وحيثما ذهب، كان يزور قبور الأولياء ويعاشر العلماء الذين كانت تصلهم به رابطة الثقافة الواحدة المشتركة المعبر عنها باللغة العربية. وكان يلقي الوفادة في بلاط الأمراء، وعُيّن قاضيًا من قبل البعض منهم. هذا الشرف الذي أُسبغ عليه بعيدًا جدًّا عن موطنه، في دلهي وجزر المالديف، يدلّ على الاعتبار الذي كان يتمتع به أهل التعليم الديني ومفسّروه باللغة العربية⁴.

¹ ابن الحاج، المدخل، (القاهرة، 1929)، ج. 1، ص. 1-245.

² القرآن، 40: 40، 16: 97.

. R. Le Tourneau, *Fès avant le protectorat* (Cassablanca, 1949), pp. 565-6 [3](#)

محمد بن عبدالله ابن بطوطة، *تحفة النظائر في غرائب الأمصار* (رحلة)، تحقيق طلال حرب (بيروت، 1987). [4](#)

الفصل الثامن المُدن وحكّامها

تكوّن السلالات

كان الحفاظ على القانون والنظام في المدن يحتاج إلى قوّة تنفيذ، أي إلى حاكم يختلف مركزه عن مركز شيخ القبيلة الذي يستمدّ سلطته غير المستقرّة من الأعراف والمبايعة. مع ما يبدو بأنّه من تناقضات التاريخ الإسلامي (وربّما تواريخ غيره أيضًا)، غالبًا ما كانت سلالات الحكّام تستمدّ قوّتها من الأرياف، وحتّى بعضها كان أصلها من الأرياف، ولكنها لم تكن لتستطيع البقاء إلاّ بتثبيت أقدامها في المدن واستمداد قوّة جديدة بتكثّل مصالحها مع مصالح سكّان المدن.

لكي تستمرّ وتبقى، كان على السلالة أن تتجدّر وتمتدّ في المدينة: كانت تحتاج إلى الثراء المتأتي من التجارة والصناعة، والشرعية التي كان العلماء وحدهم يستطيعون أن يضيفوها عليها. كان تكوّن السلالات نهجًا يقوم على فتح المدن. وينتقل الفاتح عبر سلسلة من المدن الواقعة على طريق التجارة. كان قيام المدن ونموّها يتوقّف بدوره إلى درجة كبيرة على نفوذ السلالات وسطوتها. بعض أعظم المدن في عالم الإسلام كانت في الواقع خليفة سلالات: بغداد من العباسيين، القاهرة من الفاطميين، فاس من الإدريسيين، قرطبة من الأمويين. وضمن حدود معيّنة كان باستطاعة حاكم قوي أن يُحوّل طرق التجارة وأن يجتذبها إلى عاصمته؛ وقد تنحطّ المدينة إذا غادرها حاكمها أو لم يعد قادرًا على حمايتها، كما انحطّت القيروان عندما انقطع بنو زيري عن العيش فيها.

كانت الغاية الأولى لسلالة ما الحفاظ على ذاتها في السلطة، لذلك كان الحاكم يعيش منعزلًا نوعًا ما عن السكّان، تُحيط به حاشية معظمها من أصل عسكري أو غريب: عائلته وحريمه أو مماليكه الشخصيون – سود إفريقيون أو نصارى اعتنقوا الإسلام في المغرب الكبير، أتراك أو أكراد أو شركس أبعد شرقًا – وكذلك موظّفون كبار مأخوذون في معظمهم من جماعات المماليك هذه. الجيش الممتن الذي حلّ محل ذلك الذي استولت بموجبه السلالة على السلطة كان أيضًا مجنّدًا من خارج المدينة. جيش السلجوقيين كان في غالبيّته من الأتراك، وجيش الأيوبيين أكثر اختلاطًا: في سوريا، جاءت قيادته من أرستقراطية عسكرية متعدّدة الأصول، أتراك، أكراد، أو يونان اعتنقوا الإسلام، وفي مصر تألّفت القيادات من أتراك وأكراد جاؤوا حديثًا. تحت حكم المماليك كان الجيش

خليطاً أيضاً: لَبَّه كان مجموعة مماليك ملكيين طوّعهم الحاكم أو أخذهم عن أسلافه وتدرّبوا في مدارس القصر، ولكن كبار الضباط كان لكلّ منهم جماعته من العسكريين الأتباع المدربين في بيته. تضامن المجموعة التي تربّت في المنزل نفسه كانت تدوم على مرّ الحياة أو أطول. عساكر المماليك لم يكونوا يشكّلون مراتب وراثية، وأولادهم لم يكن بإمكانهم أن يصبحوا أعضاء في القوّة العسكرية المركزية. كانت هناك قوّة أخرى مكوّنة من مسلمين مولودين أحراراً كان باستطاعة المماليك أن ينخرطوا فيها ويترقّوا. وبين بني حفص، كان الجيش الأساسي معبأً من قبائل الأرياف، ولكن عندما تبنّت السلالة نفسها بقوّة اتّجّهت إلى الاعتماد على جنود مرتزقة، عرب من الأندلس ونصارى أوروبيين اعتنقوا الإسلام وأترك.

بالقدر الذي كان باستطاعة السلالة أن تثبت نفسها بقوّة كانت تحاول أن تُعيّن حكّاماً إقليميين من ضمن المجموعة الحاكمة، ولكن بدرجات متفاوتة من النجاح: طبيعة الأرياف وتقاليد العائلة الحاكمة ربّما كانت تجعل ذلك صعباً. حكم السلجوقيون إمبراطورية مترامية الأطراف من مناطق خصبة يفصل بينها جبال وصحارى، وورثوا تقليداً يجعل السلطة تستند إلى عائلة بدلاً من أن تُعهد إلى أفراد منها؛ لهذا السبب كانت إمبراطوريتهم أقلّ مركزية ممّا كانت عليه مجموعة ممالك نصف مستقلّة، تحت حكم أعضاء مختلفين من العائلة. في سوريا، حكّم الأيوبيون بطريقة مماثلة؛ حكمهم كان بمثابة اتحاد دول ممرّزة في مدن مختلفة، كلّ واحدة منها يحكمها أحد أفراد عائلة الأيوبيين، وكان يقدّم الولاء رسمياً إلى رئيس العائلة دون أن يسمح له بالتدخل كثيراً. غير أنّ طبيعة الأرض في مصر وتقليداً طويلاً من الحكم المركزي مكّنا الأيوبيين من الحفاظ على الحكم المباشر. تحت المماليك أيضاً كان الحكّام الإقليميون في سوريا، بالرغم من كونهم مأخوذون من النخبة الحاكمة، أقلّ خضوعاً لمراقبة القاهرة ممّا كان هؤلاء في مصر العليا؛ ولكن في مصر السفلى وجد المماليك أنّه من الصعب الإمساك بزمام الأمور تماماً بسبب ظهور عائلة قوية من شيوخ القبائل، الهوارة. كذلك لاقى بنو حفص صعوبة في ضبط الأرجاء البعيدة من دولتهم: فخرج بعض شيوخ القبائل عن سلطتهم وغاب حكمهم نوعاً ما عن المدن النائية؛ ولكن بمرور الزمن قويّت سلطة الحكومة المركزية.

كان التحكم الثابت بإمبراطورية كبيرة يحتاج إلى جهاز إداري موسّع. في معظم الدول ظلّت الانقسامات بين الموظّفين تلك التي كانت موجودة أيام العباسيين. كان هناك ديوان الإنشاء حيث كانت تُحرّر الرسائل والوثائق بلغة مضبوطة دقيقة، وبموجب الشكل المعروف والسوابق، وحيث كانت تُحفظ؛ وكان هناك خزينة تراقب تقييم المداخل وجبايتها ونفقاتها؛ ودائرة خاصة لحفظ حسابات الجيش وسجلّاته. تحت حكم السلجوقيين ظلّ الوزير المراقب الرسمي لمجمل الموظّفين المدنيين كما كان أيام العباسيين، ولكن تحت بعض السلالات الأخرى كان نفوذه ودأبته أكثر محدودية. في دولة المماليك لم يكن أكثر من مراقب على الخزينة؛ أمّا في دولة بني حفص فكان هناك وزير لكلّ من الدوائر الثلاث، وكان باستطاعة الحاجب، وهو الذي كان يُشرف على الاستئذان بالدخول على الحاكم، أن يكون أكثر أهمية من أي منهم.

وكان الوزير أو غيره من كبار الموظّفين يُؤخّذون من النخبة العسكرية، ولكن، بشكل عام، كانت الإدارة المدنية، من الحكومة، هي القسم الذي يُتيح لبعض أهل المدينة المحليين أن يلعبوا دوراً. وكانوا هم، وليس العسكر، ذوي العلم والتدريب الضروري للعمل في الديوان أو الخزينة. وإلى حدّ ما كان الموظّفون يُنتقون من بين هؤلاء الذين أكملوا دراستهم كعلماء دين، ولكنّه كان مألوفاً أكثر لطلاب الوظائف العامّة أن ينخرطوا في السلك في عمر مبكر بعد تتقّف أساسي في علم اللغات

والدين، وأن يتعلّموا المهارات الخاصّة بتحرير الوثائق أو مسك الحسابات عن طريق التدرّب. وقد يلتحق طالب الوظيفة بموظّف حكومي كبير ويأمل بأن يستفيد ليس فقط باتّباع مثاله بل أيضًا من رعايته. في هذه الظروف كان من المحتمّ لعامل التوارث في الخدمة المدنية أن يلعب دورًا، فالأبناء يتدرّبون ويرقّيهم أبائهم، ويبدو من المعقول وجود نوع من الاستمرارية حتّى عند تغيّر السلالات؛ قد يستمرّ الموظّفون من السلالة السابقة في خدمة السلالة الجديدة، ولا ريب أنّه كان هناك استمرارية في ممارسة أشغال الديوان والخزينة.

بهذه الطريقة، كان بإمكان أعضاء من المجتمع المدني المحكوم من سلالة غريبة أو مجموعة خارجية، أن يدخلوا في النخبة المسيطرة، على الأقلّ على مستوى محدود؛ موظّفون فرس خدموا السلجوقيين الأتراك؛ ومصريون وسوريون عملوا لدى المماليك. إلا أنّه كان بإمكان الحكّام المجيء بموظّفين من خارج النخبة المدنية، والذين كانوا بالطبع أكثر اعتمادًا عليهم. الأيوبيون في سوريا جلبوا موظّفين من مصر والعراق وغربي إيران، وبنو حفص استعملوا منفيين من الأندلس، وتحت المماليك في مصر كان هناك موظّفون يهود وأقباط، معظمهم اعتنقوا الإسلام.

أحد أهمّ واجبات الحاكم المسلم كانت إحقاق العدالة، وهنا أيضًا كانت هناك طريقة للمتّفقين من سكّان المدن لدخول سلك الدولة، فالحاكم كان يعيّن القضاة من بين المتّفقين في مدارس الدين والمنتتمين إلى المدارس الشرعية التي كان يودّ دعمها. كان القضاة والمفتون يأتون على العموم، من السكّان المحليين، لكنّ الحاكم القوي قد يُعيّن أشخاصًا من الخارج؛ على وجه المثال نذكر الحفصيين الذين عيّنوا علماء من الأندلس في الوظائف الكبيرة.

وكان يبرز أيضًا تحالف بين المتمسّكين بالسلطة العسكرية وأعضاء من النخبة المتّفقة في المدن عندما كان الأمير نفسه أو حاكمه في الريف، يتولّى العدل. لم تكن تُحال كلّ القضايا والنزاعات إلى القاضي. كان بإمكان الأمير أو الحاكم أن يُقرّر أيّ قضايا يُحيلها إلى القاضي وأيًا منها ينظر فيها بنفسه: معظم قضايا الجرائم، تلك التي كانت تؤثر على الأمن العام أو مصالح الدولة، أو التي تُثير مشاكل قانونية أو شرعية عويصة. وكان من الأهمّية بمكان للحاكم المطلق أن يستمع إلى المظالم ضدّ الموظّفين الذين انتدبهم. وكان عليه أن يترك باب الاتصال مفتوحًا للرعية. فقد سبق وكانت هناك جلسات في أيّام العباسيين يعقدها موظّف خاص للاستماع إلى الظلمات. وتحت سلالات لاحقة، ظلّ هذا الإجراء ساريًا. بعض الأمور يُبتّ فيها بالطرق الإدارية العادية، ولكنّ الحاكم نفسه كان يعقد جلسات يتسلّم فيها الالتماسات والعرائض ويصدر القرارات. كلّ أسبوع كان الحاكم زمن المماليك يجلس في القاهرة في مجلس قانوني مهيب، يُحيط به قائد الجيش وكبار الموظّفين المدنيين وقضاة من المذاهب الأربعة، وقاض عسكري خاصّ، والمفتون الرئيسيون؛ وكان يصدر القرارات بعد استشارتهم، ولم يكن مقيّدًا بأية أعراف شرعية. بالطريقة نفسها في تونس أيّام الحفصيين كان الحاكم يجتمع كلّ أسبوع بالقضاة وأهل الإفتاء الرئيسيّين.

تحالف المصالح

كانت العلائق بين قطبي المدينة، القصر والسوق، وثيقة ولكنها معقّدة، قائمة على احتياج متبادل ولكن بمصالح متضاربة. كان الحاكم محتاجًا إلى النشاطات الاقتصادية في المدينة لتوفّر له السلاح والعتاد لجيشه وسفنه، الأثاث والزينات لنفسه وحاشيته وعائلته، والمال اللازم لذلك، إمّا بطريقة جباية الضرائب النظامية أو بفرض مبالغ على الرعية؛ والتجّار كانوا يزودون احتياطه المالي، الذي كان يلجأ إليه كلّما احتاج أكثر ممّا تدرّ عليه الضرائب العادية. بالطريقة ذاتها، كانت الطبقة

المتنفة تشكّل نوعاً من الاحتياطي البشري يستطيع منه انتقاء موظفين مدنيين وقضائيين، وكذلك شعراء وفنانين يُزيّنون بلاطه ويُضفون عليه مسحة فخامة. من جهتهم، كان سگان المدينة، على الأخصّ ذوو الثراء والمكانة، بحاجة إلى سلطة الحاكم ليؤمّنوا توافر الغذاء والمواد الخام من الأرياف، ولحراسة الطرق التجارية وإقامة العلاقات مع حكام آخرين لتمهيد طريق التجارة.

وكانوا يحتاجونه أيضاً للحفاظ على الأمن وعلى بنية القانون، التي بدونها لا يمكن للحياة أن تستمر في مجتمع متمدّن مرگّب. كان يجب أن تنظّم نشاطات السوق التجارية، والشوارع أن تُضاء وتُنظّف وتُحرس من السارقين والمخّلين بالأمن، وأن تجمع النفايات وأن تُنظّف أنابيب المياه وتُصان. لهذه الغايات كان الأمير يُعيّن حاكماً للمدينة، يُسمّى بألقاب مختلفة بحسب المناطق. وكان له بتصرفه قوّة شرطة، منتفاة محلياً عادة، كما كان هناك حراس للأحياء وعسس للأسواق التجارية والشوارع. في السوق التجارية كان يوجد مسؤول حكومي خاص، «المحتسب»، الذي كان يراقب الأسعار والأوزان والمقاييس ونوعية البضاعة وطرق إدارة الأعمال؛ سلطته كانت مستمدّة من آية من القرآن تأمر المسلمين بـ«المعروف» وتنهاهم عن «المنكر»، وفي بعض الظروف كان يُعيّن من بين طبقة رجال الدين، وفي ظروف أخرى من بين العسكريين. في بعض المدن، مثلاً صنعاء في اليمن، كان هناك دستور مكتوب يعبّر عن الاتفاق العرفي على الطريقة التي يجب أن تُدار بها الأعمال.

وكان حفظ النظام وجباية الضرائب مرتبطين ارتباطاً وثيقاً. جزء كبير – وربما الجزء الأكبر – من دخل الحاكم كان من الضرائب على الإنتاج في الأرياف، ولكنّ الضرائب والمكوس المدنية كانت عديدة وهامة. بالإضافة إلى الجزية على اليهود والنصارى، كانت هناك مكوس جمركية على البضائع الداخلة إلى المدينة أو الخارجة منها، ومكوس مختلفة الأنواع يدفعها أصحاب الحوانيت أو المشاغل.

ولم يكن بالإمكان حكم المدينة بدون مقدار من التعاون بين الحاكم والسكان، أو على الأقلّ هؤلاء الذين كان لهم مصلحة في نظام مستقرّ. بالإضافة إلى هؤلاء الذين كانوا موظفي دولة بكلّ معنى الكلمة، كان هناك أيضاً أفراد من المجتمع المدني ممّن كان الحاكم يعتبرهم ناطقين باسم مجتمعهم أو ممثلين عنه، وبالتالي مسؤولين عن حفظ النظام والطاعة وتوزيع ما يستحق من الضرائب بين أعضاء المجتمع. والأكثر أهمية بينهم، لحفظ النظام في المدن، كان زعماء الأحياء الذين كانوا يجبون ما يُفرض من ضرائب على الأسر وعلى بيوت السكن. كما كان أيضاً رؤساء المجموعات المختلفة، من حرفيين وتجّار. هؤلاء الذين كانوا يمارسون الحرفة نفسها لم يكونوا يُعاملون بالضرورة كمجموعة واحدة؛ فقد تكون هناك عدّة مجموعات مقسومة إقليمياً. وليس هناك من دليل محسوس أنّ مجموعات كهذه كانت منظّمة كنقابات بالمعنى الأوروبي في القرون الوسطى guilds، ولها وجود نقابي مستقلّ يتجلّى بتعاون متبادل أو له قواعد محدّدة عن الانخراط فيه أو ممارسته؛ ولكن لكون الحاكم كان يعاملهم كأنهم هيئة واحدة خاضعة لدفع ضرائب معيّنة أو تقديم خدمات خاصّة، ولأنّهم كانوا يعملون معاً في القسم ذاته من السوق، كلّ ذلك لا بدّ أنّه أعطاهم نوعاً من التضامن. ونوع ثالث من المجموعات كان ذلك المؤلف من أعضاء مجتمع معيّن، يهودياً أم نصرانياً: هؤلاء أيضاً كان عليهم أن يُعيّنوا ناطقاً باسمهم مسؤولاً عن جباية الجزية وعن ولائهم الذي قد يكون عرضة للشكّ في بعض الظروف.

على مستوى أعلى، قد يوجد ناطقون يطالبون بتحقيق مصالح تخدم الشؤون الأكثر عمومية. أيام بني حفص، على وجه المثال، كان هناك «أمين الأمناء» الذي كان ينطق باسم جميع رؤساء

الجرف. وقد يكون هناك «رئيس التجار»، ممثل التجار الكبار الذين يتعاطون تجارة المسافات البعيدة المربحة؛ وقد تكون له أهميته الخاصة عندما كان الحاكم يحتاج إلى جباية مبالغ ضخمة من المال وبسرعة. وعلى مستوى أكثر علوًا، قد يوجد هؤلاء الذين كانوا، في بعض الظروف، قادرين على التكلّم باسم المدينة بأجمعها؛ بالرغم من أنه لم يكن للمدينة مؤسسات نقابية رسمية، إلا أنه كان لها «وحدة روح» يمكن أن تجد تعبيرًا لها في ساعات الشدة، مثلًا عندما كانت سلالة تحلّ محل أخرى. فرئيس القضاة قد يتصرّف بهذه الطريقة: عدا كونه موظفًا عيّنه الحاكم، فقد كان أيضًا رئيس هؤلاء الذين يحفظون الشريعة، التعبير المعياري عمّا يجب أن تكون عليه الحياة الجماعية، وكان بالتالي يمكنه أن يعبر عن الوعي الجماعي للمجتمع. في بعض الأماكن أيضًا كان هناك أحيانًا «رئيس» للمدينة بأجمعها، ولكن ليس من الواضح ما كان يفعل.

قليل ما هو معروف عن الطرق التي كان الناطقون باسم المجموعات أو رؤساؤها يُعيّنون بها، ويبدو أنها كانت متعدّدة، إلا أنه يبدو من الأكيد أنهم ما كانوا يستطيعون القيام بوظائفهم لولا حيازتهم على ثقة الأمير أو حاكمه وثقة الذين ينطقون باسمهم.

والصّلات بين الحاكم والمدينة، التي كان يحافظ عليها الموظفون والناطقون باسم الفئات، كانت متقلّبة وعرضة للتغيير، متحرّكة في نطاق يراوح بين التحالف والعداء. كان هناك تقارب أساسي للمصالح، يمكن تقويته بالتعاون الاقتصادي. ربّما كان أفراد من النخبة الحاكمة يوظفون استثمارات في صفقات تجارية مشتركة. وكانوا يملكون نسبة كبيرة من الأبنية العامّة والحمامات والأسواق والخانات. الحكّام والموظفون الكبار كانوا يبنون بنايات عامّة على نطاق واسع ويهبون «الأوقاف». وبيّنت دراسة للمدن الكبيرة في دولة المماليك أنّه من 171 بناية لأغراض دينية بُنيت في دمشق أو رُمّمت، عشر منها أنفق عليها السلطان بذاته، واثنان وثمانون من مال كبار الضباط العسكريين، وإحدى عشرة من موظّفين آخرين، وخمس وعشرون من تجّار وثلث وأربعون من علماء¹. وبطريقة مشابهة، بيّن مسح للأبنية في القدس زمن المماليك أنّه من بين ستّة وثمانين وقفًا، على الأقلّ واحد وثلثون أسسها ضباط مماليك استقروا في المجتمع المحليّ، وعدد أقلّ على

يد جماعات من موظّفين رسميين وعلماء وتجار².

وتجلّى تحالف المصالح أيضًا في الاحتفالات العظيمة التي كانت المدينة بأسرها تُشارك بها ويظهر الحاكم فيها أمام الشعب. وعندما كان الحاكم يتسلّم العرش، كانت تُقام احتفالات مبايعة، وهو تقليد يعود إلى أوائل عهود الإسلام بأنّ الحاكم يختاره الشعب. في تونس بني حفص مثلًا، كانت تُقام حفلتان كهذه: في الأولى، كان كبار موظّفي الحكومة يتعهّدون بالطاعة والولاء؛ وفي الثانية كان الحاكم يُقدّم إلى أهالي العاصمة. إلى حدّ ما، كان هذا التقديم والقبول يكرّر كلّ نهار جمعة عندما كان يُذكر اسم الحاكم الشرعي في خطبة صلاة الظهر. كما كانت هناك أيضًا احتفالات سنوية منتظمة، بعضها، ولكن ليس كلّها، ذات دلالة دينية، عندما كان الحاكم يظهر أمام الشعب. وفي عرض تاريخي للقاهرة أيام المماليك من ابن إياس، يذكر الاحتفالات التي كانت تُقام كلّ سنة لميلاد النبيّ، وقطع السدّ الذي كان يُتيح لماء النيل أن يدخل القناة التي تمرّ عبر القاهرة أيام الفيضان، وبدء رمضان ونهايته، وانطلاق قافلة الحجّاج من القاهرة إلى مكّة وعودتها. كما كانت هناك مناسبات خاصّة أيضًا: عند استقبال السفراء الأجانب، أو عند ولادة ابن للحاكم، كانت تُضاء المدينة على نفقة التجّار وأصحاب الحوانيت، وقد يظهر الحاكم للشعب.

إلا أنّ تحالف المصالح الذي كان يتجلّى بطرق كهذه كان ينهار أحيانًا. ضمن المجموعة الحاكمة نفسها، كان توازن القوى بين الحاكم والذين يعتمد عليهم يختلّ أحيانًا. في دولة المماليك، مثلًا،

استولى قواد العسكر المماليك وأهل بيتهم على بعض الصلاحيات لكبار موظفي الحاكم. في بعض الظروف، كان الجنود يرفضون الطاعة ويعيثون فسادًا في المدينة أو يهددون سلطة الحاكم؛ بهذه الطريقة خلف الأيوبيون الفاطميين في القاهرة، ثم حلّ المماليك محلّ الأيوبيين، وبعد ذلك أخذت كلّ أسرة مماليك تحلّ محلّ أسرة أخرى. من جهة سگان المدن، كان الناطقون الذين كانوا يتوسّطون بنقل رغبات الحاكم وأوامره إلى الشعب قادرين أيضًا على التعبير عن ظلمات المجموعات التي يمثّلونها ومطالبها. عندما كانت تُثقل الضرائب كاهل الشعب ويعيث الجنود فسادًا ويعرق الموظفون في استغلال نفوذهم أو عندما يشخّ الغذاء، كان دور طبقة العلماء العليا يكبر. لذلك كانوا يحاولون الحفاظ على قدر معين من الاستقلال عن الحاكم.

ولم يكن امتعاض الطبقات المالكة في المدينة يتخذ شكل عصيان مفتوح عادة. فقد كانوا معرّضين إلى خسائر كبيرة إذا عمّت الفوضى. الفرص النادرة لحرية العمل كانت تسنح لهم عندما يندحر الحاكم على يد غريم ومنافس، ويستطيع زعماء المدينة أن يُفاوضوا قبل التسليم للحاكم الجديد. أمّا بين عامّة الشعب فالامتعاض كان يُعبّر عنه بتعكير الأمن والنظام أحيانًا. الحرفيون المهرة وأصحاب الحوانيت لم يكونوا يثورون بسهولة إلاّ تحت الضغط أو الشدّة أو جور كبار الموظفين وارتفاع الأسعار أو النقص في الغذاء أو المواد؛ وضعهم الاعتيادي كان القبول والاستكانة إذ إنّ مصلحتهم أيضًا كانت في النظام والاستقرار. أمّا الطبقة العاملة ومجموع من المهاجرين الريفيين والعَمال الطارئین غير المهرة والمتسوّلين والمجرمين أصحاب السوابق على أطراف المدينة، فقد كانوا في حالة عدم استقرار شبه دائمة.

في أوقات الخوف والشدّة قد يكون كلّ أهل المدينة قلقين، فالشعب الذي كان يستثيره الخطباء الشعبيون المنادون بسحق الظلم ويعرضون أمامه رؤى عن نظام إسلامي عادل، كان يتحوّل إلى غوغاء يتدفقون على السوق التجارية، فيغلق التجار حوانيتهم، وينقل أحد الناطقين باسم الشعب إلى الحاكم ظلمات الشعب وتدمره ضدّ موظفيه، أو ضدّ تجار يظنّ أنّهم يتسبّبون في فقدان الخبز من الأسواق. في مواجهة حركة من هذا النوع كان الحاكم يلجأ إلى تدابير بينها تصحيح سياسته لتلبية بعض تلك المطالب، مثل عزل موظفين مسؤولين من مراكزهم أو توقيفهم أو حتّى إعدامهم، وربّما أمر بفتح مخازن الحبوب للتجار المختصّين، فيعود السوق إلى فتح أبوابه مجددًا، ويتفرّق شمل القوى الثائرة وتطلّ جموع الشعب هناك، هادئة نوعًا ما وتحت السيطرة ولو وقتنيًا، مع العلم أنّها تبقى بعيدة كلّ البعد عن النظام الإسلامي العادل الذي سمعت الخطباء الشعبيين يُنادون به في بدء الحركة.

السيطرة على الأرياف

كان للحاكم ولسگان المدن (على الأقلّ للفئة المسيطرة منها) مصلحة مشتركة في التحكم بالأرياف والتأكد من أنّ فائض الإنتاج، الزائد عمّا يحتاجه الزارع لنفسه، يجب أن يُجلب إلى المدينة بشروط ملائمة بقدر الإمكان. الحاكم كان محتاجًا إلى الإنتاج، بحدّ ذاته كإنتاج، أو محوّلًا إلى عملة أو نقد، لينفق على بلاطه وموظفيه وجيشه؛ كما كان محتاجًا إلى السيطرة على الريف نفسه كي يحول دون هجمات من الخارج أو لمنع ذلك التطوّر الذي قد يؤدي إلى ظهور سلالة أخرى تتحدّى سلطته على عاصمته. وسگان المدينة من ناحيتهم كانوا يحتاجون الفائض من الريف ليسدّوا احتياجاتهم من الغذاء وليحصلوا على موادّ خام لصناعاتهم وجرفهم. والفئات المسيطرة فيها كانت أيضًا تنظر إلى الأرياف (وسگانها) وكأنّها تشكّل خطرًا أيضًا خارج عالم حضارة المدينة والشريعة، ويتهدّدها.

هكذا قام كاتب مصري في القرن السادس عشر، الشعراني (توفي 1565) بتقديم الشكر إلى الله بالآتي: «ومما أنعم الله تبارك وتعالى به عليّ: ببركة رسول الله ﷺ مهاجرتي من بلاد الريف إلى

مصر، ونقله تعالى لي من أرض الجفاء والجهل إلى بلد اللطف والعلم»³.

قبل العصر الحديث لم تكن الحدود مخططة بدقة، ومن الأفضل التفكير بنفوذ سلالة ليس كآته فاعل بانتظام ضمن منطقة محددة ومعترف بها عمومًا، بل كآته يشع من عدد من المراكز المدنية بقوة تتقلص مع المسافات وبسبب وجود عقبات طبيعية أو بشرية. وضمن منطقة الإشعاع كان هناك عادة ثلاثة أصناف من المناطق، في كل صنف منها تختلف طبيعة النفوذ ومداه. أولًا، في السهوب أو في البلاد الصحراوية أو المناطق الجبلية الفقيرة جدًّا، البعيدة أو التي يصعب بلوغها بحيث يكون الجهد المبذول في إخضاعها غير ذي جدوى، كان الحاكم يكتفي بالحفاظ على الطرق التجارية المفتوحة وبالحيلولة دون الثورات. لم يكن بالإمكان إخضاع زعماء القبائل المحليين، ولا إكراههم على تسليم الفائض من منتوجهم، إذا كان ثمة فائض، بشروط لا تناسبهم. وقد تكون لهم علائق اقتصادية بالمدينة، يبيعون منتوجاتهم فيها ليشتروا ما لم يكونوا ينتجونه لأنفسهم. في مناطق كهذه كان بإمكان الحاكم أن يحصل على بعض النفوذ عن طريق التحايل السياسي، وتحريض زعيم قبلي على زعيم آخر أو تقليد منصب رسمي لأحد أفراد العائلة بدلًا من غيره. إلا أنه كان بإمكانه تأمين نوع آخر من النفوذ في بعض الظروف، النفوذ الذي يمنحه إياه المركز الديني الموروث؛ صدق هذا على الأئمة الزيديين في اليمن، والأئمة الإباضيين في عُمان، وحكام المغرب من القرن السادس عشر وما بعده، الذين قالوا إنهم من الأشراف، من سلالة النبي.

وكانت هناك منطقة أخرى من جبال وواحات أو سهوب حيث يستطيع الحاكم ممارسة نفوذ أكثر مباشرة لأنها تقع أقرب إلى المدينة أو الطرق التجارية الهامة، وفائضها من الإنتاج أكثر ضخامة. في مناطق كهذه لم يكن الحاكم يهيمن مباشرة بل بواسطة زعماء محليين كانت وضعيتهم أكثر غموضًا من زعماء الجبال العالية أو الصحاري. فقد كانوا يُقلدون مناصب لقاء دفع جزية سنوية أو دورية، تُدعم عند الحاجة بإرسال حملة عسكرية أو بالعزل من المنصب وتعيين شخص آخر.

لم يكن الخط الفاصل بين هاتين المنطقتين ثابتًا. كان يتوقف على قوة الحاكم وعلى التوازن المتغير بين استعمال الأرض للزراعة واستعمالها للرعي. المناطق المستوطنة كانت أسهل ضبطًا من تلك المستعملة للرعي المترحل. وهناك بعض الدلائل على أنه، من القرن العاشر أو الحادي عشر وما بعده، ازدادت المنطقة الأولى حجمًا على حساب المنطقة الثانية. في مصر العليا، المجموعات القبليّة، التي كان بالإمكان التحكم بها من القاهرة (عرب الطاعة)، حل محلها خلال حكم المماليك قبيلة الهوارة، مجموعة رعي من أصل بربري، الذين ظلوا مسيطرين على معظم المنطقة حتى القرن التاسع عشر. مثل ذلك في المغرب الكبير، السياق الاقتصادي والاجتماعي المركب الذي كان سيعطى تعبيرًا رمزيًا فيما بعد في رواية غزو بني هلال، أدى إلى تقلص في سلطة الحكام في المدن وكان ذلك ليستمر على مدى أجيال.

إلا أنه كانت هناك منطقة ثالثة: منطقة السهول المفتوحة وأودية الأنهار حيث كانت تُزرع الحبوب أو الأرز أو النخيل، وحيث البساتين التي تُجلب منها الفواكه والخضار إلى المدينة. هنا كان الحاكم والطبقات المدنيّة التي كان مرتبطًا بها مضطربين إلى ممارسة ضبط مباشر أقوى على الأخص في المناطق التي كان يتوقف الإنتاج فيها على شبكة ري على نطاق واسع. حاميات عسكرية دائمة أو حملات عسكرية منتظمة كانت تحافظ على النظام في هذه المنطقة وتحول دون بروز أي زعماء محليين.

في هذا الريف غير المستقلّ كانت المبادلات التجارية تتمّ لمصلحة المدينة. الطريقة الرئيسية التي كان يُجلب بها فائض المنتوجات إلى المدينة بشروط ملائمة كان نظام الضرائب. مبدئيًا، كان ذلك النظام شاملاً كلّ البلدان الإسلامية، فالحاكم كان يستمدّ موارده من ثلاثة أنواع من الضرائب: الجزية التي يدفعها أفراد المجتمعات غير المسلمة المعترف بها، ومختلف الضرائب على التجارات المدنية وجرفها، والضرائب على منتوجات الأرض. في المناطق المزروعة، كانت الضرائب تُجبي إمّا على الأرض عن طريق تقييم كان يتغيّر من وقت لآخر في بعض البلدان (مثلًا، في مصر، حيث ممارسة إعادة التقييم، أو التخمين، دوريًا كانت متوارثة منذ أقدم الأيام)، أو أن يُتفق على نسبة معيّنة من الإنتاج. الضريبة على الحبوب أو سواها من الغلال الممكن تخزينها غالبًا ما كانت تُسدّد سلعًا، والضريبة على السلع القابلة للتلف كالفاكهة كانت تُسدّد بالمال. بالمقابل، الضريبة على أراضي الرعي – في المناطق التي كان نفوذ الحكومة قويًا إلى درجة تُمكنها من جباية الضريبة – كان بالإمكان تقدير تلك الضريبة إمّا بحسب المساحة أو تبعًا لنسبة معيّنة من المواشي. منذ أيام البويهيين في القرن العاشر تطوّرت في بعض البلدان ممارسة «إقطاع» الدخّل من هذه الضرائب الريفية. مهمّة كهذه يمكن أن تُعهد إلى أحد أعضاء العائلة الحاكمة، أو إلى موظّف كبير عوضًا عن مرتّب. قد تُعطى الموارد الضريبية لمقاطعة بكاملها إلى حاكمها، الذي يتولّى القيام بنفقات الإدارة وجباية الضرائب ويقطع لنفسه نسبة معيّنة منها بدلًا من مرتّب؛ أو أن تقطع الضريبة على قطعة أرض معيّنة إلى ضابط في الجيش لقاء خدمات مع عدد من الجنود يتولّى هو حشدهم وتجهيزهم وتحمل نفقاتهم. هذا النوع الأخير من «الإقطاع»، قُدّر له أن ينتشر انتشارًا واسعًا ويكتسب أهمية خاصّة. فقد طوّره السلجوقيون في إيران والعراق، وانتقل غربًا على يد الأيوبيين، وتطوّر أكثر من قبّل المماليك. في المغرب تطوّر نظام مماثل، كانت تُطلق يد أحد زعماء القبائل في منطقة ما مقابل خدمات عسكرية: القبائل المحشودة أو المجنّدة بهذه الطريقة كانت تُسمّى «جيشًا» أو قبائل الجيش.

ولا ريب أنّه لم يكن بنية أيّ حاكم أن يُبعد عنه الضرائب نهائيًا، أو أن يمنح أصحاب «الإقطاع» تحكّمًا أبدية تامًا بالأرض. كانت تُستخدم أساليب مختلفة للحدّ من الإقطاع. في مصر المماليك، والتي لدينا معلومات جمة عنها بشكل خاصّ، نصف الأرض فقط كان معيّنًا كإقطاع، أمّا سائر الأرض فكانت للحاكم وعائلته. ذلك الجزء الذي كان «معيّنًا» كان يُعطى إمّا لمماليك الحاكم نفسه أو لكبار الضباط، الذين كانوا مخولين أن يحتفظوا بنسبة معيّنة منه لأنفسهم، على أن يستخدموا الرصيد لدفع نفقات الجنود الخيالة العشرة أو الأربعين أو المئة الذين كان عليهم أن يُساهموا بهم في الجيش. ولم يكن للمُعِين له عادة أية علاقة شخصية بمنطقة إقطاعه. فإذا كان قد منح أكثر من إقطاع فالإقطاعان لم يكونا متجاورين؛ ولم يكن يجبي الضرائب بنفسه، بل كان يتركها لموظّفي الحاكم، على الأقلّ حتّى أواخر عهد المماليك؛ ولم يكن الإقطاع يُورث إلى الأولد. إلّا أنّه في بعض البلدان وفي أزمان أخرى، يبدو أنّ المقتطع له كان يتمتّع برقابة أقلّ قوّة واستمرارية، وحقّه بالاحتفاظ بدخّل الضرائب تحوّل إلى سلطة لجبايتها، ومراقبة الإنتاج وممارسة الزعامة على الفلاحين.

وأتاحّت جباية الضرائب أحد السبل الذي تحوّلّت به السيطرة المباشرة على الأراضي الداخلية الزراعية من يد الحاكم إلى سيطرة أفراد يعيشون في المدينة، والذين تمكّنوا من الاستيلاء على جزء من فائض الريف لأنفسهم. من السهل الإشارة إليهم كملاكين للأرض، ولكن قد تكون هذه التسمية تضليلًا؛ المهمّ أنّهم استطاعوا أن يُثبتوا مطالب لهم على الفائض الزراعي، وأن يجعلوا هذه

المطالب واقعية عن طريق استخدام قوّة الحاكم العسكرية. هؤلاء الذين كانوا قد مُنحوا «إقطاعات» ربّما كانوا ينالون حصّة الأسد، ولكنّ الموظّفين الرسميين الذين لعبوا دورًا في تحصيل الضرائب، والتجار الذين أقرضوا المال لتمويل الزراعة أو لتسديد الضرائب عند استحقاقها، والعلماء الذين كانوا متحكّمين بالأوقاف، جميع هؤلاء استفادوا أيضًا. ولعدم وجود وثائق يبدو من المعقول الاعتقاد بأنّ أنواع العقود الزراعية التي تخوّلها الشريعة وتنظّمها كانت واسعة الانتشار. ويظهر أنّ أحد هذه الأنواع بالتحديد كان دائمًا موجودًا: المزارعة (أي المزارع الذي يستغلّ الأرض لمصلحة المالك لقاء قسم من المحصول). كان هذا اتفاقًا بين الزارع وبين صاحب قطعة أرض: يقتسمان المحصول بنسب تتوقّف على المساهمة التي يقدّمها كلّ منهما، فإذا قدّم المالك البذار أو حيوانات الجرّ والعتاد، فقد يحصل على أربعة أخماس، والمزارع الذي لم يقدّم إلّا أتعبه قد يحصل على الخمس. في القانون، اتفاق كهذا كان يُعقد لفترة محدودة فقط، ولكن في الواقع كان يُمدّد إلى ما لا نهاية له. وكانت هناك إمكانات تحويلات متعدّدة، ويبدو من المرجّح أنّ القسمة الدقيقة للمحصول كانت تتوقّف على عوامل كتوفّر الأرض والعمل، والنفوذ النسبي للفريقين. في واقع الأمر كان قد يظلّ الزرّاع مرتبطًا بالأرض إلى ما لا نهاية لأنّه كان مديونًا باستمرار لمالك الأرض، وغير قادر على مقاومة نفوذه ولا على إيجاد أرض أخرى يزرعها.

أفكار عن السلطة السياسية

بين الحاكم والأرياف البعيدة (أودية الجبال والسهوب والصحارى) كانت العلائق غير وثيقة وغير مباشرة، فذلك لم يكن هناك داع أن يُعبّر عنها باعتبارات معنوية: نفوذ الحاكم كان مقبولًا إذا لم يقرب منهم أكثر ممّا يجب؛ أهل الجبل والسهوب يقدّمون أيضًا جنودًا لجيشه، ولكنهم قد يقدّمون أيضًا جنودًا لمتحدّيه الذي سوف يطيح به. بين الحاكم ورعيّته غير المسلمين أيضًا لم تكن العلاقة مدعومة بميثاق معنوي. حتّى ولو كانت علاقة سلمية مستقرّة كان النصرى واليهود خارج المجتمع نوعًا ما؛ لم يكن بمقدورهم محض الحاكم الولاء الراسخ والأكيد النابع من تطابق في المعتقدات والغايات، إلّا أنّ سكّان المدن المسلمين كانوا في وضع مختلف. كان الحاكم وموظّفوه يحتكّون مباشرة وباستمرار بحياتهم، يجبون منهم الضرائب، ويحفظون الأمن والنظام وقيّمون العدل؛ كانوا يمارسون السلطة التي لا يمكن للصناعة والتجارة أن تزدهر بدونها ولا لتقاليد القانون والتعليم أن تستمرّ. في ظروف كهذه، كان من الطبيعي أن يتساءل هؤلاء الذين خلقوا وحافظوا على مناقبية عالم الإسلام، العلماء، من هو الحاكم الشرعي وما هي الحدود التي يتوجّب إطاعته ضمنها، وكان من الطبيعي للحاكم من جهته أن يطلب الطاعة شرعًا وأن يفرضها بقوة سلطته. كانت هناك أنواع متعدّدة من الروابط بين الحاكم وأفراد معيّنين أو جماعات: موثيق وعهود ولاء معبّر عنها بالقسم أو بالعهود، عرفان بالجميل لمساعدات، والأمل برعاية في المستقبل. ولكن أبعد من هذه كانت هناك مفاهيم عامّة عن سلطة شرعية يمكن أن تقبلها جماعات أكبر، أو حتّى الأمة بأسرها.

مسألة من يحقّ له أن يحكم كانت قد أثيرت بشكل حادّ خلال القرن الأوّل من التاريخ الإسلامي. من كان الخليفة الشرعي للنبيّ على رأس الأمة، أو من كان الإمام؟ كيف يتوجّب اختياره؟ ما هي حدود سلطته؟ هل كان له الحق غير المشروط بالطاعة، أو هل من المشروع الثورة ضدّ حاكم، أو إقالته إذا كان غير تقي وغير صالح وغير مستقيم؟ الإباضيون والشيعة من مختلف الأنواع كانوا قد

أجابوا عن هذه الأسئلة. علماء السنّة اقتربوا تدريجيّاً من الاعتقاد بأنّ الخليفة هو رئيس الأمة ولكنّه ليس معصوماً عن الخطأ في تفسير الدين، وأنّ العلماء هم حفظة الدين ولذلك، إلى حدّ ما، هم ورثة النبيّ. لقد أقرّوا بأنّ خليفة ما قد يكون غير صالح، وأنّه قد يكون من واجب المؤمن رفضه؛ هذه كانت الحجّة التي استخدمها مناصرو العباسيين لتبرير ثورتهم على الأمويين الذين اتّهموا بأنّهم حوّلوا سلطتهم إلى ملك دنيوي.

بحلول القرن الرابع الهجري (العاشر ميلادي) فقط وُضعت نظرية الخلافة في صيغتها الأكثر كمالاً. تغيير في الظروف، ذلك الأمر الذي هدّد مركز الخلفاء العباسيين، أثار محاولة الدفاع عن هذا المركز عن طريق تحديده. جاء التهديد من جهتين مختلفتين. قيام الدولة الفاطمية في القاهرة وإحياء الخلافة الأموية في الأندلس طرحا ليس فقط السؤال من هو الخليفة الشرعي، بل أيضاً سؤالاً آخر: هل يمكن أن يكون هناك أكثر من خليفة واحد؟ أم هل تعني وحدة الأمة أنّه يتوجّب أن يكون لها رئيس واحد؟ وضمن المنطقة التي كانت ما تزال تعترف بسلطة العباسيين، صار الحكّام المحليون مستقلّين نوعاً ما. حتّى في بغداد، العاصمة، سيطرت سلالة البويهيين العسكرية على ديوان الخليفة وأصبح بإمكانها إصدار المراسيم باسمه. وفي بعض الأوقات بدا كأنّ البويهيين يدعون سلطة مستقلّة عندما أعادوا إحياء اللقب الإيراني القديم «شاهنشاه» لاستعمالهم الخاص.

في هذا الجوّ ظهر أشهر عرض نظري ودفاعي عن الخلافة، كتبه الماوردي (توفي 1058). وجود الخلافة بالنسبة للماوردي لم يكن ضرورة طبيعية؛ ولكن سوّغته آية واردة في القرآن: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ﴾⁴، إذن فقد أمر الله بها، غايتها حماية الأمة وتدبير شؤونها على أساس الدين الصحيح. على الخليفة أن يكون حائزاً على المعرفة الدينية، وعلى الإحساس بالعدل، والشجاعة. ويجب أن ينتمي إلى قبيلة قريش التي جاء منها النبيّ، ويجب ألا يكون هناك أكثر من خليفة واحد في الوقت ذاته. بإمكانه أن يفوّض سلطته إمّا لغاية محدّدة أو بلا حدود، وإمّا في منطقة من إمبراطوريّته أو في كلّها؛ ولكنّ الوزير أو الأمير الذي فوّضت إليه السلطة فيجب أن يعترف بسلطة الخليفة ويمارس نفوذه ضمن حدود الشريعة. هذه الصيغة جعلت من الممكن التوفيق بين توزيع النفوذ الموجود فعلاً وسلطة الخليفة بمفهومها النظري، وأتاحت للخليفة الحق بالحفاظ على ما لديه من نفوذ واسترجاع ما كان قد خسر من نفوذ على يد سلالات أخرى.

وحتّى نهاية خلافة بغداد أمكن الحفاظ بشكل أو بآخر على توازن كهذا بين السلطة والنفوذ؛ فقد كان باستطاعة العلماء أن يسلموا بأنّ السلطان، صاحب القوّة العسكرية، له الحق بأن يمارس نفوذه بشرط أن يظلّ موالياً للخليفة وأن يحكم بموجب الدين الصحيح. غير أنّ هذا التوازن لم يكن ثابتاً. فقد ظلّ للخليفة بقية من النفوذ الفعلي في العاصمة وحولها، وكان يحاول زيادته، على الأخصّ أيام الخليفة الناصر (1180-1225)؛ كما أنّ السلطان القوي كان يحاول أن يوسّع نفوذه المستقلّ؛ وكان هناك أيضاً سلطة ثالثة، سلطة العلماء، الذين تولّوا تقرير ما هو الدين القويم. ولكي يُحدّدوا الشروط التي يمكن بموجبها أن تكون العلاقة مستقرّة وثابتة، تقدّم الغزالي (1058-1111) وغيره ضمن التقليد الديني، بالفكرة أنّ النفوذ يعود للخليفة، ولكنّ ممارسته يمكن أن توزّع على أكثر من شخص واحد. الخلافة (أو الإمامة، كما كان يُسمّيها أصحاب النظريّات عادة) حائزة على ثلاثة عناصر: عنصر خلافة النبيّ الشرعية، وعنصر إدارة شؤون الدنيا وعنصر السهر على الدين. وكان الغزالي يعتقد بأنّ هذه المظاهر الثلاثة يجب، في طريقة مثالية، أن تتحدّ في شخص واحد، ولكن عند الضرورة يمكن أن تُقسّم، وهذا ما كانت عليه الأحوال في زمنه. الخليفة كان يُجسّد

خلافة النبي (من يتبعه)؛ والسلطان، صاحب النفوذ العسكري، كان يُمارس مهام الحكومة؛ والعلماء كانوا يسهرون على المعتقدات الدينية وممارساتها.

بمرور الزمن تحوّلت العلاقة الثلاثية إلى علاقة ذات جانبيين. خلافة بغداد انقرضت عندما احتلّ المغول بغداد عام 1258، والخلفاء العباسيون الذين أبقاهم السلاطين المماليك في القاهرة لم يكن معترفاً بهم عامّة. ومع أنّ ذكرى الخلافة استمرّت وكانت محدّدة في كُتُب الشرع بكونها الشكل المثالي للسلطة الإسلامية، ومع أنّ بعض الحكّام الأقوياء، مثل بني حفص، استمرّوا في استعمال اللقب، فإنّ الغاية الأساسية من الفكر السياسي، بين هؤلاء الذين كتبوا ضمن التقاليد الشرعية، كانت لتقرير العلائق بين الحاكم الذي كان يستخدم السيف والعلماء الذين كانوا يحافظون على الدين القويم وينطقون باسم «الأمة». كان هناك مثل قديم تحدّر من أيام الساسانيين وكثيراً ما تردّد، بأنّ «الدين والمُلك أخوان، ولا غنى للواحد عن الآخر»⁵. وكان من المسلمّ به عادة أنّ النفوذ يُؤخذ بالسيف، وبالطاعة العامّة المعبر عنها في حفلة «البيعة»؛ إلاّ أنّها يمكن أن تصبح سلطة شرعية إذا استُخدمت للحفاظ على الشريعة وبالتالي لبنية حياة تقي وورع ومدنية. على الحاكم أن يُساند محاكم العدل، ويحترم العلماء ويحكم بالشورى معهم، وضمن حدود الشريعة كان بإمكانه ممارسة الحكم واتّخاذ القرارات والترتيبات ووضع قانون العدالة ضدّ المجرمين موضع التنفيذ بالشؤون التي تخصّ مصلحة الدولة وأمنها. العلماء بدورهم يجب أن يمنحوا السلطان العادل اعترافهم الدائم الذي كان يتجلّى بذكر اسم الحاكم أسبوعياً في خطبة الجمعة.

في هذا الموضوع وغيره استخلص ابن تيمية (1263-1328)، أحد أبرز الكُتّاب الدينيين في عصر المماليك، المضامين المنطقية للوضع في زمانه. بالنسبة إليه، وحدة الأمة – وحدة الإيمان بالله وبرسالة نبيّه – لم تكن تعني ضمناً الوحدة السياسية. يجب أن يوجد في الأمة سلطة للحفاظ على العدالة وجعل الأفراد يلزمون حدودهم، ولكن بالإمكان أن يمارسها أكثر من حاكم واحد؛ كيفية حصوله على سلطته أقلّ أهمية من كيفية استخدامه لها، والممارسة العادلة للسلطة هي نوع من الخدمة الدينية، وعلى الحاكم ممارسة فنّ إدارة الدولة ضمن حدود الشريعة، وعليه أن يحكم بالتعاون مع العلماء. هذه العلاقة بين الحكّام والعلماء كانت تعني ضمناً بأنّ الحاكم يجب أن يحترم مصالح نخبة أهل المدن المسلمين. في البلدان شرقي المغرب الكبير، حيث من القرن العاشر وما بعده كان معظم الحكّام من أصل تركي أو غريب، كان لتلك العلاقة بين الحكّام والعلماء معانٍ ضمنية أبعاد: يجب استشارة السكّان المحليين الناطقين بالعربية وإعطائهم حصّتهم في نهج الحكم.

حتّى ولو كان الحاكم ظالماً أو غير تقيّ، كان من المسلمّ به عموماً أنّ من الواجب إطاعته، لأنّ أي نوع من النظام كان أفضل من الفوضى؛ وكما قال الغزالي «جور السلطان مائة سنة ولا جور الرعية بعضها على بعض سنة واحدة»⁶، والثورة ضدّ الحاكم كانت مبرّرة فقط إذا سلك الحاكم بوضوح ضدّ أمر من الله أو نبيّه. ولكن هذا لم يكن يعني أنّ العلماء يجب أن ينظروا إلى حاكم ظالم كما ينظرون إلى حاكم عادل، فقد كان هناك تقليد ثابت متين بين العلماء (السُنّة والشريعة على السواء) بأنّه يجب الابتعاد عن حكّام العالم. وقد استشهد الغالي بحديث: «في جهنّم يوجد وادٍ مخصّص فقط للعلماء الذين يزورون الملوك»، يجب على العالم الفاضل ألا يزور الأمراء والموظّفين الرسميين غير العادلين، بإمكانه أن يزور حاكماً عادلاً ولكن دون خضوع، ويجب أن يوبّخه إذا رآه يفعل عملاً يستحقّ الشجب؛ وإذا كان يخاف فعليه بالصمت، ولكن من الأفضل ألا يزوره على الإطلاق. وإذا زاره أمير، فيجب أن يردّ تحيته ويحضّه على الحسنات، غير أنّه من

الأفضل أن يتحاشاه تمامًا (كان علماء آخرون يعتقدون بأنه من الضروري مساندة الحاكم بكل ما هو شرعي، حتى ولو كان الحاكم غير عادل).

وكانت تتشابه مع هذه الأفكار، التي كان يتقدم بها علماء الدين والمشرعون، أفكار أخرى مستمدة من تقاليد وتعاليم فكرية ساعدت على تكوين ثقافة العالم الإسلامي. في القرن العاشر، حدّد الفيلسوف الفارابي المقاييس التي يجب الحكم على الدول بها في كتابه: «آراء أهل المدينة الفاضلة». أفضل الدول هي تلك التي يحكمها فرد هو فيلسوف ونبي في آن، على اتصال بواسطة عقله ومخيّلاته مع الذكاء الفعّال الذي يصدر عن الله. في حالة عدم وجود حاكم كهذا، يمكن للدولة أن تكون فاضلة إذا حكمتها تركيبة من هؤلاء الذين يمتلكون المزايا الضرورية، أو من حكام يحافظون على القوانين التي وضعها المؤسس ويفسّرونها (هذا ما قد كانت عليه الخلافة الأولى). وفي أقصى الطرف الآخر هناك مجتمعات لا يملك الحاكمون عليها معرفة ما هو صالح؛ هذه المجتمعات ليس فيها مصلحة مشتركة، ولا يربطها معًا إلا القوّة، أو ميزة طبيعية كالأصل المشترك أو العقلية أو اللغة.

وكان للنظريّات القادمة من مصدر آخر تأثير عام أكبر، ومصدرها الفكرة الإيرانية القديمة عن المُلْك. كان يُعبّر عن هذه النظريّات أحيانًا بشكل صورة دائرة: العالم هو حديقة، سياجها حاكم أو سلالة؛ الحاكم مدعوم من جنود؛ الجنود يُعيلهم المال؛ والمال يجيء من الرعية؛ الرعية تحميها العدالة؛ والعدالة يُقيمها الحاكم. لصياغتها بطريقة مختلفة، العالم البشري مكوّن من طبقات مختلفة، كلّ طبقة تسعى وراء نشاطاتها ومصالحها. لكي يعيشوا معًا بانسجام ويُساهموا بما يتوجّب عليهم تقديمه إلى المجتمع، يجب أن يكون هناك سلطة منظّمة، ولهذه الغاية يوجد ملوك؛ إنّه نظام بشريّ طبيعي وضعه الله. «في كلّ زمان وعهد يختار الله عزّ وجلّ أحد أفراد الجنس البشري، وبعد إضفاء فضائل الملوك وشيئهم عليه، يوكله بمصالح العالم وبطمأنينة عباده»⁷. وللقيام بمهامه يحتاج قبل كلّ شيء إلى الحكمة والعدالة، فإذا لم تكن لديه الحكمة والعدالة، أو إذا لم يكن قادرًا على ترجيح كفتيهما، «عندها يعمّ الفساد والفوضى والارتباك... وتزول الملكية تمامًا وتُستلّ السيف المتضادّة، ومن له اليد الأقوى يفعل ما يشاء»⁸.

لكي يفعل ما اختاره الله أن يفعل، يجب على الحاكم أن يقف خارج طبقات المجتمع المختلفة. هم لم يختاروه - والافتراض العام في هذه الكتابات هو أنّه ورث مركزه - ولا هو مسؤول تجاههم، بل تجاه ضميره فقط، وفي اليوم الأخير، تجاه ربّه، حيث عليه أن يؤدّي الحساب عمّا أوكل الله إليه. يجب أن يكون هناك تمييز واضح بين هؤلاء الذين يحكمون وبين المحكومين؛ يجب على الملك وموظّفيه أن يقفوا بعيدًا عن المصالح التي يديرون.

خلال التاريخ الإسلامي كانت هناك سلسلة من الكتابات التي عبّرت عن أفكار كهذه واستنتجت منها معاني ضمنية، وكما أنّ كتابات المشرّعين عبّرت عن مصالح العلماء ووجهة نظرهم ونظر الطبقات التي كانوا ينطقون باسمها، كذلك عبّر هذا النوع الآخر من الكتابات عن مصالح هؤلاء الذين كانوا إلى جانب أصحاب النفوذ، وأهل الدواوين والمصالح الحكومية الذين كانوا يخدمون سلالة بعد أخرى، محافظين على تقاليدهم الخاصّة في الخدمة. الأكثر شهرة بين هذه الكتابات كان كتاب «سياسة - نامه» لنظام الملك (92-1018)، كبير وزراء أوّل سلطان سلجوقي يحكم بغداد. كتابه، وكتب أخرى مثله تحتوي ليس فقط على مبادئ عامّة، بل على نصائح عملية عن فنّ إدارة الدولة لكي يستعملها الحُكّام في تدريب وتعليم الأمراء؛ من هنا الاسم الذي تُعرف به هذه الكتب أحيانًا: «مرآة الأمراء» (اصطلاح يُستعمل لنوع مماثل من الأدب في أوروبا). يُنصح فيه الأمير

كيف يختار الموظّفين؛ وكيف يضبطهم عن طريق الحصول على استخبارات ومعلومات عنهم، وكيفية التعامل مع العرائض والظلمات التي ترفعها الرعية، لكي يمنع خدامه من سوء استعمال النفوذ الذي يمارسون باسمه؛ وكيف يطلب النصيحة من المتقدّمين بالسّن والحكماء، ويختار رفقاء ساعات استجمامه؛ وكيف يُعبّئ جنودًا من أعراق مختلفة ويحافظ على ولائهم له. والنصيحة موجّهة رأسًا ضدّ الخطر الذي يتعرّض له الحاكم المطلق: أن يصبح معزولاً عن رعيّته، وأن يسمح لتابعيه بأن يُسيئوا استعمال النفوذ الذي يمارسون باسمه.

1 . I. M. Lapidus, *Muslim Cities in the Later Middle Ages* (Cambridge, Mass., 1967), pp. 199-206

2 . M. H. Burgoyne & D. S. Richards, *Mamluk Jerusalem* (London, 1987), p. 69

3 عبد الوهّاب الشعراني، *لطائف المنن والأخلاق* (القاهرة، 1972)، ص. 63.

4 القرآن، 4: 59.

5 . A. K. S. Lambton, *State and Government in Medieval Islam* (Oxford, 1981), p. 45

6 الغزالي، *التبر المسبوك في نصيحة الملوك*، تحقيق محمّد أحمد دمج (بيروت، 1987)، ص. 223.

7 نظام الملك، *سير الملوك*، تحقيق محمّد هيوبرت دارك (طهران، 1975)، ص. 11.

8 المرجع نفسه، ص. 11.

الفصل التاسع طرق الإسلام

أركان الإسلام

بين هذه المجتمعات المتنوعة، القاطنة في مستديرة فسيحة من الأراضي الممتدة من المحيط الأطلسي إلى الخليج، تفصل بينها صحارى، والخاضعة لسلاطات تقوم وتسقط وتنافس إحداها الأخرى على التحكم بالموارد المحدودة، كان هناك برغم ذلك رابطة مشتركة: في البدء جماعة مسيطرة، وفيما بعد أكثر أعضائها كانوا مسلمين، يعيشون تحت سيطرة كلمة الله، القرآن المنزل على النبي محمد ﷺ بالعربية. الذين قبلوا الإسلام كَوْنُوا «أُمَّةً»: ﴿كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَتُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ﴾¹، هذه الكلمات من القرآن تحتوي على شيء هام عن معتنقي الإسلام. عن طريق السعي إلى فهم وإطاعة وصايا الله، حافظ الرجال والنساء على علاقة صحيحة مع الله ولكن كذلك مع بعضهم البعض. وكما قال النبي في «حجة الوداع»: «تعلمنَّ أن كلَّ مسلم أخ للمسلم، وأنَّ المسلمين إخوة»².

لعبت بعض الأعمال أو الشعائر دورًا خاصًا في إبقاء الشعور بالانتماء إلى مجتمع، وهذه كانت ملزمة لجميع المسلمين القادرين على التقيد بها، وكوّنت صلة ليس فقط بين الذين كانوا يمارسونها معًا ولكن بين الأجيال المتعاقبة. وفكرة السلسلة، أو حلقة من الشهود تمتد من النبي إلى آخر العالم، تسلم الحقيقة بالانتقال المباشر من جيل إلى جيل، كانت ذات أهمية كبرى في الثقافة الإسلامية؛ وإلى حد ما تؤلف هذه السلسلة تاريخ البشرية الحقيقي، وراء ظهور السلالات والشعوب وزوالها. هذه الأعمال أو الشعائر عُرفت عمومًا باسم «أركان الإسلام». أولها الشهادة، شهادة «أن لا إله إلا الله وأنَّ محمدًا رسول الله». التفوه بهذه الشهادة كان الفعل الأوّل الذي يصير فيه الشخص مسلمًا، ويردّد يوميًا في شعائر الصلاة. وهو يضمّ في جوهره بنود ذلك الإيمان الذي يميّز به المسلمون عن غير المؤمنين والمشركين، كذلك عن اليهود والنصارى من نوي التعاليم التوحيدية: أن ليس إلا إله واحد، وأنه كشف عن مشيئته إلى الجنس البشري عبر سلسلة من الأنبياء، وأنَّ محمدًا هو خاتمة الأنبياء، تنتهي السلسلة به. والتأكيد النظامي لهذا المعتقد الأساسي يجب أن يُردّد يوميًا في الصلاة، ثاني الأركان. في البدء كانت تُقام الصلاة مرتين في اليوم، ولكن أصبح من

المسلم به فيما بعد أن الصلاة يجب أن تُقام خمس مرّات في اليوم: عند الفجر، والظهر، والعصر، وبعد الغياب، وفي العشاء، ويُعلن عن مواعيد الصلاة بندا عام (أذان) بواسطة مؤذّن من مكان مرتفع، يكون عادة برجًا أو منذنة ملحقة بمسجد. وللصلاة صيغة ثابتة. بعد الوضوء، يؤدّي المصلّي عددًا من حركات الجسم – الانحناء، الركوع، والسجود حتّى الأرض – مردّدًا عددًا من صلوات لا تتغيّر، معلّنًا عظمة الله وتواضع الإنسان في حضرته. وبعد هذه الصلوات قد يكون هناك استرحام شخصي، أو دُعاء.

يمكن لهذه الصلوات أن تُقام في أي مكان ما عدا أمكنة معيّنة تُعتبر نجسة، ولكن من المفضّل الصلاة علنًا مع آخرين، في مصلّى أو مسجد. وهناك صلاة واحدة على الأخصّ يجب القيام بها علنًا: صلاة الظهر يوم الجمعة، التي تُقام في جامع ذي منبر، فبعد الصلاة الشعائرية يعتلي خطيب المنبر ويُدلي بخطبة، وكانت أيضًا تُصاغ إلى حدّ ما بشكل معلوم: تسبيح الله، واستمطار البركات على النبيّ، ووعظة دينية أخلاقية لها علاقة بشؤون المجتمع ككلّ، وأخيرًا التماس بركة الله على الحاكم. والإتيان على ذكر الحاكم بهذه الطريقة في خطبة الجمعة صار أحد دلائل السيادة.

والركن الثالث كان إلى حدّ ما امتدادًا لعمل العبادة، وهو الزكاة، أي إهداء مبلغ من دخل الفرد إلى غايات معيّنة: للفقراء، للمحتاجين، لإعانة المدين، لتحرير الأرقاء، ولمساعدة عابري السبيل. تقديم الزكاة كان يُعتبر واجبًا على مَنْ كان دخلهم يفوق مبلغًا معيّنًا، عليهم أن يعطوا قسمًا من دخلهم؛ وكان هذا يُجمَع ويورّع على يد الحاكم أو موظّفيه، ولكن قد تُدفع صدقات غيرها إلى رجال الدين ليتولّوا هم توزيعها، أو تُعطى الأموال مباشرة للمحتاجين.

وكان هناك فرضان آخران لا يقلّان إلزامًا على المسلمين، ولكن أقلّ تكرارًا، يجيئان للتذكير بسلطان الله القدير وخضوع الإنسان له، في وقت معيّن من السنة (لأهداف دينية كان التقويم المعتمد هو السنة القمرية، وهي أقلّ بأحد عشر يومًا تقريبيًا من السنة الشمسية، وهكذا فإنّ هذه العبادات قد تُقام في فصول مختلفة من السنة الشمسية؛ والتقويم المستخدم لغايات دينية والمقبول عمومًا في المدن، لم يكن بالإمكان اعتماده من قبل الزرّاعين الذين كانت الأحداث الهامة بالنسبة إليهم هي الأمطار، فيضان الأنهر، وتقلّبات الحرارة والبرد. ففي معظم الأحيان كانوا يعتمدون التقويم الشمسي الأكثر قدمًا). هذان الركنان هما الصوم مرّة في السنة، في شهر رمضان، والحجّ إلى مكّة على الأقلّ مرّة في العمر.

خلال شهر رمضان، الشهر الذي ابتداءً أن ينزل فيه القرآن، على جميع المسلمين ممّن هم فوق العاشرة من عمرهم أن يمتنعوا عن الأكل والشرب، وعن العلائق الجنسية، من الفجر حتّى المغرب؛ واستثنى مَنْ كانوا مرضى أو مختلّو العقل أو القائمون بأشغال شاقّة أو في حرب أو مَنْ كانوا على سفر. ويُعتبر هذا بمثابة فعل ندامة على الآثام وقهرًا للنفس في سبيل الله؛ ويجب على الصائمين أن يبدأوا يومهم بإعلان نيّتهم، كما أنّ الليل يكون عادةً مملوءًا بصلوات خاصّة. وبالتقرّب من الله بهذه الطريقة، يتقرّب المسلمون واحدهم من الآخر. اختبار الصوم بالاشتراك مع قرية بأسرها أو مدينة يُقوّي الشعور بوحدة المجتمع على مرّ الزمن والمدى؛ والساعات بعد حلول المساء قد تمضي في زيارات ووجبات تُتناول بالاشتراك مع الآخرين؛ ويُحتفل بنهاية شهر رمضان كأحد عيديّ السنة الكبيرين، وهي مناسبة لإقامة الولائم والزيارات وتبادل الهدايا (عيد الفطر).

ومرّة واحدة في الحياة على الأقلّ، على كلّ مسلم يستطيع ذلك أن يقوم بالحجّ إلى مكّة. بإمكانه أن يزورها في أي وقت من السنة (العمرة)، ولكن ليكون حاجبًا بالمعنى الصحيح عليه أن يذهب مع

مسلمين آخرين في وقت معين من السنة، شهر ذي الحجة. هؤلاء الذين لم يكونوا أحرارًا أو غير كاملين العقل، أو من ليس لديهم الأموال اللازمة لذلك، ومن هم تحت عمر مُحدّد، (وبحسب قول بعض المراجع) النساء اللواتي لا زوج لهنّ أو وصي يرافقهنّ، جميع هؤلاء غير ملزمين بالذهاب. وهناك أوصاف لمكة وللحجّ تعود إلى القرن الثاني عشر، تُبيّن أنّه في ذلك الوقت كان هناك اتفاق على الطرق التي يتوجّب على الحاجّ أن يتصرّف بها وما يتوقّع أن يجده في نهاية رحلته.

كان معظم الحجّاج يذهبون جماعات كبيرة تتجمّع في المدن الكبيرة من العالم الإسلامي. بحلول عصر المماليك كانت رحلات الحجّاج من القاهرة ودمشق هي الأهمّ. وكانت الآتية من المغرب تسلك طريق البحر أو البرّ إلى القاهرة حيث تلتقي بالحجّاج المصريين ثمّ تقطع شبه جزيرة سيناء برّاً ثمّ نزولاً عبر غربي الجزيرة إلى المدن المقدّسة في قافلة منتظمة بحماية وقيادة حاكم مصر وباسمه. كانت الرحلة من القاهرة تستغرق ما بين ثلاثين وأربعين يوماً، وفي نهاية القرن الخامس عشر ربّما كان يقوم 30 أو 40 ألف حاجّ بهذه الرحلة كلّ سنة. كان القادمون من الأناضول وسوريا وإيران والعراق يلتقون في دمشق؛ والرحلة، أيضاً بقافلة ينظّمها حاكم دمشق، كانت تستغرق ما بين 30 و40 يوماً أيضاً، وقيل إنّ ما بين 20 و30 ألف حاجّ ربّما كانوا يذهبون كلّ سنة. وثمة جماعات أقلّ عدداً كانت تذهب من إفريقيا الغربية عبر السودان والبحر الأحمر، ومن جنوبي العراق ومرافئ الخليج عبر وسط جزيرة العرب.

في نقطة معيّنة على مشارف مكة، يُطهّر الحاجّ نفسه بالوضوء ويرتدي كساءً أبيض مصنوعاً من قطعة واحدة، «الإحرام»، ويُعلن عن نيّته القيام بالحجّ بنوع من فعل التكريس: «لَبَّيْكَ اللَّهُمَّ لَبَّيْكَ؛ لَبَّيْكَ لا شَرِيكَ لَكَ لَبَّيْكَ؛ إِنَّ الْحَمْدَ وَالنِّعْمَةَ لَكَ وَالْمُلْكَ؛ لا شَرِيكَ لَكَ»³.

ولدى وصوله إلى مكة، يدخل الحاجّ إلى الحرم، حيث توجد الأمكنة والأبنية الحرام. هذه الأماكن اتّخذت شكلها الذي كانت ستبقى عليه من حوالي القرن الثاني عشر على الأقلّ: بنر زمزم، التي يُعتقد بأنّ الملاك جبريل فتحها لكي يُنقذ هاجر وابنها إسماعيل؛ الحجر الذي نُقش عليه أثر قدم إبراهيم؛ بعض الأمكنة المتعلّقة بأئمة المذاهب الشرعية المختلفة. وفي قلب الحرم تقع الكعبة، البناء المستطيل الذي طهّره محمّد ﷺ من الأصنام وجعله مركز عبادة المسلمين، مع الحجر الأسود المثبّت في أحد جدرانه. ويطوف الحاجّ حول الكعبة سبع مرّات، ويلمس أو يقبل الحجر الأسود عندما يمرّ به. في اليوم الثامن من الشهر يخرجون من المدينة باتجاه الشرق إلى جبل عرفه، هناك يقفون بعض الوقت، وهذا فعل أساسي في الحجّ. وفي طريق العودة إلى مكة، في منى، يقوم الحاجّ بعملين رمزيين إضافيين: رجم عمود يرمز إلى إبليس، وتضحية حيوان. كان ذلك إشارة إلى انتهاء فترة التكريس التي بدأت بارتداء «الإحرام»؛ يخلع الحاجّ كساءه ويعود إلى طرق الحياة العادية.

من عدّة نواحٍ، كان الحجّ الحدث الرئيس في السنة، ربّما في الحياة كلّها، الحدث الذي به تتجسّد وحدة المسلمين مع بعض وتنبلور بكلّ معانيها. من جهة كان خلاصة كلّ أنواع السفر. هؤلاء الذين ذهبوا إلى مكة للصلاة ربّما بقوا في المدينة المنورة ليدرسوا؛ وقد يكونون قد جلبوا معهم بضائع كي يستطيعوا دفع نفقات الرحلة؛ وقد يرافق القافلة تجّار، حاملين بضائع وسلعاً ليبيعوها في الطريق أو في المدن المقدّسة. كما كان الحجّ أيضاً سوقاً لتبادل الأخبار والأفكار المجلوبة من كلّ أنحاء العالم الإسلامي.

فقد عبّر الرحّالة الشهير ابن بطوطة بعض الشيء عمّا كان يعني اختبار الحجّ: «ومن عجائب صنع الله تعالى أنّه طبع القلوب على النزوع إلى هذه المشاهد المنيفة، والشوق إلى المثول بمعاهدها

الشريفة، وجعل حبها متمكنًا في القلوب، فلا يحلها أحد إلا أخذت بمجامع قلبه، ولا يفارقها إلا أسفًا لفراقها»⁴.

كان الحج فعل إطاعة لأمر الله كما جاء في القرآن: ﴿وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا﴾⁵. ويأتي الحج كإعلان الإيمان بالله الواحد، وتعبيرًا واضحًا عن وحدة الأمة. يأتي آلاف الحجاج من كل أنحاء العالم الإسلامي للحج في الوقت ذاته؛ معًا يطوفون حول الكعبة ويقفون على عرفه، ويرجمون إبليس ويضحون الحيوانات. يفعلهم لذلك، كانوا مرتبطين بعالم الإسلام بأجمعه. رحيل الحجاج وعودتهم كان يقترن باحتفالات رسمية، مسجلة في التواريخ المحلية، وفي عهود لاحقة كانت تمثل على جدران المنازل. وفي الوقت الذي يُضحى فيه الحجاج ذبائحهم في منى، كل أسرة مسلمة أيضًا تُضحى بذبيحة لتبشّر بحلول العيد الكبير الثاني في السنة، عيد الأضحى.

يتجلى الشعور بالانتماء إلى مجتمع من المؤمنين بالفكرة القائلة إن من واجب كل مسلم أن يرضى ضمير أخيه المسلم، وأن يحمي الأمة ويوسع مجالها حيث أمكن. الجهاد، الحرب ضد من يهدد الأمة، أكان من الخارج كأعداء غير مؤمنين أو من الداخل إذا تمرد غير مسلم على ميثاق الحماية، كان يُعتبر عادة واجبًا يُوازي فعليًا أحد الأركان. واجب الجهاد، مثل الواجبات الأخرى، يستند إلى قول القرآن: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا قَاتِلُوا الَّذِينَ يَلُونَكُمْ مِنَ الْكُفَّارِ وَلْيَجِدُوا فِيكُمْ غِلْظَةً وَأَعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ مَعَ الْمُتَّقِينَ﴾⁶. طبيعة هذا الواجب ومداه حددهما الكتاب الشرعيون بدقة، فهو ليس واجبًا فرديًا على كل المسلمين، بل واجب على الأمة أن تقدم عددًا كافيًا من المحاربين. بعد الانتشار الإسلامي العظيم في القرون الأولى، ومع بداية الهجمات من أوروبا الغربية، أصبح يُنظر إلى الجهاد من نواحي الدفاع بدلًا من التوسع.

طبعًا، ليس جميع من كانوا يُسمون أنفسهم مسلمين أخذوا هذه الواجبات بالقدر نفسه من الجدية، أو أعطوا المعنى نفسه للقيام بها. كانت هناك درجات من القناعة الشخصية واختلافات على العموم بين إسلام المدينة والريف والصحراء. نطاق التقيد بهذه الواجبات كان يُراوح بين العالم أو التاجر الورع في المدينة، المقيم للصلوات كل يوم والصوم كل سنة، والقادر على دفع الزكاة والقيام بالحج، وبين البدوي العادي الذي لا يُصلي بانتظام ولا يصوم رمضان لأن حياته كلها عاشها على حدود الحرمان، ولا يحج، ولكنه يظل يشهد أن لا إله إلا الله وأن محمدًا رسول الله.

أولياء الله

منذ البدء كان هناك أتباع للنبي لم يكن للشعائر والطقوس الخارجية بالنسبة إليهم أية قيمة ما لم تكن تعبّر عن إخلاص في النية، ورغبة في إطاعة وصايا الله نابعة من شعور بعظمته وبصغر الإنسان، وما لم تكن تعتبر تجسيدات أولية لقاعدة أخلاقية يجب أن تشمل الحياة بكاملها.

ومن زمن مبكر أسفرت الرغبة في صفاء النية عن ظهور ممارسات تقشفية، ربّما بتأثير من رهبان النصارى الشرقيين، ومن المفاهيم الضمنية فيها كانت الفكرة أن بالإمكان أن تكون العلاقة بين الله والإنسان غير علاقة أمر وإطاعة: علاقة تجعل الإنسان يطيع إرادة الله من محبته له ومن رغبته في التقرب منه، وبفعله ذلك يمكن أن يُحسّ بمحبة مقابلة تنبعث من الله إلى الإنسان. أفكار كهذه، والممارسات التي انطلقت منها، تطوّرت أكثر خلال هذه القرون. وكان هناك توضيح تدريجي لفكرة وجود طريق يستطيع فيه المؤمن الحقيقي التقرب من الله؛ هؤلاء الذين اعتنقوا هذه الفكرة وحاولوا وضعها موضع التنفيذ عُرفوا عامّةً بالصوفيّين. وبالتدريج أيضًا برز إجماع، مع

أنه كان غير كامل، على المقامات الرئيسية على الطريق. وكان أولها مقام التوبات، الابتعاد عن آثام الحياة الماضية، يؤدي هذا إلى الامتناع، حتى عن الأمور التي كانت مشروعة ولكنها قد تلهي الروح عن هدفها الصحيح. والسائر على الطريق يجب أن يتعلم الثقة بالله والاعتماد عليه وانتظار مشيئته بصبر، وبعد ذلك، بعد فترة من الخوف والأمل، قد يجيء إحياء من العزة الإلهية: وعي روعي تخفي فيه كل الأشياء ولا يكون هناك إلا الله. وتتلاشى الصفات البشرية للسائر الذي بلغ هذا المركز ويحل محلها صفات إلهية، ويتحد الله والإنسان بالمحبة. هذا الاختبار الخاطف بـ«المعرفة» يخلف أثره: الروح تكون متحوّلة عندما ترجع إلى دنيا الحياة اليومية.

هذه الحركة باتجاه الاتحاد مع الله كانت حركة أثرت على العواطف كما على العقل والروح، وتبعاً للمقامات المختلفة قد يكون هناك «أحوال»، أوضاع عاطفية أو خبرات حيوية يمكن أن يعبر عنها، إذا أمكن ذلك، بالمجاز أو بالصورة. بالعربية وبلغات أدبية أخرى في الإسلام تطوّر تدريجياً نظام من الصور الشعرية حاول بها الشعراء إثارة «الأحوال» التي تأتي على طريق معرفة الله، واختبار «الوحدة» التي كانت هدفها: صور عن المحبة البشرية يعكس فيها العاشق والمعشوق صورة واحدهما الآخر، وعن النشوة، وعن الروح مثل نقطة ماء في المحيط الإلهي، أو كعندليب يفتش عن الورد التي هي تجلّ «الله». الخيال الشعري مبهم، على كل حال، وليس من السهل دائماً القول ما إذا كان يحاول الشاعر التعبير عن المحبة البشرية أو محبة الله.

كان المسلمون المعنيون وذوو الرصانة واعيّن لمخاطر هذا الطريق؛ السائر قد يضلّ الطريق، و«الأحوال» قد تخذعه. وكان من المسلم به عموماً أنّ بعض الأرواح البشرية تستطيع أن تسلك الطريق بمفردها، وتختطف فجأة إلى الفرح المطلق، أو تُقاد بإرشاد مباشر من معلّم متوفى أو من النبيّ ذاته. إلاّ أنّه لمعظم السالكين كان يُعتقد أنّ من الضروري لهم قبول تعليم أو إرشاد أحد تقدّمهم شوطاً أبعد على الطريق، شيخ أو مرشد. وبحسب قول أصيح شائعاً: «من لا شيخ له، فالشيطان شيخه». وعلى التلميذ أن يتبع معلّمه بطاعة مطلقة؛ يجب أن يكون مستسلماً «كالجثة بين يدي غسال الموتى».

في أواخر القرنين العاشر والحادي عشر، بدأ يظهر تطوّر إضافي. أخذ أتباع المعلّم ذاته يعرفون أنفسهم كأنهم عائلة روحية واحدة، سائرون على «الطريقة» ذاتها. بعض هذه العائلات استمرت على مدى فترة طويلة وادّعت نسباً يعود إلى معلّم شهير من معلّمي الحياة الروحية، سُمّيت الطريقة على اسمه، ومن خلاله إلى النبيّ، عن طريق عليّ أو أبي بكر. بعض هذه «الطرق» أو المنظمات انتشرت على بقعة واسعة ضمن عالم الإسلام، منقولة على أيدي تلامذة منحهم المعلّم «ترخيصاً» لتعليم طريقته. لم يكونوا على العموم منظمين تماماً. تلامذة معلّم ما قد يؤسسون «منظّماتهم» الخاصّة ولكن كانوا عامّة يعترفون بصلة روحية مع المعلّم الذي منه تعلّموا طريقته. وبين الطرق الأكثر انتشاراً والأطول بقاءً بدأ بعضها في العراق مثل الرفاعية التي تعود إلى القرن الثاني عشر، والسهروردية في القرن الثالث عشر، وتلك التي انتشرت أبعد من الكلّ، القادرية، التي سُمّيت على اسم وليّ من بغداد، عبد القادر الجيلاني (1077/8-1166)، ولكنها لم تبرز بوضوح حتى القرن الرابع عشر. بين المنظمات التي نشأت في مصر، أصبحت الشاذلية الأكثر انتشاراً، على الأخصّ في المغرب، حيث نظّمها الجازولي (توفّي حوالي 1465). في أجزاء أخرى من العالم الإسلامي، كانت هناك طرق أو مجموعات من الطرق لها أهمّيّتها: مثلاً، المولوية في الأناضول، والنقشبندية في أواسط آسيا. بعض هذه انتشرت فيما بعد في البلدان الناطقة بالعربية أيضاً.

أقلية فقط من أتباع منظّمات كهذه كرّسوا حياتهم كلّها للطريقة وعاشوا في «زاوية» أو «خانقاه»؛ بعض هذه، في المدن على الأخصّ، قد تكون أبنية صغيرة، ولكن غيرها قد يكون أكثر اتّساعاً، وتشتمل على مسجد، مكان للممارسات الروحية، مدارس، نزل للزوّار، كلّها مجمّعة حول قبر المعلّم الذي تُسمّى الطريقة باسمه. إلّا أنّ معظم أعضاء الطريقة كانوا يعيشون في العالم، وقد يكون بينهم نساء ورجال. للبعض منهم لم يكن الانتساب إلى الطريقة أكثر من اسميّ، ولكن لغيرهم قد يتضمّن ذلك تلقين بعض المعتقدات والممارسات التي يمكن أن تساعد على طريقهم إلى «النشوة» أو «الاتّحاد».

كانت هذه المنظّمات تختلف في نظرتها إلى العلاقة بين سبيلي الإسلام: سبيل الشريعة، إطاعة الشرع المستمدّ من أوامر الله في القرآن، وأسلوب «الطريقة»، التفتيش عن المعرفة الاختبارية المباشرة لله. من جهة وقفت المنظّمات الرزينة الهادئة، التي كانت تعلّم بأنّه، بعد الإفناء الشخصي والنشوة من الرؤيا الباطنية، على المؤمن أن يعود إلى عالم النشاطات الحياتية اليومية ويعيش ضمن حدود الشريعة، متممًا واجباته لله وللناس، ولكن بعد إعطائها معنىً جديدًا. من جهة أخرى وقف هؤلاء الذين خلفتهم خبرة الوحدة مع الله منتشين بشعور من الحضور الإلهي، بحيث إنّ حياتهم أصبحت منذ ذلك تُعاش في وحدة وانفراد؛ لم يعودوا يهتمّون إذا كانوا يستحقّون اللوم لإهمالهم لواجباتهم المحدّدة في الشريعة، وقد يرحّبون بهذا اللوم كطريقة تساعد على الانصراف عن العالم (الملاماتية). الاتّجاه الأوّل كان مرتبطًا بالذين يدعون التحدّر من جُنيد، والثاني مقرونًا بالذين كانوا ينظرون إلى أبي يزيد البسطامي على أنّه معلّمهم.

وكانت هناك شعائر خاصّة للدخول في منظّمة ما: يمين الطاعة والولاء للشيخ، أو تسلّم عبادة خاصّة منه، أو التلقين منه لصلاة سرّية (ورد أو جزب). غير أنّه بالإضافة إلى الصلوات الفردية، كان هناك شعيرة بمثابة الفعل الرئيسي في «الطريقة» والعلامة التي تميّزها عن سائر الطرق، وأتت هذه في الذّكر، أو ترديد اسم الله، بنية صرف الروح عن كلّ ملاهي العالم وتحريرها لكي تحلّق نحو الوحدة بالله. وقد يكون الذكر بأكثر من شكل، في بعض الطرق (على الأخصّ النقشبندية) كان المتّبِع هو التردد الصامت، مع بعض أساليب التنفّس، وتركيز انتباه الفكر على أعضاء معيّنة من الجسم، أو على الشيخ، مؤسس الطريقة التي تحمل اسمه، أو على النبيّ ﷺ. لدى معظم المنظّمات، كان الذّكر «حضرة» جماعية، يُقام بانتظام في أيّام معيّنة من الأسبوع في «زاوية» المنظّمة. واقفين صفوفًا، يُردّد المجتمعون اسم الله؛ قد تصاحبهم الموسيقى أو الشعر؛ في بعض الطبقات كانت تُمارس رقصات شعائرية، كما في الرقص الدائري الرشيق للمولويين؛ وقد يكون هناك مظاهر طاقات (أو نغم) خاصّة، مثل سكاكين تُغرّز في الخدود أو لهب في الفم. ويتسارع التردد والأداء أكثر فأكثر إلى أن يبلغ المشاركون النشوة حيث يفقدون وعيهم للعالم المحسوس.

وكانت هذه الأفعال العلنية مُحاطة بشبه ظلّ من العبادات والدعوات الخاصّة، تسبيح الله، والتعبير عن المحبّة له، وتضرّعات للنعم الروحية. بعضها كان مقولات قصيرة تسبّح الله أو تستمطر البركات على النبيّ، وغيرها كان أكثر تفصيلًا: «المجد له، تسبّحه الجبال بما عليها؛ المجد له، مَنْ تباركه الأشجار إذ تنبت أوراقها؛ المجد له، تمجّده أشجار النخيل عند ينوع ثمره؛ المجد له، تسبّحه الريح في مسارها إلى البحار»⁷. ونُسبت مجموعات من هذه الأقوال إلى كبار معلّمي الحياة الروحية.

وفكرة «طريق» تؤدي إلى التقرب من الله تعني ضمناً أنّ الإنسان ليس خليفة الله وعبده فحسب، بل بإمكانه أيضاً أن يصبح ولياً من أوليائه. واعتقاد كهذا له مبرراته في مقاطع من القرآن: ﴿فَاطِرَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ أَنْتَ وَلِيِّ فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ﴾⁸. وتدرجياً نشأت نظرية «الولاية». وليّ الله كان ذلك الذي يقف دائماً بقربه، وأفكاره متّجهة إليه على الدوام، وهو الذي سيطر على الأهواء البشرية التي تُبعد الإنسان عن الله. بإمكان المرأة أن تصبح وليّة، مثل الرجل. الأولياء وُجدوا في العالم باستمرار، ولسوف يظلّون كي يحفظوا العالم على محوره. وبمرور الزمن اكتسبت هذه الفكرة تعبيراً رسمياً: سوف يظلّ هناك عدد من الأولياء في العالم فإذا توفي واحد خلفه آخر، وهم يكونون النُخبة في درجات حكام العالم المجهولين، مع «القطب» الذي يدور عليه العالم في طبيعتهم.

بإمكان أولياء الله أن يتشفّعوا لديه نيابة عن آخرين، وشفاعتهم يمكن أن يكون لها نتائج منظورة في هذا العالم. فقد تؤدي إلى الشفاء من مرض أو عقم، أو الفرج من البلايا، وعلامات هذه الكرامات كانت أيضاً براهين على قدسية الولي. وأصبح من المسلم به عموماً أنّ القوّة الخارقة التي يمكن بواسطتها للولي أن يستنزل الكرامات على العالم، هذه القوّة يمكن أن تستمرّ حتى بعد وفاته أو وفاتها، والتضرّعات للشفاعة يمكن أن تُتلى على المقام (الضريح). زيارات قبور الأولياء، ولمسها أو الصلاة عندها، أصبحت ممارسة إضافية للعبادة مع أنّ بعض المفكرين المسلمين اعتبروا ذلك بدعة خطيرة لأنّها تضع وسيطاً بشرياً بين الله وبين المؤمن الفرد. قبر الولي، مستطيل الشكل، ذو قبة مقنطرة، ومبيّض بالكلس في الداخل، قائم بمفرده أو في مسجد، أو يشكّل نواة حولها قامت «زاوية»: كان هذا مظهرًا مألوفًا من المناظر الطبيعية في الأرياف والمدن الإسلامية.

وكما أنّ الإسلام لم يرفض الكعبة بل أعطاها معنىً جديداً، كذلك أدخل معتنقو الإسلام فيه عباداتهم الخاصة السحيقة القدم. والفكرة الرامية إلى أنّ بعض الأمكنة كانت مواطن آلهة أو أرواح فوق-بشرية كانت واسعة الانتشار منذ أبعد العصور: حجارة من نوع غير مألوف، أشجار قديمة، منابع المياه المتفجرة عفويًا من الأرض، كانت تُعتبر بمثابة دلائل على حضور الله أو الروح الذي يمكن تقديم الاسترحامات له والقرابين، عن طريق تعليق خرق نذور أو تضحية ذبائح حيوانية. في كلّ أنحاء العالم حيث امتدّ الإسلام، اقترنت أمكنة كهذه بأولياء مسلمين وهكذا اكتسبت معنىً جديداً.

وأصبحت بعض قبور الأولياء مراكز ممارسات شعائرية عمومية عظيمة. عيد مولد وليّ، أو يوم خاص مقترن به، كان يُحتفل به بحفلة شعبية يجتمع خلالها المسلمون من المنطقة المجاورة أو من أمكنة بعيدة ليلمسوا القبر أو للصلاة أمامه والمشاركة في الاحتفالات من مختلف الأنواع. كانت بعض هذه التجمّعات ذات أهمية محلية فقط، ولكن غيرها كان يجتذب الزوّار من أمكنة بعيدة. وفي تعداد مقامات كهذه، محلية أو شاملة، كانت قبور مولاي إدريس (توفي 791)، المعروف بأنّه أسّس مدينة فاس؛ أبو مديان (حوالي 97-1126) في تلمسان في غربي الجزائر؛ سيدي محرّز، الوليّ شفيح البحّارة في تونس؛ أحمد البدوي (1199-1276)، في طنطا في دلتا مصر، صاحب عبادة شهد فيها العلماء إحياء نوع جديد من عبادة مصر القديمة لبوباستيس؛ وعبد القادر، الذي سُمّيّ طبقة «القادرية» باسمه، في بغداد.

بمرور الزمن صار يُنظر إلى النبيّ وعائلته من زاوية الولاية. فقد كان يُعتقد عموماً أنّ شفاعة النبيّ يوم القيامة تعمل لخلاص الذين قبلوا دعوته. وصار يُعتبر ولياً بالإضافة إلى كونه نبياً، وقبره في المدينة كان مقام صلاة وتضرّعات، يُزار لذاته أو بمثابة استكمال للحجّ. كذلك «المولد»، يوم

ولادة النبي، أصبح مناسبة للاحتفال الشعبي: ويبدو أنّ هذه الممارسة بدأت تظهر في زمن الخلفاء الفاطميين في القاهرة، وأصبحت شائعة في القرنين الثالث عشر والرابع عشر.

كان باستطاعة الوليّ الحيّ أو المتوفّي أن يوَلد قوّة دُنويّة، على الأخصّ في الأرياف حيث كان يُتّيح غياب السلطة البيروقراطية المنظّمة مجالاً حرّاً للقوى الاجتماعيّة. مسكن الوليّ أو مقامه كان مكاناً حياديّاً حيث يستطيع الناس اللجوء، وأفراد من مختلف الجماعات المتباعدة أو المتعادية يستطيعون الالتقاء فيه لتسيير الأعمال. عيد الوليّ كان أيضاً معرضاً أو سوقاً ريفيّاً تُباع فيه البضائع وتُشترى، وقبره قد يكون حامياً (شفيحاً) لسوق دائم، أو مخزن حبوب لقبيلة بدويّة رَحالة. الوليّ، أو سليلته وحماة قبره، يمكن أن يستفيدوا من صيته كوليّ؛ الهبات من الحجّاج قد توفّر لهم ثراءً ومهابة، وقد يُستدعون ليتولّوا التحكيم في النزاعات.

ويمكن لأهل العلم والتقى، من ذوي السمعة بأنهم يجترحون العجائب ويفضّون النزاعات، أن يكونوا النقطة التي قد تجتمع حولها الحركات السياسيّة، في معارضة لحكّام يُعتبرون غير عاديين أو غير شرعيين. في بعض الظروف، يمكن للاعتبار الذي يتمتّع به مرشد ديني كهذا أن يستمدّ قوّة من فكرة شعبيّة واسعة الانتشار، فكرة المهدي، الرجل الذي يرشده الله والذي أرسله ليُعيد حكم العدالة الذي قد يأتي قبل نهاية العالم. يمكن العثور على أمثال من هذا السياق خلال التاريخ الإسلامي. الأكثر شهرة ونجاحاً بين الذين آمن به أتباعه بأنّه المهدي ربّما كان ابن تومرت (نحو 1078-1130)، مُصلح ديني وُلد في المغرب، وبعد أن تلقّى العلم في الشرق الأوسط، عاد إلى المغرب وبدأ بالدعوة إلى إحياء النقاوة الأصليّة للإسلام. هو ومنّ تجمّع حوله أسّسوا دولة الموحّدين، التي امتدّت في أوجها عبر المغرب والأرجاء المسلمة من إسبانيا، والتي أدّى ذكراها إلى إضفاء الشرعيّة على سلالات لاحقة، على الأخصّ بني حفص في تونس.

1 القرآن، 3: 110.

2 ابن هشام، السيرة النبوية، ج. 2، ص. 251-252.

3 G. E. Von Grunebaum, *Muhammadan Festivals* (N. Y., 1951), p. 28.

4 ابن بطوطة، تحفة النظّار في غرائب الأمصار، ص. 153.

5 القرآن، 3: 97.

6 القرآن، 9: 123.

7 C. Padwick, *Muslim Devotions* (London, 1961), p. 252.

8 القرآن، 12: 101.

الفصل العاشر ثقافة العلماء

العلماء والشرعية

في قلب أمة الذين قبلوا رسالة محمد ﷺ، وقف علماء الدين، أهل الفقه في القرآن والحديث والشرع، معلنين أنهم حُماة الأمة، خلفاء النبي.

وتضمّن الصراع على الخلافة السياسية للنبيّ خلال القرن الإسلامي الأوّل قضية السلطة الدينية. من له الحقّ بتفسير الرسالة المنزلة في القرآن وسيرة محمد ﷺ؟ بالنسبة إلى الشيعة والطوائف الأخرى المتفرّعة عنهم، تنحصر السلطة في سلالة الأئمة، المفسّرين المعصومين عن الخطأ للحقيقة التي يتضمّنها القرآن. غير أنّه منذ أوائل العصور الإسلامية، كانت الأكثرية من المسلمين الناطقين بالعربية من السنّة، أي أنهم كانوا يرفضون فكرة إمام معصوم يستطيع، إلى حدّ ما، أن يُمدّد إرادة الله المنزلة. بالنسبة إليهم، تلك الإرادة تجلّت نهائياً وبكاملها في القرآن وسنّة الرسول، والذين كانت لهم القدرة على تفسيرها، أي العلماء، كانوا حفظة ضمير الأمة المعنوي.

بحلول القرن الحادي عشر كان هناك تمييز واضح بين مختلف المذاهب أو مدارس التفسير المعنوي والشرعي، على الأخصّ المذاهب الأربعة الأكثر انتشاراً وديمومة بينها، الشافعية والمالكية والحنفية والحنبلية. وكانت العلائق بين أتباع المذاهب المختلفة معكّرة أحياناً؛ في بغداد، خلال العصر العبّاسي، تنازعت زُمر من أهل المدينة باسم الشافعية والحنفية. أمّا فيما بعد، فأصبحت الفوارق أقلّ حدّة. في بعض المناطق، كان أحد المذاهب شاملاً تقريباً. المالكيون صاروا المدرسة الوحيدة تقريباً في المغرب، والشافعيون كانوا واسعي الانتشار في مصر وسوريا والعراق وإيران والحجاز، والحنفيون في أواسط آسيا والهند. وكان الحنبليون عنصرًا هامًا في بغداد وفي المُدن السورية من القرن الثاني عشر وما بعد، وكما توصّلت مدارس التعليم الديني إلى قبول واحدتها الآخر، كذلك مدارس الشرع، حتّى عندما كانت سلالة ما، كما حدث فعلاً، تُعيّن أعضاء مدرسة ما في مناصب شرعية، فالآخرون أيضاً كان لهم قضااتهم واختصاصيَّوهم في التشريع.

وكانت بعض الاختلافات بين المذاهب تتعلّق بالتحديد الدقيق والوزن النسبي لأصول الفقه. فيما يتعلّق بالإجماع، كان الحنبليون يقبلون الصحابة فقط، لا العلماء الذين جاؤوا فيما بعد، لذلك كانوا يعطون مجالاً أوسع للاجتهاد بشرط أن يمارسه علماء بموجب القواعد الدقيقة للقياس. مدرسة

أخرى، الظاهرية، التي كانت قوية في الأندلس لزمان ثم انقرضت فيما بعد، كانت تتمسك فقط بالمعنى الحرفي للقرآن والحديث، كما فسره الصحابة، وترفض الاجتهاد والإجماع الذي جاء فيما بعد. وثمة عقيدة مماثلة علمها ابن تومرت، مؤسس حركة الموحدين وسلالتها، ولكنه ادعى لنفسه مركزاً يجعله المفسر الوحيد المعصوم عن الخطأ للقرآن والحديث. وهناك مدرستان كانتا تسمحان ببعض الليونة في استعمال الاجتهاد: كان الحنفيون يؤكّدون أن لا حاجة لاستعمال القياس الصارم دائماً، فباستطاعة العلماء ممارسة قدر محدود من الاستحسان الشخصي في تفسير القرآن والحديث؛ كذلك المالكيون كانوا يعتقدون بأن بإمكان العالم تخطي القياس الصارم في سبيل مصلحة الإنسان، أي الاستصلاح.

لم تكن هذه المبادئ تطوّر وتُبَحِّث لذاتها، بل لأتّها كانت تشكّل أساس الفقه، المحاولة بواسطة الجهد البشري المسؤول لوصف الشريعة بالتفصيل، وفرضها إذ يتوجّب على المسلمين اتباعها ليُطيعوا إرادة الله. كلّ الأعمال البشرية، بالعلاقة المباشرة مع الله أو مع البشر الآخرين، يمكن أن تُمتحن في ضوء القرآن والسنة، كما فسرها هؤلاء المؤهلون لممارسة الاجتهاد، ومصنّفة بموجب خمسة مقاييس: يمكن اعتبارها فرضاً (إمّا للأمة بأجمعها، «كفاية»؛ أو لكل فرد منها، «عين»)، مستحبة، جائزة مُباحة، مكروهة، أو محرّمة.

تدريجياً، وضع العلماء من مختلف المذاهب قواعد للسلوك البشري تشمل جميع الأفعال البشرية الممكن أن يُستمدّ لها إرشاد من القرآن والحديث. إحدى هذه القواعد (كنموذج)، القاعدة التي وضعها ابن زيد القيرواني (توفي 996)، عالم من المدرسة المالكية، وتبدأ بهذه الحقائق الجوهرية «مما تنطق به الألسنة وتعتقده القلوب»، نوع من المجاهرة بالإيمان. ثم تتناول قواعد السلوك تلك الأعمال الموجهة نحو الله مباشرة، العبادات: الصلاة والوضوء الذي يستهلّها، الصوم، والزكاة، والقيام بالحجّ، وواجب القتال في سبيل الإسلام (الجهاد). بعد العبادات، تنتقل إلى المعاملات بين البشر: أولاً، شؤون العلاقات البشرية الحميمة، الزواج والطرق الممكن عقده فيها وإنهاؤه، ثم العلاقات الأكثر شمولاً والأقلّ ألفة شخصية، المبيعات وما شابه من العقود، بما في ذلك اتّفاقيات السعي إلى الربح، الإرث والهيئات وإنشاء الأوقاف؛ ثم الشؤون الإجرامية (العقوبات) وبعض الأفعال المحرّمة، كالزنى وشرب الخمر التي خصّص لها القرآن عقوبات معيّنة. بعد ذلك تُعطى أنظمة للسياق الذي يتوجّب على القضاء اتباعه في إصدار الأحكام في الأمور الممنوعة، وتنتهي بقطعة تحضّ على الأخلاقيات: «وفرض على كلّ مؤمن أن يريد بكلّ قول وعمل من البرّ وجه الله الكريم ومن أراد بذلك غير الله لم يقبل عمله والرياء الشرك الأصغر. والتوبة فريضة من كلّ ذنب من غير إصرار والإصرار المُقام على الذنب واعتقاد العود إليه... والنية أن لا يعود وليستغفر ربّه ويرجو رحمته ويخاف عذابه ويتذكّر نعمته لديه... ولا يبأس من رحمة الله»¹.

في المسائل الجوهرية، كما في مبادئ التفسير كانت هناك بعض الاختلافات بين شتى المذاهب، ولكن معظمها كان قليل الأهمية، حتّى ضمن مذهب معيّن قد توجد خلافات في الرأي لأنه ليس بمقدور قاعدة، مهما كانت مفصلة ودقيقة، تغطية كلّ الأوضاع الممكنة. وهناك مثل سائر طالما رُدد يقول بأنّه من القرن العاشر وما بعد لم يعد هناك مجال لممارسة حكم شخصي، فحيثما يكون إجماع «يُغلق باب الاجتهاد». غير أنّه لا يبدو أنّ هناك دليلاً واضحاً أنّ هذا المبدأ كان مُصاغاً أبداً أو مقبولاً عمومًا، فضمن كلّ مذهب كان الاجتهاد في الواقع يطبق ليس فقط من القضاة في اتّخاذ قراراتهم بل أيضاً من أهل الفتوى. المُفتي كان بالأساس عالماً معروفاً باطلاعه وبقدرته على إصدار أحكام على المسائل المتنازع عليها عن طريق ممارسة الاجتهاد. والفتوى التي أصدرها

كبار المفتين يمكن أن تُدمج بعد مدّة في كتب الفقه الموثوقة، ولكن نشاط إصدار الفتاوى كان يجب أن يستمرّ. والأرجح أنّه من القرن الثالث عشر وما بعده عيّن الحكّام مفتين رسميين، ربّما كانوا يتناولون مرتبات، ولكنّ العالم غير المعيّن رسميًا، الذي كان يتقاضى أجرًا ممّن كانوا يأتون إليه طالبين قرارًا، والذي لم يكن مدينًا بمثّة إلى الحاكم، فكان ذا مكانة محترمة جدًّا في المجتمع. جرت العادة أن يُشار إلى نتاج الفقه، الشريعة، على أنّها «القانون الإسلامي»، ولهذا تبريره، لأنّه منذ زمن العبّاسيين وما بعد، اعتُبر هذا القانون بمثابة مجموعة الفكر التي اعتمد عليها القضاة المعيّنون من الحاكم لإصدار قراراتهم أو فضّ النزاعات، إلّا أنّه في الواقع كان أكثر، كما كان أقلّ، ممّا يُعتبر الآن كقانون. كان أكثر لأنّه كان يشمل أفعالًا خاصّة لا تعني جار الإنسان ولا حاكمه: أفعالًا عن العبادة الخاصّة، السلوك الاجتماعي، وما يمكن أن يُسمّى التصرفات وآداب السلوك، كان قاعدة قياسية لكلّ الأعمال البشرية، ومحاولة لتصنيفها، وبذلك، إرشاد المسلمين إلى الطريقة التي أرادهم الله أن يعيشوا بها. وكان أقلّ من قانون، لأنّ البعض من شروطه كانت نظرية فقط، لا تُطبّق مطلقًا أو فيما ندر عمليًا، أيضًا لأنّه تجاهل مجالات كاملة من الأفعال التي يمكن أن تشملها قواعد شرعية أخرى، كان دقيقًا جدًّا في مسائل الأحوال الشخصية: زواج أو طلاق، هبات أو إرث؛ أقلّ دقّة فيما يتعلّق بالعقود والموجبات، وكلّ ما يتعلّق بالنشاط الاقتصادي؛ ولم يكن يشمل كلّ المجال الذي يُسمّى الآن قانون الجرائم، القتل كان يُعتبر مسألة خاصّة بين العائلات المعنية بدلًا من أن يُعتبر قضية يجب أن يتدخّل فيها المجتمع عبر القضاء؛ كما أنّه لم يأت في الواقع على ذكر القانون «الدستوري» أو الإداري.

حتّى في الحقول التي كان فيها بالغ الدقّة، كانت سلطته قد تتعرّض للتحدّي من قبل نفوذ الحاكم أو الممارسات الفعلية للمجتمع. في معظم الأنظمة الحكومية، كان الحاكم أو موظّفوه يُعالجون العديد من الأعمال الإجرامية، على الأخصّ تلك المتعلّقة بأمن الدولة؛ سير المحاكمة والعقوبات كان يُقرّرها هو. كذلك في الريف أيضًا، كانت الأمور تُصرف حسب العُرف، أي عادة المجتمع، التي يحفظها ويُطبّقها المتقدّمون في السنّ في القرية أو القبيلة. ويبدو أنّه كان هناك قواعد مكتوبة للعُرف في بعض الأمكنة، وفي بعضها الآخر ربّما وُجدت محاكم نظامية أو مجالس، وقد يكون ذلك صحيحًا على الأخصّ في المجتمعات البربرية في المغرب، إلّا أنّ هذه ربّما كانت استثنائية.

وكما كانت الشريعة قد تطوّرت بعملية بطيئة ومعقّدة من التفاعل بين المقاييس التي يحتويها القرآن والحديث وبين الأعراف المحليّة وقوانين المجتمعات التي ضمّت تحت حكم الإسلام، كذلك كانت هناك عملية مستمرة من التكيف المتبادل بين الشريعة، عندما اتّخذت شكلها النهائي، وممارسات المجتمعات المسلمة. وقد يُبيّن، مثلًا، أنّ قواعد القانون الحنفي، فيما يتعلّق بالممارسات التجارية، يتطابق مع ممارسات التجّار المصريين كما هي ظاهرة في وثائق من نوع آخر مختلف كليًا. ما قالته الشريعة عن العقود حوّر لدى قبول قواعد القانون الحنفي بـ«حيل» معيّنة، أو طرق قانونية بارعة، بحيث أُدخلت ممارسات مثل أخذ الفوائد ضمن مجال القانون². وعلى مثال ذلك، كان إصدار أنظمة وممارسة التشريع من قبل حكّام أو موظّفيهم يبرّرها مبدأ «السياسة الشرعية»: بما أنّ الله وضع الحاكم في المجتمع الإنساني لكي يحفظ الدين والأخلاق، وبما أنّ سلطة الحاكم أُقرّت بكونها قُبلت من المجتمع، كان له الحقّ بأن يصدر تلك الأنظمة ويتّخذ هذه القرارات التي كانت ضرورية للحفاظ على نظام اجتماعي عادل، بشرط أن لا يتعدّى الحدود التي فرضتها الشريعة. وكان يُعتبر بأنّ للحاكم الحقّ أن يقرّر ما القضايا الواجب إحالتها إلى القاضي للحكم فيها، وتلك التي ينظر فيها بنفسه ويُصدر قراراته الخاصّة بها.

ومع أنّ العُرف والشريعة غالبًا ما كانا يوضعان مضادّين واحدهما للآخر لغايات بيانية، فهما لم يكونا بالضرورة متضاربين. كانت الشريعة تقبل من العرف كلّ ما لا يناقضها. في جهات من المغرب جرّت في الواقع محاولة لتفسير الشريعة على ضوء العُرف. ومنذ القرن الخامس عشر على الأقلّ وما بعده، هناك وثائق في المغرب عن استعمال قضاة لسياق عُرف باسم «العمل»: كان يحقّ للقاضي أن يختار، من بين آراء المشرّعين، الرأي الذي يتطابق على أفضل وجه مع العرف المحليّ أو المصلحة، حتّى ولو لم يكن ذلك الرأي يحظى بتأييد أكثرية العلماء.

لا نعرف إلاّ القليل عن قانون الأعراف في الريف خلال هذه الحقبة، ولكن دراسات عمّا حدث في العصور الأكثر حداثة تشير إلى أنّه من الممكن أنّ سياقًا معاكسًا قد حدث، جازًا إلى تغلغل الشريعة إلى حدّ ما في العرف. فقد يُحتفل بالزواج بالمصطلحات الإسلامية ولكن حقوقه وواجباته ومسائل الطلاق والإرث الناتجة عنه، كان يقرّها العرف؛ في كثير من الأماكن كان توريث البنات أراضي مناقضًا للعرف، مع أنّه يتطابق مع الشريعة. النزاعات حول الملكية أو الشراكة قد تؤخذ إلى قاضٍ في أقرب مدينة لإصدار قرار أو للتوفيق؛ العقود أو الاتفاقات التي يودّ الفرقاء إضفاء صيغة رسمية أو ديمومة عليها كانت تؤخذ أيضًا إلى القاضي لكي يصوغها رسميًا بلغة الشريعة، ولكن الوثيقة قد تُفسّر فيما بعد على ضوء العرف المحليّ. وعلى حدّ قول عالم درس وثائق كهذه من وادي الأردن: «العرف على العموم يوفّر الجوهر والشريعة تعطي الشكل»³.

تناقل العلم

كان علماء الدين والشرع، هؤلاء الذين طوّروا وحافظوا على إجماع الأمة، أقرب ما يمكن من مرجعية تعليمية في الإسلام السنّي، وكان من الأساسي لهم التأكيد من أنّ فهم الفقه وقواعده انتقل بتمامه من جيل إلى آخر.

ويبدو منذ وقت مبكر أنّه كان هناك سياق منهجي لانتقال التعليم الديني. في المساجد، على الأخصّ في المساجد الكبيرة الجامعة، كانت تلتئم حلقات من التلامذة حول معلّم يجلس مستندًا إلى عمود، يشرح موضوعًا عن طريق قراءة كتاب والتعليق عليه. ومن القرن الحادي عشر على الأقلّ، تطوّر نوع من المعاهد مكرّس على العموم للتعليم الشرعي، «المدرسة»: غالبًا ما يُعزى أصلها إلى نظام الملك (92-1018)، وزير أول حاكم سلجوقي في بغداد، ولكنها تعود في الواقع إلى زمن أبعد. كانت المدرسة مكانًا للتعلّم متّصلة غالبًا وليس دائمًا بمسجد؛ وكانت تضمّ مكان سكن للطلّاب. وكانت تُقام بمثابة وقف من قبل متبرّع فردي يكرّس لها هبة تضمن استمرارها، حيث إنّ الدخل من عقار مخصّص للإحسان لم يكن قابلاً للتحويل. كانت الهبة تُستعمل لصيانة البناء ودفع مرتّب أستاذ أو أساتذة بشكل دائم، وفي بعض الأحيان لمنح الطّلاب أو لتوزيع الغذاء عليهم. أوقاف كهذه كان يُنشأها أي فرد ذي ثراء، ولكنّ الأعظم بينها والأطول ديمومة كانت تلك التي أقامها حكّام أو موظّفون كبار، في العراق وإيران تحت حكم السلجوقيين، في سوريا ومصر تحت حكم الأيوبيين والمماليك، وفي المغرب تحت حكم بني مرين وبني حفص.

كانت تؤسّس بعض المعاهد لتعليم القرآن والحديث، ولكنّ الغاية الأساسية من معظمها كانت لدرس الفقه وتعليمه، لناخذ مثلاً: المدرسة التنفيذية في القدس، المنشأة بهبة خلال عصر المماليك، كان لها أربعة إيوانات تنفّرع من فناء مفتوح، إيوان لتعليم كلّ من الحديث، والشرع الحنفي والصوفية، والرابع كان المسجد. وكانت الهبة تقوم بنفقات خمسة عشر طالب شرع، وعشرين طالب حديث، وخمسة عشر للصوفية، ومعلّمين لكلّ موضوع؛ وكان الطّلاب ينامون في المدرسة،

كما كان هناك تكية لاثنتي عشرة أرملة⁴. وكانت المدرسة تنال هبة أو وقفًا لتعليم مذهب واحد من المذاهب أحيانًا، أو أكثر من واحد، أو الأربعة؛ كانت «مدرسة» السلطان حسن في القاهرة من هذا النوع، حيث كانت هناك أربع مدارس، واحدة لكل مذهب، تُفتح على باحة متوسطة. وكان المدرّس، الذي يشغل كرسيًا أستاذيًا ممنوحًا، يُعطي مادةً تدريسية بانتظام إلى حدٍّ ما، يُعاونه مساعده الذين كانوا يُعلّمون مواضيع فرعية. والتلميذ الذي كان يجيء إلى «مدرسة» كان عادةً قد مرّ في مدرسة أدنى مرتبة، مثل «مكتب» أو «كتاب»، حيث تُعلّم العربية وربما حفظ القرآن. وفي «المدرسة» يُتابع مواضيع إضافية، النحو في العربية وتاريخ العهود الأولى في الإسلام، ولكنّ موضوعه الرئيسي كان العلوم الدينية: كيف يقرأ ويفسّر القرآن، الحديث، أصول الدين، أصول الفقه، والفقه. الطريقة الرئيسية في التعليم كانت أن يقوم المدرّس بعرض نصّ، ويتولّى مساعده الإسهاب فيه فيما بعد؛ التركيز كان على استظهار ما يُدرّس، ولكن أيضًا مع فهم ما يُستظهر.

في المرحلة الأولى من الدرس، التي كانت تستغرق عدّة سنوات عادة، كان يُعلّم الطالب قواعد الشرع التي كان عليها إجماع من كبار علماء مذهب ما. كثيرون من الطلاب كانوا يكتفون بهذا، والبعض منهم فقط كانوا يتدرّبون لنيل مراكز في الدوائر الشرعية؛ أبناء التجار وغيرهم ربّما كانوا يُمضون بضع سنوات في هذا النوع من الدراسة. على مستوى أعلى، كان هناك العديد من المسائل الشرعية التي تتضارب حولها الآراء حتّى ضمن المذهب الواحد، بما أنّ تنوّع الظروف التي كانت تستلزم تطبيق مبادئ شرعية لها كانت متعدّدة لا تُحصى. الطلاب الذين كانوا يتوقون إلى أن يصبحوا أساتذة في الشرع، أو قضاة على مستوى رفيع أو مفتين، كانوا يتابعون دراساتهم لمُدّة أطول. على هذا المستوى الرفيع، كان التدرّب على «الاجتهاد» يتمّ عن طريق الجدل المنطقي الأساسي: التقدّم بفرضية، أو رأي علمي، الذي كان يستوجب التقدّم برأي علمي مقابل، أو معاكس، ويتبع ذلك حوار من الاعتراضات والأجوبة.

عندما كان ينتهي الطالب من قراءة كتاب مع أستاذ، كان يطلب منه «إجازة»، شهادة بأنّ فلانًا قد درس الكتاب مع فلان. على مستوى أعلى، كان يطلب «إجازة» من نوع آخر، تشهد بأنّه مؤهّل ليمارس الاجتهاد، أو الإفتاء، أو ليعلم كتابًا معيّنًا أو موضوعًا ما. على هذا المستوى الرفيع، كان من المألوف للطالب أن يذهب من أستاذ إلى آخر، في مدينة أو في أخرى، وأن يطلب «إجازات» من كلّ هؤلاء الذين حضر دروسهم؛ هذا العمل له مبرّره في الحديث الذي أوصى المسلمين بطلب العلم حينما وجدوه.

قد تكون الإجازة وثيقة مفصّلة تُذكر سلسلة كاملة تبين انتقال العلم من أستاذ إلى طالب على مدى أجيال، وذلك يضع الطالب في سلسلة طويلة من الأسلاف المفكرين. كانت الإجازة تعبّر ضمنيًا عن فكرة معيّنة عمّا يجب أن تكون عليه حياة المسلم المثقّف المهتمّ. لا ريب بأنّه كانت هناك إساءات استعمال كثيرة لهذا النظام؛ كان هناك الكثير من التراخي والجهل، وهبات اختلست أو حوّلت لمآرب أخرى. بالرغم من ذلك، كان المفكر العلامة أحد النماذج المثالية للرجل المسلم، ودام ذلك على مدى قرون. وهذه هي الطريقة التي يصف فيها أحد طلاب الطبّ والشرع في بغداد، عبد اللطيف (1162/3-1231)، ما يجب أن يكون عليه طالب العلم: «أوصيك أن لا تأخذ العلوم من الكتب، وإن وثقت من نفسك بقوة الفهم. وعليك بالأستاذين في كلّ علم تطلب اكتسابه، ولو كان الأستاذ ناقصًا فخذ عنه ما عنده حتّى تجد أكمل منه. وعليك بتعظيمه وتوجيهه وإن قدرت أن تفيد من دنياك فافعل... وإذا قرأت كتابًا فاحرص كلّ الحرص على أن تستظهره وتملك معناه وتوهّم أنّ

الكتاب قد عدم وأنتك مستغن عنه، لا تحزن لفقده... وينبغي للإنسان أن يقرأ التواريخ، وأن يطلع على السير وتجارب الأمم فيصير بذلك كأنه في عمره القصير قد أدرك الأمم الخالية، وعاصرهم وعاشهم وعرف خيرهم وشرهم... وينبغي أن تكون سيرتك سيرة الصدر الأول فاقراً لسيرة النبي ﷺ، وتتبع أفعاله وأحواله، واقتف أثره وتشبه به ما أمكنك وبقدر طاقتك... وينبغي أن تكثر إيهامك لنفسك ولا تحسن الظن بها، وتعرض خواطرك على العلماء وعلى تصانيفهم وتنتب ولا تعجل... ومن لم يعرق جبينه إلى أبواب العلماء لم يعرق في الفضيلة... وإذا خلوت من التعلم والتفكر فحرك لسانك بذكر الله وبتسايحه... ولا تتألم إذا عرضت عنك الدنيا فلو عرضت لك لشغلتك عن كسب الفضائل... واعلم أن للعلم عقبة وعرفاً ينادي على صاحبه، ونوراً وضياء يشرق عليه ويدل عليه...»⁵

وثمة نمط هام ومميز من الكتابة الإسلامية نشأ من حافز مماثل لذاك الذي أدى إلى منح «إجازات»: كتب «التراجم» (معاجم السير). يرجع أصلها إلى مجموعة من الأحاديث. لكي يتم التحقق من حديث ما، كان من الضروري معرفة من نقله، وممن سمعه هو؛ كان من المهم التأكد من أن الانتقال كان متواصلاً، ولكن أيضاً أن الذين نقلوه كانوا صادقين، ذوي ثقة. بالتدرج توسع تجميع السير من رواة الحديث إلى جماعات أخرى: علماء الشرع، اختصاصيي علوم الدين، معلمي الصوفية وغيرهم. وكان هناك نوع مميز من الآثار الأدبية، هو «القاموس المحلّي»، المكرس للمرموقين من الرجال، وأحياناً النساء، من مدينة أو منطقة معينة، مع مقدّمة عن موقعها وتاريخها. المثل الأول الهام عن هذا المنحى جمعه في بغداد في القرن الحادي عشر الخطيب البغدادي (71-1002). حظيت بعض المدن بأعمال متتالية من هذا النوع؛ لدمشق، لدينا معاجم للأشخاص الهامّين للقرون التاسع والعاشر والحادي عشر والثاني عشر والثالث عشر الهجرية (من الخامس عشر إلى التاسع عشر الميلادي). أكثر المؤلفين طموحاً كان هؤلاء الذين حاولوا أن يشملوا كل التاريخ الإسلامي، وفي طليعتهم ابن خلكان (82-1211).

أعمال ابن خلكان شملت حكماً ووزراء، شعراء ونحويين، كما ضمت علماء دين. غير أن في كتب كهذه كان لعلماء المسجد والمدرسة مركز رئيسي، كأن المراد هو التشديد على أن تاريخ الأمة الإسلامية كان في الجوهر انتقال العلم والحقيقة وثقافة الإسلام العالية دون انقطاع. سيرة حياة عالم قد تبدأ بأسلافه ومكان وتاريخ ولادته. ثم تعطي التفاصيل عن ثقافته: ما الكتب التي درس ومع من، وأية «إجازات» نال. وهكذا تضعه في خطين من النسب، الجسماني والعقلي، ولم يكن الإثنين مختلفين واحدهما عن الآخر دائماً، إذ إن الولد قد يبدأ دراسته مع والده، وكانت هناك سلالات طويلة من العلماء. ثم تصف أعماله الأدبية ورحلاته، أية كُتُب كُتِبَ ومن علم، وقد يكون هناك بعض النوادر الشخصية عنه. وتضمّ مديحاً لمزاياه غايتها لا لتمييزه عن العلماء الآخرين بل لتضعه ضمن إطار نموذج مثالي.

الكلام

كان الذين يدرسون الفقه في «المدرسة» يأخذون أيضاً أسس المعتقدات الدينية، مع أن العملية التي تطوّرت بها هذه المعتقدات والطرق التي يمكن بها الدفاع عنها لا يبدو أنها كانت ذات دور مهم في المنهاج الدراسي. وفي حين اكتمل نظام المدارس كان الجدل الكبير الذي حُدّت خلاله العقيدة السنّية قد شارف على نهايته.

حتى بعد الفترة التي كانت خلالها المعتزلة متمتعة بعطف الخلفاء العباسيين، ظلت مدرسة فكر مزدهرة ومعتبرة لمدة قرن تقريباً. آخر مفكرها المهمين النظاميين كان عبد الجبار (حوالي 936-1025). ولم تضطهد المعتزلة في بغداد أو في أنحاء أخرى إلا ابتداءً من القرن الحادي عشر تحت تأثير الخلفاء العباسيين والحكام السلجوقيين. ولكنها استمرت في لعب دور مهم في تكوين الفقه الشيعي، وظلت تعلم في مدارس الشيعة؛ ولكن في العالم السنّي انخفضت إلى تيار فكري مغمور إلى أن انبعث قدر من الاهتمام بها في العصر الحديث.

يُعزى سبب انحطاط المعتزلة جزئياً إلى استمرار قوة التعليم التقليدي لابن حنبل، على الأخص في بغداد ودمشق، وكذلك إلى تطوّر سياق التفكير الذي بدأ بالأشعري: التفسير والدفاع عما أُعطي في القرآن والحديث بالجدل العقلاني القائم على مبادئ المنطق (علم الكلام). وكان من دلائل انتشار الأشعرية، وحتى من أسبابها، أن أصبح العديد من المختصين بالشرع يسلمون بأنها توفر أساساً للإيمان يمكن لفقههم أن يستند إليه، وكان هذا ينطبق حقاً على علماء الشافعية.

غير أن هذا الائتلاف بين الفقه وخطّ الأشعري في علم الكلام لم يكن مقبولاً من الجميع. كان الحنبليون معارضين للكلام، وكذلك كان بعض الشافعيين. في المغرب الكبير كانت المدرسة المالكية المسيطرة ضدّ التأمّلات الفقهية، وتنتهي الناس عنها، كما أن المرابطين حظروا تعليم الفقه؛ إلا أن ابن تومرت والموحّدين كانوا يشجّعون الكلام، على الأخصّ بشكله الأشعري، بالرغم من أنهم، في ما يتعلّق بالفقه، كانوا متمسكين حرفياً بالمدرسة الظاهرية. في الجزء الشمالي الشرقي من العالم الإسلامي كان هناك منحى آخر من الكلام يعود أصله إلى المائريدي (توفي 944)، وكان أكثر قبولاً على العموم في مدارس الشرع الحنفية. وكانت تختلف عن الأشعرية بعدد من النقاط، على الأخصّ مسألة حرّية إرادة الإنسان وعلاقتها بقدرّة الله الكلّية وعدالته، كان المائريديون يعلمون أن الأعمال البشرية تحدث بقوة الله، ولكن الأعمال الأثيمة لا تحدث برضاه أو محبّته. سلاطين السلجوقيين الأوّل، الذين جاؤوا أنفسهم من المنطقة حيث كان منتشراً مزيج من المائريديّة (كلام) الفقه الحنفي، قاموا بمحاولة لجلبها معهم في تحركهم باتجاه الغرب، إلا أنه لم يكن هناك أية عداوة أو توتّر طويل الأمد بين مفكري الأشعرية والمائريديّة، والفروقات بينهم لم تكن ذات أهميّة دائمة. وفي المدارس السنّية في القرون التالية، عبّرت كتب الدراسة التي لخصت عقائد الدين عن إجماع عامّ للعلماء.

الغزالي

حتى ولو أنّ الخطّ العريض في الفكر السنّي قَبِلَ بنظريّات الأشعري في الفقه والاستنتاجات التي أدت إليها، فقد كان هذا القبول مع تحفّظات وضمن حدود. هذه التحفّظات عبّر عنها الغزالي بشكل تقليدي، وهو كاتب ذو نفوذ دائم ونظرة شاملة لكلّ تيّارات الفكر الرئيسية في زمنه. وكان هو نفسه من أسياد الأشعرية، وواعياً للدروب الخطرة التي قد تقوده إليها، وحاول أن يعيّن الحدود التي كان الكلام مباحاً ضمنها. وكان عمله هذا دفاعياً في جوهره: المنطق الاستطرادي والجدل يجب أن يُستعمل للدفاع عن المعتقد الصحيح المستمدّ من القرآن والحديث ضدّ هؤلاء الذين أنكروه، وأيضاً ضدّ الذين حاولوا أن يعطوه تفسيرات خاطئة تخمينية. غير أنّه يجب ألا يمارسه هؤلاء الذين قد يتزعزع إيمانهم بسببه ولا أن يُستعمل لإقامة بنية تفكير تتخطّى ما جاء في القرآن والحديث. إنّها مسألة للاختصاصيين، الذين يعملون مستقلّين خارج المدارس.

كان مبدأ تفكير الغزالي يشدّد أنّ على المسلمين أن يطيعوا القوانين المستمّدة من إرادة الله المعبر عنها في القرآن والحديث؛ التخلّي عنها معناه الضياع في عالم من الإرادة البشرية غير الموجهة والتخمين. أن تطيع الكائنات البشرية إرادة الله، ولكن أن تفعل ذلك بطريقة تقودهم إلى التقرب منه، ذلك كان موضوع أحد أعظم وأشهر المؤلفات الدينية الإسلامية التي وضعها الغزالي: «إحياء علوم الدين».

في مؤلفه «المنقذ من الضلال»، الذي يُنعت غالباً – دون كثير من الدقّة – بأنه سيرة حياته، رسم الغزالي الطريق الذي أوصله إلى هذا الاستنتاج. بعد دراسته المبكرة في خراسان، في طوس ونيسابور، أصبح مدرّساً في المدرسة الشهيرة التي أسّسها نظام الملك، وزير السلطان السلجوقي، في بغداد. هناك أصبح مقتنعاً بأنّ الخضوع الخارجي للشريعة غير كافٍ، ورأى نفسه غائصاً في التفتيش عن الطريق الصحيح في الحياة: «فصارت شهوات الدنيا تجادُبني بسلاسلها إلى المُقام، ومنادي الإيمان ينادي: الرحيل! الرحيل!»⁶.

وأصبح مقتنعاً بأنّ ليس باستطاعته إيجاد ما يحتاجه عبر استعمال عقله بمفرده. اتّباع طريق الفلاسفة وبناء حقيقة الكون من المبادئ الأولية معناه التيه في مستنقع من البدع المحرّمة. طريق الشيعة، أي اتّباع تعاليم مفسّر للدين معصوم عن الخطأ، كانت خطرة، فقد تودّي إلى التخلّي عمّا أنزل في الوحي، في سبيل حقيقة ضمنية، وإلى التسليم بأنّ من يعرف تلك الحقيقة الضمنية محرّر من قيود الشريعة.

توصّل الغزالي إلى الاعتقاد، بأنّ المعلم الوحيد المعصوم، هو محمّد ﷺ، والطريق الصحيح هو قبول ما أنزل عليه بالإيمان، و«الإيمان نور يقذفه الله في قلوب عبّيده، عطية وهدية من عنده»⁷، واتباع الطريق الذي يحثّ عليه، ولكن أن يفعل ذلك بإخلاص ومن كلّ القلب، والتخلّي عن كلّ شيء ما عدا خدمة الله.

يُعنى «إحياء علوم الدين» بالعلاقة الحميمة بين الأفعال ونزعات الروح، أو، بكلام آخر، بين الفروض الخارجية والروح التي تضيء معنى عليها. فقد كان يعتقد بوجود علاقة متبادلة، الفضائل والخلق الحسن تتكوّن وتتقوى بالعمل الصحيح: «فكذلك طالب تزكية النفس وتكميلها وتحليلتها بالأعمال الحسنة لا ينالها بعبادة يوم ولا يُحرّم عنها بعصيان يوم. وهو معنى قولنا إنّ الكبيرة الواحدة لا توجب الشقاء المؤبّد ولكنّ العطلة في يوم واحد تدعو إلى مثلها، ثمّ تتداعى قليلاً قليلاً حتّى تأنس النفس بالكسل وتجّر التحصيل رأساً فيفوتها فضيلة الفقه»⁸، إلّا أنّ للأعمال قيمتها فقط إذا أنجزت بعقول وأرواح موجهة نحو هدف معرفة الله وخدمته.

إنّ الرغبة في تنوير هذه العلاقة هي التي تقرّر محتويات وترتيبات «إحياء علوم الدين». الأوّل في أجزائه الأربعة يفحص أركان الإسلام، والواجبات الأساسية للدين، الصلاة، الصوم، الزكاة والحجّ، وفي ما يتعلّق بكلّ واحدة منها، يذهب أبعد من الإطاعة الخارجية – القواعد الدقيقة عن كيفية أداء الفريضة – ليفسّر معناها، والفوائد الناتجة عنها إذا أُديت بالروحانية الصحيحة. للصلاة قيمتها إذا أُقيمت بحضور الروح: مع فهم الكلمات المردّدة، ومع تطهّر داخلي، وإنكار لكلّ الأفكار ما عدا الله، ومع خشوع، خوف وأمل. الصوم له قيمته فقط إذا كان يجعل الروح حرّة كي تتوجّه إلى الله. الزكاة يجب أن تؤدّى من رغبة في إطاعة الله، واعتبار خيرات هذا العالم تافهة. الحجّ يجب أن يؤدّى بصفاء نية وبأفكار عن نهاية الحياة وعن الموت ويوم الحساب.

الجزء الثاني من الكتاب يتخطى الشعائر إلى أفعال أخرى ذات مضامين أخلاقية، على الأخص تلك التي تربط الكائنات البشرية الواحد بالآخر: الأكل والشرب، الزواج، حيازة السلع المادية، الإصغاء إلى الموسيقى. في ما يتعلّق بكلّ منها، السؤال عمّا إذا كان يُحسن فعلها، وإلى أي حدّ وبأية ظروف، كلّ ذلك يُعتبر على ضوء الهدف الرئيسي للإنسان، وهو أن يتقرّب أكثر من الله. الزواج، مثلاً، يُنظر إليه أنّ فيه توازناً من المزايا والمساوى. إنّه يوفر للرجل ذرية، ويقيه من أهواء الجسد المحرّمة، وقد يُستشفّ منه لمحة عن الجنّة؛ من ناحية أخرى، قد يصرفه ذلك عن السعي إلى معرفة الله من خلال أداء واجباته الدينية.

الجزء الثالث يحتوي على استعراض منتظم للأهواء والشهوات البشرية التي، إذا أُطلق لها العنان بطريقة خاطئة، تمنع الإنسان من نيل المكاسب الروحية الناتجة عن أفعال الدين الخارجية وتقوده نحو الهلاك. إبليس يدخل القلب البشري عبر الحواس الخمس والخيال وشهوات الجسد. ويستعرض الغزالي «أوثان» البطنة، والشهوات الجنسية، واللسان – استعماله في المنازعات والبذاءة والكذب والسخرية والافتراء والإطراء؛ الغضب والكراهية والغيرة؛ الرغبة في الثراء والمجد الدنيوي، والسعي إلى المجد الروحي الذي يؤدي إلى الرياء؛ الفخر في المعرفة أو التقى أو نبل المحتد أو الصحة الجسدية أو الجمال.

دوافع كهذه يمكن أن تُلجَم عن طريق التضرّع إلى الله – من الأفضل في أيام إقامة الشعائر والصلاة والصوم والحجّ – وترديد اسم الله، والتأمّل ومعرفة الذات، وبمساعدة صديق أو مرشد روحي. بهذه الطرق يمكن ردّ النفس عن طريق السوء وتوجيهها إلى طريق آخر يؤدي إلى معرفة الله.

والجزء الأخير من الكتاب يعالج هذا الطريق نحو الله، الذي يرمي في النهاية إلى «تطهير القلب بالكلية عمّا سوى الله تعالى... استغراق القلب بالكلية بذكر الله»⁹. هنا يعكس فكر الغزالي طرق الصوفية، فالطريق نحو الله يتميّز بسلسلة من المقامات. أولها التوبة، انصراف الروح عن أسرها بمغريات الحياة؛ ثمّ يأتي الصبر والخوف والأمل، وإنكار حتّى الأمور التي قد تكون غير آثمة ولكنها قد تشكّل عقبات في الطريق، الاتكال على الله والإذعان له. لكلّ مقام وحيّ ورؤى تواكبه، وعزاء روحي للساعي؛ فإذا جاءت كان ذلك نعمة من الله، وهي لا تدوم.

وإذ تتقدّم الروح على الطريق، يُصبح مجهودها الخاصّ أقلّ اعتباراً، وتُقاد أكثر وأكثر من الله. واجبها هو «التطهّر والتنقية والصلق، ثمّ الاستعداد والانتظار، لا أكثر». في كلّ مقام هناك خطر من التوقّف عنده وعدم التقدّم، أو خطر الضياع في الأوهام؛ ولكن قد يحدث أن يتولّى الله الأمور ويهب للنفس نعمة التأمل فيه. وهذه أسمى نقطة في الارتقاء، ولكنها تجيء فقط ككرامة يمكن أن تُعطى وتؤخذ: «تلمع لوامع الحقّ في قلبه، ويكون في ابتدائه كالبرق الخاطف لا يثبت؛ ثمّ يعود وقد يتأخّر، وإن عاد فقد يثبت وقد يكون مختطفاً»¹⁰.

على هذه الذروة، عندما يفقد الإنسان وعيه لنفسه في تأمّله لله الذي تراءى له من خلال المحبّة، يفهم المعنى الحقيقي للفروض التي تفرضها الشريعة ويستطيع أن يؤديها كما يجب. غير أنّه يمكن أيضاً أن يعي حقيقة أخرى. ويُشير الغزالي إلى نوع آخر من المعرفة – معرفة الملائكة والشياطين، وجهنّم والسماء، والله نفسه، جوهره وصفاته وأسمائه – معرفة يكشفها الله للإنسان في أعماق روحه. وهو لا يكتب عنها في هذا المؤلّف مع أنّ هناك كتباً أخرى تُعزى إليه يتوسّع فيها بهذا الموضوع. وهذه الحالة ليست حالة استغراق كامل أو اتحاد مع الله؛ هي في ذروتها اقتراب

وقتي منه، وتدوّق مسبق لما بعد الحياة عندما يمكن للإنسان «رؤية» الله عن قُرب، ولكن مهما كان، عن مسافة.

-
- 1 ابن أبي زيد القيرواني، الرسالة، الطبعة الثالثة (الجزائر، 1949)، ص. 302.
 - 2 (A. L. Udovitch, *Partnership and Profit in Medieval Islam* (Princeton, 1970).
 - 3 A. Layish & A. Schmueli, "Custom and Shari'a in the Beduin family according to legal documents from the Judean desert", *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, vol. 42 (1979), pp. 29-45
 - 4 . Burgoyne, *Mamluk Jerusalem*, pp. 71-2
 - 5 ابن أبي أصيبعة، عيون الأنبياء في طبقات الأطباء، ج. 3، ص. 4-342.
 - 6 الغزالي، المنقذ من الضلال، تحقيق جميل صليبا وكامل عياد، الطبعة الثالثة (دمشق، 1939)، ص. 127.
 - 7 الغزالي، فيصل التفرقة بين الإسلام والزندقة، تحقيق سليمان دنيا (القاهرة، 1961)، ص. 202.
 - 8 الغزالي، إحياء علوم الدين، ج. 3 (القاهرة، 1916)، ص. 58.
 - 9 الغزالي، المنقذ من الضلال، ص. 132.
 - 10 الغزالي، إحياء علوم الدين، ج. 3، ص. 20.

الفصل الحادي عشر طُرُق الفكر المتشعبَة

إسلام الفلاسفة

في المساجد والمدارس كان الفقه والعلوم المتفرّعة عنه هدف الدراسة الرئيسي، ولكن خارجها ظلّت تمارس أنواع أخرى من الفكر. أحد هذه الأنواع الدائمة الأهمية كان تفكير الفلاسفة، هؤلاء الذين يعتقدون أنّ العقل البشري، عاملاً بموجب قواعد التفكير المنطقي التي وُضعت في علم منطق أرسطو، يمكن أن يُؤدّي إلى بلوغ الحقيقة القابلة للبرهان.

هذه الطريقة في التفكير، التي كان الكندي والفارابي من رُوّاد الداعين إليها في العالم الإسلامي، بلغت ذروتها في أعمال ابن سينا (980-1037)، الذي كان تأثيره في التفكير الإسلامي بمجمله عميقاً فيما بعد. في جزء موجز من سيرة حياته ووصف تعليمه، ذاك الذي كان قد أصبح تقليدياً، بدرس القرآن وعلوم اللغة العربية والتشريع والعلوم المنطقية والمنطق والرياضيات وما وراء الطبيعة: «فلما بلغتْ ثمانِي عشرة سنة من عمري، فرغت من هذه العلوم كلّها. وكنْتُ إذ ذاك للعلم أحفظ، ولكّنه اليوم معي أنضح، وإلا فالعلم واحد لم يتجدّد لي بعده شيء»¹.

وقد استطاع أن يقوم بمساهمات مهمّة لأكثر من واحدة من هذه العلوم، ولكنّ الذي سيكون له أوسع تأثير على الفكر فيما بعد كان محاولته ربط حقائق الإسلام بموجب مصطلحات مستمدّة من المنطق الأرسطي والماورائيات الإغريقية فيما بعد. المشكلة الأساسية التي كان يُثيرها الوحي الإسلامي، لهؤلاء الذين كانوا يسعون إلى الحقيقة القابلة للبرهان، كان في التناقض الظاهر بين وحدة الله وتعدّدية الكائنات المخلوقة؛ لأسباب عملية، كانت هذه المعضلة تُبسّط بموجب التناقض بين الخير المحض لله والشرّ الظاهر في العالم. سلسلة العلماء التي بلغت أوجها بابن سينا وجدتّ الجواب عن أسئلة كهذه في منحنى الأفلاطونية الجديدة (Neo-Platonic) في الفلسفة اليونانية، والتي جعلها أكثر قبولاً كون أحد مؤلّفات المدرسة، نصّ يُعيد نوعاً ما سبك جزء من «تاسوعات» (Enneads) أفلوطين، كان معتبراً على العموم من أعمال أرسطو (ما كان يُسمّى خطأ «آثولوجيا أرسطو»). هذه المدرسة فهمت الكون بأنّه مؤلّف من سلسلة من دقات فيض من الله، وبهذه الطريقة، أمكنها التوفيق بين وحدة الله والتعدّدية. في صيغة ابن سينا، الله كان السبب الأوّل، أو الخالق، الكائن الضروري الذي به الجوهر والوجود واحد. منه انبثقت سلسلة من عشرة عقول

تراوح ما بين العقل الأول نزولاً إلى العقل الفعّال الذي يحكم عالم الكائنات المجسّدة (المحسوسة). ومن هذا العقل الفعّال تُنقل الأفكار إلى الجسم البشري بإشعاع من نور إلهي، وهكذا خُلقت الروح البشرية.

رمزية النور التي كانت شائعة في الصوفية كما في غيرها من الأفكار الباطنية تستمدّ مرجعها من القرآن: ﴿اللَّهُ نُورُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ مَثَلُ نُورِهِ كَمِشْكَاةٍ فِيهَا مِصْبَاحٌ الْمِصْبَاحُ فِي زُجَاجَةٍ الزُّجَاجَةُ كَأَنَّهَا كَوْكَبٌ دُرِّيٌّ يُوقَدُ مِنْ شَجَرَةٍ مُبَارَكَةٍ زَيْتُونَةٍ لَا شَرْقِيَّةٍ وَلَا غَرْبِيَّةٍ يَكَادُ زَيْتُهَا يُضِيءُ وَلَوْ لَمْ تَمْسَسْهُ نَارٌ نُورٌ عَلَى نُورٍ يَهْدِي اللَّهُ لِنُورِهِ مَنْ يَشَاءُ﴾². كما أنّ الروح خُلقت بطريق التحدرّ من الكائن الأول، وهو سياق حركة فيضان المحبّة الإلهية لتكون الحياة البشرية عملية ارتقاء، وعودة باتجاه الكائن الأول عبر طبقات مختلفة من الوجود عن طريق المحبّة والتوق.

إذا كان النور الإلهي يشعّ إلى الروح البشرية، وإذا كان باستطاعة الروح، بمجهودها الخاص، أن تعود باتجاه خالقها، فما هي الحاجة إلى النبوءة، أي إلى الوحي من الله؟ ابن سينا قبل الحاجة إلى الأنبياء كمعلّمين، يكشفون حقائق عن الله والحياة القادمة، وفارضين على الناس تلك الأعمال التي تجعلهم يعون الله والخلود (الصلاة وغيرها من العبادات الشعائرية)، إلا أنّه كان يعتقد بأنّ النبوءة لم تكن فقط نعمة من الله؛ كانت نوعاً من العقل البشري، بالأحرى النوع الأسمى، فالنبيّ يُشارك في حياة مرتبات العقول، وبإمكانه أن يرتقي إلى مستوى العقل الأول. وهذا لم يكن هبة مقتصرة على الأنبياء فقط، فالإنسان ذو المواهب الروحية السامية يمكنه أيضاً بلوغها عن طريق التنقّف وقهر الجسد.

منهج فكري كهذا بدا كأنه يسير مضاداً لمضمون الوحي الإلهي في القرآن، على الأقلّ إذا أخذ بمعناه الحرفي. وفي أشهر مناظرة في التاريخ الإسلامي، انتقد الغزالي بقوّة النقاط الأساسية التي تتعارض فيها فلسفة كالفلسفة ابن سينا مع مفهومه للوحي المُنزل في القرآن. في كتابه «تهافت الفلاسفة»، ركّز على الأخطاء الثلاثة في طرق تفكير الفلاسفة، كما رآها. هم آمنوا بخلود المادّة: الفيض من النور الإلهي نفخ في المادّة ولكنّه لم يخلقها. إنهم حدّدوا معرفة الله بالكليّات، بالأفكار التي تشكّل الأشخاص، وليس بالأشخاص ذاتهم؛ هذه النظرة لم تكن تتناسق مع الصورة القرآنية لربّ معنيّ بكلّ خليفة حيّة بفرديّتها. ثالثاً، هم آمنوا بخلود الروح، ولكن ليس بخلود الجسد، الروح، هم اعتقدوا، كائن منفصل نفخ في الجسد المادي يعمل «العقل الفعّال»، وفي منطقة معيّنة من عودته إلى الله يصبح الجسم الذي اتصلت به عائقاً لها؛ بعد الوفاة، تتحرّر الروح من الجسد ولا تعود بحاجة إليه.

ما كان يقوله الغزالي هو أنّ الله للفلاسفة كان غير الله في القرآن، المخاطب لكلّ إنسان، يُحاكمه ويحبّه. بنظره، الاستنتاجات التي يمكن للعقل البشري المجادل بلوغها، دون إرشاد من الخارج، تتعارض مع تلك التي أُوحيت إلى البشر عبر الأنبياء. هذا التحديّ، تصدّى له، بعد قرن، مدافع آخر عن طرق الفلاسفة، هو ابن رُشد (98-1126). وُلد وتنقّف في الأندلس، حيث كانت تعاليم الفلاسفة قد وصلت متأخرة ولكنّها رسّخت أقدامها، وقام ابن رُشد بنقيد ودحض تفسير الغزالي للفلسفة بطريقة مفصّلة في مؤلّف عنوانه «تهافت التهافت»، بالإشارة إلى كتاب الغزالي. في مؤلّف آخر، «فصل المقال»، عالج بوضوح ما ظهر للغزالي بأنّه تناقض بين الوحي بواسطة الأنبياء واستنتاجات الفلاسفة. النشاط الفلسفي، باعتقاده، ليس أمراً غير شرعي، بل يمكن تبريره بقول القرآن: ﴿أَوَلَمْ يَنْظُرُوا فِي مَلَكُوتِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَمَا خَلَقَ اللَّهُ مِنْ شَيْءٍ﴾³ واضح من كلام الله هذا أنّه لا يمكن أن يوجد تناقض بين استنتاجات الفلاسفة وقول القرآن: «وإذا كانت هذه

الشريعة حقًا وداعيةً إلى النظر المؤدّي إلى معرفة الحقّ، فإنّنا معشر المسلمين نعلم على القطع أنّه لا يؤدّي النظر البرهاني إلى مخالفة ما ورد به الشرع، فإنّ الحقّ لا يصاد الحقّ بل يوافقه ويشهد له»⁴. كيف نفسّر، إذن، أنّها قد تبدو مناقضة إحداهما للأخرى؟ جواب ابن رشد كان أن ليس كلّ كلمات القرآن يجب أن تُؤخذ حرفياً. عندما يبدو المعنى الحرفي للآيات القرآنية مناقضاً للحقائق التي توصّل إليها الفلاسفة عن طريق العقل، فمن الضروري تأويل تلك الآيات. غير أنّ معظم الكائنات البشرية كانوا عاجزين عن التفكير العقلي أو عن قبول تأويل القرآن. لذلك يجب ألاّ يبلّغ إليهم بل فقط لهؤلاء الذين يستطيعون قبوله: «وأما من كان من غير أهل العلم فواجب عليه حملها على ظاهرها وتأويلها في حقّه كفر لأنّه يؤدّي إلى الكفر. ولذلك ما نرى أنّ من كان من الناس فرضه الإيمان بالظاهر فالتأويل في حقّه كفر (فمن أفساه له من أهل التأويل فقد دعاه إلى الكفر)... ولهذا يجب أن لا تثبت التأويلات إلاّ في كتب البراهين، لأنّها إذا كانت في كتب البراهين لم يصل إليها إلاّ من هو من أهل البرهان»⁵. الفلسفة كانت للخاصّة (للنخبة)، أمّا للعامة فالمعنى الحرفي كان كافياً. النبوة كانت ضرورية للفريقين: للخاصّة لكي يواظبوا على الطريق الخلقى الصحيح، وللعامة ليعبّروا عن الحقائق بواسطة صور مقبولة. الجدل المنطقي، «الكلام»، كان للعقول الموجودة في مركز وسطي، إذ كان يستعمل المنطق ليدعم مستوى الحقيقة الملائم للعامة؛ ولكن هذا كان له أخطاره لأنّ مبادئه العقلانية لم تكن قد تبرهنّت بشكلٍ مرضٍ.

ولا يبدو أنّه كان لمؤلفات ابن رشد تأثير واسع وطويل الأمد على الفكر الإسلامي الذي تلاه، مع أنّ الترجمات اللاتينية لبعض كتبه تركت تأثيراً عميقاً على الفلسفة المسيحية الغربية فيما بعد. إلاّ أنّ أفكار ابن سينا ظلّت ذات أهميّة كبيرة في الفكر الديني كما في الفكر الفلسفي. وبحلول القرن الثاني عشر كانت هناك بواجر نوع من التقارب بين «الكلام» والفلسفة، بالرغم من الغزالي. ومن أيام فخر الدين الرازي (1149-1209) وصاعداً، أخذت المؤلفات عن «الكلام» تبدأ بعرض للمنطق ولطبيعة الوجود، وتنتقل من ثمّ إلى بلورة عقلانية لمفهوم الله؛ بهذه الطريقة كانت تُقام بنية منطقيّة لتدافع عن الوحي القرآني وتشرحه، ولم تكن مؤلفات كهذه تعالج قضايا يجب أن تُقبّل على أساس الوحي فقط، إلاّ بعد إقامة تلك البنية.

ابن عربي والعرفان

في كتابات ابن سينا تردّ كلمة «إشراق»، النور الإلهي الذي يمكن بواسطته للبشر بلوغ الاتّصال بسلم المعقولات. وأخذ هذا التعبير، «إشراق»، عند بعض الكتاب فيما بعد معنى آخر هو الحكمة المشرقية الباطنية القديمة (بالرجوع إلى «شرق» و«مشرق»)، واستخدموه تعبيراً مذهبياً للحقيقة القصوى الكامنة وراء كلمات القرآن والتي تعطي معنى للاختبارات الصوفية.

وقد جرّت محاولة لوضع فلسفة إشراقية كهذه من قبل السهروردي وأثارت فضيحة أدّت إلى إعدامه على يد الحاكم الأيوبي في حلب عام 1191. أمّا المحاولة الأكثر تفصيلاً والأطول ديمومة، فكانت من ابن عربي (1165-1240). كان عربياً من الأندلس، وكان والده صديقاً لابن رشد، وهو ذاته تعرّف على الفيلسوف وحضر مآتمه. بعد الدراسات من النمط المألوف في الأندلس والمغرب، بدأ فترة من الرحلات في البلدان الشرقية، وقام بالحجّ إلى مكّة، والظاهر أنّ هذا كان حاسماً في تكوين فكره؛ ومن خلال رؤيا صار لديه إدراك عن الكعبة بأنّها النقطة حيث تصطدم الحقيقة المطلقة بالعالم المرئي، وهنا بدأ بكتابة «الفتوحات المكيّة»، أكثر مؤلفاته تفصيلاً، وبعد أن

عاش زمنًا تحت سلطة السلجوقيين في الأناضول، أقام في دمشق حيث توفي؛ وأصبح قبره على جبل قاسيون المطلّ على المدينة من الغرب، مزارًا يحجّون إليه.

في «الفتوحات» وغيرها من المؤلفات حاول أن يعبر عن رؤية للكون كمجرى للوجود لا نهاية له، من «الكيان الإلهي» وعودًا إليه: مجرى رمزه الأساسي هو النور. هذا النهج يمكن اعتباره، في أحد مظاهره، كفيض من المحبة من الله، رغبة «الكائن الضروري» بأن يعرف ذاته عن طريق رؤية كيانه منعكسًا على ذاته. وكما جاء في حديث عن النبي، غالبًا ما استشهد به الكتاب الصوفيون: «كنت كنزًا مخفيًا لا أعرف... فأحببت أن أعرف... فخلقت خلقًا... فعرفتهم بي فعرفوني...»⁶.

جرت هذه الخليفة بتجليّ كيان الله (الذات الإلهية) من خلال أسمائه أو صفاته. ويمكن أن تأتي الأسماء بثلاثة مظاهر: بذاتها كجزء من جوهر الكيان الإلهي، كأشكال أو نماذج أصلية خالدة («أعيان ثابتة»)، وكما هي محققة بكائنات موجودة معينة ومحدودة. هذه الأسماء بشكلها الفاعل، سُميت بالأرباب: يُظهرون أنفسهم في صور تُنتجها مخيلة الله الخلاقة، والكائنات المحسوسة كانت تجسيدًا لهذه الصور.

كلّ الأشياء المخلوقة إذن كانت تجليات لأسماء معينة عبر واسطة الصور، ولكن باستطاعة الإنسان أن يظهرها كلّها. هذه الفكرة عن الوضعية المفضّلة للكائنات البشرية كانت مرتبطة بفكرة «الميثاق» الذي عقده الله معهم قبل خلق العالم، كما جاء في القرآن. و«العينة الثابتة» التي خلق الإنسان عبرها أسماها ابن عربي وكتاب آخرون «النور المحمّدي» أو «الحقيقة المحمّدية». تلك كانت «المرأة الصافية» التي كان باستطاعة «الذات الإلهية» بها أن ترى نفسها منعكسة بكليتها. من ناحية، إذن، يمكن اعتبار جميع الكائنات البشرية كتجليات كاملة لله، ولكن كان هناك ناحية أخرى كان هذا فيها امتيازًا لبعض البشر فقط. فكرة «الإنسان الكامل» التي جاء بها ابن عربي طوّرها أحد أتباعه، الجيلي (توفي حوالي 1428). فالإنسان الكامل، عند الجيلي، هو الذي يُظهر طبيعة الله إلى الحدّ الأقصى، وهو مخلوق على صورته بأكمل وجه؛ وهو التجسيد المنظور للنموذج الأصلي الخالد، «النور المحمّدي».

الأنبياء هم الكائنات البشرية ذوو الامتياز، الذين يجسّدون أسماء الله؛ في مؤلف مشهور، «فصوص الحکم»، كتب ابن عربي عن سلسلة الأنبياء من آدم إلى محمّد وبين أيّام من الأسماء كان يتمثّل في كلّ واحد منهم. محمّد، خاتم النبيّين، كان الأكثر كمالًا بين هذه التجليات النبوية. غير أنّه كان هناك أولياء، من الذين استطاعوا بواسطة النقش وامتلاكهم للمعرفة أن يبلغوا المركز الذي به أصبحوا مرآة يعكس فيها نور الله. الأنبياء كانوا أولياء أيضًا، ولكن كان هناك أولياء لم يكونوا أنبياء، لأنّه لم يكن لديهم المهمة المحدّدة أن يكونوا وسطاء في وحي الحقيقة أو في وحي شريعة. كانت هناك مراتب غير مرئية للأولياء الذين يحافظون على النظام في العالم، وعلى رأسهم كان «قطب» لكلّ زمن (من الواضح أنّ ابن عربي كان يعتقد بنفسه بأنّه «قطب»، وأنّه في الواقع خاتمهم، أو الأكثر كمالًا بينهم).

الحائز على «المعرفة»، مثل البشر العاديين غير المتنوّرين، يجب أن يعيش ضمن حدود الشريعة الموحى بها إلى نبيّ؛ ابن عربي نفسه كان من أتباع المدرسة الظاهرية القائلة بالتفسير الصارم الحرفي للشريعة المنزلة بالقرآن والواردة بالحديث. إلاّ أنّه يعتقد بأنّ كلّ الوحي المنزل عبر الأنبياء وحملته الشرائع هو إلهامات للحقيقة ذاتها؛ كلّ البشر يعبدون الله نفسه ولكن بأشكال مختلفة.

والفيض من الله يمكن أيضاً أن يأتي في مظاهره الأخرى، بمثابة دفق؛ الكائنات مرآيا تعكس معرفة الله رجوعاً إليه؛ وتحدر الكائنات من الكائن الواجب الوجود هو أيضاً ارتقاء إليه. طريق الارتقاء الذي تنيره «المعرفة»، يؤدي عبر مراحل مختلفة، ترقّيات مستمرة في التطور الروحي. هذه هي المراحل في معرفته لذاته: «من يعرف نفسه، يعرف خالقه». على الطريق بإمكانه أن يبلغ الصور النموذجية الأصلية، التجليات المحسوسة لأسماء الله في عالم المثال الوسيط. ما وراء ذلك، قد يُمنح رؤية الله (الفناء)، حيث يُرفع الحجاب لهنيهة ويُظهر الله نفسه للساعي. وهناك هنيهتان في رؤية كهذه: الهنيهة التي يتوقّف عندها الساعي عن وعي شخصيته هو والشخصيات الأخرى في بهاء رؤية الله (الفناء)، وتلك التي يرى فيه الله في مخلوقاته (البقاء)، يعيش بينهم ويتنقل ولكّنه يبقى شاعراً بالرؤية.

في محاولاته لوصف حقيقة الكون كما يتجلّى في هنيهات الرؤية، استعمل ابن عربي التعبير «وحدة الوجود»، وجرى فيما بعد الكثير من الجدل عن معناها. بالإمكان القول بأنّها تعني بأنّه لا وجود لأي شيء إلاّ الله، وكلّ ما عداه إمّا غير حقيقي أو جزء من الله. كما يمكن أيضاً القول بأنّها تُشير إلى التمييز، الشائع بين الفلاسفة، بين الكائن الضروري والكائن الطارئ، أو المصادف: الله وحده هو الكائن الضروري، الموجود بحكم طبيعته ذاتها؛ جميع الكائنات الأخرى مدينة بوجودها لفعل خلق أو عملية انبثاق أو فيض. ويمكن أيضاً أن تُشير إلى تلك الاختبارات المؤقّته من الرؤية عندما يفقد الساعي وعيه بنفسه في إدراكه لتجلّي الله: إنّهُ موجود في الله أو الله موجود فيه، مستبدلاً لهنيهة صفاته البشرية بصفات الله.

وعند تفسيرها بهذه الطرق، من الصعب توفيق فكرة «وحدة الوجود» مع ذلك الانفصال بين الله ومخلوقاته، المسافة اللامتناهية بينهما، والتي تبدو أنّها التعليم الواضح في القرآن. وقد دوّن أحد العلماء عدداً كبيراً من المؤلفات الانتقادية عن ابن عربي كتبت في العصور التالية؛ وهي منقسمة بالتساوي تقريباً بين هؤلاء الذين عارضوا تصوّراته الأساسية على كونها لا تتوافق مع حقيقة الإسلام، وبين المدافعين عنه. وقد صدر العديد من الفتاوى عن اختصاصيين بالدين والشرع، في معظمها ضده، ولكن ليس في كلّ الحالات ⁷. وأكثر تبرئة لافته للنظر لاستقامة رأيه جاءت من السلطان العثماني سليم الأوّل (1512-20) الذي رمّم قبر ابن عربي في دمشق بعد فتح سوريا عام 1516؛ في تلك المناسبة صدرت فتوى لصالحه من عالم عثماني مشهور، كمال باشا زاده (1468/9-1534). حتّى بين أسياد الصوفية، ظلّت مؤلّفات ابن عربي موضوع خلاف. بينما قبلها بعض الجماعات الصوفيين كتعبير شرعي للمعرفة التي كانت غاية سعيهم، كان الشاذليون في المغرب الكبير والنقشبنديون في شرقي العالم الإسلامي أكثر شكّاً بها.

ابن تيمية والتقاليد الحنبلية

لم يكن للإسلام السنّي هيئة تعليمية رسمية تساندها سلطة الحاكم، وخلال تاريخه استمرّ تيار من الفكر المعادي للفلاسفة وللصوفيين الإشرافيين، كما كان مغايراً لمحاولات «الكلام» لتقديم دفاع عقلائي عن جوهر الإيمان.

ظلّ التقليد الفكري المستمدّ من تعاليم ابن حنبل حياً في البلدان الواقعة في وسط العالم الإسلامي، على الأخصّ في بغداد ودمشق. بالرغم من اتجاهاتهم المختلفة، كان هؤلاء الذين يردّون نسبهم الفكري إلى ابن حنبل مجتمعين على التأكيد أنّ ما يعتبرونه تعليماً إسلامياً صحيحاً هو الذي يتمسك بصرامة بالوحي الإلهي المنزل على النبيّ محمد ﷺ. بالنسبة إليهم، الله هو إله القرآن والحديث،

ويجب أن يُقبل ويُعبد في حقيقته كما أوحاها هو. المسلم الحقيقي هو من كان له الإيمان: ليس فقط قبول الله الموحى، ولكن الفعل بموجب إرادة الله الموحى بها. المسلمون جميعهم يؤفون أمة يجب أن تظلّ موحّدة؛ لا يجوز أن يُقصى عنها أحد إلا الذين أقصوا أنفسهم عنها برفضهم طاعة فرائض الدين أو بنشر عقائد لا تنسجم مع الحقائق التي أنزلت بواسطة الأنبياء. داخل الأمة، يجب تحاشي المناظرات والتأملات التي قد توّي إلى نزاع وخلاف.

في سوريا القرن الثالث عشر، تحت حكم المماليك، ردّد هذه التعاليم مرّة أخرى صوت قوي منفرد، صوت ابن تيمية (1263-1328). وُلد في شمالي سوريا، وقضى معظم حياته بين دمشق والقاهرة وكان عليه أن يواجه وضعًا جديدًا. كان سلاطين المماليك وجنودهم سنّيين، ولكن كثيرين منهم كانوا ممّن اعتنقوا الإسلام حديثًا وبشكل سطحي، وكان من الضروري تذكيرهم بمعنى دينهم. في المجتمع على العموم كان ينتشر الكثير من الأخطاء التي اعتبرها ابن تيمية خطيرة. بعضها كان يمس أمن الدولة وسلامتها، مثل معتقدات الشيعة وغيرها من الجماعات المخالفة؛ بعضها قد يؤثر على إيمان الأمة، مثل أفكار ابن سينا وابن عربي.

ضدّ أخطار كهذه، أخذ ابن تيمية على عاتقه مهمة إعادة توكيد طريق الحنبلين الوسطي: متصليين في إثباتهم لمبادئ الحقيقة الموحى بها، ولكن متسامحين في التشعب ضمن مجتمع الذين قبلوا هذه الحقيقة: «قال ﷺ المسلم أخو المسلم لا يسلّمه ولا يظلمه... فكيف يجوز مع هذا لأمة محمّد ﷺ أن تفترق وتختلف حتّى يوالي الرجل طائفة ويُعادي طائفة أخرى بالظنّ والهوى بلا برهان من الله تعالى... وإذا تفرّق القوم فسدوا وهلكوا وإذا اجتمعوا صلحوا وملكوا فإن الجماعة

رحمة والفرقة عذاب» 8. الله واحد ومتعدّد: واحد في جوهره ومتعدّد في صفاته، التي يجب أن تُقبل كما وصفها القرآن. الأكثر مغزى بين صفاته لحياة البشر هي إرادته، فقد خلق كلّ الأشياء من لا شيء بفعل إرادته، وجعل نفسه معروفًا للكائنات البشرية بالتعبير عن إرادته في الكتب التي أنزلها على سلسلة الأنبياء التي حُتمت بمحمّد ﷺ. والله بعيد إلى اللانهاية عن خليفته وقريب منهم، عالم بالجزئيات كما بالكليات، يرى أسرار القلب الداخلية، ويحبّ الذين يُطيعونه.

الحياة البشرية يجب أن تُعاش في خدمة الله تحت إرشاد النبيّ، عن طريق قبول كلمة الله المنزلة، وتطابق صادق بحياة الفرد للمثل الإنساني الأعلى الذي تتضمّن هذه الكلمة. كيف يجب تفسير إرادة الله؟ مثل ابن حنبل، التفت ابن تيمية أوّلًا إلى القرآن، مأخوذًا بحرفيّته وبأشدّ دقّة، ثمّ إلى الحديث، ثمّ إلى صحابة النبيّ، الذين لإجماعهم إلزام مواز لإلزام الحديث. أبعد من ذلك، الحفاظ على الحقيقة يعتمد على نقل المعرفة الدينية بواسطة جماعة المسلمين المعنيين ذوي المعرفة. وكانت هناك حاجة مستمرة إلى اجتهاد الأفراد القادرين على ذلك؛ بإمكانهم ممارسته بدرجة معيّنة من المرونة، موافقين على أعمال محدّدة لا تفرضها الشريعة بصرامة، ولكنّ أداءها قد تكون له نتائج مفيدة بشرط ألا تكون محظرة من الشريعة. ولم يكن ابن تيمية ينظر إلى الذين يمارسون «الاجتهاد» على أن يكونوا هيئة مشتركة؛ وإجماع علماء زمان ما له قيمته، ولكن ليس بالإمكان اعتباره معصومًا عن الخطأ.

كان منحى ابن تيمية في الإسلام ضدّ بعض الأفكار التي تقدّم بها ابن سينا: خلق الكون من لا شيء بفعل من الإرادة الإلهية، وليس بالفيض، أو الانبثاق؛ الله يعرف بني البشر في خصوصياتهم؛ هم يعرفونه لا بإعمال عقولهم بل بوحية لهم. ومعارضة ابن تيمية لأفكار ابن عربي كانت أقوى بعدًا، لأنها أثارت مشاكل أكثر خطورة وإلحاحًا للأمة ككلّ. بالنسبة إليه ولغيره من الحنبلين، وجود أولياء الله لم يكن صعب القبول. هم كانوا هؤلاء الذين أعطوا الحقائق بواسطة الإلهام، ولكن

ليس بواسطة اتصال لمهمة نبوية. بإمكانهم أن يُمنحوا نِعماً إلهية وقدرات سامية يظهرون بها كأن باستطاعتهم الوصول إلى أبعد من حدود طاقات العمل البشري العادي. رجال ونساء كهؤلاء يجب احترامهم، ولكن لا يجوز أن يكونوا موضع تقديس أو عبادة: لا زيارات لقبورهم أو صلوات تقام عندها. شعائر الذكر عند الصوفية، ترديد اسم الله، هو شكل مقبول من أشكال العبادة، ولكنه أدنى في قيمته الروحية من الصلاة الشعائرية وتلاوة القرآن. الفلسفة الإشرافية التأملية، التي فسّر ابن عربي وغيره الاختبار الباطني بها، يجب أن تُرفض كلياً: الإنسان ليس تجلياً للنور الإلهي، إنّه كائن مخلوق، ولا يمكنه أن يفنى في كيان الله؛ الطريقة الوحيدة التي يمكن بها التقرب من الله هي إطاعته في إرادته المنزلة.

لعب ابن تيمية دوراً هاماً في المجتمع الإسلامي في زمنه، وبعد وفاته ظلّت صياغته لتقاليد الحنبلية عنصراً هاماً في الثقافة الدينية للمناطق الإسلامية الوسطى، ولكنها كانت بمجملها عنصراً مغموراً، إلى حين برز الوعي لها في القرن الثامن عشر على يد حركة دينية ذات مضامين سياسية، الوهابية، التي أدت إلى قيام الدولة السعودية في وسط جزيرة العرب. وبالرغم من التناقض التام بين نظرته إلى الإسلام ونظرة ابن عربي، فموهبة المجتمع السنّي على التسامح الشامل جعلت من الممكن لهما أن يعيشا معاً، واستطاع بعض المسلمين في الواقع التوفيق بين الإثنين. وقد سجّل أحد العلماء اجتماعه في حلب بمجموعة من الصوفيين النقشبنديين الذين كانوا يدرسون مؤلفات ابن عربي وابن تيمية الواحد إلى جانب الآخر. ابن تيمية، كما قالوا، كان إماماً للشريعة، وابن عربي كان إماماً للحقيقة، الحقيقة التي كان يطمح إليها الساعون على طريق الصوفية؛ وبالنسبة لهم، على المسلم الكامل أن يوجد بنفسه هذين المظهرين لحقيقة الإسلام ⁹.

تطور الشيعة

كان يعيش بين الأكثرية من المسلمين الناطقين بالعربية من أتباع المذهب السنّي مجتمعات من الإثني عشريين الشيعة، يختلفون معهم أحياناً ويتصافون أحياناً أخرى. وتدرجياً طوّر هؤلاء نظرته الخاصة إلى ما حصل في التاريخ، وما كان يجب أن يحدث. كانوا يؤيدون مطالبة عليّ وسلالته ويقبّحون الخلفاء الثلاثة الأوّل ويعتبرونهم مغتصبين. وكان التاريخ الخارجي للمسلمين؛ رواية السلطة السياسية، تعتبر منحرفة عن التاريخ الداخلي الصحيح.

بالنسبة إلى الشيعيين، هذا التاريخ الداخلي كان قضية الحفاظ على الحقيقة الموحى بها وانتقالها بواسطة سلسلة من الأئمة. بموجب نظرية «الإمامة» التي طوّرت تدرجياً من القرن العاشر وما بعده، عيّن الله الإمام بمثابة «حجة» له في العالم في كلّ الأوقات، ليعلم رسمياً حقائق الدين ويحكم البشرية بالعدل. الأئمة تحدّروا من النبيّ من صلب ابنته فاطمة وزوجها عليّ، الإمام الأوّل؛ كلّ إمام معيّن من سلفه؛ وكلّ منهم كان معصوماً عن الخطأ في تفسيره للقرآن وسنة النبيّ من خلال المعرفة السريّة التي منحها الله إياها؛ وكلّ منهم كان بلا إثم.

كان الشيعيون من الفرع الرئيسي يعتقدون بأنّ السلسلة المعروفة من الأئمة قد انتهت بالإمام الثاني عشر، محمّد، الذي غيّب عام 874. هذا الحدث سُمّي «الغيبة الصغرى»، لأنّه لعدّة سنين كان يُعتقد بأنّ الإمام الغائب يواصل الاتّصال بالمؤمنين عبر «سفيره». ثمّ حدثت «الغيبة الكبرى» عندما انتهى هذا الاتّصال، ولم يعد الإمام الغائب يُرى إلاّ بمناسبات، بظهور عابر أو في الأحلام أو الرؤى. وسوف يعود إلى الظهور لدى اكتمال الزمن ليقلب حكم العدالة؛ وبظهوره هذا سيكون «المهدي» (وكان لهذا التعبير معنى أدقّ في التفكير الشيعي ممّا له في التقاليد الشيعية السنّية).

وإلى حين ظهور الإمام، سوف يظلّ الجنس البشري بحاجة إلى إرشاد وهداية. بعض الشيعة اعتقدوا بأنّ القرآن والحديث، كما نقله وفسّره الأئمة، يكفيان للهداية؛ غير أنّ آخرين أكدوا أنّ هناك حاجة مستمرة إلى التفسير والتوجيه، ومن القرن الثالث عشر تطلّعوا إلى أهل العلم المؤهلين بعقلهم وخُلقهم وثقافتهم ليفسّروا ودائع الإيمان بواسطة الجهد الفكري، أي الاجتهاد (ومن هنا عُرفوا باسم «المجتهدين»). ولم يكونوا معصومين، ولا كانت لهم هداية مباشرة من الله، ولكنهم كانوا قادرين على تفسير تعاليم الأئمة بأحسن ما استطاعوا؛ في كلّ جيل هناك حاجة إلى مجتهدين جُدد، وعلى المسلمين العاديين اتّباع تعاليم المجتهدين في زمنهم.

وبمرور الوقت نشأت نظرية دينية عقلانية لنفسر وتوسّع إيمان المسلمين الشيعة، فالظاهر أنّ الشيعة الأوّلين كانوا متمسّكين بالتقاليد، ولكن في آخر القرن العاشر أكد المفيد (حوالي 945-1022) أنّه يجب أن يُدافع عن حقائق الوحي بـ«الكلام» أو بالجدل الفقهي، وذهب أحد أتباعه، المرتضى (966-1044)، إلى أنّ بالإمكان تثبيت حقائق الدين بالعقل. من ذلك الوقت وبعده أصبحت التعاليم الشيعية الأوسع انتشارًا تحتوي على عناصر مستمدة من مدرسة «المعتزلة». المفكّرون الشيعة الذين جاؤوا فيما بعد دمجوا في أنظمتهم عناصر مأخوذة من النظريّات الأفلاطونية الجديدة التي أعطيت صيغة إسلامية على يد ابن سينا وآخرين. محمّد ﷺ، فاطمة والأئمة اعتُبروا على أنّهم تجسيد للعقول التي خُلق الكون بواسطتها. الأئمة اعتُبروا مرشدين روحيين على طريق معرفة الله: بالنسبة للشيعة، صار لهم المركز الذي يحتلّه «أولياء الله» عند السّنين.

التركيز نفسه على استعمال العقل البشري لتوضيح الدين أدّى إلى تطوير مدرسة تشريع شيعية. وكانت هذه نتائج مجموعة من العلماء في العراق، على الأخصّ أمثال المُحقّق (1205-77) والعلامة الجليّ (1250-1325). وطوّر عملهم محمّد ابن مكيّ العاملي (84-1333/4)، المعروف بـ«الشهيد الأوّل» بسبب طريقة موته في سوريا. كانت مبادئ التشريع الشيعية مأخوذة في معظمها من التشريع السنّي، ولكن كان فيها بعض الفروقات الهامّة الناتجة عن النظرة الشيعية الخاصّة إلى الدين والعالم. فقط تلك الأحاديث التي نقلها أحد أفراد عائلة النبيّ كانت مقبولة؛ الأحاديث عمّا قاله الأئمة أو فعلوه كانت تُعتبر كأنّها المنزلة ذاتها كتلك التي عن النبيّ، حتّى ولو لم يكن بإمكانها نسخ أي حديث نبوي أو آية من القرآن. إجماع الأئمة لم يكن له الأهميّة نفسها كالتي كانت لدى السنّة؛ وإذا كان ثمة إمام معصوم، فالإجماع الوحيد الشرعي هو إجماع الجماعة الملتقّة حول الإمام. العقل المستخدم بطريقة مسؤولة من هؤلاء المؤهلين لاستخدامه، كان له مكانته الخاصّة كمصدر للشرع.

عمل «المجتهدين» المتتالين على المصادر أنتج بمرور الزمن مجموعة من الشرع الشيعي تختلف في بعض نواحيها عن شرع المدارس السنّية الأربعة. كان نوع من الزواج المؤقت مسموحًا به، حقوق الطرفين وواجباتهما فيه لم تكن مثل تلك المشروعة في الزواج الكامل؛ قوانين الإرث أيضًا كانت تختلف عن تلك التي تنظّم الإرث في الشرع السنّي. وظلّت بعض الأمور موضع خلاف بين العلماء، على الأخصّ واجبات الشيعة تجاه هؤلاء الذين يحكمون العالم بغياب الإمام. لم يكن بالإمكان الاعتبار بأنّ لهم السلطة الشرعية بالمعنى الذي كان للأئمة، ولكن هل كان مشروعًا تأدية الضرائب لهم أو الدخول في خدمتهم إذا كانوا يستخدمون سلطتهم في دعم العدالة والقانون؟ وفي غياب الإمام، هل كانت صلوات الجمعة والخطب التي تكوّن جزءًا منها مقبولة (صحيحة)؟ هل يمكن الدعوة إلى الجهاد، وإذا كان الأمر هكذا؟ من الذي يتولّى ذلك؟ ذهب علماء

الشرع إلى أنه باستطاعة المجتهدين إعلان الجهاد وأن يقوموا بمهمة جمع الزكاة وتوزيعها؛ هذه المهمة منحتم دورًا اجتماعيًا مستقلًا وجعلت استقامتهم وأمانتهم مسألة تعني الأمة بأجمعها.

ومنذ القرن العاشر على الأقل كانت مدافن الأئمة قد أصبحت مناطق حجّ ومزارات. أربعة منهم كانوا مدفونين في المدينة وستة في العراق: في النجف (حيث قبر عليّ)، كربلاء (وكان فيها قبر الحسين)، الكاظمين وسامراء؛ وواحد في مشهد في خراسان. حول مقاماتهم نشأت مدارس وتُزَل ومدافن يُوتى بالمتوفين من الشيعة ليُدفنوا فيها. قبور أبناء الأئمة وصحابة النبي والعلماء المشهورين كانت أيضًا موضع إجلال وتكريم.

إلا أنه يجب عدم التمييز بين أمكنة عبادة السنّة والشيعة بكثير من الصرامة. الجميع على السواء كانوا يحجّون إلى مكة ويزورون قبر النبي في المدينة. الشيعة يزورون أضرحة الأولياء الصوفيين، وفي بعض الأمكنة كان السنيون يقدّمون الاحترام للأئمة وعائلاتهم؛ في القاهرة، المقام المفروض أن يكون رأس الإمام الحسين قد دُفن فيه كان مركزًا للعبادة الشعبية.

إلا أنه كان هناك احتفال سنوي ذو مغزى خاصّ للشيعة، يوم عاشوراء، ذكرى المعركة في كربلاء التي قُتل فيها الحسين في اليوم العاشر من شهر محرّم سنة 680. للشيعة، كان هذا أهمّ يوم في التاريخ. سجّل هذا اليوم النقطة التي تحوّل عندها المسار الظاهر (المنظور) للعالم عن ذلك الذي أراده الله. موت الحسين اعتُبر استشهادًا، تضحية طوعية لفائدة المجتمع، ووعدًا بأن الله في النهاية سوف يُعيد النظام الصحيح إلى الأمور. في ذلك اليوم يرتدي الشيعة علائم الحداد، وتُلقى عظام في المساجد تروي تضحية الحسين وتفسر معناها. وبعد فترة معينة تطوّرت رواية قصة الحسين إلى حدّ أنها كانت تُمثّل، فُعاش من جديد بطريقة دراماتيكية.

منذ مرحلة مبكرة في تطوّر الشيعة تسبّب تبجيل الأئمة في تحويلهم إلى أبعد من أشخاص بشريين، إلى تجلّيات مرئية لروح الله، وخلف المعاني الخارجية الواضحة للقرآن كان يُعتقد بوجود حقيقة مخفية. وكان لأفكار كهذه دعم الفاطميين عندما حكموا مصر وسوريا. الإسماعيليون، فرقة شيعية نشأ الفاطميون منها، أو أنهم ادّعوا الانتساب إليها، آمنوا بمعتقدات عُميّت فيما بعد بنظام تفكير طوره العلماء تحت رعاية الفاطميين ونشروه بسلطتهم ونفوذهم.

المعتقد الذي كان يدعمه الفاطميون كان معتقدًا يُضفي شرعية على قولهم بأنّ الإمامة انتقلت من جعفر الصادق إلى حفيده محمّد إمامًا سابقًا، والإمام الأخير المرئي في سلسلته. ولتبرير هذا المعتقد وتفسيره، حدّد ما كان عليه الإمام تحديدًا مبنياً على نظرية معينة للتاريخ. فقد ادّعوا أنّه عبر التاريخ، كان الجنس البشري بحاجة إلى مُعلّم مُرشّد من الله، غير خاطئ، وكان هناك سبع دورات أو عصور، من هؤلاء المُعلّمين. كلّ دورة بدأت بمرسل أو «ناطق»، كشف حقيقة للعالم، ثمّ تبعه مفسّر أو «وصيّ»، علّم النخبة القلائل المعنى الباطني لما كشفه المرسل. هذا المعنى هو المفهوم الباطني الذي كان تحت الأشكال الخارجية لجميع الأديان: الله أحد وغير قابل لأن يُعرف، منه يصدر العقل الكلّي (الشامل) الذي يحتوي كلّ أشكال الأشياء المخلوقة، وهذه الأشكال أظهرت نفسها عبر عملية «فيض» أو انبثاق. كلّ وصي يتبعه سلسلة من سبعة أئمة، الأخير بينهم هو المرسل إلى العهد القادم. الناطق للعصر السابع والأخير يكون هو المهدي المنتظر، الذي سوف يكشف عن الحقيقة الباطنية للجميع؛ وينتهي عندها عصر الشرع الخارجي ويبدأ عصر معرفة طبيعة الكون الجلية غير المخفية.

ولمدة من الوقت ظلّ هذا التفسير للشيعة الذي شجّعه الفاطميون واسع الانتشار، ولكن في سوريا أكثر منه في مصر أو المغرب الكبير. عندما تضاعف نفوذ الفاطميين وحلّ محلّه أخيرًا نفوذ

الأيوبيين، تقلّصت المجتمعات الإسماعيلية، ولكنها استمرّت في البقاء في الجبال على طول شاطئ سوريا الشمالي وفي اليمن، كما في إيران. واختلط معهم في جبال سوريا الساحلية مجموعتان اعتنقتا أنواعاً أخرى من المعتقد الشيعي. نشأ معتقد الدرّوز من تعاليم حمزة ابن علي؛ فقد تعمّق أكثر في الفكرة الإسماعيلية بأنّ الأئمّة هم تجسيد العقول التي انبثقت عن الله الواحد، وأكّد أنّ الواحد ذاته كان حاضرًا للبشر، وأنّه تجسّد في النهاية في الخليفة الفاطمي الحاكم (996-1021)، الذي احتجب عن نظر البشر ولكنه سيعود. المجموعة الثانية، النصيريون، أرجعوا نسبهم إلى محمّد ابن نصير، الذي علّم بأنّ الله الواحد لا يمكن وصفه، ولكن عنه انبثقت مرتبات من الكائنات، وعليّ هو تجسيد للأسمى بينها (من هنا جاءت تسميتهم بالعلويين التي عرفوا بها).

وثمّة مجموعتان من منشأ أكثر غموضًا، معظم أفرادها في العراق. اليزيديون في الشمال كان لهم دين يضمّ عناصر مستمّدة من المسيحية والإسلام. فهم يعتقدون بأنّ العالم قد خلقه الله، ولكن هذا العالم قائم أيضًا على تدرّج من الكائنات التابعة، والكائنات البشرية يمكن أن ترتقي تدريجيًا في العودة إلى الحياة مرّة بعد مرّة. المنديون في جنوبي العراق حافظوا أيضًا على آثار تقاليد دينية قديمة. كانوا يعتقدون أنّ الروح البشرية ترتقي عن طريق إنارة داخلية لتتحد مع الكائن الأسمى، وكانت العمادة جزءًا هامًا من شعائرهم الدينية، عبارة عن عملية تطهّر.

مجتمعات كهذه، لكونها مقطوعة عن مصادر النفوذ والثراء في المدن الكبيرة، وبما أنّها كانت تعيش في معظم أماكنها تحت ظلال الشكّ، إذا لم يكن العداء من حكام السنّة، انكشفت على نفسها وطوّرت شعائر وممارسات مختلفة عن الأكثرية. وبينما لم تكن معتقدات الإباضيين واليزيديين وشرائعهم تختلف كثيرًا عن معتقدات السنيّين وشرائعهم، فعند الدرّوز والنصيريّين بلغت الاختلافات درجة اعتبر فيها المشرّعون السنّة بأنّ هاتين الفرقتين تعيشان على أقصى أطراف الإسلام، وتحت حكم المماليك كانت هناك فترة اضطهدوا فيها. وكانت لديهم أماكن عبادتهم الخاصّة، التي كانت تختلف عن أماكن السنيّين والشيعيين: «الخلوات» البسيطة للدرّوز، المُقامة على ذروة تلة، فوق مدينة أو قرية، حيث كان يعيش أهل المعرفة والتقوى في عزلة، أو «المجالس» للإسماعيليين. التعاليم والتقاليد كانت تنتقل على أيدي علماء دين في مدارس أو في منازلهم، وفي غياب الأئمّة هم كانوا أهل السلطة في مجتمعاتهم.

التعليم اليهودي والنصراني

حتّى أوائل العصر الحديث كانت المراكز الرئيسية للسكان اليهود وثقافتهم الدينية في بلدان يحكمها المسلمون. كان معظم اليهود ينتمون إلى التيار الرئيسي للحياة اليهودية، ممّن يخضعون لنصوص التلمود، مجموعة التفسير والأبحاث للشرع اليهودي الذي كان قد جُمع في بابل أو العراق، مع أنّه كان هناك مجتمعات أصغر حجمًا: القرّاؤون، الذين يقولون إنّ التوراة، تعاليم الله الموحاة والمدوّنة في الكتاب المقدّس، هي المصدر الوحيد للشرع، وعلى كلّ عالم أن يدرسها لنفسه؛ والسامريون الذين كانوا قد انفصلوا عن مجموعة اليهود الرئيسية في الأزمنة القديمة.

خلال الجزء المبكر من الحكم الإسلامي استمرّ العراق المركز الأهمّ للتعليم الديني اليهودي. في معهده العظيّمين كان يعمل العلماء المعتبرون حُماة التقاليد الشفهية العريقة للدين اليهودي، وإليهم كانت توجّه أسئلة عن القضايا المتعلقة بالتفسير من كلّ أرجاء العالم اليهودي. ولكن فيما بعد، عندما أخذت الإمبراطورية العبّاسية بالتفكّك، أصبح هناك نوع من السلطة المستقلّة تمارسها

الكليات (يشيفوت) التي نشأت في المراكز السكانية الرئيسية لليهود، كالقاهرة والقيروان ومدن إسبانيا الإسلامية.

وفي وقت مبكر من العهد الإسلامي، في البلدان التي أصبحت اللغة العربية فيها لغة الحكومة والسكان المسلمين الرسمية، اقتبس اليهود القاطنون فيها اللغة العربية لحياتهم الدنيوية، مع أنهم ظلوا يستعملون العبرية لغاياتهم الدينية وشعائرهم. وتأثير الأفكار الدينية والتشريعية اليهودية على تطوّر الإسلام إلى نظام فكري مترابط كانت له انعكاساته في اليهودية، ونشأت لاهوتية وفلسفة يهودية تأثرت تأثيرًا كبيرًا بـ«الكلام» وبالفلسفة الإسلامية. كما ازدهر الشعر العبري، الديني والدنيوي، في الأندلس، تحت التأثير المنشط للأشكال الشعرية العربية ومصطلحاتها. ولكن بمجيء الموحدّين في القرن الثاني عشر، انتهى التطوّر المتكامل للثقافة اليهودية وحياتها في الأندلس. ووجد موسى ابن ميمون (1135-1204)، أعظم شخصية يهودية في القرون الوسطى، محيطًا أكثر حرية في القاهرة تحت الأيوبيين ممّا كان عليه في الأندلس من حيث أتى. كتابه «دلالة الحائرين»، المكتوب بالعربية، قدّم تفسيرًا فلسفيًا للدين اليهودي، وغير ذلك من المؤلفات بالعربية والعبرية، شرحت الشرع اليهودي. وكان طبيب البلاط لصالح الدين وابنه، وحياته وأفكاره أعطت الدليل على العلائق السهلة بين المسلمين واليهود من ذوي العلم والمكانة في مصر، في زمنه. ولكن في القرون التي تلت، اتّسعت الهوة، وبالرغم من أنّ بعض اليهود استمروا في الرخاء كتجار وذوي نفوذ كموظفين في القاهرة وغيرها من المدن الإسلامية الكبيرة، فالفترة الخلافة للثقافة اليهودية في العالم الإسلامي بلغت نهايتها.

وكما كان الأمر مع اليهود، ففي الفترة المبكرة للحكم الإسلامي كانت العلائق بين المسيحيين والمسلمين مثمرة. وكان النصارى ما زالوا يؤلفون الأكثرية من السكان، على الأقلّ في الجزء من العالم الإسلامي الواقع إلى الغرب من إيران.

مجيء الإسلام عزز مركز الكنائس النسطورية و«Monophysite» (القائلة بالطبيعة الواحدة) عن طريق إزالة العوائق الشرعية التي كانت تشكو منها تحت الحكم البيزنطي. وكان البطريك النسطوري شخصية هامة في بغداد أثناء حكم الخلفاء العباسيين، والكنيسة التي كان يرأسها كانت ممتدة شرقًا إلى أواسط آسيا وحتى الصين. وتمت مراحل تطوّر الإسلام ضمن بيئة مسيحية بالأغلبية، ولعب العلماء المسيحيون دورًا هامًا في نقل الفكر اليوناني العلمي والفلسفي إلى العربية. اللغات التي كان المسيحيون يتكلمونها ويكتبونها سابقًا ظلت قيد الاستعمال (اليونانية والسريانية والقبطية في الشرق، واللاتينية في الأندلس)، وبعض الأديرة كانت مراكز هامة للفكر والدراسة: دير «زعفران»، في جنوبي الأناضول، «مار متى» في شمالي العراق ووادي النطرون في صحراء مصر الغربية. إلا أنّ الموقف تغيّر بمرور الزمن. والأقلية المسلمة الحاكمة تحوّلت إلى أكثرية واكتسبت حياة روحية وفكرية مستقلة، قوية، واثقة من نفسها. في الشرق، انقرضت تقريبًا الكنيسة النسطورية العالمية الانتشار بسبب فتوحات تيمورلنك؛ في المغرب الكبير، اختفت النصرانية؛ في الأندلس، أدى توسّع الدول المسيحية من الشمال إلى ازدياد التوتر بين المسلمين والمسيحيين. في كلّ من الأندلس والبلدان الشرقية حيث يعيش المسيحيون – مصر، سوريا، العراق – معظمهم ترك لغته وتعلّم العربية؛ ولكنّ العربية لم يكن لها التأثير المنشط نفسه بينهم كما كان في المجتمعات اليهودية، حتى القرن التاسع عشر.

ومهما كانت العلائق سهلة ووثيقة بين المسلمين واليهود والنصارى، فقد ظلّ هناك واد عميق من الجهل والتغرّض بينهم. فقد كانوا يقومون بعباداتهم منفصلين، وكان لكلّ منهم أماكن عبادته وحجّه:

القدس لليهود، وقدس أخرى للمسيحيين، ومزارات محلية للقديسين. غير أنه من الممكن أن هذه الفروقات كانت أكبر في المدن منها في الأرياف. المجتمعات القاطنة قريبة واحدا من الآخر، على الأخص في المناطق التي ليس فيها إحساس مباشر بالحاكم في المدينة، قد تتعايش في تكافل وثيق قائم على الإحتياج المتبادل، أو الطاعة المشتركة والولاء لزعيم محلي. فالينابيع، والأشجار والحجارة التي كانت تُعتبر أمكنة شفاة أو شفاء منذ ما قبل ظهور الإسلام أو حتى ما قبل ظهور المسيحية، كانت في بعض الأحيان مقدّسة لأتباع أديان ومذاهب مختلفة. بعض الأمثلة على ذلك سُجّلت في زمننا الحاضر: في سوريا، الخضر، الروح الخفية المتمثلة بالقديس جورجوس، كانت تُبجل في بعض الينابيع وغيرها من الأماكن المقدّسة، في مصر، الأقباط والمسلمون على السواء كانوا يحتفلون بيوم القديسة داميانا، التي استشهدت أيام اضطهاد المسيحيين في أيام الإمبراطورية الرومانية؛ في المغرب، كان المسلمون واليهود يشتركون معاً في أعياد في مزارات لقديسين يهود وأولياء مسلمين.

1 ابن سينا، النصّ العربي محقق ومترجم في: W. E. Gohlman, *The Life of Ibn Sina* (Albany, N. Y., 1974), p. 6.

2 القرآن، 24: 9-35.

3 القرآن، 7: 185.

4 ابن رشد، فصل المقال وتقرير ما بين الشريعة والحكمة من الاتصال، تحقيق جورج فضلو الحوراني (لندن، 1959)، ص. 13 (قسم 7).

5 ابن رشد، فصل المقال، ص. 36-37 (قسم 17).

6 محي الدين بن عربي، شجرة الكون، تحقيق رياض العبدالله (بيروت، 1984)، ص. 45. (أشكر ج. بالدك وت. غاندجي لهذا المرجع).

7 O. Yahia, *Histoire et classification de l'oeuvre d'Ibn Arabi* (Damas, 1964), vol. I, p. 113-35.

8 ابن تيمية، مجموعة الرسائل الكبرى (القاهرة، 1323هـ/1905)، ج. 1، ص. 307-309.

9 O. Yahia, vol. I, p. 19.

الفصل الثاني عشر

ثقافة القصور وثقافة الشعب

الحكام والأسياذ

تفتت الخلافة العباسية وانقرضها النهائي أزال المؤسسة المركزية للسلطة والرعاية، التي جعلت من الممكن نمو ثقافة عربية إسلامية شاملة. الشعراء وأهل العلم الديني أو الدنيوي كانوا يلتقون في بغداد، وكانت تقاليد ثقافية مختلفة قد اختلطت معًا لتنتج شيئًا جديدًا. التقسيم السياسي لمناطق الخلافة تسبب في قدر من تبعثر الطاقات والمواهب، ولكنه أدى أيضًا إلى قيام عدد من البلاطات والمدن العواصم لتصبح مراكز للإنتاج الفتي والفكري. التقسيم كان أقل من تام، فقد كان هناك في هذا الوقت لغة مشتركة للتعبير الثقافي، وتقلات أهل العلم بين مدينة وأخرى صانها وطورها. إلا أنه بمرور الوقت، اتسعت تلك الفوارق في الأسلوب والاهتمامات، التي كانت موجودة على الدوام بين الأقطار الرئيسية من العالم العربي الإسلامي. ولتبسيط الصورة، ولو في ذلك مبالغة: بقي العراق ضمن دائرة الإشعاع الإيراني؛ سوريا ومصر كؤنا وحدة ثقافية انتشر تأثيرها حتى في بعض أجزاء جزيرة العرب والمغرب الكبير؛ وفي المغرب الأقصى تطورت مدينة أندلسية كانت مختلفة في بعض النواحي عما كان موجودًا في الشرق.

كان المجتمع الأندلسي مكوّنًا من خليط مثير من عناصر مختلفة: مسلمين، يهود، ومسيحيين؛ عرب، بربر، إسبانيين أصليين، وجنود مرتزقة من أوروبا الغربية والشرقية (الصقالبة أو السلافيين). وكان يضمها معًا الخلافة الأموية في قرطبة، وكان يحيط ببلاط الخليفة نخبة أندلسية من العائلات التي تدعي الانتساب إلى أصل عربي، متحدرة من المستوطنين الأوائل ولها الثراء والنفوذ الاجتماعي المستمد من مراكز رسمية ومن السيطرة على الأرض. وأول ثقافة سامية متميزة ظهرت في بلاط الأمويين اللاحقين وحوله. كان الفقهاء والمشرعون في معظمهم من المذهب المالكي، ولكن بعضهم حافظ على المذهب الظاهري الذي كان يدعو إلى التفسير الحرفي للدين، ولكنه انقرض في وقت لاحق؛ الأطباء وأعلى الموظفين كانوا يدرسون الفلسفة والعلوم الطبيعية؛ وسلطة الحكام وأهل النخبة عبّر عنها بالبنائيات الفخمة والشعر.

واستمرت هذه الثقافة مزدهرة حول بعض بلاطات الممالك الصغيرة التي انقسمت إليها الخلافة الأموية، أي ملوك الطوائف. المرابطون الذين جاؤوا من أطراف الصحراء في المغرب، جلبوا

جواً متشققاً من الالتزام الصارم بالشرع المالكي وشكاً بالتأمل العقلاني الحرّ. وسلطة الذين خلفوهم، الموحّدين، تكوّنت أيضاً من دافع إحياء الورع والتقوى، مع التركيز على وحدة الله والتقيد بالشرعية؛ ولكنها استمدت قوتها من الفكر الديني للعالم الإسلامي الشرقي، حيث كان مؤسسها، ابن تومرت، قد درس وبنى تفكيره، والذين حملوها في كلّ أقطار المغرب وإلى الأندلس جاؤوا من شعوب البربر المستوطنة في جبال الأطلس. عصرهم هذا كان العصر العظيم الأخير للثقافة الأندلسية، وذروتها من ناحية: فكر ابن رشد كان التعبير الأخير في العربية للروح الفلسفية؛ وأثر فكر ابن عربي على التعاليم الصوفية في الغرب والشرق لعدّة قرون. وبعد الموحّدين، قضت عملية التوسّع المسيحي على مراكز الحياة المسلمة الواحد بعد الآخر حتّى لم يبقَ إلا مملكة غرناطة. ولكنّ التقليد الذي كانت قد خلّفته الثقافة الأندلسية ظلّ مستمرّاً، بطرق مختلفة، في مدن المغرب الأقصى، ومدن المغرب (البلد) على الأخصّ، حيث هاجر الأندلسيون.

وطالما عبّرت الأبنية، وهي الأكثر دواماً بين كلّ مصنوعات الإنسان الفنيّة، عن إيمان الحكّام والوجهاء وثرانهم ونفوذهم. المساجد العظيمة كانت العلامات الدائمة التي خلفها الحكّام المسلمون الأوّلون في البلدان التي فتحوها، وبروز مناطق نفوذ وثناء محليّة، إذ ضعّف الحكم العبّاسي ثمّ زال، سبّب إنشاء العديد من الأبنية، وكانت تلك مكرّسة، بطرق مختلفة، للمحافظة على الدين ومعه على العيش المتمدّن. وشجّع تطوّر نظام الأوقاف على تشييد أبنية كهذه: مدارس، زوايا، أضرحة فخمة، مستشفيات، فسقيّات ماء للشرب، ونزل للتجار. بعض هذه أقامها أفراد متمولون متنفّون من الرعية، ولكنّ أعظمها شيدها الحكّام، كما بنوا أيضاً القصور والحصون. ومراكز المدن التي بقيت ملامحها حتّى الآن في القاهرة وتونس وحلب ودمشق وفاس، ومراكز الحجّ مثل القدس، بُنيت على العموم في القرون المتأخّرة من هذا العصر. القاهرة كانت أعظمها وأضخمها، بقاعة المماليك وقصورهم على أنف جبل المقطم، ومساجد قبور السلاطين في المدافن الرحبة خارج أسوار المدينة، ومجمّعات أبنية مثل مسجد ومدرسة السلطان حسن المشادة على الجهات الأربع لفناء واسع.

بحلول القرن العاشر كان الشكل الأساسي لمعظم الأبنية العامّة قد ابتكر: المسجد بقبلته ومحرابه ومآذنه، وكان الوصول إليه عبر ساحة مسوّرة فيها حوض ماء للوضوء؛ وقصر الحاكم، معزول بأسوار أو على مسافة من المدينة، له حياته الخاصّة في سلسلة من القاعات والأكشاك القائمة في حدائق. في أبنية كهذه من العهود الأولى، لم يكن هناك قيمة للواجهة الخارجية، بل الجدران الداخلية كانت الناحية المعبرة عن النفوذ أو الإيمان، مزدانة بأشكال نباتات أو تصاوير هندسية أو كتابات. في الفترة التي تلت، ظلّت الأبنية في المدن البعيدة الواحدة عن الأخرى تشترك إلى حدّ ما في أسلوب واحد من الزخرفة: من بغداد إلى قرطبة، جدران من الجصّ، قرميد أو خشب محفور فيه أشكال أو كتابات باللغة العربية. إلّا أنّ هناك أساليب معمارية مميّزة ظهرت إلى الوجود. كان هناك تركيز أكثر على المظهر الخارجي – الواجهات، أبواب ضخمة، قباب ومآذن – وفي ذلك كانت هناك فوارق ذات مغزى. في المدن السورية والمصرية تحت حكم الأيوبيين ثمّ المماليك، كانت الواجهات تلبّس بحجر أطواقاً وألواناً متعاقبة، كان هذا الأسلوب يُسمّى «الأبلق»، وهو موروث من الرومان وقد استخدموه في سوريا، ثمّ انتشر ليبلغ مصر، ويمكن العثور عليه أيضاً في كنائس في «أومبريا» و«توسكانا» في إيطاليا. الفبة أصبحت أكثر بروزاً؛ من الخارج، قد تكون مزدانة بشتّى التصاميم، الهندسية أو غيرها؛ وفي الداخل، سبّب الانتقال من القاعة المربّعة إلى

القبة المستديرة مشكلة حُلت ببناء قوس عبر زاوية لتدعيم ما فوقه، أو خاصره (مثلثة عبر قوسين)، مُزيّنة غالبًا بزخارف متدلّية.

في أقصى الغرب من العالم العربي الإسلامي، أُطلق أسلوب جديد في بناء المساجد لدى تشييد المسجد الكبير في قرطبة، بأجزائه المفصولة بصفوف من الأعمدة، وزخرفته من المرمر المنحوت، وأعمدته ذات الشكل المتميّز، مع دعائم مستقيمة يعلوها قوس على شكل حدوة حصان. سلالتا المرابطين والموحدين تركتا أنصاهما التذكارية في مساجد عظيمة في الأندلس، والمغرب، والجزائر، وتونس. مسجد القرويين في فاس، من إنشاء المرابطين، يمكن اعتباره مثلًا على ذلك الأسلوب، بباحته الضيقة الطويلة، والمندنتين الموضوعتين بتناظر على الأطراف، وقاعة الصلاة بصفوف من الأعمدة الموازية للجدار حيث يقع المحراب، والقرميد الأخضر على السقف. المئذنة في المغرب الكبير كانت مربعة على العموم، ويرتفع مربع أصغر حجمًا من منصّة في أعلاها. بعضها كان عاليًا جدًا وظاهرًا: جبالدا في إشبيلية والكتيبة في مراكش.

وأعظم أثر باق من الأسلوب الأندلسي ليس مسجدًا، بل قصر الحمراء في غرناطة، مبني أكثره في القرن الرابع عشر، لم يكن قصرًا فحسب بل مدينة ملكية مفصولة عن المدينة الرئيسية الواقعة تحتها، ضمن جدرانها كان مجمع من الأبنية: تكتات وتحصينات في الخارج، وفي الوسط باحتان ملكيتان، «باحة الأس» و«باحة الأسود»، حيث كانت أحواض رحبة من المياه تحيط بها حدائق وأبنية، في أطرافها قاعات للاحتفالات. كانت مواد البناء المستعملة القرميد، مُزدانًا بزركشات غنية من الجصّ أو الأجر، عليها كتابات من القرآن ومن قصائد عربية نُظمت خصيصًا لها. ووجود الماء يدلّ على ميزة مشتركة للأسلوبين الأندلسي والمغربي: أهمية الحديقة. في وسط الحديقة كان هناك مجرى ماء أو حوض، يُحيط به مستطيل من الحدائق والأجنحة؛ الأزهار والشجيرات كانت تُنتقى وتُزرع بعناية؛ وكان كلّ ذلك مسورًا بجدران عالية من البناء المكسو بالجصّ.

كانت الزينة الأساسية في داخل الأبنية زخرفة الجدران بالأجر أو الجصّ أو الخشب. في القصور والحمامات يبدو أنّه كان هناك رسوم على الجدران، تصوّر أناسًا أو حيوانات منهمكة في القنص، في الحرب، أو في حفلات أنس وامتعة: رسوم لمواضيع من المستحيل تصويرها في المساجد، لأنّ العقيدة الدينية الصارمة تحرّم تصوير الكائنات الحية، معتبرة إيّاها محاولة لمحاكاة قدرة الله الفريدة على الخلق. ولم تكن الجدران تزدان بصور، ولكن قد تكون الكتب غنية بالصور. هناك مخطوطات من «كليلة ودمنة» من القرنين الثاني عشر والثالث عشر تحتوي على صور لطيور أو حيوانات؛ مخطوطات «مقامات» الحريري تحتوي على مناظر من الحياة: المسجد، المكتبة، «البازار» والمنزل؛ غيرها أيضًا تصوّر جيلًا وأجهزة علمية. واستمرّ هذا التقليد في عهد المماليك، ولكنّه لم يكن قويًا بقدر ما كان في إيران، الأبعد إلى الشرق.

والأكثر بروزًا في تزيين المنازل الخاصّة والأبنية العامّة كان أشغالا من الزجاج والخزف والمعدن، مهمّة ليس فقط للاستعمال أو لجمال الشكل، بل كإطار لصور قد تكون رموزًا لحقائق الدين أو للنفوذ الملكي: الأشجار، الأزهار، الكلمات، الحيوانات أو الحكام. الخزفيات في العهود الأولى كانت تُصنع من الأواني الفخارية المطلية، ولكن فيما بعد أنتجت الأبنية الخزفية المكسوة بطبقة لماعة. البورسلين الصيني الأبيض والأزرق استورد وبدأ تقليده منذ القرن الرابع عشر. كانت مصر مركز الإنتاج الرئيسي ولكن بعد تدمير الفسطاط في القرن الثاني عشر هاجر الصنّاع إلى سوريا وما وراءها. ففي الموصل ودمشق والقاهرة وغيرها في الداخل كانت تُصنع آنية نحاسية وبرونزية وصُفريّة. كذلك كانت تُنتج مصابيح زجاجية مُتقنة لتعلّق في المساجد.

الشعر والقصة

لعب الشعر دورًا هامًا في ثقافة الحكّام والأغنياء، فحيث وُجد ولاية وأسياد يرعون الشعر، كان هناك شعراء يمدحونهم. وغالبًا ما كان المديح بشكل مألوف: القصيدة كما طوّرها شعراء العصر العباسي. إلا أنه في الأندلس، في قصور الأمويين وبلطاتهم، تطوّرت أشكال جديدة من الشعر، أهمّها الموشح الذي ظهر في أواخر القرن العاشر واستمرّ بالممارسة لمئات السنين ليس في الأندلس فحسب بل في المغرب الكبير. وكان ذلك نوعًا من «المقطوعات» الشعرية، أي ما يعني أنّ كلّ بيت لم يكن ينتهي بالقافية ذاتها، بل كان هناك نمط من القوافي لكلّ مقطوعة أو لكلّ مجموعة أبيات، وكان يردّد ذلك خلال القصيدة. البحور والأوزان واللغة كانت في جوهرها نفسها كالتي في «القصيدة»، ولكن كلّ مقطوعة كانت تنتهي بـ«خرجة»، أو مقطع أخير أثار أصله الكثير من تساؤل الدارسين؛ وكانت تكتب بلغات قريبة من العامية، وأحيانًا ليس بالعربية بل بالرومانسية العامية الشائعة في ذلك العصر؛ وغالبًا ما كانت تعبر عن مشاعر الحبّ والعاطفة على فم شخص غير الشاعر. ومواضيع الموشح شملت كلّ ما تناوله الشعر العربي: وصف الطبيعة، مدح الحاكم، العشق، تسبيح الله وطريق المعرفة الباطنية للعزّة الإلهية. وفي وقت لاحق ظهر شكل آخر من الشعر، الزجل، أيضًا من نوع المقطوعة، ولكنّه مؤلّف بالعربية العامية الراجحة في الأندلس.

وفي بعض قصائد الحبّ الأندلسية تظهر الصفة الشخصية بقوة، وهي التعبير عن القدر الفردي، كما في قصائد ابن زيدون (71-1003). ترعرع في قرطبة في زمن انحطاط الخلافة الأموية، كان ابن زيدون متورّطًا إلى درجة كبيرة في الحياة السياسية لعصره. وبعد أن سجنته حكومة الخليفة، لجأ أولًا إلى حاكم محليّ، ثمّ إلى آخر في إشبيلية؛ وعندما احتلّ حاكم إشبيلية قرطبة، عاد إليها لوقت. إلا أنه قضى معظم حياته في المنفى بعيدًا عن مدينته، ينوح على مسقط رأسه المفقود، ويأسف على شبابه الفائت، بشعر يردّد المواضيع التقليدية للقصيدة الكلاسيكية، ولكن بأسلوب يكشف عن شخصيته. وفي قصيدة عن قرطبة يذكر المدينة وصباه:

سقى العَيْشَ أَطْلَالَ الأَجِيَةِ بالجمي،
وَحَاكَ عَلَيْهَا تَوْبَ وَشِي مُنْمَنًا،
وَأَطْلَعَ فِيهَا، لِلأَزَاهِيرِ، أَنْجَمًا،
فَكَمْ رَفَلَتْ فِيهَا الخِرَانِدُ كالدُّمَى،
إِذ العَيْشُ غَضُّ، وَالزَّمَانُ غَلَامُ
وَأَكْرَمَ بِأَيَّامِ العُقَابِ السَّوَالِفِ،
وَلَهُو، أَثْرَنَاهُ بِتِلْكَ المِعَاطِفِ،
بِسُودِ أَثِيثِ الشَّعْرِ بِيضِ السَّوَالِفِ،
إِذَا رَفَلُوا فِي وَشِي تِلْكَ المَطَارِفِ،
فَلَيْسَ، عَلَى خَلْعِ العِدَارِ، مَلَامُ
فَقُلْ لِرَظْمَانٍ قَدْ تَوَلَّى نَعِيمُهُ،
وَرَتَّتْ، عَلَى مَرِّ اللَّيَالِي، رُسُومُهُ،
وَكَمْ رَقَّ فِيهِ، بالعَشِيِّ، نَسِيمُهُ،
وَلَا حَتَّ لِسَارِي اللَّيْلِ فِيهِ نُجُومُهُ:

عَلَيْكَ مِنَ الصَّبِّ الْمَشُوقِ سَلامًا! 1

وتُسمع مشاعره الشخصية ذاتها عن الأسف والكرب في قصائده الغزلية لولادة، الأميرة الأموية التي أحبها في صباه وتركته واختارت سواه:

إبِّي ذَكَرْتُكَ، بِالزَّهْرَاءِ، مُشْتاقًا، / وَالْأَفُقُ طَلَّقَ وَمَرَأَى الْأَرْضَ قَدْ رَاقَا
وَلِلنَّسِيمِ اعْتِلَالٌ، فِي أَصَانِيلِهِ، / كَأَنَّهُ رَقَّ لِي، فَاعْتَلَّ إِشْفَاقًا
وَالرَّوْضُ، عَنِ مَائِهِ الْفِضِّيِّ، مُبْتَسِمٌ، / كَمَا شَفَقَتْ، عَنِ اللَّبَاتِ، أَطْوَاقًا
يَوْمٌ، كَأَيَّامِ لَدَاتِ لَنَا انصِرَمَتْ، / بِنْتًا لَهَا، حِينَ نَامَ الدَّهْرُ، سُرَّاقًا
تَلَّهُوْ بِمَا يَسْتَمِيلُ الْعَيْنَ مِنْ زَهْرٍ، / جَالَ اللَّذَى فِيهِ، حَتَّى مَالَ أَعْنَاقًا
كَأَنَّ أَعْيُنَهُ، إِذْ عَابَيْتُ أَرْقِي، / بَكَتْ لِمَا بِي، فَجَالَ الدَّمْعُ رُقْرَاقًا
وَرُدُّ تَأَلَّقَ، فِي صَاحِي مَنَابِتِهِ، / فَازْدَادَ مِنْهُ الصَّحَى، فِي الْعَيْنِ، إِشْرَاقًا
سَرَى يُنَافِحُهُ نَيْلُوفَرٌ عَبَقٌ، / وَسَنَانُ نَبَّةٍ مِنْهُ الصَّبِيحُ أَحْدَاقًا
يَا عَلَقِي الْأَخْطَرَ، الْأَسْنَى، الْحَبِيبَ إِلَى / نَفْسِي، إِذَا مَا اقْتَنَى الْأَحْبَابُ أَعْلَاقًا
كَانَ التَّجَارِي بِمَحْضِ الْوُدِّ، مَذْزَمِنٌ، / مَيِّدَانُ أُنْسٍ، جَرَيْنَا فِيهِ أَطْلَاقًا
فَالآنَ، أَحْمَدُ مَا كُنَّا لَعَهْدِكُمْ، / سَلَوْتُمْ، وَبَقِينَا نَحْنُ غَشَاقًا! 2

كان هذا آخر ازدهار لشعر غنائي أصيل وشخصي قبل العصور الحديثة. ظلَّ الشعر يُكتب بغزارة بمثابة نشاط يشغل المثقفين، ولكنَّ قليلًا من آثاره لفتَّ انتباه العهود التي تلت، باستثناء بعض الشعر المستوحى من الصوفية، مثل شعر عمر ابن الفارض (1181-1235)، بصوره عن المحبة والثلل، القابل لأن يُفسر بأكثر من معنى.

أحد أسباب ازدهار الأندلس ريمًا كان مزيج الشعوب واللغات والثقافات. خمس لغات على الأقل كانت تُستعمل هناك، اثنتان منها عاميتان، العربية الأندلسية المميزة واللغة العامية الرومانسية التي تطوّرت فيما بعد إلى الإسبانية؛ كانت اللغتان تُستعملان بدرجات متفاوتة من قبل مسلمين ونصارى ويهود. وكانت هناك ثلاث لغات مكتوبة: العربية الفصحى، اللاتينية، العبرية؛ المسلمون كانوا يستعملون اللغة العربية، والنصارى اللاتينية، واليهود اللغتين العربية والعبرية. اليهود الذين كتبوا عن الفلسفة أو العلوم استعملوا العربية عمومًا، ولكنَّ الشعراء استعملوا العبرية بطريقة جديدة. ربّما للمرّة الأولى استعملت العبرية لغايات غير الشعائر الدينية؛ تحت رعاية يهود أغنياء ذوي نفوذ لعبوا دورًا هامًا في حياة البلاطات والمدن، اقتبس الشعراء أنماطًا من الشعر العربي كالقصيدة والموشح، واستعملوها لغايات دنيوية وشعائرية أيضًا. والشاعر الذي نال أعظم شهرة هو يهودا هالييفي (1075-1141).

كان الشعر الرفيع يُكتب بلغة نحوية تمامًا، وكان يُمجد مواضيع معروفة ويرنُّ بأصداق قصائد قديمة، ولكن حوله كان هناك أدب واسع الانتشار قد نُسميه «أدبًا شعبيًا» (بتحفّظ خوفًا من المبالغة)، ولكنّه ربّما كان رائجًا بين طبقات واسعة من المجتمع. معظمه كان سريع الزوال، من تأليف اللحظة، غير مكتوب، متناقل شفهيًا ثم منسي بمرور الزمن، ولكنَّ بعضه بقي. الزجل، الذي ظهر في الأندلس في القرن الحادي عشر، انتشر عبر العالم الناطق بالعربية. كما أنّ هناك تقليدًا في أدب المسرح والتمثيل، وبعض التمثيليات بخيال الظلّ، كتبها مؤلف في القرن الثالث عشر، ابن دانيال، لُتمثّل بواسطة دُمى أو باستعمال الأيدي أمام نور وراء شاشة، وهي ما زالت تُمارس.

الفنّ الأدبي الأكثر انتشارًا وديمومة كان السيرة البطولية الغرامية: روايات متسلسلة دورية تطوّرت وزادت خلال العصور. أصولها ضاعت في ضباب الأيام، ويمكن إيجاد نُسخ مختلفة في عدّة تقاليد ثقافية. وربما كانت تقليدًا شفهيًا قبل أن تدوّن كتابة. وهي تشمل قصص «عنترة بن شدّاد»، ابن الجارية، والذي أصبح بطلًا قبليًا شهيرًا؛ الإسكندر الكبير؛ بيبرس، الذي انتصر على المغول وأسّس سلالة المماليك في مصر؛ وبني هلال، القبيلة العربية التي هاجرت إلى بلدان المغرب. مواضيع هذه السلاسل الدورية مختلفة. بعضها قصص مغامرات أو رحلات، تُروى دون غرض معيّن، وبعضها تذكّرنا بعالم القوى الخارقة (فوق الطبيعة) التي تُحيط بالحياة البشرية، الأرواح، السيوف ذات المزايا السحرية، مدن خيالية؛ جوهر هذه الروايات هو فكرة البطل أو البطولات، فردًا أو مجموعة رجال يقارعون الشرّ، من بشر أو شياطين أو أهواءهم الخاصة، ويتغلّبون عليها.

كانت هذه التاليف تُتلى مع مزيج من الشعر والسجع والنثر العادي. وكان لذلك أسباب: السجع يساعد على الحفظ، كما كان يُبقي القصة منفصلة عن الحياة والحديث العادي؛ ومزيج الأساليب المختلفة كان يمكن الراوي من الانتقال من سجلّ إلى آخر تبعًا لجمهوره والتأثيرات المُراد تركها فيهم، فالمستمعون من الأرياف قد ينتظرون توقّعات مختلفة عمّا يتوقّع سكّان المدن، والمتفقون يرون غير ما يراه الأميون. على مرّ الأيام دُوّنت هذه الروايات، وكان ذلك على يد كتبة من ذوي بعض المهارات الأدبية، والرواة أيضًا ربّما كانوا مطّلعين على النصوص المكتوبة، ولكن كان هناك دائمًا مجال للارتجال أو التكيّف مع احتياجات زمن بعيد أو مكان.

تاريخ نموّ هذه السّير الدورية لم يدرس كثيرًا، وربّما ليس بالإمكان درسه، إلّا أنّه من الواضح أنّها نمت تدريجيًا على مرّ العصور واختلفت بين بلد وآخر. وقد دلّت دراسة عن سيرة عنترة أنّ أصولها تعود إلى بعض القصص الفولكلورية الضائعة من قبل الإسلام في الجزيرة العربية، ولكنّها راكمت تدريجيًا موادّ أخرى إذ تنقلّت من مكان إلى آخر؛ النصّ الذي وصل إلينا الآن صيغ قبل نهاية القرن الرابع عشر. وقيل إنّ عملية التطوّر هذه كان لها أكثر من مغزى أدبي صرف، فقد استهدف منها إضفاء شرعية على الشعوب التي أسلمت حديثًا أو استعربت عن طريق ترتيب تاريخهم في إطار عربي، فرجال القبائل الرُحّل في الصحراء الكبرى الذين كانوا يروون قصة عنترة أو بني هلال على طريقتهم، كانوا يدّعون نسبًا عربيًا لأنفسهم.

أمّا مجموعة «ألف ليلة وليلة»، المعروفة في أوروبا أيضًا تحت عنوان «الليالي العربية» Arabian Nights، مع كونها تختلف عن سير البطولة والغرام من نواح كثيرة، فهي تحمل أصداء بعض مواضيعها وتبدو كأنّها نمت بطريقة مماثلة. لم تكن قصة حبّ بُنيت حول حياة فرد أو مجموعة ومغامراتهم، بل مجموعة من القصص من جميع الأنواع رُبطت معًا تدريجيًا عن طريق راوية واحدة تقصّ على زوجها القصص ليلة بعد ليلة. ويُظنّ أنّ منبّت المجموعة يعود إلى عدّة قصص تُرجمت من البهلوية إلى العربية في أوائل العصور الإسلامية. هناك ذكر لها في القرن العاشر، وجزء من مخطوطة قديمة، ولكن تاريخ النسخة الكاملة الأكثر قديمًا يعود إلى القرن الرابع عشر. والظاهر أنّ مجموعة القصص شكّلت في بغداد بين القرنين العاشر والثاني عشر؛ ثمّ وسّعت أكثر في القاهرة خلال عهد المماليك، والقصص التي زيدت أو أُلّفت عندها عزّيت إلى بغداد أيّام الخليفة هارون الرشيد. وجاءت إضافات حتّى بعد ذلك؛ بعض القصص في الترجمات الأولى إلى اللغات الأوروبية في القرن الثامن عشر، وفي النسخات العربية الأولى المطبوعة في القرن التاسع عشر، لا تظهر مطلقًا في المخطوطات القديمة.

وفي عصر الموحّدين، وهو آخر عصر ذهبي عاشته الثقافة الأندلسية، ظهر عمل روائي يختلف تمامًا عن تلك المغامرات: «حيّ بن يقظان»، لابن طفيل (توفي 6/1185)، عبارة عن أطروحة فلسفية بشكل قصّة، هي رواية عن ولد ربّي في عزلة على جزيرة. وعن طريق إعمال عقله بمفرده يرتقي عبر المراحل المختلفة لفهم الكون، كلّ مرحلة تستغرق سبع سنوات ولها شكلها الفكري الخاص بها. أخيرًا يبلغ ذروة الفكر البشري عندما يدرك المنهاج الذي ينظّم طبيعة الكون المطلقة، الحركة المتواترة السرمديّة الانبثاق والعودة، إشراق الواحد القدير، السائر من مستوى إلى مستوى نزولًا إلى النجوم، النقطة التي عندها تتخذ الروح شكلًا ماديًا، والروح الساعية إلى الانتقال صعودًا باتجاه الواحد القدير.

إلا أنّ إدراكًا كهذا هو لعدد ضئيل من الناس فقط. وعندما يلتقي حيّ أخيرًا مخلوقًا آدميًا آخر ويذهبان معًا لمدّة من الجزيرة إلى العالم الأهل، يفهم أنّ هناك مرتبات من العقل البشري. القلّة فقط تستطيع بلوغ الحقيقة باستعمال العقل وحده؛ هناك أقلية أخرى يمكنها أن تبلغها باستعمال عقلها لفاك رموز ما أعطيت من وحي ديني؛ غيرهم أيضًا يقبلون القوانين القائمة على هذه الرموز ولكنهم غير قادرين على تفسيرها بالعقل. سائر البشر لا يهتمون بالحقيقة العقلية ولا بشرائع الدين، بل فقط بشؤون الدنيا. كلّ من الفئات الثلاث الأولى لها كمالها وحدودها، ويجب ألاّ تسعى إلى أكثر، وفي كلامه إلى أفراد الفئة الثالثة، عندما زار اليايسة: «أعلمهم أنّه قد رأى مثل رأيهم، واهتدى بمثل هديهم وأوصاهم ما هم عليه من التزام حدود الشرع والأعمال الظاهرة، وقلة الخوض في ما لا يعينهم، والإيمان بالمتشابهات والتسليم لها، والإعراض عن البدع والأهواء، والافتداء بالسلف الصالح، والترك لمحدثات الأمور، وأمرهم بمجانبة ما عليه جمهور العوام من إهمال الشريعة والإقبال على الدنيا... هذه الطائفة المريدة القاصرة، لا نجاة لها إلاّ بهذا الطريق، وأنها إن رفعت عنه إلى يفاع الاستبصار اختلّ ما هي عليه، ولم يمكنها أن تلحق بدرجة السعداء، وتذبذبت وانتكست وساءت عاقبتها»³.

الموسيقى

في معظم العصور والأمكنة كانت الموسيقى زينة حياة ذوي النفوذ والموسرين، وغالبًا ما كانت تُلقى القصائد على إيقاعها. كتبت الموشحات الأندلسية لتُنشد غناءً، وكانت امتدادًا لتقليد بدأ ينمو منذ أوائل العصور الإسلامية، وكان هذا التقليد ذاته تكملة لتقليد إيراني أقدم. بطول العصر الأموي كان الموسيقى أحد شخصيات البلاط، يعزف للحاكم الذي كان يحافظ على بُعد عن طريق الاستماع من وراء ستار. وكتاب المقتطفات الشهير، «كتاب الأغاني»، يسجّل مناسبة كهذه في البلاط العبّاسي، المنكلم هو مؤلف إحدى الأغنيات: «صرتُ إلى دارٍ قوراء فيها أسيرة في وسطها قد أضيف بعضها إلى بعض، فأمرني الرجل بالصعود فصعدت، وإذا رجل جالس عن يمينه ثلاث جوار في حجرهنّ العيدان، وفي حجر الرجل عود... وخرج الخادم فقال لي: تعرّن عافاك الله؛ فتغنّيت... قال: ويحك! لمن هذا الغناء؟ قلت: لي. فرجع ثمّ خرج فقال: كذبت! هذا غناء ابن جامع. فقلت: فأنا إسماعيل بن جامع. فما شعرتُ إلاّ وأمير المؤمنين وجعفر بن يحيى قد أقبلا من وراء البستر الذي كان يخرج منه الخادم فقال لي الفضل بن الربيع: هذا أمير المؤمنين قد أقبل إليك»⁴. وفي وقت ما نقل هذا الفنّ أحد الموسيقيين من بلاط العبّاسيين إلى بلاط الأمويين في قرطبة، وهناك تطوّرت تقاليد موسيقية أندلسية ومغربية تختلف عن التقاليد الإيرانية في البلاطات الشرقية.

وبما أنّ الموسيقى كانت تُتناقل شفهيًا بطريقة مباشرة، فليس هناك في الواقع أي تدوين لما كان يُعزف أو يُنشَد حتى قرون لاحقة، ولكن بإمكاننا أن نعرف بعض الشيء عنها عبر أعمال مؤلّفي النظريّات الموسيقية. بالتوافق مع المفكرين الإغريق، اعتبر الفلاسفة المسلمون الموسيقى كأحد العلوم: تنظيم الأصوات يمكن أن يُفسَّر بموجب قواعد رياضية، وكان هذا التفسير ذا أهمية خاصّة لهم لأنهم كانوا يعتقدون بأنّ الأصوات هي أصداء لموسيقى الكواكب، هذه الحركات السماوية التي تسبّب كلّ التحرّكات في العالم تحت القمر. وبالإضافة إلى تخميناتهم الفلسفية، تُعطي أعمال كهذه عن الموسيقى، مثل مؤلّفات ابن سينا، تفاصيل عن أساليب التأليف والأداء وعن الآلات الموسيقية. موسيقى البلاط، على ما يظهر، كانت صوتية قبل كلّ شيء. كانت القصائد تُغنى مع مصاحبة عزف على آلات موسيقية: آلات ذات أوتار للنقر أو للعزف بقوس، نايات، وآلات القرع. كانت الأصوات تنظّم بموجب عدد من «الأنماط»، ولكن ضمن هذه المعايير الشكلية الثابتة كان هناك مجال لارتجال تغييرات وتنميقات. كانت الموسيقى أيضًا مصاحبة للرقص الذي تقوم به راقصات محترفات في القصور أو المنازل الخاصّة.

كان لجميع طبقات المجتمع، في الصحراء، في الأرياف أو المدينة، موسيقاها للمناسبات الهامة: الحرب والحصاد، العمل والزواج. لكلّ منطقة تقاليد خاصة وأغنياتها التي كانت تُنشَد بلا مصاحبة موسيقى أو مع الطبل أو القصب أو الربابة؛ بعض المناسبات كان يحتفل بها أيضًا بالرقص، يقوم به راقصون غير محترفين، رجال أو نساء، يقفون صفوفًا أو مجموعات. هجرة الشعوب وانتشار اللغة العربية وكلّ ما جرى معها قد يكون حرّك هذه التقاليد باتجاه التماثل والإتساق، ولكنّ الفروقات ظلّت، بين قرية أو قبيلة وأخرى.

كانت موسيقى البلاط تقترن بالشؤون الدنيوية لحياة البلاط، وموسيقى الشعب أيضًا قد تكون مصاحبة للاحتفالات الدنيوية. كان رجال الدين يستنكرونها، ولكن لم يكن باستطاعتهم إدانة الموسيقى كليًا، إذ سرعان ما أضحى لها دورها في الممارسات الدينية: الأذان كان له إيقاعه الخاصّ، والقرآن كان يُتلى بطرق منهجية معيّنة، والذكر كان مصحوبًا بالموسيقى، وحتى بحركات جسمانية، في بعض الطرق الصوفية. لذلك كان من المهمّ للذين يكتبون ضمن التقاليد الشرعية تحديد الشروط التي يُسمح بموجبها عزف الموسيقى والإصغاء إليها. وفي مقطع مشهور من «إحياء علوم الدين» اعترف الغزالي بقدرة الموسيقى على القلب البشري: «ولا منفذ إلى القلوب إلّا من دهليز الأسماع، فالنغمات الموزونة المستلذّة تخرج ما فيها، وتُظهر محاسنها أو مساوئها، فلا يظهر من القلب عند التحريك إلّا ما يحويه. كما لا يرشح الإناء إلّا بما فيه، فالسمع للقلب محكّ

صديق، فلا يصل نفس السماع إليه، إلّا وقد تحرّك فيه ما هو الغالب عليه»⁵. من الضروريّ إذن تنظيم هذه القدرة النافذة. الشعر والموسيقى ليسا محظورين في ذاتهما، ولكن تبعًا للظروف. ويسمح بهما عندما يُثيران التوق إلى الحجّ، أو يحثّان الناس على الحرب في المواقف التي تكون فيها الحرب مشروعة، أو يُثيران الشعور بالحزن الجدير بالإطراء: «وأما الحزن المحمود فهو حزن الإنسان على تقصيره في أمر دينه»⁶، أو المحبّة، إذا كانت المحبّة مُباحة، أو لمحبة الله: «ولا يقرع سمعه قارع إلّا سمعه منه أو فيه (أي الله)»⁷. إلّا أنّهما محظوران إذا كان المُنشَد أو المغني شخصًا يستحثّ الإغواء، أو كانت الأغنية فاحشة أو فيها تجديف أو تستثير الشهوات؛ بعض الآلات، كالمزمار والآلات ذات الأوتار، محظورة لأنّها تُقرن بالسكاري والمخنثين.

فهم العالم

لم يكن علماء الدين وتلامذة «المدارس» وحدهم يقرأون الكتب، بل كذلك أفراد العائلات في المدن الذين تعلموا القراءة. وكان هناك آنذاك مجموعة كبيرة من الأعمال المكتوبة بالعربية يقرأون منها، وأخذ نوع من الوعي النفسي ينمو في المضممار الثقافي، في دراسة الثقافة المترامية الناطقة بالعربية، وفي تأملات حولها.

الشرط المسبق لنشاط كهذا كان سهولة توافر الكتب. انتشار صناعة الورق واستعماله من القرن التاسع وما بعده جعلت نسخ الكتب أسهل وأقل كلفة. فالمؤلف، أو العالم الواسع الشهرة، كان يُملئ الكتاب على كُتاب، وبعد ذلك يستمع إليهم يُعيدون القراءة - أو يقرأها بنفسه - ويصدقها بـ«إجازة»، أي شهادة نسخ موثوقة. وبهذه الطريقة كان ينتشر الكتاب، إذ يمنح هؤلاء الذين نسخوا الكتاب الفرصة الرسمية إلى آخرين كي ينسخوه. وكانت النسخ تُباع على يد باعة كتب كانت محالهم في أكثر الأحيان تقع قرب الجوامع الرئيسية في المدن، وبعض هذه الكتب كانت تستحوذ عليها المكتبات العامة.

أولى المكتبات الكبيرة التي نمتلك سجلات عنها أنشأها حكام: «بيت الحكمة» في بغداد، على يد الخليفة المأمون (813-33)، ثم «دار العلم»، التي أنشئت في أوائل القرن الحادي عشر في القاهرة أيام الفاطميين. هاتان المكتبتان كانتا أكثر من مستودعين للكتب، فقد كانتا مركزين للدراسة أيضًا ولنشر الأفكار التي كان يحبذها الحكام: عن العلوم المنطقية أيام المأمون، والأفكار الإسماعيلية في القاهرة. فيما بعد، تكاثرت المكتبات، إلى حد ما لأنه أصبح من المسلم به أن الكتب التي تُساهم في درس الدين وتعليمه يمكن أن تكون وقفًا دينيًا. كثير من المساجد والمدارس كان لها مكتبات ملحقة بها، ليس فقط لاستعمال الدارسين في دراساتهم الخاصة، بل كمركز لنسخ المخطوطات وبالتالي نشرها أوسع وأبعد.

كان علماء الشرع يعتبرون الكتب التي تؤدي إلى المعرفة الدينية وحدها كتبًا صالحة لأن تكون وقفًا، ولكن الحكام والأثرياء لم يكونوا بالضرورة يميزون على هذا الشكل. وكان للقصور ولل منازل الكبيرة مكتباتها، بعضها يضم كتبًا مخطوطة بخط جميل ومُزدانة بصور.

كثير من إنتاج هؤلاء الذين كانوا يقرأون الكتب وينسخونها كان من النوع الذي أسماه أحد العلماء العصريين «أدب الذاكرة»: قواميس، تعليقات وشروح عن الأدب، كتيبات عن ممارسات الإدارة، وفوق كل شيء، التاريخ والجغرافيا. كانت كتابة التاريخ سمة من سمات جميع المجتمعات المدنية المسلمة المتعلمة، وما كان مكتوبًا يبدو أنه كان يُقرأ كثيرًا. المؤلفات التاريخية وما شابهها من مواضيع تكون الحجم الأكبر من الكتابات باللغات الرئيسية في الإسلام، ما عدا الكتابات الدينية. ومع أنها لم تكن جزءًا من المنهاج الرئيسي في «المدرسة»، فكتب التاريخ كانت على ما يظهر تُقرأ كثيرًا من قبل العلماء والطلاب كما من جمهور أوسع من المتعلمين. ولقنة من جمهور القراء المتعلمين كانت كتب التاريخ هامة: للحكام ولمن في خدمتهم، كانت توفر ليس فقط سجلًا عن أمجاد السلالة وإنجازاتها، بل كذلك مجموعة أمثلة يمكن منها استخلاص أمثولات في فن إدارة الدولة وتسييسها.

ولدى تفكك وحدة الخلافة وظهور سلالات، ببلاطاتها ودواوينها والطبقة البرجوازية الملتفة حولها، تطورت أيضًا في كل أرجاء العالم الإسلامي تقاليد تدوين التاريخ محليًا. فكان العلماء أو الموظفون أو مؤرخو البلاط يسجلون حوليات الأحداث في مدينة ما أو في منطقة. أعمال كهذه قد

تكون ملخصًا لتاريخ شامل مأخوذ عن كبار مؤرخي العصر العباسي، ولكن تكون دائمًا ملحقة بتدوين الحوليات المحلية، أو أخبار سلالة ما، مسجلة سنة بعد سنة؛ وقد يُضاف إليها سير (تراجم) الذين تُوفوا تلك السنة. هكذا في سوريا، وضع ابن الأثير (1163-1233) أحداث زمنه ومكانه في إطار تاريخ شامل. في مصر، التواريخ المحلية التي كتبها المقرئزي (توفي عام 1442) وابن إياس (توفي 1524) شملت عهد المماليك. في المغرب الكبير، وضع ابن خلدون في مقدمته المشهورة لتاريخ السلالات العربية والبربرية مبادئ الانتقاء والتفسير التي تتطلبها كتابة التاريخ المسؤولة: «فَقَدْ رَأَيْتُ أَفْدَامَ كَثِيرٍ مِنَ الْأَثْبَاتِ وَالْمُؤَرِّحِينَ الْحُقَاطِ فِي مِثْلِ هَذِهِ الْأَحَادِيثِ وَالْأَرَءِ وَعَلِقَتْ أَفْكَارُهُمْ وَنَقَلَهَا عَنْهُمْ الْكَافَةُ مِنَ ضَعْفَةِ النَّظَرِ وَالْعَقْلَةِ عَنِ الْقِيَاسِ وَتَلَقَّوْهَا هُمْ أَيْضًا كَذَلِكَ مِنْ غَيْرِ بَحْثٍ وَلَا رَوِيَّةٍ وَأَنْدَرَجَتْ فِي مَحْفُوظَاتِهِمْ حَتَّى صَارَ قِنْ التَّارِيخِ وَاهِيًا مُخْتَلِطًا وَنَاطِرُهُ مَرْتَبِكًا وَعَدُّ مِنْ مَنَاجِي الْعَامَّةِ فَإِذَا يَحْتَاجُ صَاحِبُ هَذَا الْقَنْ إِلَى الْعِلْمِ بِقَوَاعِدِ السِّيَاسَةِ وَطَبَائِعِ الْمُؤْجُودَاتِ وَاخْتِلَافِ الْأُمَمِ وَالْبِقَاعِ وَالْأَعْصَارِ فِي السِّيَرِ وَالْأَخْلَاقِ وَالْعَوَائِدِ وَالنِّحْلِ وَالْمَذَاهِبِ وَسَائِرِ الْأَحْوَالِ وَالْإِحَاطَةِ بِالْحَاضِرِ مِنْ ذَلِكَ وَمُمَاتِلَةَ مَا بَيْنَهُ وَبَيْنَ الْغَائِبِ مِنَ الْوَفَاقِ أَوْ بَيِّنَةَ مَا بَيْنَهُمَا مِنَ الْخِلَافِ وَتَعْلِيلِ الْمُتَّفِقِ مِنْهَا وَالْمُخْتَلِفِ وَالْقِيَامِ عَلَى أَصُولِ الدُّوَلِ وَالْمَلَلِ وَمَبَادِي ظُهُورِهَا وَأَسْبَابِ خُدُوثِهَا وَدَوَاعِي كَوْنِهَا وَأَحْوَالِ الْقَائِمِينَ بِهَا وَأَخْبَارِهِمْ حَتَّى يَكُونَ مُسْتَوْعِبًا كُلَّ خَبْرِهِ وَحِينِيذٍ يَغْرُضُ خَبْرَ الْمَنْفُولِ عَلَى مَا عِنْدَهُ مِنَ الْقَوَاعِدِ وَالْأَصُولِ فَإِنْ وَافَقَهَا وَجَرَى عَلَى مُقْتَضَاهَا كَانَ صَحِيحًا وَإِلَّا رَيِّفَهُ وَاسْتَعْنَى عَنْهُ» 8 .

الاهتمام بمختلف الاختبار البشري ظهر أيضًا في نوع آخر من الكتابات، ألا وهو الجغرافيا والرحلات. هؤلاء الذين كتبوا عن الجغرافيا جمعوا المعرفة المستمدة من كتابات اليونان وإيران والهند ومن ملاحظات الجنود والرحالين. بعضهم اهتم فقط برواية قصة رحلاته الشخصية وما لاحظته؛ رحلات ابن بطوطة (توفي 1377) كانت الأبعد مسافة، وأعطت تحسُّسًا بمدى اتساع عالم الإسلام وتعدُّد المجتمعات البشرية ضمنه. وكرَّس البعض الآخر أنفسهم بانتظام لدراسة بلدان العالم في علاقتها الواحدة بالأخرى، وتسجيل تنوعات خصائصها الطبيعية وشعوبها وعاداتها، وأيضًا لرسم الطرق التي تربط بينها والمسافات التي تفصلها. وهكذا كتب المقدسي (توفي سنة 1000) خلاصة وافية عن الجغرافيا الطبيعية والبشرية للعالم المعروف، تستند إلى ملاحظاته الخاصة وملاحظات شهود ثقة، وياقوت (توفي 1229) ألف نوعًا من معجم جغرافي.

أذواق الطبقة المتوسطة (اليورجوازية) ربَّما لم تكن مثل أذواق علماء الدين وطلَّابها في «المدارس». بوجه خاص، العائلات التي كانت تقدِّم أمناء سرِّ ومحاسبين وأطبَّاء للحكام، كانت تستهويها الأفكار الناتجة عن الملاحظة والاستنتاج المنطقي من مبادئ عقلانية. تأملات الفلاسفة كان يُنظر إليها بكثير من الحذر من بعض مدارس الشرع الديني وبعض الحكَّام، ولكن الطرق الأخرى في استعمال العقل لتوضيح طبيعة الأشياء كانت تُثير شكوكًا أقلَّ وكان لها استعمالاتها العملية.

كان علم الفلك ذا قيمة عملية لأنه كان يُتيح طرقًا لحساب التواريخ والأوقات. وكان هذا أحد المجالات التي كان فيها استعمال اللغة العربية، عبر منطقة واسعة تمتدُّ من البحر المتوسط إلى المحيط الهندي، يجعل من الممكن جمع التقاليد العلمية الإغريقية مع تعاليم إيران والهند.

وهناك علم آخر كان استعماله أكثر شيوعًا، فالأطبَّاء كانوا أشخاصًا ذوي أهمية كبيرة في المجتمعات المسلمة؛ ومن خلال عنايتهم بصحة الحكَّام وسائر المتنفذين كان بإمكانهم حيازة قسط وافر من النفوذ. لم يكن باستطاعتهم القيام بعملهم لولا مقدار من فهم طبيعة ونشاطات الجسم

البشري، والعناصر الطبيعية المكوّن منها الجسم. أخذ لبّ المعرفة الطبية المسلمة من نظرية الإغريق الطبية ونظريّتهم في وظائف الأعضاء، على الأخصّ من مؤلّفات جالينوس Galen الشهير الذي استنتج خلاصة الطبّ الإغريقي، وأساس هذه النظرية كان الاعتقاد بأنّ الجسم البشري مكوّن من العناصر الأربعة التي يتكوّن منها كلّ العالم المادّي: النار، التربة، الهواء، والماء. هذه العناصر كانت قابلة للخلط بأكثر من طريقة، ومختلف هذه الخلائط كانت تُسبّب حالات نفسية وأمزجة مختلفة، والتوازن الصحيح للعناصر يحفظ صحّة الجسد، وعدم وجود توازن يؤدي إلى مرض يستدعي اللجوء إلى فنون الطبيب في الإبراء.

مبادئ الفنّ الطبي شُرحت خلال العصر العبّاسي في مؤلّفين عظيمين يوقّان بين نتاج أعمال عدّة منفردة: «الحاوي» لأبي بكر محمّد الرازي (863-925)، و«قانون» ابن سينا. وبالرغم من أنّ هذين العملين كانا مبنيّين على مؤلّفات كبار العلماء الإغريق، فإنّهما يبيّنان، في بعض نواحيهما، تطوير تقليد إسلامي مميّز سار بعلم الطبّ شوطاً أبعد؛ كتاب ابن سينا، الذي تُرجم إلى اللاتينية ولغات أخرى، ظلّ الكتاب المدرسي الأساسي للطبّ الأوروبي حتّى القرن السادس عشر على الأقلّ.

فنّ الطبّ، كما فهمه الأطباء المسلمون، لم يكن يُعلّم في المدارس بل بالتمهّن (أو بالتدرّب)، أو في «بيمارستانات»، أي المستشفيات الموهوبة بشكل «أوقاف» والتي كانت موجودة في المدن الرئيسية. وأعظم مساهمات الأطباء المسلمين في مجال فنّ التطبيب كانت في ممارساتهم له، وحققوا تقدّمًا في تقنيّات الجراحة. وبرعوا في متابعة سير الأمراض وفي وصفها؛ وربّما كان ابن الخطيب (1313-74) أوّل من فهم طريقة انتشار الطاعون بالعدوى. وقد درسوا صنع العقاقير من نباتات طبيّة وفهموا تأثيرها على الأجسام البشرية، ومجموعة الأدوية كانت واسعة؛ وقد قيل أنّ الصيدلة كمؤسسة هي اختراع إسلامي. وهم فهموا أيضًا أهمية تلك العوامل التي تحول دون اختلال توازن العناصر، التي كانوا يعتقدون أنّها تؤدي إلى المرض: نظام التغذية الصحيّ، الهواء النقيّ، والرياضة.

وفي العصور التي تلت كانت هناك محاولة لخلق نظام بديل لعلم الطبّ، «الطبّ النبويّ». وكان هذا يمثل ردّة فعل ضدّ التعاليم التي جاءت من جالينوس. نظامه كان قائمًا على ما سجّله الحديث عن ممارسات النبيّ والصحابة في ما يتعلّق بالصحة والمرض، إلّا أنّ هذا النظام لم يكن من ابتكار أهل الطبّ، بل من فقهاء يعتقدون بأنّ القرآن والحديث يحتويان كلّ ما هو ضروري للحياة البشرية. وكان ذلك نظر الأقلية حتّى بين علماء الدين، وعبر ابن خلدون، بمنطقه القوي وإدراكه، عن الرأي الناقد عندما أكّد أنّ هذا الطبّ يمكن أن يصحّ في بعض الأحيان أو بالصدفة، ولكنّه لا يقوم على مبدأ عقلائي. الأحداث والآراء التي صدف أن سجّلت بالترابط مع حياة النبيّ لم تكن جزءًا من الوحي الإلهي: «فَإِنَّهُ ﷺ إِنَّمَا بُعِثَ لِیَعْلَمَنَا الشَّرَائِعَ وَلَمْ یُبْعَثْ لِتَعْرِیْفِ الطَّبِّ وَلَا غَیْرِهِ مِنْ الْعَادِیَّاتِ وَقَدْ وَقَعَ لَهُ فِي شَأْنِ تَلْفِیْحِ النَّحْلِ مَا وَقَعَ فَقَالَ أَنْتُمْ أَعْلَمُ بِأُمُورِ دُنْيَاكُمْ فَلَا یُنْبَغِي أَنْ یُحْمَلَ شَیْءٌ مِنَ الطَّبِّ الَّذِي وَقَعَ فِي الْأَحَادِيثِ الْمُنْقُولَةِ عَلَیْ أَنَّهُ مَشْرُوعٌ»⁹.

حول التعليم الرسمي للعلوم الدينية وتأملات الفلاسفة كان هناك مضمّار واسع متفاوت الغموض من المعتقدات والممارسات التي كان البشر بواسطتها يأملون بأن يستطيعوا فهم قوى الكون والتحكّم بها. معتقدات كهذه كانت تعكس الخوف والحيرة في وجه ما قد يبدو من قدر غير مفهوم وظالم أحيانًا، إلّا أنّها ربّما كانت أكثر من ذلك: الخطّ الفاصل بين «العلم» و«الوهم الخرافيّ» (التظنیر) لم يكن واقعًا في الموضع ذاته الذي يقع فيه اليوم، وكثيرون من المتعلّمين والمتعلّمتات

كانوا يقبلون بمعتقدات وممارسات كهذه لأنها كانت مبنية على أفكار واسعة الانتشار، والتي كان قليل من الفلاسفة وأهل الدين ينكرونها، لأسباب مختلفة.

كانت ادعاءات علم التنجيم قائمة على فكرة مسلم بها من الكثيرين، ومتأصلة في القدم: بأن العالم السماوي هو الذي يُقرّر شؤون العالم البشري، الواقع تحت القمر. الحدود بين العالمين كانت تتمثل بالكواكب والسيارات، ودراسة ترتيبها، ووضعها النسبي وتحركات السيارات، لا تفسّر فقط ما يحدث في العالم من آتٍ وزائل، بل تلك الدراسة قد تفسح أيضًا إمكانية تغييره. وهذه كانت فكرة شائعة بين الإغريق، وأخذها عنهم بعض المفكرين المسلمين وأعطيت شكلًا إسلاميًا محددًا من قبل فلاسفة الإشراف الصوفيين: عناصر العالم السماوي كانت تُرى بمثابة فيض (أو انبثاق) من الله. علماء التنجيم المسلمون طوّروا تقنيّات عن التكهّن بالغيب والتأثيرات: مثلًا، عن طريق كتابة وقورة لأرقام وحروف بترتيبات خاصة على مواد من أنواع مختلفة. حتّى بعض المفكرين المرموقين قبلوا بادعاءات المنجمين، واعتقدوا بأنّه قد يكون للنجوم تأثير على صحّة الجسم. إلا أنّ المشرّعين الصارمين والفلاسفة المنطقيين دانوها. ابن خلدون اعتقد بأنّه لا أساس لها بالحقيقة المُنزلة، وأنها تُنكر دور الله كالقدرة الوحيدة.

كذلك كان معتقد أهل الخيمياء واسع الانتشار، بأنّ من الممكن إنتاج الذهب والفضّة من المعادن الأساسية، إذا ما وُجدت الطريقة لتحقيق ذلك. ممارسات الخيميائيين كانت أيضًا تستند إلى نظرية علمية مأخوذة عن الإغريق في أنّ جميع المعادن تتألف من جنس طبيعي واحد، ولا يُميّز بين الواحد والآخر إلا عَرَضًا، وإنّ حالات هذا العَرَض تتغيّر تدريجيًا باتجاه أن تصبح أكثر ثمنًا. لذلك فمحاولة تحويلها إلى ذهب أو فضّة لم تكن عملاً ضدّ قوانين الطبيعة، بل عملية تسريع تطوّر طبيعي جارٍ، بواسطة التداخل البشري، مرّة أخرى كان هناك جدال حول هذا الموضوع بين أهل العلم. كان ابن خلدون يعتقد بأنّه من الممكن استخراج ذهب وفضّة بالسحر أو بأعجوبة إلهية، ولكن ليس ببراعة الإنسان؛ حتّى ولو كان ذلك ممكنًا فإنّه غير مرغوب لأنّه إذا لم يظللّ الذهب والفضّة نادرين فلا يعود بالإمكان استخدامهما كمقاييس للقيمة.

والاعتقاد الأكثر انتشارًا، والذي كان في الواقع تقريبًا شاملًا، كان الاعتقاد بالأرواح والحاجة إلى إيجاد طريقة للتحكّم بها. كان الجنّ أرواحًا لها أجسام من البخار أو اللهب، تستطيع أن تظهر أمام الحواس، غالبًا بشكل حيوانات، وقادرة على التأثير على حياة البشر؛ وكانوا أشرارًا أحيانًا، أو على الأقلّ من العابثين القادرين على الأذى، لذلك كان من الضروري محاولة السيطرة عليهم. ويمكن أيضًا أن يكون هناك بشر لهم قدرة على أعمال آخرين وحياتهم، إمّا بسبب ميزة لا قدرة لهم على ضبطها – مثل العين التي تُصيب بالسوء – أو عن طريق ممارسة مدروسة لبعض ضروب المكر، مثلًا القيام بطقوس وشعائر خاصة في ظروف معيّنة، قد تُثير قوى فوق الطبيعة. وكانت هذه انعكاسًا مسموحًا لتلك الطاقة التي كان بإمكان الصالحين، أولياء الله، الحصول عليها بالنعمة الإلهية. حتّى المشكّك ابن خلدون كان يعتقد بأنّ السحر موجود، وأن بعض البشر قادرين على إيجاد طرق لممارسة السطوة على الآخرين، ولكنّه كان يعتقد بأنّ هذا العمل يستحقّ الشجب. وكان هناك اعتقاد عام بأنّ بالإمكان ضبط هذه القوى أو معاكستها بوضع بعض التعاويذ أو التمانم على أجزاء معيّنة من الجسم، «حجابات» من كلمات أو أرقام، تلاوة «أوراد» أو القيام بشعائر رُقى واستعطاف، مثل «الزار»، طقس الاسترضاء الذي ما زال واسع الانتشار في وادي النيل.

كان من المسلم به، في جميع الحضارات السابقة للعصور الحديثة، بأنّ الأحلام والرؤى يمكن أن تفتح بابًا إلى عالم غير عالم الحواس. فقد تأتي بمراسيل من الله؛ قد تكشف عن أبعاد مستترة من

روح شخص ما؛ قد تأتي من الجنّ أو من الأبالسة. والرغبة في تفسير الأحلام كانت عامّة، وكانت تُعتبر على العموم شرعية؛ فالأحلام تطلّعوننا على أشياء يهّمنا أن نعرفها. حتّى ابن خلدون اعتبر تفسير الأحلام أحد العلوم الدينية: عندما يلغي النوم كلّ إدراك بواسطة الحواس، يصبح بإمكان الروح أن تحظى بلمحة من حقيقتها الخاصّة بها؛ وبإفلاتها من الجسم، يمكنها أن تتلقّى إدراكاً من عالمها الخاصّ، وبعد أن يتمّ ذلك يمكنها أن تعود إلى الجسم حاملةً هذا الإدراك؛ يمكن أن تنقل الروح الإدراك إلى المخيّلة التي تكوّن منه الصور الملائمة، فيراها النائم كأنّها واضحة عبر الحواس. الكتاب المسلمون أخذوا علم تفسير الأحلام عن اليونان، ولكنهم زادوا عليه من اجتهاداتهم؛ ويُقال إنّ الكتابات الإسلامية عن الأحلام هي الأكثر غنى في العالم.

1 ابن زيدون، ديوان، تحقيق كرم البستاني (بيروت، 1951)، ص. 29-33.

2 ابن زيدون، ديوان، تحقيق كرم البستاني (بيروت، 1951)، ص. 48-49.

3 ابن طفيل، حي بن يقظان، تحقيق جميل صليبا وكامل عياد، الطبعة الخامسة (دمشق، 1940)، ص. 191-2.

4 أبو الفرج الأصفهاني، كتاب الأغاني، الطبعة السادسة (بيروت، 1983)، ج. 6، ص. 294-8.

5 الغزالي، إحياء علوم الدين، ج. 2، ص. 245.

6 المرجع نفسه، ص. 253.

7 المرجع نفسه، ص. 256.

8 ابن خلدون، المقدّمة، ص. 28.

9 ابن خلدون، المقدّمة، ص. 494.

الجزء الثالث

عهد العثمانيين

(القرن السادس عشر إلى الثامن عشر)

خلال القرنين الخامس عشر والسادس عشر كان الجزء الأكبر من العالم الإسلامي مدمجًا في ثلاث إمبراطوريات عظيمة، العثمانية والصفوية والمغالية (أو المغلية). كل البلدان الناطقة بالعربية كانت من ضمن الإمبراطورية العثمانية، بعاصمتها اسطنبول، ما عدا أجزاء من جزيرة العرب، السودان، والمغرب؛ كانت الإمبراطورية تضم أيضًا الأناضول وأوروبا الشرقية الجنوبية. وكانت اللغة التركية لغة العائلة الحاكمة والنخبة العسكرية والإدارية، والعساكر ونخبة أهل الإدارة الذين كانوا يؤخذون في معظمهم من بين معتنقي الإسلام الآتين من البلقان والقوقاز؛ وكانت النخبة وأهل الشرع وعلماء الدين من أصول مختلطة، تدرّبوا في المدارس الملكية العظيمة في اسطنبول ونقلوا مجموعة مكتملة من الكتابات الشرعية المعبر عنها بالعربية.

وكانت الإمبراطورية دولة دواوينية (بيروقراطية)، تضم أقطارًا مختلفة ضمن إدارة واحدة ونظام ضريبي واحد. غير أنها كانت أيضًا آخر تعبير عظيم لشمولية عالم الإسلام، فقد كانت تحفظ الشرع الديني، وتصون وتوسع حدود العالم الإسلامي، وتحمي المدن المقدسة في جزيرة العرب وتنظم الحج إليها. كما كانت دولة متعددة الأديان، تمنح المسيحيين واليهود وضعية خاصة معترفًا بها. كان السكان المسلمون في مدن المقاطعات يجذبون إلى النظام الحكومي، وفي البلدان العربية تطورت ثقافة عربية عثمانية تحفظ التراث وتطوره في أساليب جديدة إلى حد ما. ما وراء الحدود، تطوّر المغرب بطرق مختلفة نوعًا تحت حكم سلالاته الخاصة التي كانت هي أيضًا تبرّر سلطتها بالاستناد إلى حمايتها للدين.

في القرن الثامن عشر تغير التوازن بين الحكومة المركزية العثمانية والحكومات المحلية، وفي بعض أجزاء الإمبراطورية كان للعائلات (أو المجموعات) العثمانية المحلية الحاكمة استقلال نسبي، ولكنها ظلت على ولائها للمصالح الرئيسية للدولة العثمانية. كما كان هناك تغيير أيضًا في العلاقات بين الإمبراطورية وبين دول أوروبا. في حين كانت الإمبراطورية قد توسعت إلى داخل أوروبا في القرون السابقة، أصبحت عند حلول القسم الأخير من القرن الثامن عشر تحت تهديد عسكري من الغرب ومن الشمال. كما كان هناك أيضًا بدايات تغيير في طبيعة التجارة واتجاهاتها، إذ قويت الحكومات الأوروبية وتجارها في المحيط الهندي والبحر المتوسط. وبنهاية القرن صارت النخبة الحاكمة العثمانية واعية لانحطاط نسبي بالنفوذ والاستقلال، وبدأت تقوم بأول محاولة استجابة للوضع الجديد.

الفصل الثالث عشر

الإمبراطورية العثمانية

حدود النفوذ السياسي

قبول علماء الدين، وهؤلاء الذين يتكلم العلماء باسمهم، بالحاكم كان سيقاً ذا حدّين. فطالما كان الحاكم قادراً على إثبات نفسه والدفاع عن المصالح المدنية المتوافقة مع مصالحه هو، كان بإمكانه أن يأمل برضوخ المدن والمناطق المتاخمة لها، وباعتراف علماء الشرع به وبالوصول منهم على قدر من التعاون؛ وبالرغم من الحذر في معايشرة الأمراء الذي نادى به الغزالي وغيره، فقد كان هناك علماء مستعدون دائماً لخدمة الحاكم كقضاة أو موظفين رسميين لتبرير أفعاله. ولكن إذا خانت قدرته، فالمدينة قد لا تحرك ساكناً لتنقذه، وقد تحوّل ولاءها إلى حاكم جديد له القدرة الفعلية. والفترة عند سقوط المدينة كانت النقطة التي قد تتصرف فيها المدينة استقلالياً: فالقاضي والزعماء الآخرون قد يخرجون لملاقاة الحاكم الجديد ولتسليمه المدينة.

خلال القرون الخمسة بعد أن بدأت الإمبراطورية العباسية بالتفتت، وقبل استيلاء العثمانيين على معظم العالم الغربي الإسلامي، تتالى ظهور السلالات وسقوطها مرّة تلو المرّة. وثمة نوعان من التفسيرات لذلك، الأول بضوء ضعف نفوذ السلالة الموجودة، والآخر بضوء تجميع النفوذ والسطوة من قبل السلالة المنافسة. المراقبون والكتّاب المعاصرون كانوا يركّزون على الضعف الداخلي للسلالة، ويفسّرون ذلك على ضوء الأخلاقيات. بالنسبة إلى «نظام الملك»، هناك تواتر لا نهاية له في التاريخ الإنساني. فقد تفقد السلالة الحكمة والعدالة التي خصّها الله بها، وعندها يُصاب العالم بالبلبلة والفوضى، إلى حين ظهور حاكم جديد من قدر الله، يتحلّى بالمزايا المطلوبة.

المحاولة الأكثر تنظيماً لتفسير سبب سقوط السلالات فريسة ضعفها الذاتي جاء بها ابن خلدون. وتفسيره كان مركّباً: «عصبية» الفئة الحاكمة، وهي تضامن موجّه نحو الإمساك بزمام السلطة والحفاظ عليها، كانت تتلاشى تدريجياً تحت تأثير الحياة المدنية، ويبدأ الحاكم بالتطلع إلى فئات أخرى تدعمه: «اعلم أنّ صاحب الدولة إنّما يتيمّ أمره كما قلناه بقومه فهم عصابته وظهراؤه على شأنه وبهم يُقارغ الخوارج على دولته ومنهم يقدّ أعمال مملكته ووزارة دولته وجباية أمواله لأنهم أعوانه على الغلب وشركاؤه في الأمر ومساهموه في سائر مهمّاته هذا ما دام الطور الأول للدولة كما قلناه فإذا جاء الطور الثاني وظهر الاستبداد عنهم الأفراد بالمجد ودافعهم عنه بالمراح صاروا

في حَقِيقَةِ الأَمْرِ مِنْ بَعْضِ أَعْدَائِهِ وَاحْتِاجَ فِي مُدَافَعَتِهِمْ عَنِ الأَمْرِ وَصَدَّهِمْ عَنِ المُشَارَكَةِ إِلَى أَوْلِيَاءِ آخَرِينَ مِنْ غَيْرِ جَلَدَتِهِمْ يَسْتَنْظِرُ بِهِمْ عَلَيْهِمْ»¹. ومع الوقت أيضاً، يتوقف الحاكم عن الحفاظ على الشريعة، أساس الرفاهية المدنية والتزاماته مع أهل المدينة. هؤلاء المحيطون به يسقطون فريسة نهمهم إلى الترف والبدخ الذي يرهق بالضرائب كاهل الشعب وموارده، والشعب بدوره يسقط في ذلك الطور: «مِنَ التَّكَاسُلِ إِذَا مَلَكَ أَمْرُهَا (يعني نفوس الشعب) عَلَيْهَا وَصَارَتْ بِالِاسْتِغْبَادِ آلَةٍ لِسِوَاهَا وَعَالَةً عَلَيْهِمْ»².

وعندما كانت مطالب الحاكم تتعدى قدرة المجتمع على تحقيقها، لم يكن ذلك بالضرورة بسبب ازدياد إسراف القصر أو تبذيره، فقد يكون السبب أيضاً محدودية القدرة الإنتاجية للمجتمع. لكي تكون الدولة مستقرّة، كان على الأرياف الواقعة تحت سيطرتها أن تنتج ما يكفي من الأغذية لاحتياجاتها ولاحتياجات سكان المدن أيضاً، وموادّ خام للصناعات؛ مربو المواشي ومزارعو الأرض ومنتجات البضائع كان عليهم أيضاً أن ينتجوا فائضاً كافياً يقوم بالإنفاق على بلاط الحاكم وحكومته والجيش، عن طريق الضرائب. ما إذا كان ذلك ممكناً كان يتوقف على عدّة عوامل، بعضها قد يتغيّر، فقد يكون هناك تغييرات في تقنيات الإنتاج: تحسينات مثلاً عن طريق إدخال زراعات جديدة أو أساليب ريّ جديدة، وذلك يفسح إمكانية زيادة الإنتاج والفائض، أو فقدان البراعة التقنية وعندها يكون التأثير عكس ذلك. كما أنّ تغييرات في حجم الفائض يمكن بدورها أن تؤثر على القدرة على التوظيف في الإنتاج عن طريق أخذ أراضٍ جديدة للإنتاج أو زراعتها بأساليب جديدة. الطلب على منتجات من الأرض أو من المدينة، أت من بلدان أخرى، يمكن أن يزيد أو ينقص، وتغييرات في أساليب التسعير أو النقل، أو في وضع الأمان في السفر برّاً أو بحرّاً، يمكن أن تؤثر على قدرة بلد على تلبية مطالب كهذه. وفي المدى المتوسط أو الطويل يمكن لمعدّل الولادات أو الوفيات أن يزيد أو يتناقص بسبب تغييرات في علم الطبّ أو عادات الشعوب وأخلاقها.

كلّ هذه كانت قضايا لا تُرى تأثيراتها إلا على مدى فترة طويلة. إلا أنّه قد تحدث أيضاً أمور مفاجئة يكون تأثيرها جائحياً عنيفاً: حرب تقطع الطرق التجارية، تهدم المدن وصناعاتها، وتدمّر الأرياف؛ موسم فاشل، أو عدّة مواسم سيئة متتابعة بسبب جفاف أو قحط في المناطق التي تعتمد على الأمطار، أو شحّ في مياه الأنهار الكبرى. والأوبئة المعدية يمكن أن تقضي على نسبة كبيرة من السكّان. نحن نستطيع في عصرنا هذا أن نحذّر من انتشار الأمراض، ومنها ما قد قُضي عليه نهائياً، لكن من الصعب أن نفهم كم كانت الأوبئة مفاجئة ومدمّرة، على الأخصّ الوباء المخيف القتل في تلك الأيام، الطاعون الدملي. كان هذا الوباء المستوطن في بعض المناطق مثل شمالي العراق وبعض مناطق الهند، ينتقل بواسطة الجرذان السود، إمّا عن الطرق التجارية أو بحرّاً إلى عالم المتوسط، حيث كان ينتشر بسرعة في المدن والقرى، ويقتل نسبة كبيرة من السكّان ومواشيهم (سنة 1739-41، وهي فترة لدينا عنها معلومات إحصائية أكثر وثوقاً، فقد مرفأ إزمير على الساحل الشرقي للمتوسط 20 بالمئة من سكّانه في هجمة لوباء الطاعون، وأكثر من هذه النسبة من السكّان في موجة أخرى بعد ذلك بثلاثين سنة).

تطوّرات كهذه تفاعلت إحداها مع الأخرى، وبعضها كان تراكمياً يعيد ذاته. وتساعد هذه التطوّرات على تفسير التغييرات في العلاقة بين مطالب الممسكين بزمام السلطة وبين قدرة المجتمع على تلبيتها، وظهور تحديات من زعماء أو فئات كانت تستطيع أن تولّد قوّة وتستخدمها لتثبيت تحكّمها بالموارد. تغيّر كهذا يمكن أن يحصل داخل نظام حكم موجود: عساكر الحاكم

يمكنهم أن يسلبوه السلطة الفعلية، كما يمكن أن تحدث تغييرات أيضاً بظهور نفوذ مكثف خارج المنطقة الخاضعة للنفوذ الفعلي للحاكم. فقد يقوم زعيم ما بتعبئة رجال الجبال أو السهوب بقوة شخصيته أو بسبب فكرة دينية. أكان الاستيلاء على السلطة من الداخل أم من الخارج، فالقوة المحركة كانت تُستمدُّ من جنود معيّنين من خارج المناطق المركزية للدولة، من الجبال أم من السهوب، أو عبر الحدود. هؤلاء كان لديهم القدرة على الاحتمال والمهارة في استعمال الخيول والسلاح الضروري للحرب في ذلك العصر، قبل أن يصبح السلاح الحاسم المدفعية، والمشاة المدربون على استعمال الأسلحة النارية. وهناك بعض الدلائل على أنه، حتى مجيء العناية الطبية الحديثة، كان أهل الجبال والسهوب أوفر صحة من الآخرين وكان منهم فائض من الشبان القادرين على الانخراط في الجيوش. والزعيم الذي كان يطمح إلى الاستيلاء على الحكم كان يفضل أن يعبئ جنوداً من خارج المجتمع الذي كان يودُّ أن يسيطر عليه، أو على الأقل من مناطق النائية؛ فمصالحهم تكون مرتبطة بمصالحه. وعندما يثبت أقدامه، قد يفقد الجيش تلاحمه أو يبدأ باكتساب مصالح تختلف عن مصالح السلالة، وقد يحاول الزعيم أن يستبدلهم بجيش محترف جديد وحاشية من أتباع شخصيين له، ولتأمين هؤلاء قد يتطَّع إلى الأرياف البعيدة أو خارج الحدود. والجنود المدربون في أسرته يصبحون مماليكه، أو عبيداً له بمعنى لا يُقصد به التحقير بل ذوبان شخصياتهم ومصالحهم في مصلحة سيدهم. وفي الوقت المناسب، قد يبرز حاكم جديد من ضمن الجيش أو الأسرة، ويؤسس سلالة جديدة.

هذا هو السياق الذي يمكن من ضمنه فهم ما قد يبدو تتالي سلالات، خالياً من المعنى، في التاريخ الإسلامي. في العصور الأولى، استطاعت فئة جديدة حاكمة قادمة من مدن غربي الجزيرة أن تكوّن جيشاً وأن تحافظ عليه، وبيروقراطية ونظام شرائع مكن الحياة المتمدنة والمستقرّة من الازدهار. وكان الأمن والنظام مؤمّنين في الأرياف وفي المدن العظيمة من الإمبراطورية: شبكات الري رُممت أو وُسِّعت، وأدخلت سلع وتقنيات جديدة، وأدى دمج الأراضي الواقعة حول المتوسط وتلك الواقعة حول المحيط الهندي في بقعة سياسية وثقافية واحدة إلى توليد تجارة دولية مترامية الأطراف. والدلائل القليلة الموجودة تشير إلى تزايد عدد السكّان. وكان هذا عهد الأنظمة المستقرّة في مدن مزدهرة وفي الأرياف حولها: بغداد في جنوبي العراق، مدن خراسان، دمشق في سوريا، الفسطاط في مصر، القيروان في تونس، وقرطبة في إسبانيا.

إلا أنه من القرن العاشر أو الحادي عشر فصاعداً، كانت هناك فترة طويلة من التفكك، ظهرت أعراضها البديهية في تفتت الخلافة العباسية وقيام خلافات منافسة في مصر والأندلس، وظهور سلالات جديدة في العالم الإسلامي تستمدُّ قوتها من عناصر عرقية أخرى، بعضها مدفوعة بالحماسة الدينية: النصاري في إسبانيا، المتوسّعون على حساب الدُول المسلمة التي تقاسمت الخلافة الأموية الغربية؛ المرابطون والموحدون في المغرب الكبير والأندلس، المنبتقون عن حركات دينية عبأت البربر من جبال المغرب ومن حواشي صحرائها؛ الأتراك والمغول في الشرق. هذه التغييرات قد تكون عوارض اضطراب أكثر عمقاً في التوازن بين الحكومة والسكّان والإنتاج، اضطراب ناتج عن أسباب أخرى: تقلص المناطق للسكّان المستوطنين في العراق وتونس بسبب خراب أنظمة الري القديمة أو توسّع المناطق التي تنتقل فيها الشعوب الرعوية؛ وربما انحطاط عدد السكّان في بعض الأمكنة؛ انخفاض الطلب على منتجات المدن الإسلامية، مرتبط بإحياء حياة المدن والإنتاج في إيطاليا.

وجاءت برهة إبلال في القرن الثالث عشر، فبينما تقلص النفوذ والثراء في العراق بسبب الدمار الذي أحدثته غزوات المغول وزوال الخلافة العباسية، استطاعت بعض السلالات أن تقيم نظاماً مستقرّاً لا تنافسه قوى فعّالة من خارج العالم الإسلامي المستوطن: على الأخصّ بنو حفص في تونس، الدولة التي خلفت مملكة الموحدّين، والمماليك في مصر وسوريا، النخبة العسكرية التي صارت تخلف ذاتها، والتي نمت في خدمة السلالة السابقة، الأيوبيين. كانت الزراعة ناشطة في منطقة واسعة، وربّما متنامية، وكان باستطاعة موظفي الدولة جلب الفائض من الأرياف إلى المدن، وازدهرت التجارة والإنتاج في المدن ضمن إطار شريعة سنّية مقبولة عموماً؛ ظلّ نوع من التعايش والتكافل التكاملي بين الفئات الحاكمة وسكّان الأرياف.

غير أنّ ذلك النظام كان غير ثابت، وبحلول القرن الرابع عشر بدأ يهتزّ بسبب عدد من القوى. ربّما الأهمّ بينها كان وباء الطاعون العظيم الذي عُرف في تاريخ أوروبا بـ«الموت الأسود»، والذي اجتاح معظم البلدان في الجزء الغربي من العالم في منتصف القرن الرابع عشر، ولكنّه استمرّ لحوالي القرن بعد ذلك في ثوران يتكرّر دورياً. وفي تقدير تقريبي أنّ ثلث سكّان القاهرة ماتوا في أوّل موجة من الوباء، وبحلول منتصف القرن الخامس عشر كان عدد سكّان المدينة يزيد بقليل عن نصف سكّانها قبل مئة عام (150000 تقريباً بدلاً من 250000)، والسبب في ذلك لم يكن فقط أنّ الموجة الأولى من الطاعون تبعثها موجات أخرى، بل أنّ الطاعون أثر أيضاً على الأرياف كما على المدينة، بحيث لم يعد بمقدور المهاجرين من الأرياف أن يغدّوا عدد سكّان المدن. وبسبب نقصان أهل الأرياف ومواشيهم، تقلّص الإنتاج الزراعي وبالتالي الموارد المتاحة للحكومة من خلال المكوس والضرائب.

بالإضافة إلى التأثيرات المتراكمة للطاعون كان هناك عوامل أخرى. نموّ إنتاج الأنسجة في إيطاليا وغيرها من بلدان أوروبا، وتوسّع الملاحة الأوروبية في البحر المتوسط أثرا على ميزان التجارة وجعلا من الأصعب على الحكومات المسلمة أن تحصل على الموارد التي تحتاجها. كما كانت هناك تغييرات في فنون الحرب وبناء السفن والملاحة، والاستعمال الجديد للبارود في المدفعية والأسلحة النارية.

في هذه الظروف المتغيّرة، صار النظام السياسي في دولة المماليك ودول المغرب مفتوحاً أمام تحديات من سلالات تمكّنت من إيجاد الموارد، من رجال ومال، لإنشاء جيوش كبيرة فعّالة، للسيطرة على الأرياف والاستيلاء على فائضها وتعزيز تجارة المدن وصناعاتها. في غربي المتوسط كان التحديّ للنظام الديني كما للنظام السياسي، من الممالك المسيحية في إسبانيا التي اتّحدت في دولة واحدة قبل زوال آخر سلالة إسلامية سنة 1492 بقليل، والتي حصلت فيما بعد على الثروة التي ولّدها لها فتح إمبراطورية جديدة في أميركا. في شرقي المتوسط، كانت القوّة الجديدة الطالعة لسلالة مسلمة سُمّيت على إسم مؤسسها عثمان، ومنها جاء اسمها «الدولة العثمانية».

الحكم العثماني

بالأصل كانت الدولة العثمانية إحدى الإمارات التركية المنبثقة عن توسّع المهاجرين السلجوقيين والأتراك غرباً باتجاه الأناضول. على الحدود المتغيّرة والمتنازع عليها للدولة البيزنطية ظهر عدد من هذه الإمارات التي كانت تقبل بسيادة السلجوقيين بالاسم ولكنّها في الواقع كانت مستقلة. تلك التي أسّسها عثمان كانت في شمالي غربي الأناضول، على نقطة التماس الرئيسية مع البيزنطيين.

وبحكم موقعها اجتذبت إليها مقاتلين للحروب الواقعة على الحدود والبدو الأتراك النازحين غربًا سعيًا وراء المراعي، ولكن كان لديها أيضًا، ضمن حدودها، أراضٍ زراعية واسعة وخصبة نسبيًا، ومدن ومراكز تجارية، بعضها ذات أهمية على الطرق التجارية الممتدة من إيران وما وراءها إلى البحر المتوسط. وبتوسّعها نمت مواردها، واستطاعت أن تستخدم الأسلحة الجديدة وتقنيات الحرب وتنشئ جيشًا منظمًا. وعند أواخر القرن الرابع عشر كانت قوتها قد قطعت المضائق إلى أوروبا وتوسّعت هناك بسرعة. إمبراطوريّتها الأوروبية الشرقية زادت من قوتها بأكثر من ناحية، فقد توصلت إلى الاحتكاك بالدول الأوروبية وإقامة علائق دبلوماسية معها، وحصلت على مصادر جديدة للطاقة البشرية: فئات حاكمة سابقة اندمجت في نظامها الحكومي، ومجنّدون إلزاميون من قرى البلقان انضموا إلى جيشها. وبقوتها المتزايدة تمكّنت بعد ذلك من التوجّه شرقًا إلى الأناضول، وبالرغم من فشلها المؤقت عندما اندحر جيشها أمام جيش فاتح آخر من الشرق، تيمورلنك. وعام 1453 ابتلعت ما كان باقياً من الإمبراطورية البيزنطية واتخذت من اسطنبول عاصمة جديدة لها. إلا أنه في الشرق تحدّاهم الصفويون، وهي سلالة أخرى طالعة ذات أصل غير واضح، التفت حولها رجال قبائل أترك. وجرى نضال طويل للسيطرة على المناطق الحدودية الواقعة بين مراكز قواهم الرئيسية، شرقي الأناضول والعراق؛ بغداد كانت قد سقطت أمام العثمانيين عام 1534، ثم استولى عليها الصفويون عام 1623، ولم يسترجعها العثمانيون إلا عام 1638. وبنتيجة العراك مع الصفويين إلى حدّ ما تحرّك العثمانيون جنوبًا إلى أراضي سلطنة المماليك، وبفضل تفوّقهم في الأسلحة النارية والتنظيم العسكري خاصّة، تمكّنوا من احتلال سوريا ومصر وغربي الجزيرة العربية سنة 1516-17.

وأصبحت الإمبراطورية العثمانية القوّة العسكرية والبحرية الرئيسية في شرقي المتوسط، كذلك في البحر الأحمر، وهذا أوصلها إلى نزاع محتمل مع البرتغاليين في المحيط الهندي والإسبان في غربي المتوسط. في البحر الأحمر كانت سياستها دفاعية، تهدف إلى منع البرتغاليين من التقدّم، ولكن في المتوسط استخدمت قوتها البحرية لوقف التوسّع الإسباني وإنشاء سلسلة من المراكز القوية في الجزائر (حوالي 1520) طرابلس الغرب (حوالي 1550) وتونس (1574)، ولكن ليس أبعد غربًا إلى المغرب. واستمرّت الحرب البحرية لبعض الوقت بين العثمانيين والإسبان، ولكن في هذا الوقت اتّجهت اهتمامات ونشاطات الإسبان إلى العالم الجديد في أميركا. وصار هناك نوع من التقاسم المستقرّ للقوّة البحرية في المتوسط (ولو تقلّب أحيانًا)، ومنذ 1580 وما بعد كانت هناك علائق سلمية بين إسبانيا والعثمانيين.

من ناحية، كان قيام الدولة العثمانية مثلًا آخر عن السياق الذي جرى مرارًا في تاريخ الشعوب الإسلامية، قوّة عسكرية مستمدّة من شعوب أكثرها رحالة تتحدّى السلالات القائمة. كان أصلها مشابهًا لأصل دولتين عظيمتين ظهرتا في الوقت ذاته تقريبًا، الصفويين في إيران والمُغلّ في الهند. ثلاثتهم استمدّوا قوتهم منذ البداية من مناطق تقطنها قبائل تركية، وكلّهم مدينون بنجاحهم العسكري لكونهم اقتبسوا أسلحة تستخدم البارود الذي كان قد بدأ استعماله في القسم الغربي من العالم. كلّهم نجحوا في إنشاء سياسات ثابتة مستديمة، قوية عسكريًا، مركزية ومنظمة إداريًا، قادرة على جباية الضرائب والحفاظ على الأمن والنظام في منطقة واسعة لوقت طويل. كانت الإمبراطورية العثمانية إحدى أعظم البنيات السياسية التي شهدتها الجزء الغربي من العالم منذ انقرضت الإمبراطورية الرومانية، فقد حكمت أوروبا الشرقية وآسيا الغربية ومعظم المغرب، وأمسكت معًا أراضي ذات تقاليد سياسية مختلفة، والعديد من المجتمعات العرقية: يونان، وصرّب، وبلغار،

ورومانيين، وأرمن، وأتراك، وعرب؛ ومختلف المجتمعات الدينية: مسلمين سنة وشيعة، ومسيحيين من جميع الكنائس التاريخية، ويهود. وحافظت على سيطرتها على معظمهم قرابة 400 سنة، وعلى بعضهم حوالي 600 سنة.

وفي ذروة نظام الحكم لهذه الإمبراطورية الشاسعة كان هناك الحاكم السلطان وعائلته، «بنو عثمان». وكانت السلطة بيد العائلة أكثر منها بيد فرد معين منها. ولم يكن هناك قانون محدّد للخلافة، ولكن كانت هناك أعراف عائلية أدّت عمومًا إلى انتقال السلطة بطريقة سلمية وإلى فترات حكم طويلة الأمد. وحتى القرن السابع عشر كان يخلف الحاكم عادةً أحد أبنائه، ولكن من ذلك الحين وما بعد، أصبح من المسلم به عمومًا أنه عند وفاة الحاكم أو تنحيته عن الحكم، يخلفه أكبر أعضاء العائلة الأحياء سنًا. وكان الحاكم يقيم في وسط أسرة ضخمة، تضم نساء الحريم وحرّاسهنّ والخدم وحرّاس القصر والبستانيّين.

على رأس نظام الحكومة الذي كان يمارس السلطان الحكم بواسطته، كان «الصدر الأعظم»، الموظّف السامي في رتبة الوزير الأعظم. وبعد العهد العثماني الأوّل كان يعتبر بأنّ له السلطة المطلقة تحت الحاكم. كان هناك تحت إمرته عدد من الوزراء الآخرين. كان هؤلاء يديرون الجيش والحكومات الإقليمية ويهتمون كذلك بجهاز الموظّفين.

في الطور الأوّل للتوسّع كان الجيش العثماني بمعظمه قوّة خيالة مأخوذة من الأتراك وغيرهم من سكّان الأناضول ومن أرياف البلقان. وأعطى لضباط الخيالة (السباهيين) الحقّ بجباية الضرائب والاحتفاظ بها من بعض المناطق الزراعية لقاء الخدمة في أوقات الحاجة مع عدد معين من الجنود؛ يُسمّى هذا نظام «التيمار». وبمرور الزمن أضحت هذه القوّة أقلّ فعالية وأهميّة، بسبب التغيّرات التي طرأت في فنّ الحرب ولأنّ المتمتّع بامتياز التيمار يكون أقلّ حماسة للتغيب عن أرضه في حملات طويلة في أجزاء بعيدة من الإمبراطورية المتنامية. ومنذ وقت مبكر أنشئ جيش آخر، جيش مستعدّ، عالي التدريب والتنظيم، من المشاة (الإنكشارية) والخيالة، مكوّن بواسطة التجنيد الإلزامي الدوّري للشبان من القرى المسيحية في البلقان، وتربيتهم في الدين الإسلامي (عُرف هذا النظام بـ«الدقشّرمة»).

خلال القرن السادس عشر تطوّر نوع من البيروقراطية الإدارية «الكلامية». كانت مكوّنة من فئتين: أمناء السرّ الذين كانوا يحرّرون الوثائق (أوامر، أنظمة وأجوبة على عرائض والتماسات) بالشكل المطلوب ويحفظونها؛ والذين كانوا يدوّنون السجّلات المالية، وتخمينات الموجودات الخاضعة للضريبة وحساب المبالغ التي حُصّلت وكيفية إنفاقها (كانت الوثائق والحسابات تُحفظ بعناية، وهي تكوّن «أرشيف» سجّلات محفوظة لا مثيل لها في عالم الإسلام، وذات أهميّة بالغة لتاريخ الكثير من النصف الغربي للعالم؛ والتنقيب المنظم لهذه السجّلات لم يبدأ إلا في العقود الحديثة).

وكان كبار موظّفي الحكومة والجيش يجتمعون بانتظام في القصر في «ديوان» يُصدر القرارات عن السياسة المتوجّب اتباعها، ويستقبل السفراء الأجانب، ويصدر الأوامر، ويحقّق في الشكاوى ويُجيب على العرائض والالتماسات، وعلى الأخصّ تلك المتعلقة بإساءة استعمال السلطة؛ في العهود الأولى كان الحاكم بذاته يرأس هذه الاجتماعات، ولكن فيما بعد أصبح الصدر الأعظم رئيسها.

نظام الحكم هذا كان مطبّقًا بكلّ خصائصه في سائر أنحاء الإمبراطورية. عندما كانت تُضمّ ممتلكات جديدة، كان يُعيّن حكّام على المدن الهامة والأرياف المحيطة بها، وتزوّد بحاميات

إمبراطورية؛ فيما بعد، كانت الحكومات المحلية المتعددة (سنجق) تُضمّ معاً في عدد أصغر من المقاطعات الأوسع حجماً (إياله). كانت الحكومة الإقليمية مثل الحكومة المركزية ولكن بشكل مصغّر: كان للحاكم بيته وأسرته، وأمناء سرّه والمسؤولون عن المحاسبة، ومجلسه المؤلف من كبار موظّفيه الذين كانوا يجتمعون بانتظام.

بين أهمّ واجبات الحكومة كان موضوع جباية الضرائب الذي كانت حيويّتها تعتمد عليه. تحتوي السجّلات المالية، التي كانت محفوظة بعناية (على الأقلّ في العهد الأوّل) في «الأرشيف»، على تفاصيل تخمينات عن الضرائب على الأسر، على الأرض القابلة للزراع، كذلك على ميزانيات منظمّة عن الدخل والنفقات. وكما كان الأمر في الدول الإسلامية السابقة، كانت هناك ثلاثة أنواع من الضرائب المنظمّة. أوّلاً، كان هناك ضرائب على منتجات الأرياف: محاصيل، أسماك ومواشي؛ في بعض الأمكنة كانت تُجبي ضرائب على الحبوب وغير ذلك من المحاصيل الزراعية بموجب نسبة من المحاصيل (مبدئيّاً، العشر، مع أنّه في الواقع كانت أكثر بكثير)، في غيرها كانت تُحسّن بحسب اليقعة القابلة للزراعة؛ بعض الضرائب كانت تُجبي أموالاً، وغيرها سلعاً، على الأخصّ الضرائب على الحبوب، القابلة للتخزين مدّة طويلة. ثانياً، كانت هناك ضرائب متعدّدة ومكوس على النشاطات المدنية: على محاصيل بيعت في الأسواق، على مخازن، وحمّات وخانات، على النشاطات الصناعية (الحياسة والصباغ والدباغة) وعلى البضائع المستوردة والمصدّرة؛ كانت هناك ضرائب تُجبي على الطرقات العامّة للقيام بنفقات صيانتها. ثالثاً، كانت هناك الجزية التي يدفعها النصارى واليهود؛ لم يكن المسلمون يدفعون ضرائب شخصية نظامية. بالإضافة إلى هذه الضرائب النظامية، كانت هناك ضرائب عرّضية في وقت الحاجة. في العهود الأولى للإمبراطورية، كانت هذه الضرائب تخصّص بعناية لأغراض مختلفة: لصندوق مال الحاكم الخاصّ أو لبعض أفراد عائلته، لمرتبّات ونفقات حكّام الإيالات والسناجق، أو لمكافأة أصحاب «التيّمار». إلّا أنّه بحلول القرن السابع عشر، كان هذا النظام في طريقه إلى الزوال لأنّ الاحتياجات المالية للدولة (ولجيشها على الأخصّ) كانت أكثر بكثير من أن تسمح لواردات الضرائب بأن تخصّص على هذا الشكل. وعليه استبدل بنظام «الالتزام»، حيث يتعهّد أشخاص، من تجّار أو موظّفين، جباية ضريبة معيّنة وإرسال المحصّل منها إلى ما تشاء الحكومة بعد اقتطاع نسبة منها كعمولة. وبنهاية القرن السابع عشر، كانت بعض هذه الالتزامات قد أصبحت في الواقع ممتلكات متوارثة.

في العهود المبكرة للإمبراطورية، كانت الوظائف المسيطرة في الحكومة في يد قادة الجيش، وأعضاء من الفئات الحاكمة السابقة الذين اندمجوا في حكومة الإمبراطورية، والمتعلّمين من سكّان المدن. إلّا أنّه بحلول القرن السادس عشر أصبحت الوظائف المتسلّطة – الوزارات، قادة الجيش، وحكّام الأقاليم – تُعطى على العموم إلى أسرة الحاكم. وكان أعضاء هذه الأسرة من بين هؤلاء الذين جُبدوا إلزامياً (الدقشومة)، من أرقاء جيء بهم من القوقاز، أو من أعضاء العائلات التي كانت حاكمة سابقاً. كما كان بإمكان أبناء كبار موظّفي الحكومة أن يدخلوا «الأسرة»؛ إلّا أنّهم جميعاً، مهما كان أصلهم، كانوا يُعتبرون «عبيد» الحاكم. كانوا يُدرّبون بعناية للخدمة في القصر، ثمّ يُرقّون إلى مراكز فيه أو في الجيش أو الحكومة. الترقية كانت تتوقّف إلى درجة ما على الرعاية، أو «الانتساب»: الموظّف الرسمي القوي يمكنه أن يحصل على وظائف للذين يتّصلون به عائليّاً أو بالزواج أو عرقياً أو بطرق أخرى. أمناء السرّ وموظّفو المالية كانوا على ما يظهر

يدرّبون بنوع من نظام الامتحان، أو الممارسة، بعد تعليم أساسي في «مدرسة»، كما كان هناك عنصر وراثية في «الكلامية»؛ كان الآباء يجلبون أولادهم إلى الوظيفة.

بهذه الطريقة كان بإمكان الحاكم الاحتفاظ بسيطرته على كلّ نظام الحكومة. إلا أنّ القيام بذلك كان يتوقّف على قدرته على ممارسة السلطة. وفي القسم الأوّل من القرن السابع عشر كانت هناك فترة ضعفت فيها قوّته. وتبع ذلك انبعاث في قوّة الحكومة، ولكن بشكل مختلف: رئيس الوزراء أصبح أكثر نفوذًا، وطريق الترقية لم يعد يُسلّك عبر «أسرة» السلطان بقدر ما غدا يُسلّك عبر أسرة رئيس الوزراء وغيره من كبار الموظفين. وكان لذلك عدّة أسباب؛ أحدها كان التضخّم الناتج عن تخفيض العملة واستيراد المعادن الثمينة من المستعمرات الإسبانية في أميركا إلى حوض المتوسط. وأصبحت الإمبراطورية أقلّ «أوتوقراطية»، أيّ حكومة الفرد المطلقة، وأكثر «أوليغاركية»، أيّ حكم القلّة من الموظفين المتنفّذين الذين تجمعهم «عصبية» معيّنة لكونهم ترعرعوا في «الأسرة» ذاتها وبتربية مشتركة وغالبًا ما تربطهم القربى أو الزواج.

تنظيم نشاط الحكومة وأساليبها كان انعكاسًا لفكرة «المُلك» المثالية الفارسية والتي عبّر عنها «نظام المُلك» وغيره من الكتاب الذين تناولوا هذا الموضوع. يجب على الحاكم العادل الحكيم أن يظلّ بعيدًا عن مختلف طبقات المجتمع ليتمكّن من تنظيم نشاطاتهم ويحافظ على تناسق الكلّ. مبدئيًا، كان المجتمع العثماني مقسومًا بوضوح إلى حكام («عسكر») و«رعايا». كان العسكر، بالتحديد، يشملون كبار الموظفين، أصحاب «التيمار»، أعضاء مختلف القوّات المسلّحة، النظامية والاحتياطية. هؤلاء كانوا معيّنين من الضرائب الخاصة التي كانت تفرض من وقت إلى آخر، والتي أصبحت نوعًا من الضرائب الشخصية، وكان لهم نظامهم القضائي. من ناحية مبدئية، فقط الذين كانوا بهذا الوضع يمكن أن يُعيّنوا في وظائف الحكومة. الإنكشارية، بشكل خاصّ، كانوا موضوعين تحت نظام منفصل صارم. لم يكن يُسمح لهم بالزواج طالما كانوا بالخدمة الفعلية، ولا القيام بمهنة أخرى؛ وإذا تزوّجوا بعد تقاعدهم، لم يكن يُتاح لأبنائهم الانخراط في الفيلق. هذا الانفصال ظهر أيضًا في حياة الحاكم، المنعزل في الأقسام الداخلية من قصره في «توبكابي» على تلة تشرف على البوسفور، والعائش بين عبيده والحريم. وبعد عهد السلطان سليمان (1520-66) لم يعد يعقد السلطان زواجًا مع عائلات عثمانية إذ قد يؤدي ذلك إلى منح تلك العائلات نفوذًا كبيرًا. وقد انعكس هذا الانفصال أيضًا في ثقافة البلاط: قواعد سلوك مترفة مدروسة، ولغة تركية عثمانية اغتننت باستعارات من الفارسية ومن العربية، وتربية ثقافية ضمت أدب اللغة الفارسية في تهذيب الأخلاق إلى آداب العربية في الدين.

إلا أنّه على صعيد معيّن، لم يكن بالإمكان الحفاظ على الأمن والنظام وحماية الضرائب دون تعاون «الرعايا». كان الحاكم وعسكره ينظرون إلى الرعية ليس كمجموعة من الأشخاص الذين يمكن التعامل معهم مباشرة، بل كعدد من المجموعات بالتركية، «طائفة» أو «جماعة». إذا كانت تقتضي الحاجة إلى التعامل مع فئة معيّنة من الرعايا بصفة منفصلة، لغايات ضريبية أو خدمات أخرى للدولة، كانت تلك الفئة تعتبر كوحدة، ويعتبر أحد أفرادها بمثابة وسيط تتعامل الحكومة عبره مع المجموعة كلّها. وهذا الوسيط كان عادةً شخصًا تقبل به المجموعة والحكومة، ولذلك ربّما يكون ذا مركز معنوي مرموق وحتىّ بعض الاستقلال في التصرف، فيتوسّط للجهتين، متقدّمًا للمجموعة بأوامر الحكومة ومتطلّباتها، ومن ناحية أخرى ناقلاً ظلمات الجماعة والتماسهم إلى الحكومة. فيساعد بذلك على حفظ الأمن والنظام في الجماعة ويساهم بحلّ نزاعاتهم بالتحكيم قبل أن تصل إلى النقطة التي تستدعي تدخّل الحكومة.

تلك الوحدات كانت من أنواع مختلفة. لغايات الضرائب، كان يقسم «السنجق» إلى وحدات أصغر حجمًا، إلى مدينة صغيرة، أو قرية أو قبيلة من الرعاة. المدن كانت تقسم إلى أحياء («محلة»، «حارة») بالرغم من أن استعمال هذا المصطلح تغيّر كثيرًا: الحي قد يضمّ بضع مئات من السكّان أو عدّة آلاف. لأجل الضريبة وللعمّال المهرة، كانت التجارات والصناعات المختلفة تُنظّم منفصلة؛ في بعض المناسبات الخاصة للدولة كانوا يسرون بمواكب مهيبة؛ من الممكن أن جماعات الصنّاع هؤلاء في عهد العثمانيين كانت تشابه تقريبًا ما كان يُعرّف بـ«نقابات» العهود الوسطى في أوروبا، إذ كان لها وظيفة أبعد من دفع الضرائب وتقديم العمّال المهرة. إلاّ أنّها لم تكن مكتفية ذاتيًا، فكانت مكوّنة وفقًا لاعتراف العثمانيين بها.

كان للمجتمعات اليهودية والمسيحية المختلفة مركزها الخاصّ، لأنّها كانت تدفع الجزية وكان لها نظامها التشريعي الخاصّ، وأيضًا لأنّ الحكومة كان عليها التأكّد من ولائها. في العاصمة والمقاطعات، كانت الحكومة تعترف بزعيم روحي لكلّ مجتمع، يكون له سلطة قضائية معيّنة ويكون مسؤولًا عن جباية الجزية والحفاظ على الأمن. بهذه الطريقة، كان غير المسلمين يندمجون في الأمة. لم يكونوا منتمين إليها كليًا، ولكنّ الفرد فيها قد يرتقي إلى مركز قوّة أو نفوذ: كان لليهود أهمّيّتهم في الإدارات المالية في القرن السادس عشر، وحوالي نهاية القرن السابع عشر أصبح يونانيون تراجمة رئيسيين في مكتب رئيس الوزراء وحكّامًا لمقاطعتين في رومانيا، ولاكيا ومولدافيا. إلاّ أنّه لا يبدو أنّهم كانوا يعيشون في عزلة أو تحت ضغوط: كانوا منتمين إلى «جماعات» من التجار أو الحرفيين، والعبادة والتعليم كانا حرّين ضمن حدود، كان باستطاعتهم أكثر ممارسة النشاطات الاقتصادية؛ لليهود أهمّيّتهم كأصحاب مصارف، واليونان في التجارة البحرية، وبحلول القرن السادس عشر كان الأرمن قد بدأوا باكتساب أهميّة في تجارة الحرير الإيراني.

العثمانيون والتقاليد الإسلامية

كانت ألقاب الحاكم العثماني، مثل «باديشاه» أو سلطان، تدلّ على صلته بالتقاليد الفارسية في ما يخصّ «المُلك»، ولكنّه كان أيضًا وريث تقليد إسلامي خاصّ، وباستطاعته ادّعاء السلطة بالمفهوم الإسلامي. ويظهر هذا الادّعاء المزدوج في الألقاب الرسمية التي كانت تذكر في الوثائق الرسمية: «صاحب الجلالة السلطان المظفرّ الذي ينصره الله، الباديشاه المتعالي حتّى السماء، ملك الملوك وتاج السلطة، وظلّ التقدير وصفوة الملك وجوهر كتاب السعد، عنوان العدالة وكمال دفق الجلالة، بحر الجود والإنسانية ومنبع دُرر الجود ومصدر البسالة وتجلّي أنوار الهناء، ورافع لواء الإسلام ومُخَطِّط العدالة على صفحات الزمن، سلطان البرّين وخاقان البحرين، ملك الشرقين والمغربيين، وخادم الحرمين الشريفين، وسُمّي رسول الإنس والجنّ، السلطان محمّد خان»³. واستخدم العثمانيون أيضًا لقب «خليفة» في بعض المناسبات، إلاّ أنّ ذلك لم يكن يتضمّن أي نوع من التخلّي الشامل أو الحصري بالسلطة الذي كان يُعرّف به للخلفاء السابقين. بل كان يعني ضمنيًا أنّ السلطان العثماني هو أكبر من حاكم محليّ، وأنّه يستخدم سلطته لأغراض حلّها الدين. ومن وقت إلى آخر، طالب الكتّاب العثمانيون بمركز مميّز للسلطان في عالم الإسلام، ألا وهو «الخلافة السامية».

دافع العثمانيون عن حدود الإسلام ووسّعوها عندما أمكن ذلك. كانوا مهّددين من عدّة جهات: إلى الشرق كان هناك الصفويون من إيران؛ الصراع بين العثمانيين والصفويين للسيطرة على

الأناضول والعراق اكتسب تدريجيًا طابعًا دينيًا، فالصوفيون أعلنوا الشيعة دينًا رسميًا للسلالة، بينما أصبح العثمانيون أكثر تشددًا للسنة إذ اتسعت إمبراطوريتهم لتشمل المراكز الرئيسية للثقافة المدنية العالية في الإسلام. وكانت الإمبراطورية البيزنطية قد زالت بسقوط القسطنطينية سنة 1453؛ والدولة الأرثوذكسية التي أخذت تنمو في روسيا، والتي ادّعت أنها وريثة بيزنطية، لم تبدأ بالتقدم جنوبًا باتجاه البحر الأسود حتى نهاية القرن السابع عشر. التحدي الرئيسي لم يكن قد جاء بعد من هناك، بل من ثلاث دول كاثوليكية عظيمة من حوض المتوسط الشمالي والغربي: إسبانيا، والإمبراطورية الرومانية المقدسة مع امتدادها الجنوبي إلى إيطاليا، والبندقية مع مستعمراتها في شرقي المتوسط. خلال القرن السادس عشر حصل هناك نزاع مع إسبانيا للسيطرة على المتوسط الغربي والمغرب، ومع البندقية على جزر شرقي المتوسط، ومع الإمبراطورية الرومانية المقدسة للسيطرة على حوض نهر الدانوب. وبحلول نهاية القرن كانت قد وجدت حدود مستقرة نوعًا: إسبانيا تسيطر على غربي المتوسط (ولكن على بضعة مراكز فقط على شواطئ المغرب الكبير)؛ العثمانيون يحكمون حوض الدانوب حتى هنغاريا؛ والبندقية كانت قد خسرت قبرص وغيرها من الجزر ولكنها احتفظت بكريت. هذا التوازن تغير جزئيًا خلال القرن السابع عشر: العثمانيون فتحوا كريت، آخر قاعدة أممية للبندقية ولكنهم خسروا هنغاريا التي ضمتها الإمبراطورية الرومانية المقدسة، وغيرها من ممتلكاتها الأوروبية في حرب انتهت بمعاهدة «كارلوفيتز» (1699).

لم يكن السلطان حامي حدود الإسلام فحسب، بل كان أيضًا حامي الأماكن المقدسة: مكة والمدينة في الحجاز، القدس والخليل في فلسطين. بصفته حاكم مكة والمدينة كان له شرف حمل لقب «خادم الحرمین». كما كان مسيطرًا أيضًا على الطرق الرئيسية التي يمر بها الحجاج إلى تلك الأماكن. وتنظيم الحج السنوي ورعايته كان أحد أهم وظائفه؛ فيقام بالتزام تام بالرسومات لكون الحج أحد أعظم المناسبات العامة، ولأنه كان تأكيدًا سنويًا لسيادة العثمانيين في قلب العالم الإسلامي. في كل سنة كان يتوافد آلاف الحجاج إلى المدن المقدسة من كل أرجاء العالم الإسلامي. وقد قدر أحد الرحالة الأوروبيين الذي كان في مكة أثناء الحج سنة 1814 عدد الحجاج بحوالي 70000. جماعات من الحجاج كانوا يزورون المدن المقدسة، قادمين من اليمن، من أواسط إفريقيا عن طريق مرافئ السودان، ومن العراق عبر أواسط جزيرة العرب، ولكن قوافل الحجاج المنظمة استمرت في الانطلاق من القاهرة ودمشق. من بين الإثنتين، كان لقافلة دمشق أهمية أكبر أيام العثمانيين لأنها كانت متصلة باسطنبول بطرق برية رئيسة يمكن مراقبتها والسيطرة عليها تمامًا. في كل عام، كان هناك مندوب خاص يعينه السلطان، يغادر اسطنبول إلى دمشق، مصحوبًا بموظفين كبار أو أعضاء من آل عثمان ممن نوا أداء فريضة الحج، حاملين معهم «الصرّة»، المال والمون المخصصة لسكان المدينتين المقدستين، والمحصلة جزئيًا من ريع الأوقاف الإمبراطورية لهذه الغاية (حتى القرن الثامن عشر، كانت «الصرّة» تُرسل بحرًا إلى مصر، وتُحمل مع حجاج القاهرة). في دمشق، كانوا يلتحقون بقافلة الحجاج التي ينظمها حاكم المدينة، ويقودها مسؤول كبير يُعَيَّن «أميرًا للحج»؛ منذ أوائل القرن الثامن عشر كان يملأ هذا المركز حاكم دمشق نفسه. بعد ذلك بقرون، في أواخر العهد العثماني، وقبل قليل من الوقت الذي غيرت فيه وسائل المواصلات الحديثة طرق أداء فريضة الحج، وصف رحالة إنكليزي «تشارلز داوتي» مغادرة القافلة لدمشق: «لدى بزوغ الفجر الجديد كنا لم نتحرك بعد. وعند طلوع النهار قوّضت الخيام، وأنيخت الجمال قرب أحمالها. وانتظرنا جميعًا لسماح دوي المدفع الذي سيعلن افتتاح موسم

حجّ تلك السنة. وكانت الساعة قد شارفت على العاشرة عندما سمعنا دوي المدفع، وعلى إثر ذلك، دون فوضى، رُفعت الهودج على الإبل الباركة، وامتطى ألوف الراكبين خيولهم ودوابهم دون ضوضاء، بينما ظلّ سائقو الجمال على أقدامهم، هؤلاء مع الخدم المولجين بنصب الخيام ورفعها، سوف يقطعون المسافة على الأقدام، ذهابًا وإيابًا من الأماكن المقدّسة. ولدى دوي المدفع ثانية بعد هنيهات، تقدّم هودج الباشا تتبعه القافلة. وبعد حوالي عشرين دقيقة، نحن الذين كنّا في الانتظار في المؤخّرة، اضطررنا إلى الوقوف في مكاننا إلى حين انتظام الركب الطويل أمامنا، وبعد ذلك تُضرب الإبل بالسوط وتبدأ قافلة الحجّ العظيمة بالتحرك»⁴.

كان الحجّاج يخرجون من المدينة بموكب مهيب، حاملين معهم «المحمل»، إطارًا خشبيًا مكسوًا بقماش مزركش، وعلم النبيّ، الذي كان يُحتفظ به في قلعة دمشق. فينتقلون على طول خطّ من أماكن الاستراحة المجهّزة بحصون وحاميات ومؤن، إلى أن يبلغوا مكّة؛ وهناك، كان يعتبر حاكم دمشق أنّ له الرقابة العامّة على كلّ الحجّ. وفي الواقع كان تنظيم قافلة الحجّ وقيادتها أحد أهمّ واجباته، وتوفير المال اللازم لها كان العبء الأكبر على مداخل دمشق وسائر المقاطعات السورية. ولم تكن القافلة المنطلقة من القاهرة أقلّ أهميّة، فقد كانت تضمّ حجّاجًا من المغرب، ممّن أتوا إلى مصر بحرًا أو برًا بالإضافة إلى مصريين. وكان يقودها «أمير الحجّ» أيضًا، ولها محلها والكسوة، الحجاب الذي تُغطّى به الكعبة، فتقطع سيناء وغربي الجزيرة العربية إلى مكّة. وكانت تحمل معها إعانات مالية للقبائل على الطريق. إلّا أنّه لم يكن بالإمكان دائمًا منع هجمات أهل القبائل على إحدى القوافل، إمّا لأنّ الإعانات لم تُدفع أو بسبب القحط، ما كان يدفع بالبدو إلى محاولة غزو القافلة لأجل إمدادها المائي.

أهمّ واجب أساسي للحاكم المسلم، والذي كان يعبر عن تحالفه مع السكّان المسلمين ويقوّيه، كان الحفاظ على الشريعة. خلال العهد العثماني، اقتربت المؤسسات التي كانت تُحفظ الشريعة بواسطة إلى تحالف أكثر وثوقًا من ذي قبل مع الحاكم. كانت الحنفية مدرسة الشريعة المؤيّدّة من العثمانيين، وكانت الحكومة تعيّن القضاة الذين يطبقونها وتدفع لهم مرتباتهم. وأنشأ العثمانيون هيئة رسمية من العلماء («العلمية»)، بالتوازي مع الهيئة السياسية: العسكرية والبيروقراطية؛ وكان هناك معادلة في المراتب في مختلف الهيئات. كان لهؤلاء العلماء الرسميين دورهم الهامّ في إدارة الإمبراطورية. على رأسهم كان قاضيان عسكريّان، كلاهما عضوان في ديوان السلطان. تحتها كان هناك قضاة للمدن الكبرى، وتحت هؤلاء أيضًا قضاة المدن الأصغر أو المقاطعات؛ للغايات القضائية كانت المقاطعة تقسم إلى أقضية، كلّ واحد له قاضيه المقيم. مسؤولياته كانت أكثر من قضائية، فقد كان يتعاطى في القضايا المدنية، ويحاول أن يصلح بين المتنازعين أو يصدر القرارات؛ كما كان يسجّل المعاملات المالية - بيع، قروض، هبات، اتفاقيات (عقود) - بشكل يتناسق مع الشريعة؛ وكان يقضي في أمور الإرث، ويورّع الأملاك بين الورثة حسب مقتضيات الشريعة. كما كان أيضًا الوسيط الذي يصدر السلطان أو الحاكم أوامره وبلاغاته عبره (جميع هذه الوثائق من مختلف الأنواع كانت تسجّل وتحفظ بعناية في ملقّات محاكم القضاة؛ وهي أهمّ مصادر التاريخ الإداري والاجتماعي عن الأراضي التي كان يحكمها العثمانيون، وقد بدأ المؤرّخون الآن باستعمالها).

كانت الحكومة تعيّن المفتين الحنفيين لتفسير الشريعة. على رأسهم كان مفتي اسطنبول، «شيخ الإسلام»، الذي كان المستشار الديني للسلطان. كان يعتبر الشخصية الأسمى في كلّ النظام الديني:

من دلائل حرّيته في إصدار الأحكام وقدرته على توبيخ وكبح جماح أصحاب السلطة أنّه لم يكن عضوًا في ديوان السلطان المؤلّف من كبار الموظفين.

كان الذين يعيّنون في المراكز العالية في السّلم القانوني يُدرّبون في مدارس إمبراطورية، على الأخصّ مدارس العاصمة: أنشأ السلطان محمّد الثاني، فاتح اسطنبول في القرن الخامس عشر، مجمّعًا عظيمًا من المدارس، كما أنشأ السلطان سليمان الكبير مجمّعًا آخر في القرن السادس عشر. كان جميع الموظفين الكبار تقريبًا من خزّجي تلك المدارس. هنا، كما في الدوائر الأخرى، كان هناك نوع من الرعاية والامتيازات الوراثية التي أصبحت أكثر أهمّية بمرور الزمن؛ فكان لأولاد كبار الموظفين الرسميين إمكانية قفز مراحل كاملة من طريق الترقية. كان من الممكن أيضًا للذين تدربوا على الخدمة في «العلمية» أن ينتقلوا إلى الدواوين، أو حتّى إلى الدوائر السياسية العسكرية، إمّا بالرعاية أو بطرق أخرى.

من ناحية مبدئية، كان السلطان يستخدم سلطته لتعزيز الشريعة، وكتعبير عن ذلك كان المسؤولون عن تطبيق الشريعة يُعدّون «عساكر»، أي أعضاء في النخبة الحاكمة، الحائزين على امتيازات مالية وقانونية؛ كذلك كان «الأسياذ» (أو السيّاد) المعترف بهم أنّهم من سلالة النبيّ، الذين كانت أسماؤهم محفوظة في سجّل يحتفظ به واحد منهم، يُدعى «نقيب الأشراف»، يعيّنهُ السلطان في كلّ مدينة هامة. رئيس جماعة السيّاد، «النقيب» في اسطنبول، كان شخصية عظيمة من شخصيات الإمبراطورية.

في الواقع لم تكن الشريعة القانون الوحيد في الإمبراطورية. مثل سائر الحكّام قبله، رأى السلطان العثماني أنّ من الضروري له أن يُصدّر أوامره الخاصّة وقوانينه كي يصون نفوذه أو يضمن سير العدالة. وكان يدّعي أنّه يفعل ذلك بفضل السلطة التي تمنحها الشريعة نفسها للحكّام، ما داموا يمارسونها ضمن حدود الشريعة. جميع الحكّام المسلمين أصدروا أوامر واتّخذوا قرارات، ولكن ما يبدو أنّ النظام العثماني تفرّد به هو أنّ العثمانيين جمعوا تقليدًا تراكميًا في مجموعات قوانين («قانون-نامه») كانت تقتزن عمومًا باسم محمّد الثاني أو سليمان، المكنّى بالقانوني. هذه المجموعات كانت مختلفة الأنواع. بعضها نظّم أساليب الضرائب التقليدية في المقاطعات المختلفة إبّان الفتوحات؛ غيرها تعاطى مع القضايا الإجرامية، وحاول ضمّ قوانين المقاطعات المحتلّة وأعرافها وصهرها كي تتوافق مع مجموعة موحّدة شاملة للعدالة العثمانية؛ وسواها كان معنيًا بشؤون الترقية في الحكومة، وبرسميات دور المحاكم وشؤون العائلة الحاكمة. كان القضاة يطبّقون تلك القوانين، ولكنّ الشؤون الجنائية الأكثر أهمّية، على الأخصّ تلك المتعلقة بأمن الدولة، كانت تُحال إلى الديوان السلطاني، أو إلى الحاكم الإقليمي. وفي الأيام الأخيرة أهمل هذا القانون الجنائي ولقّه النسيان.

الحكم في المقاطعات العربية

كانت الإمبراطورية العثمانية قوّة أوروبية، آسيوية وإفريقية، ذات مصالح حيوية يتوجّب حمايتها وأعداء يواجهونها في القارّات الثلاث. خلال معظم زمن وجودها، كان جزء كبير من طاقتها ومواردها مكرّسًا للتوسّع باتجاه أوروبا الوسطى والشرقية والسيطرة على مقاطعاتها الأوروبية، التي كانت تضمّ معظم سكّان الإمبراطورية وتؤمّن لها الكثير من دخلها؛ من القرن السابع عشر وما بعد كانت منشغلة بالمدافعة ضدّ التوسّع النمساوي من الغرب، والروسي من الشمال، في المناطق حول البحر الأسود. ويجب أن ينظر إلى وضع المقاطعات العربية في إطار هذا الانشغال

في البلقان والأناضول. إلا أنّ المقاطعات العربية كان لها أهميتها. الجزائر في الغرب كانت مركزاً منيعاً ضدّ التوسّع الإسباني، وبغداد إلى الشرق ضدّ الصفويين. سوريا ومصر والحجاز لم تكن معرضة للنوع ذاته من التهديد من قوى معادية، خاصة بعد أن تخلّت البرتغال عن محاولاتها في القرن السادس عشر لمدّ سيطرتها البحرية إلى البحر الأحمر. غير أنّها كانت هامة من نواح أخرى أيضاً. كانت المداخل من سوريا ومصر تشكّل جزءاً رئيسياً من الميزانية العثمانية، وكاننا المكانين اللذين تنطلق منهما قوافلها السنوية إلى مكّة. حيازة الأماكن المقدّسة أضفى على العثمانيين نوعاً من الشرعية، وحقّ استقطاب النفات العالم الإسلامي، لم تكن تمتلكه أية دولة إسلامية أخرى.

لذلك كان من المهمّ لحكومة السلطان أن تحتفظ بالسيطرة على المقاطعات العربية، ولكن كان هناك أكثر من طريقة لتحقيق ذلك. في مقاطعات تقع على مسافة بعيدة عن اسطنبول، أبعد من أن تُرسل إليها جيوش السلطان بانتظام، لا يمكن أن تكون طريقة السيطرة عليها مثل تلك المتبعة في المقاطعات الأقرب مسافة، على الطرقات الكبيرة للمملكة. وبمرور الزمن، بعد الفتوحات الأولى تطوّرت أنظمة مختلفة من الحكم، بتوازنات مختلفة بين السيطرة المركزية والنفوذ المحلي.

المقاطعات السورية، حلب ودمشق وطرابلس كانت محكومة مباشرة بسبب مداخلها الضرائبية، بفضل مركز حلب في النظام التجاري الدولي، ودمشق كأحد المراكز التي يتجمّع فيها الحجاج للانطلاق إلى الحجّ، والقدس والخليل كمدينتين مقدّستين (القدس هي المكان الذي صعد منه النبيّ إلى السماء في رحلته الإسرائيلية، والخليل هي الموقع الذي دُفن فيه إبراهيم الخليل). حكومة اسطنبول كانت قادرة على الإمساك بالسيطرة مباشرة بواسطة الطرقات عبر الأناضول وبحراً، ولكنّ هذه السيطرة اقتصرت على المدن الكبيرة والسهول المحيطة بها، المنتجة للحبوب، ومرافئ الشاطئ. في الجبال والصحراء، كانت السيطرة أصعب بسبب طبيعة الأرض، وأقلّ أهمية لأنّ وارداتها أضعف. وكان يكفي الدولة العثمانية أن تمنح اعترافها بالزعماء المحليين وعائلاتهم شرط أن يجمعوا الضرائب ويرسلوها وألا يهدّدوا الطرق التي تمرّ بها التجارة والجيوش. بالطريقة ذاتها كان رؤساء قبائل الرعاة في الصحراء السورية، والمتواجدون على دروب الحجاج إلى مكّة، يُمنحون اعترافاً رسمياً. سياسة المناورة والتلاعب وحضّ عائلة أو عضو في عائلة ضدّ آخر تكفي عادة للحفاظ على التوازن بين مصلحة الدولة والمصالح المحليّة، ولكنّ هذا التوازن كان يُهدّد أحياناً. في أوائل القرن السابع عشر، استطاع حاكم متمرّد في حلب وزعيم قوي في جبال الشوف في لبنان، فخر الدين المعني (توفّي 1635)، بتشجيع حكّام إيطاليين، أن يتحدّى السلطة العثمانية لفترة. ولكن قبض على فخر الدين أخيراً وأعدم، وعلى أثر ذلك أنشأ العثمانيون ولاية رابعة وعاصمتها صيدا، لمراقبة زعماء لبنان.

كانت أهمية العراق الأساسية كحصن ضدّ الاجتياح من إيران، أمّا ثراء أريافها فقلّ كثيراً بسبب انحطاط شبكات الريّ، وأصبحت مساحات واسعة تحت سيطرة قبائل الرعاة وزعمائها، ليس فقط شرقي الفرات ولكن حتّى في الأراضي التي تقع بين دجلة والفرات. واقتصرت السيطرة العثمانية المباشرة على بغداد، المركز الذي كان فيه يُنظّم الدفاع عن الحدود مع إيران، كما سيطر العثمانيون على المدن الرئيسية على الطريق بين اسطنبول وبغداد، على الأخصّ الموصل في أعالي دجلة. في الشمال الغربي، اعترفت الدولة بعدد من العائلات الكردية بصفة حكّام محليين أو جباة ضرائب، للحفاظ على الحدود ضدّ الإيرانيين؛ وعيّن حاكم عثماني إقليمي في «شهرزور» ليكون هناك بعض السيطرة عليهم. في الجنوب، كان للبصرة أهميتها طالما كان هناك تهديد لمنطقة الخليج من قبل الهولنديين أو البرتغاليين، ولكنّ البحرية العثمانية في الخليج ما عتّمت أن اضمحلت

فيما بعد. غير أنه كان هناك نقطة ضعف في النظام العثماني: المدن الشيعية المقدّسة، النجف وكربلاء، التي كانت ذات صلة حميمة بمراكز الشيعة في إيران، والتي كانت نقاطاً تنتشر منها الشيعة على الأرياف المجاورة.

مصر، مثل سوريا، كان لها أهميتها لأسباب إستراتيجية ومالية ودينية، فقد كانت أحد معاقل السيطرة العثمانية على شرقي المتوسط، وبلاذاً تنتج مداخيل ضرائبية ضخمة، ومركزاً قديماً للفقهاء الإسلامي، ونقطة كانت منها تُنظَّم قوافل الحجّ. كانت السيطرة عليها أصعب من سوريا بسبب بُعدها عن اسطنبول وطول الطريق البرّي إليها الذي يمرّ عبر سوريا، ولأنّه كان لديها الموارد الكافية لدعم مركز مستقلّ للنفوذ: ريف غني ينتج فائضاً كبيراً للحكومة، ومدينة عظيمة ذات تراث عريق كعاصمة. منذ البدء كانت الحكومة العثمانية ممانعة لإعطاء سلطة كبيرة لحاكمها في القاهرة. فقد كان يُستبدل تكراراً، وكانت سلطته تُحصر بقيود. وعندما فتح العثمانيون مصر، وضعوا فيها عدداً من الفيالق العسكرية، ولكن بحلول القرن السابع عشر كانت هذه الفيالق قد تداخلت في المجتمع المصري: الجنود تزوّجوا من عائلات مصرية وانخرطوا في التجارة والصناعة. المصريون أيضاً اكتسبوا حقّ العضوية في هذه الفيالق. ومع أنّ قادة الفيالق كانوا يُرسلون من اسطنبول، فقد كان هناك قادة آخرون من العثمانيين المحليين، لهم تضامنهم المحلي.

بالطريقة ذاتها، نما التضامن بين بعض مجموعات «المماليك». عندما احتلّ العثمانيون القاهرة، اجتذبوا بعضاً من النخبة العسكرية السابقة من دولة المماليك إلى نظامهم الحكومي. وليس واضحاً ما إذا كان هؤلاء المماليك استطاعوا أن يتكاثروا عن طريق استيراد مجتدين جدد من القوقاز، أو أنّ القادة العسكريين أنشأوا أسراً جديدة باستخدام نظام مماثل من التجنيد والتدريب، مهما كان أصلهم، فبحلول القرن السابع عشر برزت مجموعات من المماليك العسكريين من القوقاز وغيرها تمكّنت من الإمساك ببعض المراكز القيادية في الحكومة وتوصّلت إلى التحكّم بالكثير من ثروة مصر في المدن والريف. ومن حوالي 1630 أصبحت أسر المماليك القوّة المسيطرة. وفي سنة 1660 تمكّن الحكّام من استرجاع مركزهم، ولكنّ هذا الوضع أيضاً تحدّاه كبار ضبّاط أحد الفيالق، الإنكشارية، أواخر القرن.

إذن، عملية انحطاط السلطة بدأت في مصر، وسارت شوطاً أبعد في بعض المناطق الواقعة على أطراف الإمبراطورية. في الحجاز، كان يكفي العثمانيين أن يحتفظوا بالسيطرة على مرفأ جدّة، حيث كان حاكم عثماني، وأن يثبّتوا سيطرتهم على المدن المقدّسة مرّة في السنة عند مجيء الحجّ، يقوده موظّف كبير حاملاً المؤونة والإعانات لسكّان مكّة والمدينة وللقبائل على الطريق، فالمقاطعة كانت أفقر من أن تستطيع توفير ريع لاسطنبول، وبعيدة ويصعب السيطرة المستمرّة عليها، لذلك تُركّ النفوذ المحلي في المدن المقدّسة في أيدي أعضاء عائلة معيّنة من الأشراف. أبعد إلى الجنوب، في اليمن، حتّى هذه الدرجة الضئيلة من السيطرة لم تكن واردة باستمرار. فمن منتصف القرن السابع عشر لم يعد هناك وجود عثماني، حتّى في الموانئ حيث كانت تجارة القهوة في أهميّة متزايدة. في الجبال، أتاح غياب السلطة العثمانية لسلالة جديدة من الأئمّة الزيديين أن يثبّتوا أقدامهم.

في المغرب الكبير، كانت المنطقة التابعة للحكم العثماني تحت سيطرة حاكم الجزائر أول الأمر، ولكن من عام 1570 كان هناك ثلاث مقاطعات، عواصمها في طرابلس وتونس والجزائر. هنا، أقيم نوع نموذجي للحكم الإقليمي العثماني: حاكم مُرسل من اسطنبول مع أسرته، إدارة موظّفوها من العثمانيين المحليين، وفيلق من الإنكشارية المحترفين جُندوا في الأناضول، وقاضٍ حنفي

(بالرغم من أنّ معظم السكّان كانوا مالكيين)، وقوّة بحرية مجمّعة من عدّة مصادر، بما فيها أوروبيين اعتنقوا الدين الإسلامي، يعملون على العموم بموجب تفويض رسمي من اسطنبول (ولكن يتصرّفون بصفة خصوصية) ضدّ الملاحة التجارية للبلدان الأوروبية التي كان السلطان العثماني أو الحكّام المحليون بحالة حرب معها.

إلّا أنّه خلال قرن كان التوازن بين الحكومة المركزية والسلطات المحليّة قد بدأ يتغيّر لصالح هذه الأخيرة. في طرابلس، استولى الإنكشارية على السلطة الفعلية في أوائل القرن السابع عشر، والناطق باسمهم المنتخب، أو الداى، شارك الحاكم بالنفوذ. إلّا أنّها كانت سلطة متقلّبة. فميزان الحياة في المقاطعة جعل من المستحيل القيام بنفقات إدارة ثابتة بالإضافة إلى جيش: المدن كانت صغيرة، والأرياف المستوطنة والمزروعة محدودة. وكانت الحكومة بالكاد قادرة على السيطرة على ربابنة سفن «القراصنة» (Privateers) يقاتلون بتفويض من السلطان ولكن للغنيمة) الذين كانوا يهاجمون الأوروبيين ممّا دفع البحرية الأوروبية إلى ضرب طرابلس الغرب بالمدفعية أكثر من مرّة.

في تونس، دام الحكم العثماني المباشر حتّى أقصر من ذلك. قبل نهاية القرن السادس عشر ثار صغار ضبّاط الإنكشاريين وشكّلوا مجلساً وانتخبوا زعيماً، «الداى»، الذي كان يشاطر الحاكم سلطته. في منتصف القرن السابع عشر قام شخص ثالث، وهو «الباي»، قائد فيلق الإنكشارية الذي كان يتولّى جباية الضرائب الريفية، واستولى على حصّة من السلطة؛ في بداية القرن الثامن عشر، تمكّن أحدهم من تأسيس سلالة من «البايات»، «الحسينيين». هؤلاء «البايات» وحكوماتهم نجحوا في غرس جذور محليّة وخلقوا تحالف مصالح مع سكّان تونس، مدينة كبيرة الحجم والثراء والأهميّة. كانت معظم المراكز السياسية والعسكرية الرئيسية في يد نخبة من المماليك الشراكسة والجورجيين، مع بعض اليونان والأوروبيين الغربيين الذين اعتنقوا الإسلام وتدرّبوا في أسرة الباى. إلّا أنّ هذه النخبة، التي أخذت تصبح تونسية أكثر فأكثر عن طريق الزواج المختلط أو بطرق أخرى، وكذلك أعضاء من العائلات التونسية المحليّة، كانوا يحتلّون وظائف أمناء سرّ أو موظفي إدارة. كان للنخبة التركية-التونسية الحاكمة كما لأعضاء العائلات التونسية المرموقة مصلحة مشتركة في السيطرة على الأرياف وعلى فائضها من الإنتاج. البقعة من الأراضي السهلية المنتجة التي يمكن الوصول إليها بسهولة، أو «الساحل»، كانت واسعة، وكان للبايات جيش محليّ يجبون بواسطته الضرائب من تلك الأرياف. الحكومة والمدينة كان لهما مصلحة في أعمال «القرصنة البحرية». ربابنة السفن والملاحون كانوا في معظمهم من الأوروبيين الذين اعتنقوا الإسلام، أو من الولايات الشرقية للمملكة، ولكنّ السفن كانت تحضّر وتجهّز إلى حدّ ما على يد الحكومة المحليّة وكذلك على يد الأسر الغنية في تونس.

بين مراكز السلطة العثمانية الثلاثة في المغرب الكبير كانت الجزائر أكثرها أهميّة. كان من الضروري للسلطان العثماني أن يحتفظ بمركز حدودي غربي قوي في زمن التوسّع الإسباني، حتّى عندما كان انشغال إسبانيا متحوّلاً عن منطقة البحر المتوسط باتجاه المستعمرات في أميركا، كان هناك خطر استيلاء إسبانيا على مرافئ على شاطئ المغرب؛ وهران ظلّت تحت الحكم الإسباني لمعظم الفترة ما بين 1509 و1792. الجزائر كانت قاعدة قوّة بحرية عثمانية دافعت عن مصالح العثمانيين في المتوسط الغربي، ولجأت إلى «القرصنة» ضدّ السفن التجارية الأوروبية في أوقات الحرب (كذلك الدول الأوروبية كانت تشترك في أعمال «القرصنة»، وتستخدم الجزائريين الأسرى بمثابة أرقّاء لتجذيف السفن). كانت الجزائر أيضاً قاعدة قوّة كبيرة

من الإنكشارية، ربّما كانت الأضخم في الإمبراطورية خارج اسطنبول. مع هذه القوّات الفاعلة كان باستطاعة حاكم الجزائر أن يمارس نفوذه على طول المنطقة الساحلية في المغرب، ولكن هنا أيضًا تعيّر التوازن. حتّى منتصف القرن السابع عشر ظلّت السلطة رسميًا في يد الحاكم المرسل من اسطنبول والذي كان يُستبدّل كلّ بضع سنوات. إلّا أنّ ربابنة البحرية بالكاد كانوا تحت سلطته، والإنكشارية كانوا يطيعونه فقط إلى الحدّ الذي يمكنه فيه جباية الضرائب ودفع نفقاتهم. بحلول منتصف القرن السابع عشر استطاع مجلس من كبار ضبّاط الإنكشارية تولّي جباية الضرائب، واختيار داي للجباية والتأكد من أنّه يدفع لهم مرتبّاتهم. وفي أوائل القرن الثامن عشر وصلت الأمور إلى خاتمتها الطبيعية وتمكّن «الداي» من نيل منصب ولقب «حاكم» من الحكومة المركزية.

كما في طرابلس وتونس، جمعت المصالح المشتركة النخبة الحاكمة مع تجّار الجزائر؛ تضافرا معًا لتجهيز نشاطات ربابنة السفن في «القرصنة»، واقتسما الأرباح من بيع السلع المسلوّبة وفدية الأسرى. في القرن السابع عشر، كانت السفن الجزائرية تصل إلى الجزر البريطانية وحتّى ايسلندا. ولم تكن مدينة الجزائر مركز ثقافة مدينية قديمة مثل تونس والقاهرة ودمشق أو حلب، أو مقرّ بورجوازية محليّة. كان يسيطر عليها ثلاث مجموعات: الإنكشارية، جيء بهم غالبًا من الأناضول وأجزاء أخرى شرقية من المملكة؛ وربابنة السفن، كثير منهم أوروبيون؛ والتجّار، العديد بينهم يهود، كانوا يتولّون تصفية البضائع والسلع، التي يستولي عليها «القراصنة»، عبر اتّصالاتهم في مرفأ ليفورنو الإيطالي. كانت مراكز الحياة الجزائرية المدينية في الداخل، في المدن الواقعة على الهضاب الكبيرة، هنا، كان الحكّام المعيّنون من قبل «داي» الجزائر يحتفظون بقوّاتهم المسلّحة الخاصّة، المجتدين من الجزائريين أو من أعضاء عائلات الإنكشارية الذين لم يكن يسمح لهم بدخول فيالق الإنكشارية في الجزائر؛ هنا أيضًا كانت توجد بورجوازية محليّة ذات اتّصال وثيق بالحكومة. وراء الأراضي المتاخمة لتلك المدن، كان حكم مدينة الجزائر يتمّ بالوساطة، عن طريق زعماء محليّين كانوا يجبون الضرائب ويأتون بالدخل إلى الحملة التي كانت تقام كلّ سنة لجباية الضرائب. إلّا أنّه كان هناك أفضية حيث لم يكن حتّى هذا النوع (الوساطة) من السلطة موجودًا، وفي أحسن الحالات كان نوعًا من الإذعان لسلطة الجزائر العثمانية ولاسطنبول؛ هكذا كان الوضع مع إمارات الجبال القبيلية، حيث يتواجد مربو الإبل البدو في الصحراء الكبرى، وفي مدن واحات المزاب التي يقطنها «إباضيون» يعيشون تحت حكم مجمع من شيوخهم المتعلّمين الأتقياء.

1 ابن خلدون، المقدّمة، ص. 183.

2 المرجع نفسه، ص. 148.

3 ذكر في: T. W. Arnold, *The Caliphate*, New ed. (London, 1965), p. 203.

4 C. M. Doughty, *Travels in Arabia Deserta*, New ed. (London, 1921), p. 6-8.

الفصل الرابع عشر المجتمعات العثمانية

السكان والثروة في الإمبراطورية

البلدان العديدة المدمجة بالإمبراطورية العثمانية، والتي تعيش ضمن نظام سيطرتها البيروقراطية وتحت سلطة تشريع واحد، كانت تؤلف منطقة متاجرة واسعة، يستطيع ضمنها الأشخاص والبضائع أن تنتقل بأمن نسبي، على طول طرق تجارية تحافظ عليها قوات الدولة ومجهزة بـ«خانات»، ودون دفع مكوس ورسوم جمركية، مع أنه كان هناك عدّة رسوم محلية يتوجب دفعها. كانت هذه المنطقة متّصلة من ناحية بإيران والهند، حيث كان حكم الصفويين والمُغل يُقيم إطارًا من الحياة المستقرّة أيضًا، وحيث لم يكن قدوم الأوروبيين إلى المحيط الهندي، من برتغاليين وهولنديين وفرنسيين وإنكليز، قد عرقل الأنماط التقليدية والملاحة بعد. وإلى الغرب كانت الإمبراطورية متّصلة ببلدان أوروبا الغربية التي كانت في طور توسّع اقتصادي بسبب وجود حكومات ملكية ومركزية قوية، ونمو السكان والزراعة، واستيراد المعادن الثمينة من العالم الجديد الإسباني والبرتغالي في أميركا. أنواع جديدة من السلع الغالية الثمن، بالإضافة إلى السلع التي كانت تشكّل عماد التجارة الدولية في السابق، أصبحت تُنقل على طول الطرق التجارية. ظلّت تجارة البهارات والتوابل تمرّ عبر القاهرة، إلى أن، في وقت ما في القرن السابع عشر، بدأ الهولنديون ينقلون جزءًا كبيرًا منها بحرًا حول رأس الرجاء الصالح؛ الحرير الإيراني كان يُؤتى به على طول سلسلة المدن التجارية من مملكة إيران الصفوية، عبر الأناضول، إلى اسطنبول، وبورصة أو حلب؛ القهوة، التي جيء بها في القرن السادس عشر لأوّل مرّة استوردت إلى القاهرة من اليمن، ومن هناك توزّعت على عالم المتوسط؛ في المغرب الكبير، كان يُؤتى بالعبود والذهب والفضّة من الأراضي المعشوشبة جنوبي الصحراء الكبرى.

ولم يبقَ لصناعات المدن العثمانية الأهميّة ذاتها في الأسواق العالمية التي كانت لها سابقًا، ولكنّ المنسوجات من سوريا و«الشاشية»، غطاء الرأس المميّز المصنوع في تونس، كانت رائجة في الإمبراطورية نفسها. في بعض النواحي من هذه التجارة أخذ تجار أوروبا الغربية يلعبون دورًا أكثر أهميّة، ولكن أهمّ تجارة كانت ما تزال مع بلدان المحيط الهندي، وهنا كان للتجار العثمانيين الدور القيادي.

حكومة قوية، استتباب الأمن والنظام وتجارة مزدهرة، كلّ هذه كانت ذات صلة بظاهرتين أُخريين في أوج عهد العثمانيين. إحداهما كانت النمو السكاني. وهذا كان عاملاً مشتركاً في كلّ عالم البحر المتوسط في القرن السادس عشر، إذ بدأ يستردّ عافيته بعد التناقص السكاني الذي سبّبه وباء الطاعون الأسود، كذلك لأنّه جرى هناك تغييرات أخرى في ذلك الوقت. تقدير تقريبي، يبدو مقبولاً غالباً، هو أن سكاني المملكة ربّما زادوا بمعدّل 50 بالمئة خلال القرن (في الأناضول، تضاعف عدد السكان الذين يدفعون ضرائب، ولكن قد يفسّر ذلك جزئياً ليس بسبب نمو طبيعي بل لأنّ تشديداً أكثر صرامة ودقّة جعل بالإمكان تسجيل وجباية ضرائب من عدد أكبر من السكان). وبنهاية القرن، كان مجموع السكان قد بلغ ما بين 20 و30 مليوناً، موزّعين بالتساوي تقريباً بين أجزاء الإمبراطورية الأوروبية والآسيوية والإفريقية؛ في هذا الوقت ربّما كان عدد سكان فرنسا 16 مليوناً، وسكان الولايات الإيطالية 13 مليوناً، وإسبانيا 8 ملايين. إسطنبول نمت من مدينة صغيرة في الفترة السابقة للفتح العثماني وبعده مباشرة إلى حوالي 700000 نسمة بحلول القرن السابع عشر؛ كانت أكبر من أعظم المدن الأوروبية، نابولي وباريس ولندن. إلّا أنّه لا يبدو أنّ هذه الزيادة استمرّت في أي من قسمي حوض المتوسط، المسلم أو المسيحي، خلال القرن السابع عشر. والظاهر أنّ سكان المدن وسكان الأرياف أيضاً تكاثروا عدداً. وتُشير الدلائل الموجودة إلى توسّع في الزراعة وازدياد في الإنتاج الريفي على الأقلّ في بعض أنحاء الإمبراطورية؛ كان هذا نتيجة أمن أفضل، ونظام ضرائب أكثر عدالة، وازدياد في الطلب من سكان المدن، وتكوين رأس المال للتوظيف وهو ناتج عن رخاء المدن وبحبوحتها. إلّا أنّه في القرن السابع عشر هناك دلائل على تشوُّش في حياة الأرياف المستقرّة. القلاقل التي جرت في أجزاء من الأناضول خلال السنين الأولى من القرن، المعروفة باسم «ثورة تشاللي»، ربّما كانت دليلاً على فيض سكاني في الريف، كما كانت دليلاً على انحطاط قدرة الحكومة على الحفاظ على الأمن في الأرياف.

كما يحدث دائماً، المدن كانت المستفيد الأكبر من استتباب الأمن والنمو الاقتصادي العثماني، أو على الأقلّ بعض الطبقات في المدن. عندما دخل محمّد الثاني إسطنبول، لم يكن باقياً من تلك المدينة العظيمة إلّا اليسير. هو وخلفاؤه شجّعوا، حتّى وأكروهوا، المسلمين والنصارى واليهود في الأماكن الأخرى على الاستيطان في إسطنبول، وأغدقوا على إسطنبول الجديدة مجمّعات عظيمة من الأبنية. على التلّة المشرفة على «القرن الذهبي» كان قصر توبكاي. في الباحة الخارجية ظلّت المعاملات العامّة تُجرى؛ في القاعات الداخلية كان يعيش السلطان وأسرته. في الواقع كان القصر مدينة داخلية فيه عدّة آلاف من السكان، تُحيط به الأسوار. وراءه يقع قلب المدينة المنتج، المجموعة الرئيسيّة من الأسواق والمؤسّسات الملكية، مجمّعات المساجد، المدارس، النزل، والمكتبات؛ ومن العلامات المميّزة في المدن العثمانية العظيمة كانت «الأوقاف» الملكية التي بواسطتها كانت واردات المحلّات والأسواق تكرّس لغايات دينية وخيرية. وثمة قطب ثالث للنشاط يقع عبر «القرن الذهبي»، ضاحية بيّرا (Pera) حيث كان يعيش التجّار الأغرّاب، والتي كانت مدينة إيطالية تقريباً.

كان تموين المدينة من أهمّ أمور الحكومة، فسكان المدن كان يلزمهم قمح للخبز، وخراف للحوم، وغير ذلك من ضروريّات الحياة، وذلك بأسعار معقولة يستطيعون دفعها. من ناحية مبدئية، كان القمح المنتج في منطقة ما يستهلك فيها، ولكن كانت تُستثنى المناطق التي تمون مدينة كبيرة. لإطعام أهالي إسطنبول العديدين والمناطق الساحلية الأوروبية من البحر الأسود، كانت «تراقيا» وشمال الأناضول ذات أهمية خاصّة. بعض التجّار كان مرخصاً لهم المتاجرة بالحبوب، يشترطونها

بأسعار محدودة تحت إشراف القاضي، وينقلونها، في معظمها بحرًا، ويبيعونها بأسعار تُحددها الحكومة؛ السفن والموانئ كانت تُراقب بصرامة للتأكد من أنّ الحبوب لا تُسجن إلى مكان آخر. كانت الإمبراطورية منطقة غنية من إنتاج مساحتها الواسعة وتجارتها، وكان هذا الثراء ينصب جزئيًا بمثابة دخل في أيدي الحكومة، للقيام بأعباء الجيش والدواوين، والجزء الباقي إلى الأيدي الخاصّة. والنخبة المسيطرة في المدينة ظلّت ذلك الخليط من أعظم التجّار وكبار العلماء، سمة مميّزة للمدن في دنيا الإسلام. التجّار الذين كانوا يتعاطون التجارة البعيدة المدى، وصانعو المنسوجات الثمينة، والصرّافون (أو الصيارفة) الذين كانوا يقرضون الأموال للحكومة أو للتجّار، كانوا يستفيدون من تعاطم حجم التجارة والسهولة الأكبر التي يمكن التعاطي بها. كان لهم مركز محمّي ومميّز نسبيًا لأنّ الحكومة كانت تتطلّع إليهم إذا احتاجت أن تجمع أموالاً لغايات استثنائية. كبار العلماء كانوا يستفيدون ليس فقط من المرتبات والمكافآت التي كانت تصلهم من السلطان، بل كذلك من الأوقاف التي كانوا يُديرونها والتي كانت تزيد من مداخيلهم. إلّا أنّ غناهم وغمى التجّار كان يفوقه غنى قادة العسكريين وكبار الموظفين الرسميين؛ كان هؤلاء يستفيدون من وحدات الضرائب التي كانت مخصّصة لهم. كان ثراؤهم مقلقلًا غير مأمون، عرضة للحجز إذا سقطوا من حظوة السلطان، لأنّهم كانوا يُعتبرون رسميًا عبيدًا له، وبالتالي لا يحق لهم الإرث، ولكن إذا حالفهم الحظّ وبالمهارة كان باستطاعتهم تمرير ثروتهم إلى عائلاتهم. وعندما أُدخل نظام «الالتزام» يبدو أنّه نبت نوع من التواطؤ بين أصحاب الثراء المدني والريفي - موظفين رسميين، تجّار وسواهم - للحصول على منحة التزام الضريبة؛ وبحلول القرن الثامن عشر، كان أصحاب «المالكان» - أي أصحاب الالتزامات على مدى الحياة، قد أصبحوا طبقة جديدة من مالكي الأراضي، يزرعونها على أساس تجاري.

المقاطعات العربية

يبدو، على حدّ ما توصّلت إليه دراسة تاريخ المقاطعات الناطقة بالعربية في الإمبراطورية، أنّ لهذه المقاطعات العديد من النواحي نفسها التي تبرز في الأقطار الأوروبية والأناضول. الظاهر أنّ عدد السكّان ازداد في الفترة التي تلتّ الفتح العثماني مباشرة، بسبب نظام أمني أفضل وبحبوحه عامّة في الإمبراطورية، ولكن هذا العدد ظلّ مستقرًا بعد ذلك أو ربّما تناقص قليلًا. بعد اسطنبول، كانت المدن العربية الأعظم في الإمبراطورية. عدد سكّان القاهرة ازداد إلى حوالي 200000 بحلول منتصف القرن السادس عشر و300000 في نهاية القرن السابع عشر. في الوقت نفسه كان عدد سكّان حلب 100000، ودمشق وتونس ربّما أقلّ بقليل. أمّا بغداد فلم تسترد مكانتها بعد انحطاط شبكات الريّ في جنوبي العراق، والغزو المغولي، وانتقال تجارة المحيط الهندي من الخليج إلى البحر الأحمر؛ فقد كان سكّانها أقلّ من كبريات المدن السورية. الجزائر كانت إلى حدّ بعيد من صنع العثمانيين، كمركز حصين في وجه الإسبان؛ كان عدد سكّانها ما بين 50 و100 ألف نسمة بحلول أواخر القرن السابع عشر.

تكاثر السكّان كان مرتبطًا بالتغيرات الطبيعية في المدن وبامتدادها. حافظ الحكم العثماني على أمن المدن، بواسطة قوّات شرطة للنهار وللليل وحراس في مختلف الأحياء، وبمراقبة الخدمات العامّة بعناية (التموين بالمياه وتنظيف الشوارع وإنارتها، ومكافحة الحرائق)، وضبط الشوارع والأسواق تحت إشراف القاضي. وتشبّهًا بالممثل السلطاني في اسطنبول، أنشأ الحكّام والقادة العسكريون العثمانيون أبنية عامّة ضخمة في قلب المدن، على الأخصّ في القرن السادس عشر،

فبُنيت المساجد والمدارس والأبنية التجارية التي كان يُستخدم ريعها لصيانتها: مثلًا، مؤسّسة دُكاكين زاده محمّد باشا الخيرية في حلب، حيث كان الدخل من ثلاث «قيصريّات» وأربعة «خانات» وأربعة «أسواق» يؤمّن نفقات مسجد كبير؛ التكية في دمشق، المجمع البناني من مسجد ومدرسة ونُزل للحجّاج بناه سليمان القانوني؛ بعد ذلك بفترة، المجمع الذي أقامه القائد العسكري رضوان بك في القاهرة.

ولم تعد هناك حاجة لمعظم أسوار المدن العظيمة. أوّلاً بسبب استتباب الأمن والنظام الذي فرضه العثمانيون في الأرياف المجاورة، وكذلك لأنّ تطوير المدفعية جعل الأسوار غير ذات جدوى للدفاع. بعضها هُدم وبعضها أهمل كلياً؛ وتوسّعت المدن في ضواح يقطنها السكّان المتزايدون. الأغنياء كانوا يعيشون في وسط المدينة، قرب مركز السلطة، أو في حي لهم فيه نفوذ، أو في الضواحي حيث الهواء نقيّ والأراضي متّسعة. الحرفيون وصغار التجّار والعَمّال كانوا يقطنون أحياء شعبية منتشرة على طول خطوط التجارة: في حلب، حي الجُديدة، باب الثيّرب وبنقوسا؛ في دمشق، سوق ساروجة والميدان، امتداداً على الطريق المتّجه جنوباً الذي تجلب عليه الحبوب من حوران، ويمرّ منه الحجّاج إلى المدن المقدّسة؛ في القاهرة، حي الحسينية الواقع إلى شمال وسط المدينة القديم، على الخطّ الذي تمرّ عليه القوافل الآتية والذاهبة إلى سوريا، وبولاق، الميناء على النهر.

في هذه الأحياء السكنية، هناك بعض الدلائل على أنّ العائلات كانت تمتلك مساكنها، ما عدا الأكثر فقراً، وعليه فالاستيطان كان مستقرّاً. ويبدو أنّه كان هناك اتّجاه في العصر العثماني لأنّ تنقسم الأحياء تبعاً لتركيباتها الدينية أو العرقية؛ الجُديدة في حلب كانت مسيحية على العموم، وكان هناك حي للأكراد في دمشق، والمنطقة حول مسجد ابن طولون في القاهرة كانت تضمّ في أكثريّتها أناساً من المغرب الكبير. الحي كان قطب الحياة لسكّانه، يتجمّعون في سوقه الصغير أو المسجد أو سبيل الشرب، توخّدهم الاحتفالات، شعبية كانت (رحيل الحجّاج وعودتهم، عيد الفصح) أو خاصّة (ولادة، أعراس، وفيات)، يحرسه في الليل حرّاس وتحصّنه بوابات. إلّا أنّهم في نشاطاتهم الاقتصادية، كان الرجال (على الأقلّ) يجتازون حدود الحي وكلّ طبقات السكّان كانت تلتقي في الأسواق.

أدّت سياسة العثمانيين الأميرية المالية ونمو التجارة مع أوروبا إلى ازدياد أهمية المسيحيين واليهود في حياة المدن. اليهود كانوا ذوي نفوذ كمقرضي أموال وأصحاب مصارف للحكومة المركزية أو لحكّام المناطق، وكمديرين لالتزامات الضرائب؛ على مستوى آخر، كصنّاع وتجّار معادن ثمينة. كان التجّار اليهود ذوي مكانة في تجارة بغداد، وفي تونس والجزائر كان يهود، كثيرون منهم من أصل إسباني، بارزون في المبادلات مع بلدان المتوسط الشمالية والغربية. العائلات اليونانية التي كانت قاطنة في حي الفنار في اسطنبول كانت تُسيطر على الكثير من التجارة مع البحر الأسود، بالحبوب والفراء. ولعب الأرمن دوراً هاماً في تجارة الحرير مع إيران. في حلب وغيرها من الأماكن حيث يعيش تجّار أوروبيون، كان النصارى وسطاء لهم، يساعدهم في شراء السلع للتصدير وتوزيع البضائع المشتراة من أوروبا؛ المسيحيون السوريون كانت لهم أهميتهم في التجارة بين دمياط والساحل السوري؛ والمسيحيون الأقباط كانوا يعملون كمحاسبين ومديري أعمال لدى كبار موظفي الدولة وملتزمي الضرائب في القاهرة.

وبينما كانت الحكومة العثمانية ترسخ جذورها لتدوم في المراكز الكبيرة في المقاطعات، بدأت جماعات عثمانية محلية تظهر في الحكم. في المقاطعات الواقعة تحت السيطرة العثمانية المباشرة،

كان يُعيّن الحاكم والقاضي من اسطنبول، ويغيّران كثيرًا. أمّا موظفو الديوان المحليون، فقد كانوا يُؤخذون من عائلات عثمانية محلية مستوطنة في المدن الإقليمية، ومهاراتهم الخاصة متوارثة من الآباء إلى الأبناء. كذلك القوّات الإنكشارية المحلية كانوا ينصهرون تدريجيًا في المجتمع، ويورثون امتيازاتهم من جيل إلى جيل، بالرغم من محاولات السلطة تلافى ذلك عن طريق إرسال فصائل جديدة من اسطنبول. فقد كان باستطاعة الحكّام أو قادة القوّات المسلّحة، إذا أمضوا زمنًا طويلاً في المدينة، أن يخلقوا لأنفسهم أسرة من المماليك وأن يعيّنوهم في المراكز الهامة.

تلك المجموعات المحلية كانت تتحالف مع التجّار و علماء الدين. أكبر أصحاب الثروة في المدينة كان الصرّافون وأصحاب المصارف والتجّار المشتغلون بالتجارة البعيدة المدى. وبالرغم من ازدياد أهمية التجّار الأوروبيين الأجانب والمسيحيين واليهود، فإنّ التجارة الأكثر أهمية والأكثر ربحًا، تلك التي بين مناطق الإمبراطورية المختلفة أو مع بلدان المحيط الهندي، كانت بيد التجّار المسلمين: فقد كانوا مسيطرين على تجارة القهوة في القاهرة، والتجارة التي كانت ترافق الحجّ إلى مكّة، وعلى طرق القوافل التي تقطع الصحراء السورية والصحراء الكبرى. قليل من الثروات التجارية بقي على مدى عدّة أجيال؛ أمّا العائلات ذات التراث المعني بالتعليم الديني، فقد كانت أكثر استمرارية. كان هؤلاء أكثر أهمية من ناحية عديدة: ففي مصر، في القرن الثامن عشر قُدّر عدد المدعوّين «علماء» بالمعنى الشامل، بمن فيهم ممارسو الوظائف في الشرع، التربية أو العبادة، بحوالي 4000، من بين السكّان العاملين المقدرين بسبعين ألفًا. فقد كان لهم في المدن العربية شخصية مختلفة عن شخصية علماء اسطنبول. كان كبار العلماء في اسطنبول جزءًا هامًا من الجهاز الحاكم، مدرّبين في مدارس سلطانية، معيّنين في خدمة الإمبراطورية وآملين في الترقية إلى مراكز عالية فيها. أمّا علماء المدن العربية فكانوا من أصل محليّ. كثيرون بينهم كانوا من أصل عريق، يعود إلى المماليك أو حتّى إلى ما قبل ذلك، وبعضهم قائلون (بلا حقّ أحيانًا) أنّهم «أسياد»، متحدّرون من النبيّ. كان معظمهم قد درس في مدارس محلية (الأزهر في القاهرة، الزيتونة في تونس، ومدارس حلب ودمشق)، وورثوا لغة وتقاليد ثقافية تعود إلى ما قبل العثمانيين بزمن طويل. ومع احتفاظهم بنوع من الاستقلال، كانوا على استعداد للانخراط في الخدمة المحلية للسلطان. كان القاضي الحنفي للمدن الكبيرة يُرسل عادة من اسطنبول، ولكنّ نوابه، أكثر المفتين، ونقيب الأشراف، ومعلّمي «المدارس»، كانوا يعيّنون على العموم من بين مجموعة العلماء المحليين. في المدن التي كان سكّانها المسلمون ينتمون لأكثر من مذهب، كان لكلّ مذهب قاض ومفتٍ له. في تونس كان جميع السكّان المسلمين، باستثناء المتحدّرين من أصل تركي، من المذهب المالكي، والقاضي المالكي كان له مركز رسمي مشابه لمركز القاضي الحنفي.

وكانت هناك علائق منوّعة بين العثمانيين المقيمين والتجّار والعلماء المحليين، لكلّ من الجماعات ديمومة ومركز لم تكن لتحصل عليه بطريقة أخرى. فقد كان لهم ثقافة مشتركة إلى حدّ ما، كان أبناء التجّار يُرسلون إلى «المدرسة». الموظّفون الرسميون ورجال الجيش قد يرسلون أولادهم إليها أيضًا لإعطائهم فرصة لمستقبل أفضل. أسس بَيْرَم، وهو ضابط تركي في مقاطعة تونس، سلالة من العلماء المشهورين؛ الجبرتي، المؤرّخ لمصر في القرن الثامن عشر، تحدّر من عائلة تجّار. كانوا يتزاوجون فيما بينهم، وكان بينهم صلات مالية، فيشتركون في صفقات تجارية. وبانتشار نظام التزام الضرائب، كان بإمكان الموظّفين الرسميين والتجّار أن يتعاونوا في تقديم عروض للحصول على الالتزامات. على العموم، كان القادة العسكريون والموظّفون مسيطرين على التزام الضرائب الريفية، لأنّ هذه الضرائب لم تكن لتُجبي لولا سلطة الحكّام ودعمهم. أمّا

التزام الضرائب المحلية والمكوس، فكان للتجار وعلماء الدين حصّة أكبر فيها. التجار والعلماء كان لهم حصّة أكبر في الالتزامات المحلية للضرائب والمكوس. العلماء كانوا مديري أوقاف هامة، وهكذا كان بإمكانهم الحصول على رأس المال لتوظيفه في مشاريع تجارية أو في التزامات. على صعيد آخر، كان هناك تحالف من نوع مختلف. بالرغم من محاولة السلطان الاحتفاظ بجيشه منفصلاً عن السكّان المحليين، فإنهم بمرور الزمن بدأوا بالاختلاط. في أواخر القرن السابع عشر كان الإنكشارية يتعاطون حرّفاً وأعمالاً تجارية، وعضوية الفيلق صارت نوعاً من الملكية، تمنح حق امتيازات ومرتببات يمكن توريثها إلى الأبناء، أو حتّى شراؤها من قبل أفراد من السكّان المدنيين. كان تحالف المصالح يُعبّر عن نفسه أحياناً بحركات عنف، حيث كانت المقاهي تستخدم كمراكز منها تتفجّر الأفعال. أفعال كهذه كانت من نوعين: في بعض الأحيان كانت سياسية. في اسطنبول قامت فئات في القصر أو في الدوائر المدنية أو العسكرية، من الذين يناضلون للاستيلاء على السلطة، باستخدام الإنكشارية لحشد جماعات ريفية. في سنة 1703 تحوّل عصيان جماعة من الجيش إلى حركة ثورية سياسية شارك فيها موظّفون كبار من أعظم الأسر وإنكشارية وعلماء وتجار – كلّ جماعة لها أسبابها ومصالحها الخاصة ولكنهم جميعاً مشاركون في المطالبة بالعدالة – وتسبّبوا في سقوط شيخ الإسلام، لأنّ نفوذه على السلطان مصطفى الثاني كان مكروهاً، ثمّ خلعوا السلطان نفسه. في المدن الإقليمية قد تحدث حركات مماثلة، وانفجارات فورية أيضاً، عندما كان ينقص الغذاء وترتفع الأسعار، وموظّفو المحاكم أو أصحاب الالتزامات الريفية كانوا يُتّهَمون بتسبب نقص في الغذاء عن طريق احتكار الحبوب أو حصرها حتّى يرتفع سعرها. وقد يكون لحركات كهذه نجاح فوري في استبدال حاكم أو موظّف غير مرغوب فيه، ولكنّ النخبة في المدينة كانوا ينظرون إليها بشعور متفاوت. كبار العلماء، بصفتهم الناطقين باسم أهل المدينة، قد يشاركون في الاحتجاج، ولكن بالنهاية كانت مصالحهم وشعورهم إلى جانب الأمن والنظام المستقرّين.

ثقافة المقاطعات العربية

خلف الفتح الإسلامي علامته على مدن المقاطعات الناطقة باللغة العربية في أبنية هندسية عظيمة، بعضها أقامه السلاطين أنفسهم كدلائل على عظمتهم وتُقامهم، وأخرى أنشأها أسياد محليون دفعتم رغبة التقليد التي يُثيرها الإعجاب بالسلطة والنجاح. في عواصم المقاطعات كانت المساجد تُبنى في القرنين السادس عشر والسابع عشر على الطراز العثماني: باحة تؤدّي إلى قاعة صلاة مقبّبة ترتفع فوقها منذنة أو اثنتان أو أربع، طويلة، نحيلة مستدّقة. وقد تكون القاعة مزدانة ببلاط ملوّن على طراز «إزنك» الذي كان مفضّلاً في البلاط العثماني، مع رسوم زهور بالأخضر والأحمر والأزرق. على هذا الطراز كان مسجد الخسروية في حلب، صمّمه أعظم مهندسي العمار العثمانيين، سينان؛ مسجد سليمان باشا في قلعة القاهرة؛ والمسجد فوق مقام «سيدي محرّز» في تونس؛ و«المسجد الجديد» في الجزائر. والأكثر فخامة بين كلّ المنشآت العثمانية الإقليمية كان التكية في دمشق، مجمع عظيم من الأبنية، أيضاً من تصميم سينان، وكان مكرّساً لاحتياجات الحجّاج. ففي دمشق كانت تجتمع واحدة من قافلتي الحجّ العظيمتين، وكانت هي الأكثر أهمّية بين الإثنتين من ناحية، لأنّ إليها كان يأتي رُسل السلطان وأحياناً أعضاء من عائلته. وعلى طول الطريق الممتدّ من اسطنبول عبر الأناضول وشمال سوريا كانت هناك نُزل وخانات (جمع خان)، والتكية كانت أكثرها إتقاناً: مسجد ذو قبة مع منذنتين طويلتين متناسقتين، على كلّ جانب واحدة، مبني بالحجر مع صفوف متناوبة بالحجر الأبيض والأسود، الطراز الذي طالما تميّز به فنّ البناء

السوري؛ حول الباحة (أو الفناء) هناك غرف، وقاعات طعام ومطابخ للحجاج. وفي مدينة القدس المقدسة أيضًا، ترك السلطان سليمان علامته، في القرميد على الجدران الخارجية لقبّة الصخرة، والأسوار العظيمة التي كانت تُحيط بالمدينة. بين المدن العثمانية الكبرى، بغداد فقط هي التي بالكاد تأثرت بالطراز الجديد؛ فالطراز الفارسي القديم ظلّ سائدًا. وفي مدن أخرى أيضًا، استمرّت المساجد الأصغر والأبنية العامّة تُشاد بالطراز التقليدي، بالرغم من دخول بعض التأثيرات العثمانية تدريجيًا في تصاميم الأبنية.

لم تتقلّص مكانة اللغة العربية تحت الحكم العثماني بل تدعّمت. علوم الدين والشرع كانت تُعلّم بالعربية في مدارس اسطنبول العظمى كما في مدارس القاهرة ودمشق. كان المؤلفون العثمانيون في تناولهم بعض المواضيع يميلون إلى الكتابة بالعربية. وقد تُكتب بعض القصائد أو الأعمال الدنيوية باللغة التركية التي تطوّرت في هذه الفترة كوسيلة للثقافة العالية، ولكنّ المؤلفات عن الدين والشرع، وحتى التاريخ والسّير قد تستخدم العربية. وهكذا حجّي خليفة (1609-57)، موظّف حكومي في اسطنبول، كتب باللغتين، ولكن أهمّ مؤلفاته كُتبت بالعربية: تاريخ شامل، وقاموس تراجع المؤلفين العرب، «كشف الظنون».

في المدن العربية الكبيرة استمرّ التراث الأدبي: ليس فقط الشعر والأدب الرفيع بل التاريخ المحلي أيضًا والسّير وتآليف في الفقه والحديث. واستمرّت المدارس الكبرى مراكز لدراسة علوم الدين، ولكن بفارق. مع بعض الاستثناءات، لم يكن يمثل أعلى المناصب في دوائر الشرع خريجو الأزهر أو مدارس دمشق وحلب، بل هؤلاء المتخرّجون من المعاهد السلطانية في اسطنبول؛ حتى قضاة المذهب الحنفي الرئيسيون في عواصم المقاطعات كانوا في معظمهم أترًاكًا مرسلين من اسطنبول، وأرفع المناصب الرسمية التي كان بإمكان المتخرّجين المحليين التطلّع إليها كان منصب «نائب» قاضٍ أو مُفتٍ (إلا أنّه في تونس كانت للمدرسة المحليّة المالكية تقاليد راسخة وقوية إلى درجة أنّها فرضت، إلى جانب القاضي الحنفي، قاضيًا مالكيًا، وكانا يتمتّعان بالنفوذ ذاته ومقرّبين من الحاكم المحلي، وكان القاضي المالكي خريج مدرسة تونس العظيمة، مدرسة مسجد «الزيتونة»).

مجيء العثمانيين جلب تشجيعًا لبعض الفئات الصوفية، ولكن أدّى أيضًا إلى التحكّم بهم وضبطهم. أحد أوائل أفعال السلطان سليم الثاني بعد احتلال سوريا كان إقامة ضريح فخم على قبر ابن عربي في دمشق. إحدى الطرق التي تأثرت تعاليمها بتعاليم ابن عربي، «الخلوتية»، انتشرت من الأناضول عبر الإمبراطورية العثمانية واكتسبت فروغًا في سوريا ومصر وسواها. الشاذلية أيضًا كانت منتشرة، على الأرجح بسبب نفوذ صوفيين من المغرب؛ أحد أفراد عائلة العَلَمي من المغرب الذي استوطن القدس كان المندوب الشاذلي هناك، وضريحه على جبل الزيتون أصبح مقامًا يُزار.

في نهاية القرن السابع عشر برز نفوذ جديد أتيا من العالم الإسلامي الشرقي. كانت الطريقة النقشبندية منتشرة في اسطنبول وفي أماكن أخرى منذ عهد قديم، ولكن من حوالي عام 1670 جاء معلّم صوفي من سمرقند، مراد، ليعيش في اسطنبول، ثمّ في دمشق، وكان قد درس في الهند، فجلب معه التعاليم النقشبندية الجديدة التي كان أحمد السرهندي قد طوّرها في شمالي الهند في الفترة الأولى من القرن. ولقي حظوة لدى السلطان وأسس عائلة في دمشق. بين الكتّاب الذين تأثروا بهذه التعاليم النقشبندية الجديدة، أشهرهم كان عبد الغني النابلسي (1641-1731)، دمشقيّ

شمّلت مؤلفاته الضخمة تعليقات وملاحظات على تعاليم ابن عربي وعدد من الأعمال التي يصف بها رحلاته إلى مقامات ومزارات، وكانت تلك أيضاً بمثابة سجلّ لارتقاء الروح.

خارج الثقافة السنيّة في المدن الكبرى، التي كانت ترعاها السلطات العثمانية، استمرّت أنواع أخرى من الثقافات الدينية في الوجود. وكلّما ازداد تمسُّك العثمانيين بالسُنّة، أصبح وضع الشيعة في سوريا أكثر صعوبة. تراثهم في علوم الدين كان في هذا الوقت قد انحسر وتراجع إلى المدن الصغيرة والقرى في جنوبي لبنان، ولكنّه ظلّ متابعاً هناك من قبل عائلات علماء. أحد كتّاب أوائل العهد العثماني، زين الدين العاملي (توفي 1539)، استُدعي إلى اسطنبول وأُعدم؛ وهو معروف في التراث الشيعي باسم «الشهيد الثاني». إلّا أنّ التعاليم الشيعية استمرّت في الازدهار خارج مجال النفوذ العثماني المباشر، في مدن العراق المقدّسة وفي قضاء الإحساء والبحرين على الشاطئ الغربي للخليج. وأعطيت دفعةً جديدةً بإعلان الشيعة الدين الرسمي للمملكة الصفوية: حكومة الشاه كانت بحاجة إلى قضاة ومعلمين، ولم تجدهم في إيران ذاتها؛ لذلك توجّه علماء من العراق والبحرين ولبنان الجنوبي إلى بلاط الشاه، وبعضهم تقلّد مناصب سامية. أحدهم، نور الدين علي الكرّكي من لبنان (حوالي 1466-1534) كتب مؤلّفات واسعة قوية التأثير عن المشاكل الناتجة عن تبنّي الشيعة كدين للدولة: عمّا إذا كان يتوجّب على المؤمنين دفع الضرائب إلى الحاكم، وإذا كان يصحّ للعلماء أن يتوظّفوا لديه، وما إذا كان بالإمكان إقامة صلاة الجمعة في غياب الإمام.

في القرن السابع عشر أصيب عالم الدراسة الشيعية بانقسام، نتيجة نزاع حول مكانة الاجتهاد في تكوين الشرع. فبينما كان الموقف السائد هو رأي «الأصوليين»، الذين كانوا يقبلون بالحاجة إلى جدل منطقي في تفسير وتطبيق مفاهيم القرآن والحديث، برزت هناك مدرسة فكر أخرى، مدرسة «الإخباريين» الذين أرادوا تحديد استخدام التفسير العقلاني بواسطة القياس، وركّزوا على الحاجة إلى قبول المعنى الحرفي لتقاليد الأئمّة. وكانت هذه المدرسة هي السائدة في المدن المقدّسة في النصف الثاني من القرن.

كذلك التأتيرات الآتية من الخارج كان لها وقعها في المجتمعات اليهودية في الدولة العثمانية، ولكنها كانت من نوع آخر. فاسترجاع المسيحيين للأندلس أدّى إلى القضاء على المجتمعات اليهودية هناك. فغادر اليهود الأندلس، بعضهم إلى إيطاليا وغيرها من الأماكن في أوروبا، ولكنّ كثيرين ذهبوا إلى اسطنبول وغيرها من مدن الإمبراطورية العثمانية، وجلبوا معهم تعاليمهم المميّزة عن اليهودية الشرقية أو الأندلسية (السفارديّة)، على الأخصّ التفسير الباطني والسريّ للإيمان، «الكبّالة»، الذي كان قد طوّر هناك. وفي منتصف القرن السادس عشر وما بعده، كان المركز الأكثر إبداعاً للفكر الصوفي في صغد في فلسطين. كان المفكّر الغزير الإبداع، «إسحق لوريا» (1534-72) قد جاء إلى صغد في أواخر حياته وكان له تأثير كبير على أتباع «الكبّالة» هناك.

أحد معالم تعاليمه كان نظرية معيّنة عن الكون: حياة الكون أُصيبَت بتضعع وبلبلة، ومن واجبات البشر، على الأخصّ اليهود، أن يُساعدوا الله على الإصلاح، عن طريق العيش بموجب إرادة الله. هذه التعاليم ولدت نوعاً من التوقّعات الرؤيوية، من أنّ الخلاص قريب، وأنّ الجو ملائم لظهور مخلص. في عام 1665، بينما كان سبّاتاي سبّيفي (1626-76) يزور الأرض المقدّسة، شاهده أحد المنتبّين وتعرّف إليه بكونه المسيح المنتظر. وسبّاتاي هذا وُلد في إزمير، واشتهر بأنّه كان يقوم بأعمال غريبة وهو في حالة استنارة روحية. وفي الحال ذاع صيته في كلّ أنحاء العالم

اليهودي، وحتّى في أوروبا الشمالية والشرقية، حيث كانت المجتمعات اليهودية قلقة بسبب مذبح جرت في بولونيا وروسيا. وبدا أنّ عودة اليهود إلى الأرض المقدّسة باتت وشيكة، ولكنّ الآمال تقوّضت فوراً، فقد استُدعي سبّاتاي سيّفي للحضور أمام ديوان السلطان، وهناك أُعطي الخيار بين الإعدام واعتناق الإسلام، فاختار الإسلام، ومع أنّ بعض أتباعه ظلّوا مخلصين له، إلّا أنّ الأكثرية لم تُعدّ تؤمن به.

بين السكّان المسيحيين في المقاطعات الناطقة بالعربية، وعلى الأخصّ في سوريا، حدثت تغييرات في الأفكار والمعرفة خلال هذه القرون. وسبب ذلك انتشار الإرساليات الكاثوليكية. لقد كانوا في المنطقة على فترات متقطّعة منذ مدّة طويلة؛ الفرنسيون كانوا هناك منذ القرن الخامس عشر بصفتهم قيّمين على المقامات الكاثوليكية في الأرض المقدّسة؛ اليسوعيون، الكرمليون والدومينيكان وغيرهم جاؤوا فيما بعد. منذ أواخر القرن السادس عشر فُتح عدد من الكليّات على يد البابوية في روما لتدريب قسوس الكنائس الشرقية: الكليّة المارونية والكليّة اليونانية سنة 1584، كليّة مجمع نشر الإيمان سنة 1627. في القرن السابع عشر زاد عدد القسوس المبشّرين في بلدان الشرق الأوسط. وكان لهذه العملية نتيجتان: زاد عدد الذين قبلوا سلطة البابا من أعضاء الكنيسة الشرقية بينما ظلّوا محتفظين بطقوسهم وشعائهم وقوانينهم الدينية، والموارنة كانوا بهذا الوضع منذ أيّام الصليبيين، وفي أوائل القرن الثامن عشر عقدوا اتفاقية مع البابوية حدّدوا بموجبها علاقتهم؛ في الكنائس الأخرى، كانت مسألة السيادة البابوية أكثر تسبّباً في الانشقاق، في حلب، شمالي سوريا، على الأخصّ، كان هناك نزاعات بين جماعات كاثوليكية وأخرى غير كاثوليكية بهدف التحكّم بالكنائس. وبأوائل القرن الثامن عشر حدّث انشقاق فعليّ. ومنذ ذلك الوقت صار هناك صفّان من البطارقة والأساقفة في بطريركيّة أنطاكية للأرثوذكس: صفّ يعترف بسيادة البطريرك المسكوني في القسطنطينية، وآخر «وحدويّ» أو «روم كاثوليك»، أي بتعبير آخر، قابلاً لسلطة البابا. وحدثت تطوّرات مماثلة في أوقات مختلفة في الكنائس النسطورية والسريانية الأرثوذكسية والأرمنية والقطبية، مع أنّ السلطان العثماني لم يعترف رسمياً بالروم الكاثوليك كجملة لمجتمعات أو طائفة منفصلة إلّا في بدء القرن التاسع عشر.

النتيجة الثانية كانت تطوير ثقافة مسيحية مميّزة معبّر عنها بالعربية. لقد كانت موجودة منذ زمن طويل، إلّا أنّها غيرت طبيعتها الآن. القسوس الذين تعلّموا في كليّات روما رجعوا يعرفون اللاتينية والإيطالية؛ بعضهم انصرف بجديّة إلى دراسة العربية؛ وبعضهم أسّس رهبانيّات على الطراز الغربي، خاصّة في الأجواء الحرّة لجبال لبنان، وهذه أصبحت مراكز لزراعة الأرض ولدراسة اللاهوت والتاريخ.

ما وراء الإمبراطورية

جزيرة العرب، السودان، المغرب

تقع وراء حدود السلطنة العثمانية في جزيرة العرب مناطق فيها مدن صغيرة تجارية أو مرافئ وأرياف متفرّقة، حيث كانت موارد المدن محدودة والحكم لم يكن ممكناً إلّا على مقياس صغير: إمارات مدن الواحات في وسط جزيرة العرب وشرقيها، وموانئ الشاطئ الغربي للخليج. أحد هذه الموانئ كان أكثر أهمية من الموانئ الأخرى. في الزاوية الجنوبية الشرقية لشبه الجزيرة، في عُمان، كان هناك مجتمع ريفي مستقرّ ومزدهر نسبياً في الأودية الجبلية الخصبة المطلّة على البحر من «الجبل الأخضر». السكّان كانوا إباضيين، وإمامتهم، التي أُعيد إحيائها في أوائل القرن السابع

عشر تحت سلالة من قبيلة «يعرب»، أضفت نوعاً من الوحدة – ولو قلقة – على مجتمع الأودية الجبلية. على الشاطئ، أصبح مرفأً مسقط مركزاً هاماً للتجارة في المحيط الهندي؛ كان العثمانيون قد استولوا عليه من البرتغاليين في منتصف القرن السابع عشر، وثبتت التجار العثمانيون أنفسهم على طول الساحل الإفريقي الشرقي. في هذه المناطق العربية على حواشي الإمبراطورية لم يكن للعثمانيين سلطة مباشرة، ولكن أحد موانئ الخليج، البحرين، كان تحت الحكم الإيراني من 1602 إلى 1783. هنا، وفي أمكنة أخرى من الخليج كان معظم السكان من الشيعة؛ منطقة الإحساء، شمالي البحرين، كانت بالفعل مركزاً هاماً للتعليم الشيعي. في جنوبي غربي الجزيرة، لم تعد اليمن تحت السيطرة العثمانية؛ هناك أيضاً كانت للموانئ تجارة مع الهند ومع جنوبي غربي آسيا، على الأخص تجارة القهوة، كما أنّ المهاجرين من العرب الجنوبيين انخرطوا في جيوش الحكام الهنود. جنوبي مصر، كان النفوذ العثماني محدوداً: فقد كان يمتدّ على وادي النيل صعوداً حتى الشلال الثالث، وعلى البحر الأحمر كانت هناك حاميات في سواكن ومصوّع، تابعة لحاكم جدّة. وراءها ظهرت سلطنة ذات قوّة نسبية واستقرار، سلطنة الفُنج، التي أنشئت في المنطقة الزراعية المستقرّة الواقعة بين النيل الأزرق والنيل الأبيض؛ دامت هذه السلطنة أكثر من ثلاثة قرون (من أوائل القرن السادس عشر إلى 1821).

وراء الحدود الغربية للإمبراطورية، إلى أقصى الغرب من المغرب الكبير، كان هناك دولة من نوع آخر: إمبراطورية المغرب القديمة. لم تكن العمليّات البحرية العثمانية لتمتدّ أبعد من المتوسط إلى مياه الأطلسي، ولم ترسخ الحكومة العثمانية أقدامها في الأجزاء الساحلية من المغرب، أو تفرض سيطرتها على جبال وهضاب «الريف» و«الأطلس». هنا، كانت السلطات المحليّة، بعضها بواسطة دافع ديني، تمسك بزمام السلطة؛ في بعض الظروف يمكن لتبلور القوى المحليّة حول قيام قيادة تتمتع بامتياز ديني أن تحقق كياناً سياسياً أكبر حجماً. في القرن الخامس عشر برز عنصر جديد غير طبيعيّة حركات كهذه: المدّ المسيحي الذي استردّ إسبانيا والبرتغال هدّد بأن يفيض ليغمّر المغرب وأدّى إلى هجرة المسلمين من الأندلس إلى المدن المغربية. لذلك كلّ حركة بدت قادرة ومستعدّة للدفاع عن البلاد ضدّ الصليبيين الجدد كان لها جاذبيّتها الخاصّة. صارت حركات كهذه من ذلك الوقت وبعده تسعى إلى تثبيت شرعيّتها عن طريق دمج ذاتها في نسب روجي مركزي من العالم الإسلامي. في عام 1510 استطاعت عائلة تدّعي التحدرّ من النبيّ، عائلة السعديين الأشراف، أن تؤسس دولة في القطاع الجنوبي من «سوس» وتسيطر على مراكش، المدينة التجارية، ثمّ تتحرّك شمالاً. وشكّل السعديون نظام حكم استطاع أن يحكم معظم البلاد، لكن بطريقة محدودة. وكان البلاط والإدارة المركزية، المخزن، على غرار النمط العثماني إلى حدّ ما. فكان للسلطان ركيّزاً قوّة يعتمد عليهما: جيشه الخاص من الجنود السود المأخوذ من السكان الأرقاء في الواحات الجنوبية ووادي نهر النيجر، وبعض الجماعات العربية من السهول التي تؤلّف «الحيش» أو القبائل العسكرية؛ هؤلاء كانوا معفيين من الضرائب بشرط أن يتولّوا جباية الضرائب وحفظ الأمن في الأرياف، وفي بعض الأحيان، في المدن. وكان هذا زمن بحبوحة متزايدة، مدن التجارة في الشمال، ومرافئ الأطلسي والمدن الداخلية فاس وتطوان انتعشت، جزئياً بسبب مجيء الأندلسيين الذين جلبوا معهم مهارات صناعية واتّصالات بأجزاء أخرى من عالم البحر المتوسط. وبعد فترة، في منتصف القرن السادس عشر عندما كانت إسبانيا والبرتغال والعثمانيون يتنافسون للسيطرة على البلاد، استطاع السعديون أن يحتفظوا بقدر من الاستقلال، وحتى أن يتوسّعوا باتجاه الجنوب. من حصنهم في مراكش تمكّن السلاطين من التحكم بتجارة

الذهب والعبيد في إفريقيا الغربية؛ في نهاية القرن السادس عشر فتحوا المدن على طرق التجارة في الصحراء الكبرى حتى «تمبكتو» وسيطروا عليها لوقت قصير.

إلا أن حكومة الأشراف كانت دائماً أضعف من حكومة السلاطين العثمانيين. ثراء المدن ونفوذها كان محدوداً أكثر. أهمّ المراكز المدنية فيها، فاس، كانت مدينة ذات تراث ضخم من التعليم والمعرفة، ولكن حجمها كان نصف حجم حلب أو دمشق أو تونس، وأصغر بكثير من اسطنبول أو القاهرة. ومن بين المدن الأخرى كانت مرفئ الشاطئ الأطلسي مراكز تجارة خارجية و«قرصنة»؛ ربابنة المرفأين التوأمن، رباط وسلا، كانوا ينافسون ربابنة الجزائر في فترة من الزمن. ولكن لا تجارة المدن ولا إنتاج الأرياف كان كافياً لتمكين السلطان من القيام بنفقات حكومة بيروقراطية أو جيش كبير دائم. ووراء بعض المناطق المحدودة، كان السلطان يمارس نوعاً من السيطرة بواسطة حملات عسكرية من وقت إلى آخر، وبالمناورات السياسية والتلاعب، وباستغلال هيبته انتسابه إلى سلالة النبي. وكان حكم سلطان السعديين هذا و«مخزنه» يشابه نمط ملوك القرون الوسطى المتجولين أكثر منه نمط الحكومات المركزية للدولة العثمانية وبعض الدول الأوروبية في ذلك العهد: كان الحاكم يقوم مع بلاطه ووزرائه والقليل من أمناء سرّه وخزينته، بالإضافة إلى جيشه الخاص، بجولات منظّمة عبر المناطق الريفية غير البعيدة، جابياً ما يكفي من الأموال للإنفاق على جيشه ومحاولاً، بمناورات سياسية، ألا يضيّع آخر فرصة له للاحتفاظ بالسيادة على أكبر ما أمكن من المساحة. حتى في المدن كانت سلطته واهية. ولكي يتمكن من البقاء كان عليه أن يسيطر على فاس ومكناس وغيرهما: علماؤها كانوا يُضفون عليه الشرعية وكان بحاجة إلى الدخل من المكوس والضرائب على التجارة والصناعة. كان باستطاعته أن يحكمها إلى حدّ ما بواسطة موظفين معينين، أو عن طريق منح امتيازات أو حرمانها، ولكنه ظلّ إلى حدّ ما خارجاً عن المدن. ولم يكن أهل المدن يريدون أن يكون نفوذ السلطان غائباً تماماً، لأنهم كانوا يحتاجونه ليحمي طرق التجارة وليدافع عنهم ضدّ هجمات الأوروبيين على الشواطئ، ولكنهم كانوا يريدون تلك العلائق أن تكون بموجب شروطهم هم: ألا يدفعوا ضرائب، وألا تُرهبهم قبائل «الجيش» حولهم، وأن يكون لديهم حاكم وقاضٍ من اختيارهم أو على الأقلّ مقبولاً منهم. وكانوا يتمكنون أحياناً من حشد وتعبئة قواهم لهذه الأهداف.

بقيود كهذه على مواردهم وسلطتهم، لم يتمكن الأشراف السعديون من تكوين نظام حكم يدوم ويتعاقب ويُجدد نفسه مثل نظام العثمانيين أو «الصفويين». فبعد حوالي القرن، حدث انشقاق في العائلة، ومرة أخرى برزت تكتلات من النفوذ حول قادة يدعون الشرعية على أسس دينية. وبعد فترة من النزاع شهدت تدخل عثمانيين من الجزائر وتجار أوروبيين من الموانئ، استطاعت عائلة أخرى من الأشراف، الفلاليين أو العلويين من واحة تافيلالت أن يوحّدوا البلاد كلّها بمهارتهم السياسية وبمساعدة بعض القبائل العربية: أولاً في الشرق، حيث عملوا بصفة معارضة لانتشار السلطة العثمانية، ثمّ في فاس والشمال، وبعد ذلك الوسط والجنوب بحلول العام 1670 (هذه السلالة استمرت في حكم المغرب وحتى يومنا هذا).

تحت حكم أحد أوائل الحكّام من السلالة، مولاي إسماعيل (1672-1727)، اكتسبت الحكومة الشكل الذي احتفظت به إلى حدّ ما حتى بداية القرن العشرين: أسرة ملكية مؤلفة في أكثرها من عبيد سود أو غيرهم من الجنوب؛ وزراء مأخوذون من كبار عائلات فاس أو من قبائل «الجيش»؛ جيش من الأوروبيين الذين أسلموا، من سود عبيد الأصل، ومن قبائل «الجيش» من السهول، ومجنّدون من المدن في أوقات الحاجة. وكان السلطان يناضل ضدّ خطرين: الخوف المتربص من

إسبانيا أو البرتغال، وتوسّع السلطة العثمانية من الجزائر. بفضل جيشها وشرعيتها الدينية ودفاعها الناجح ضدّ أخطار كهذه، استطاعت لوقت محدّد أن تؤلّف قوّة يمكنها تحريك التوازن بين الحكومة والمدينة لمصلحتها، وأن تمارس السيطرة السياسية على معظم الأرياف.

فتحُ المسيحيين للأندلس أفقر مدنيّة المغرب. الطرد النهائي للمسلمين من إسبانيا في القرن السابع عشر جلب عددًا أكبر من مستوطنين أندلسيين إلى المدن المغربية، ولكنّ هؤلاء لم يعودوا حاملين معهم ثقافة تُعني المغرب. في الوقت ذاته، كانت الاتصالات مع الأجزاء الشرقية من عالم الإسلام محدودة جدًّا بسبب بُعد المسافة وحاجز جبال الأطلس. بعض المغربيين توجّهوا فعلاً شرقاً، إمّا للحجّ أو للتجارة؛ كانوا يتجمّعون في واحة تافيلالت ثمّ يكملون على طول شاطئ شمالي إفريقيا أو بحرًا إلى مصر، حيث يلتحقون بقافلة الحجّاج التي كانت تتجمّع في القاهرة. بعض التجّار قد يبقون هناك، وبعض طلاب العلم يظلّون للدراسة في مساجد القاهرة ومدارسها، أو في المدينة أو القدس. القليل منهم أصبحوا معلّمين هم أيضًا، وأسّسوا عائلات علم؛ هكذا كانت عائلة «العلمي» في القدس، التي يُقال أنّها تحدّرت من عالم كان أيضًا أستاذ تصوّف، من جبل علم في شمالي المغرب. إلّا أنّ القلائل من العلماء المشرقيين كانوا يزورون المغرب الأقصى أو يقيمون هناك.

لذلك كانت ثقافة المغرب في هذا الوقت ثقافة مميّزة ومحدودة. الشعراء وأهل الأدب كانوا قلائل، غير مرموقين. إلّا أنّ تقليد كتابة التاريخ والسّير استمرّ. ففي القرن الثامن عشر، كتب الزيّاني (1734 – حوالي 1833) وهو رجل تولّى مناصب هامّة وتجوّل كثيرًا، تاريخًا شاملًا، الأوّل من نوعه يكتبه مغربي، ظهر فيه بعض الإلمام بالتاريخ الأوروبي ومقدار أكبر بالتاريخ العثماني.

في المدارس كان الموضوع الرئيسي للدراسة الفقه المالكي، والعلوم المتفرّعة عنه. وكان يُدرّس في مسجد القرويين الكبير في فاس، في المدارس الملحقة به، كذلك في مراكش وغيرها؛ كان «المختصر» للخليل، وهو خلاصة وافية للقانون المالكي، ذا أهمية خاصّة. في تلك المدن، كما في الأماكن الأخرى من عالم الإسلام، كانت هناك عائلات عظيمة من العلماء حافظت على تقاليد التعاليم السامية من جيل إلى آخر؛ عائلة كهذه كانت عائلة الفاسي، من أصل أندلسي ولكنها استوطنت فاس منذ القرن السادس عشر.

كان تأثير القانونيين الممارسين في المدن يمتدّ نوعًا ما إلى الأرياف، حيث قد يعمل علماء الدين كتابًا بالعدل، لإضفاء طابع رسمي على التعاقدات والاتّفاقات. إلّا أنّ المورد الرئيسي للغذاء العقلي كان يوفّره معلّمون ومرشدون رويون ينتمون إلى الطرق الصوفية، على الأخصّ ذوو العلاقة مع «الشاذلية». وكان الشاذلي (توفي 1258) قد أسّس هذا المنصب وهو مغربي الولادة استوطن مصر. انتشرت الشاذلية انتشارًا واسعًا في مصر، ورجع بها الجازولي إلى المغرب في القرن الخامس عشر (توفي حوالي 1465)؛ وجلبها إلى فاس أحد أفراد عائلة الفاسي. تأثير الطريقة التي علّمتها الشاذلية وغيرها من الطرق وصل إلى كلّ طبقات المجتمع. وأتاحت بين المثقّفين، تفسيرًا للمعنى المكنون للقرآن وتحليلًا للحالات الروحية التي يمرّ بها المرید على الطريق المؤدّي نحو معرفة الله بالاختبار. كان المعلّمون وأهل التقى، من المنتمين إلى الطرق وغيرهم، يلوّحون بوجود شفاعة عند الله لمساعدة الرجال والنساء في تجارب الحياة على الأرض. في تلك الحالات كما في أخرى، كانت قبور أهل التقوى مراكز للحجّ؛ وبين الأكثر شهرة كان مركز مولاي «إدريس»، الذي يُقال إنّ مؤسس فاس، ويقع مزاره في مدينة تحمل اسمه كما يقع مزار ابنه (واسمه «إدريس» أيضًا) في مدينة فاس نفسها.

هنا، كما في أماكن أخرى أيضاً، حاول أهل العلم والتقوى الحفاظ على فكرة مجتمع إسلامي عادل، مجتمع مُعادٍ للالتجاء إلى الخرافات أو الإسراف في الطموحات الدنيوية. وقد كشفت دراسة قام بها عالم فرنسي (جاك بيريك) عن حياة وتعاليم أحدهم، الحسن اليوسي (1631-91). كان أصله من الجنوب واجتذبت طَبقة المتقّفين وعلم في فاس لمدة، عن طريق المدارس في مراكش وفي أماكن أخرى. كتاباته منوّعة، تضمّ سلسلة «محاضرات» حاول فيها أن يُحدّد ويحافظ على الطريق الوسط للعلماء المتقّفين الأتقياء بين المغريات المتناقضة. من ناحية هناك مغريات السلطة وفسادها. في مقالة مشهورة، عبّر فيها عن رأي العلماء الخاص بدورهم، حدّر السلطان إسماعيل من الظلم الذي يمارسه موظّفوه باسمه، مشدّداً على أنّ الأرض وما فيها ملك الله تعالى لا شريك له، والناس عبيد الله سبحانه وإماء له، وسيّدنا واحد من العبيد وقد ملكه الله عبيده ابتلاءً وامتحاناً، فإن قام عليهم بالعدل والرحمة والإنصاف والإصلاح فهو خليفة الله في أرضه... إنّ على السلطان حقوقاً كثيرة لا تفي بها البطانة، ولنقتصر منها على ثلاثة هي أمّهاتها، الأول: جمع المال من حقّ وتفريقه في حقّ. الثاني: إقامة الجهاد لإعلاء كلمة الله وفي معناه تعمير الثغور بما تحتاج إليه من عدد وعدّة. الثالث: الانتصاف من الظالم للمظلوم وفي معناه كفّ اليد العادية عليهم منهم ومن غيرهم. هذه الأمور الثلاثة مهمة في مملكته: جباة الضرائب «جرّوا ذبول الظلم على الرعية»، والدفاعات عن البلاد مهمة، «والعمّال وخدامهم» يضطهدون الشعب. والأمثلة التي يستخدمها مألوفة: عندما تنتهي النبوة، يظلّ العلماء حماة للحقيقة؛ فليحتذ السلطان حذو الخلفاء، ويأخذ بنصيحة مفسّري الشرع الإلهي الصادقين ¹.

ومن الجهة الأخرى للطريق المعتدل المستقيم كان هناك الفساد الروحي الذي كان ينشره معلّمون صوفيون مناقفون جاهلون بين عامّة الناس في الأرياف: «وقد طرق أسمع العوام من قبل اليوم كلام أهل الصولة كفحول القادرية والشاذلية رضي الله عنهم، وكلام أرباب الأحوال في كلّ زمان، فتعشّقت النفوس ذلك، وأذعن له الجمهور وخاضوا في التشبيه بهم، فما شئت أن تلقى جاهلاً مسرفاً على نفسه لم يعرف بعد ظاهر الشريعة، فضلاً عن أن يعمل، فضلاً عن أن يخلص إلى الباطن، فضلاً عن أن يكون صاحب مقام إلاّ وجدته يصول ويقول وينابذ المنقول والمعقول، وأكثر ذلك في أبناء الفقراء، يريد الواحد منهم أن يتحلّى بحلية أبيه، ويستتبع أتباعه بغير حق ولا حقيقة بل لمجرّد حُطام الدنيا... ولا يقبل أن يحبّوا أحداً في الله أو يعرفوه أو يقتدوا به غيره، وإذا رأى من خرج يطلب دينه أو من يدلّه على الله تعالى يغضب عليه ويتوعّده بالهلاك في نفسه وماله... ثمّ يضمن لهم الجنة على مساوئ أعمالهم والشفاعاة يوم المحشر... فيكتفي جهال العوام بذلك ويبقون في خدمته ولداً عن والد» ².

¹ الشيخ أبو العباس أحمد بن خالد الناصري (السلوي)، كتاب الاستقصا لأخبار دول المغرب الأقصى، تحقيق جعفر الناصري ومحمّد الناصري (الدار البيضاء، 1956)، ج. 7، ص. 82-86.

² الشيخ أبو العباس أحمد بن خالد الناصري (السلوي)، كتاب الاستقصا لأخبار دول المغرب الأقصى، تحقيق جعفر الناصري ومحمّد الناصري (الدار البيضاء، 1955)، ج. 4، ص. 163-164.

الفصل الخامس عشر

ميزان القوى المتغير في القرن الثامن عشر

السلطة المركزية والسلطات المحلية

في القرن السابع وَضَعَ العرب عالمًا جديدًا اجتذب إليه شعوبًا أخرى. في القرنين التاسع عشر والعشرين انجذبوا هم أنفسهم إلى عالم جديد قام في غربي أوروبا. هذه طبعًا طريقة مبسطة جدًا لوصف عملية بالغة التعقيد، والتفسيرات لها ممكن أن تكون مُفرطة التبسيط أيضًا. أحد التفسيرات التي تُعطى عادة تقوم على هذا الشكل: بحلول القرن الثامن عشر كانت الممالك القديمة للعالم الإسلامي والمجتمعات التي تحكمها في حالة انحطاط، بينما كانت قوّة أوروبا في نموّ، وهذا أتاح توسُّعًا في السلع والأفكار والنفوذ أدّى إلى فرض سيطرة أوروبية، ثمّ إلى إنعاش قوّة المجتمعات العربية وحيويّتها بشكل متجدّد.

إلا أنّ فكرة الانحطاط صعبة الاستعمال. بعض الكتبة العثمانيين أنفسهم استعملها. منذ أواخر القرن السادس عشر وما بعده، هؤلاء الذين كانوا يقارنون ما يشاهدون حولهم بما كانوا يعتقدون أنّه كان موجودًا قبلاً، كثيرًا ما قالوا إنّ الأمور لم تُعدّ كما كانت عليه في عهد سابق من العدالة، وإنّ المؤسسات وقواعد السلوك الاجتماعية التي استند إليها النفوذ العثماني كانت في انحطاط. بعضهم قرأ ابن خلدون؛ في القرن السابع عشر عكس المؤرّخ مصطفى نعيمه بعض أفكاره، وفي الثامن عشر تُرجم جزء من «المقدّمة» إلى التركية.

لكتاب كهؤلاء، كان الدواء في العودة إلى مؤسسات العصر الذهبي الحقيقي أو الخيالي. بالنسبة إلى سري محمّد باشا (توفي 1717)، الذي كان أمين الخزينة (أو الدفتر دار) في وقت ما، فقد كتب في أوائل القرن الثامن عشر أنّ المهمّ هو أنّ ذلك التمييز القديم بين الحاكم والرعية يجب أن يُعاد، وأنّ على الحكّام أن يعدلوا: «يجب تلافي انخراط «الرعية» في الطبقة العسكرية، فاختلال النظام سيكون نتيجة حتمية لمحاولة تشكيل خيالة (سباهيين) ممّن ليسوا أبناء خيالة ولا أحفادهم... لنحلّ دون ترك المجال أمام «الموظّفين» كي يضطهدوا الرعية أو يرهقوهم بضرائب جديدة بالإضافة إلى المكوس السنوية المعروفة التي تعودوا أن يدفعوها... يجب حماية أهل المقاطعات وسكّان المدن والحفاظ عليهم عن طريق رفع الظلمات عنهم كما يجب بذل عناية كبيرة لتوفير أسباب الرخاء للأهالي... ولكن يجب عدم إظهار الكثير من اللين مع الرعية»¹. بدلًا من الكلام

عن الانحطاط، ربّما كان من الأصحّ القول بأنّ ما حدث كان إعادة تصحيح أساليب الحكم العثمانية وتوازن القوى ضمن الإمبراطورية العثمانية بحسب الظروف المتغيّرة. بنهاية القرن الثامن عشر كانت سلالة بني عثمان قد دامت لمدّة خمس مئة سنة وحكمت معظم البلدان العربية لثلاثمائة؛ لقد كان من المنتظر أنّ طرقها في الحكم ومجالات سيطرتها سوف تتغيّر من مكان وزمان إلى آخرين.

وكان هناك نوعان من التغير لهما أهميتّهما الخاصّة في مستهلّ القرن الثامن عشر. في الحكومة المركزية في اسطنبول، كان النفوذ قد انتقل من أسرة السلطان إلى حفنة من كبار الموظفين المدنيين في مكاتب رئيس الوزراء أو حولها. بالرغم من أنّ هؤلاء الموظفين كانوا يشكّلون فئات مختلفة وكانوا يتنافسون على النفوذ، إلّا أنّهم كانوا على صلة بأكثر من طريقة واحدهم بالآخرين، كذلك بكبار الوُجّهاء من الإدارات القضائية والدينية. كانت لهم ثقافة مشتركة كان فيها عناصر عربية وفارسية بالإضافة إلى التركية. وكان لهم اهتمام مشترك بقوة الإمبراطورية وبمصالحها وبالمجتمع الذي تحميه. ولم يكونوا بمعزل عن المجتمع، كما كان عبيد الأسرة السلطانية في السابق، بل كانوا مرتبطين بحياته الاجتماعية من خلال سيطرتهم على الهبات الدينية والالتزامات، كما كانوا يشاركون التّجار في توظيفات في التجارة والأرض.

وكان الجيش المحترف أيضًا قد انجرّ إلى المجتمع، فالإنكشارية أصبحوا تجّارًا وصنّاعًا، والتّجار والصنّاع اكتسبوا عضوية أو انتسابًا إلى فيلق الإنكشارية. وكانت هذه العملية مرتبطة، بمثابة سبب ونتيجة، بالتغيير الثاني الرئيسي: بروز جماعات محليّة حاكمة في العواصم الإقليمية استطاعت أن تسيطر على موارد الضرائب في الأقاليم واستعمالها لتشكيل جيشها الخاص. جماعات كهذه كانت موجودة في معظم العواصم الإقليمية، باستثناء تلك التي كان يسهل السيطرة عليها من اسطنبول. وقد تكون هذه الجماعات من أنواع مختلفة. في بعض الأمكنة كانت هناك أسر حاكمة، مع أهل بيتها والتابعين لها؛ كان بإمكان أعضائها الحصول على الاعتراف بها من اسطنبول من جيل إلى آخر. في أماكن أخرى، كان هناك مجموعات من المماليك تجدد نفسها من ذاتها، هؤلاء كانوا رجالًا من البلقان أو القوقاز قدموا إلى المدينة كعبيد عسكريين أو ممتهنيين في أسرة حاكم أو قائد جيش، وتمكّنوا من تمرير نفوذهم إلى أعضاء آخرين من المجموعة ذاتها. كان باستطاعة حكام محليين كهؤلاء إقامة تحالفات مصالح مع تجّار ومالكي أراضٍ وعلماء في المدينة. كانوا يحافظون على الأمن والنظام الضروري لازدهار المدينة، وبالمقابل، كانوا يستفيدون منه.

كان هذا هو الوضع في معظم المقاطعات العثمانية في الأناضول وفي أوروبا، باستثناء تلك التي كان يسهل الوصول إليها من اسطنبول، أي في كلّ المقاطعات العربية تقريبًا. حلب في شمالي سوريا، الواقعة على طريق إمبراطورية رئيسية، والتي كان يسهل الوصول إليها نسبيًا من اسطنبول، ظلّت تحت سيطرة مباشرة؛ ولكن في بغداد وعكا على شاطئ فلسطين كان أعضاء من جماعات المماليك يشغلون منصب الحاكم؛ في دمشق والموصل، استطاعت عائلات نشأت في خدمة العثمانيين أن تقوم بوظيفة الحاكم لعدّة أجيال. في الحجاز قام أشرف مكة، وهم عائلة تتحدّر من النبيّ، بحكم المدن المقدّسة مع أنّه كان هناك حاكم عثماني في جدّة على الشاطئ. أمّا في اليمن، فلم يبقَ هناك وجود عثماني، وما كان هناك من سلطة مركزية كانت في أيدي عائلة من الأئمّة يعترف بها السكّان الزيديون.

الوضع في مصر كان أكثر تعقيدًا. كان هناك حاكم مرسل من اسطنبول، ولكنّه لم يكن يُسمح له بالبقاء طويلًا لنلّا يكتسب نفوذًا كبيرًا؛ ولكنّ معظم الوظائف الكبيرة والسيطرة على التزامات

الضرائب كانت قد وقعت في بادئ الأمر في أيدي مجموعات متنافسة من المماليك وقواد الجيش، ثم في يد واحد منهم. في المقاطعات العثمانية الثلاث في المغرب، استولى قواد الجيوش المحليون على السلطة بطريقة أو بأخرى. في طرابلس وتونس أسس قواد عسكريون سلالات، اعترفت بها اسطنبول حكماً، ولكنها تحمل لقب «باي» المحلي. في الجزائر، كان الفيلق العسكري يُعيّن الحكام الواحد بعد الآخر (الداي)؛ ولكن بمرور الزمن تمكّن «الداي» من تشكيل مجموعة من الموظفين السامين استطاعت أن تستمرّ وتحفظ بمنصب «الداي» في يديها. في المقاطعات الثلاث، اتحد الموظفون وضباط من الجيش وتجّار في البدء في مصلحة مشتركة، لتجهيز سفن المرتزقة البحارة (يسمّون أيضاً قراصنة شطّ البربر)، والاستيلاء على سفن الدول الأوروبية التي كان السلطان العثماني في حالة حرب معها وبيع ما تحمله من سلع؛ ولكن هذه الممارسة كانت تقريباً قد انتهت في أواخر القرن الثامن عشر.

ومهما كانت هذه التغيّرات كبيرة، فمن الضروري ألا يُبالغ فيها. في اسطنبول كان ما زال للسلطان الكلمة الأخيرة. حتى أعظم الموظفين نفوذاً كان يمكن أن يُخلع من منصبه ويُعدم، وتُصادر ممتلكاته؛ موظفو السلطان كانوا ما زالوا يعتبرون عبيداً له. مع بعض الاستثناءات، حتى أكثر الحكام المحليين نفوذاً كانوا يقنعون بالبقاء ضمن النظام العثماني؛ كانوا «عثمانيين محليين»، وليسوا ملوكاً مستقلين. لم تكن الدولة العثمانية غريبة عنهم، فقد ظلت تجسيدا للأمة الإسلامية (أو على الأقلّ لجزء كبير منها). كان باستطاعة الحكام المحليين التعامل مع الدول الأجنبية، ولكنهم كانوا يستخدمون نفوذهم لخدمة المصالح الأساسية والدفاع عن حدود الإمبراطورية. بالإضافة إلى ذلك، ظلّ للحكومة المركزية بقية نفوذ في معظم أنحاء الإمبراطورية. فقد كان باستطاعتها أن تمنح اعترافها الرسمي أو تحجبه؛ حتى «باي» تونس و«داي» الجزائر كانوا يودّون أن يتقلّدوا منصبهم رسمياً من السلطان. وكان باستطاعتها أيضاً أن تلجأ إلى استخدام التنافس بين مقاطعتين مختلفتين، أو بين أعضاء أسرة أو جماعة من المماليك، أو بين الحاكم الإقليمي والوجهاء المحليين. وحيث كان بإمكانها استعمال الطرق الإمبراطورية العظيمة أو الطرق البحرية في شرقي المتوسط، كان باستطاعتها إرسال جيش لإعادة ترسيخ نفوذها؛ هذا ما حدث بمصر، لفترة قصيرة، بعد عام 1780. والحجّ، الذي ينظّمه حاكم دمشق، حاملاً الهبات من اسطنبول إلى سكّان المدن المقدّسة، والذي تحميه قوّة عثمانية، ظلّ تأكيداً سنوياً على سيادة العثمانيين على طول الطريق من اسطنبول عبر سوريا وغربي جزيرة العرب إلى قلب العالم الإسلامي.

كان قد برز إذن توازن قوى جديد في الإمبراطورية. كان هذا التوازن غير ثابت، كلّ فريق فيه يحاول أن يزيد من قوّته عندما تسنح له الفرصة؛ ولكنه أتاح الحفاظ على تحالف مصالح بين الحكومة المركزية، والعثمانيين المتواجدين في الأقاليم، والطبقات الاجتماعية من ذوي الثراء والنفوذ، التجّار والعلماء. هناك دلائل على أنّه في بعض الأقطار هذا التحالف بين الحكومات المحليّة القوية والنخبة الفاعلة من أهل المدن دعم الإنتاج الزراعي أو زاده، وهو أساس رخاء المدن وقوّة الحكومات. ويبدو أنّ هذا الأمر حدث في المقاطعات الأوروبية؛ فتمو السكّان في أوروبا الوسطى زاد من الطلب على الأغذية والمواد الأولية، وتمكّنت المقاطعات البلقانية من تلبية ذلك. في تونس والجزائر كانت الحبوب والجلود تنتج للتصدير إلى مرسيليا وليفورنو؛ في فلسطين الشمالية والأناضول الغربية زاد إنتاج القطن لتلبية الطلب عليه من فرنسا. إلا أنّه في معظم المقاطعات لم تكن السيطرة من قبل الحكومة المحليّة وحلفائها من أهل المدن تمتدّ بعيداً عن المدن. في المغرب الكبير، لم تكن السيطرة العثمانية تصل في الداخل حتى السهل الجبلي المرتفع. وفي

الهلال الخصيب، كانت بعض القبائل من البدو الذين يربون الإبل قد انتقلت شمالاً من وسط الجزيرة العربية؛ البقعة المستعملة للرعي توسّعت على حساب الأرض التي كانت تُستخدم للزراعة، وبالتالي اتّسعت المساحة التي أصبح يُسيطر فيها زعماء القبائل على الزراعين (الباقين) بدلاً من موظفي الحكومة في المدينة.

في بلدان وراء حدود الإمبراطورية حدثت عمليّات من هذا النوع أيضًا. في عُمان جاءت عائلة جديدة، طالبة لنفسها إمامة الإباضيين في أوّل الأمر، وتركّزت في مسقط على الشاطئ، وتمكّن تحالف من الحكّام والتجّار أن يبسط تجارة عُمان حول شواطئ المحيط الهندي. في موانئ أخرى من الخليج، الكويت والبحرين وغيرها من الموانئ الأصغر، برزت عائلات حاكمة مرتبطة ارتباطًا وثيقًا بمجتمعات تجارية. في السودان، إلى الجنوب من مصر، كانت هناك سلطنتان دامتًا طويلًا: الأولى سلطنة «الفنج»، الواقعة في الأرض الخصبة بين النيل الأزرق والنيل الأبيض، حيث تتقاطع الطرق التجارية الممتدة من مصر إلى الحبشة مع الطرق الذاهبة من إفريقيا الغربية إلى البحر الأحمر؛ الأخرى سلطنة دارفور، الواقعة غربي نهر النيل، على الطريق التجارية الممتدة من إفريقيا الغربية إلى مصر.

في المغرب، أقصى الغرب، كان العلويون حاكمين منذ منتصف القرن السابع عشر، ولكن بدون النفوذ الراسخ القائم على الدعم العسكري أو البيروقراطي الذي يمكن حتّى للحكّام العثمانيين المحليين الاعتماد عليه. ومثل أسلافهم، لم يكن باستطاعتهم أبدًا السيطرة كليًا على مدينة فاس بعائلاتها المتاجرة النافذة، وعلمائها المتحلّقين حول جامع القرويين، وعائلات الأولياء الذين يحرسون مزارات أجدادهم؛ أمّا خارج المدن فقد كان باستطاعتهم، في أحسن الأحوال، السيطرة على أجزاء من الأرياف عن طريق المناورات السياسية وهيبة نسبيهم. وبما أنّ أساسهم كان مُضعفًا، لذلك كان نفوذهم متقلّبًا غير مستقرّ؛ كان عظيمًا في أوائل القرن الثامن عشر، ثمّ ضَعُف وتراخى، ولكنّه عاد إلى الانتعاش في القسم الثاني من القرن.

المجتمع العربي العثماني وثقافته

لعلّ تأثير النفوذ العثماني وثقافته أخذ يدخل في المقاطعات العربية بشكل أعمق في القرن الثامن عشر. فقد اتّخذت الثقافة جذورًا لها في المدن عن طريق عائلات وجماعات درجت تسميتها بتعبير «العثمانية المحليّة». من ناحية، استوطن قادة عسكريون وموظفون مدنيون عواصم المقاطعات وأسّسوا أسرًا أو عائلات استطاعت أن تحتفظ بوظائف في خدمة العثمانيين من جيل إلى آخر؛ لم تكوّن العائلات الحاكمة المحليّة وجماعات المماليك إلاّ المستوى الأعلى لظاهرة كانت موجودة أيضًا على مستويات أخرى. بعضهم كانوا يحتلّون مراكز في الإدارة المحليّة، والبعض جمعوا الثروات من خلال حيازة التزام الضرائب، وآخرون أرسلوا أولادهم إلى المدارس الدينية المحليّة ومن ثمّ إلى الدوائر القضائية. من ناحية أخرى، كان أعضاء من عائلات محليّة حفظت التراث الديني يحاولون أكثر فأكثر الحصول على مراكز في الدوائر الدينية والقضائية، ومن خلال ذلك التوصل إلى إدارة الأوقاف، بما فيها الأكثر دخلًا والتي كانت قد أُبْسِست لمصلحة المدن المقدّسة أو لإعالة معاهد أنشأها السلاطين؛ كثير من هذه المؤسّسات كانت تُحوّل عن هدفها الأصلي لأجل الاستعمال الشخصي. وقد قُدِّر أنّه، بينما كان هناك خمس وسبعون وظيفة رسمية في النظام الديني-القضائي في دمشق في أوائل القرن الثامن عشر، فقد ارتفع ذلك العدد إلى أكثر من ثلاثمائة في منتصف القرن. والحالة الملازمة لهذا الوضع كانت أنّ العديد من العائلات المحليّة التي كانت

تقليدياً من أتباع المذاهب الشافعية أو المالكية، قبلت أخيراً بالقانون الحنفي، المذهب المعترف به رسمياً من السلاطين العثمانيين (وهذا لا يبدو أنه حدث في المغرب؛ هناك ظلَّ معظم السكّان مالكيين ما عدا هؤلاء المتحدّرين من أصل تركي).

وعليه، في أواخر القرن الثامن عشر كان هناك، على الأقلّ في بعض المدن العربية العظيمة، عائلات متنفّذة دائمة إلى حدّ ما من «الوجهاء» المحليين، بعضها كان يغلب عليها الطابع التركي وغيرها الطابع العربي. أحد أساليب التعبير عن نفوذهم واستقرارهم كان بناء منازل وقصور متقنة في الجزائر، وتونس، ودمشق وغيرها. أحد أفخمها كان قصر العظم في دمشق، مجموعة غرف وأجنحة مُشادة حول فناءين، أحدهما للرجال في البيت وزوّارهم، والآخر للنساء وللحياة العائلية. على مقياس أصغر، ولكن ليس أقلّ فخامة، كانت المنازل في «الجديدة»، حي مسيحي في حلب، بنتها عائلات اغتنّت من التجارة المتنامية مع أوروبا. في الجبال في جنوبي لبنان، قصر أمير لبنان بشير الشهابي الثاني، بناه صنّاع من دمشق، قصر غير متوقّع على تلّ بعيد. منازل كهذه كان يبنيها مهندسون معماريون محلّيون وصنّاع محلّيون، والتصاميم الهندسية الطراز كانت تعبيراً عن تراث محليّ، ولكن هنا أيضاً، كما في المساجد، كان تأثير الزخرفي العثماني ظاهراً، على الأخصّ في استعمال القرميد؛ وكان يُخالط هذا نوع من التقليد للأزياء الأوروبية، كصباغ الجدران، واستعمال الزجاج البوهيمي وغير ذلك من السلع المصنّعة في أوروبا لأسواق الشرق الأوسط. في تونس، وجدّ أحد الرحّالة الفرنسيون في أوائل القرن أن قصر «الباي» القديم، «الباردو» قد جُهِز بأثاث من الطراز الإيطالي.

كان بقاء عائلات الوجهاء ونفوذها الاجتماعي مرتبطاً بالمدارس المحليّة. وبيّنت دراسة للقاهرة أنّ جزءاً كبيراً جدّاً من السكّان الذكور – تقريباً نصفهم – ربّما كانوا يُحسنون القراءة، ولكنّ قليلاً من النساء كنّ متعلّقات. ويعني ذلك أنّ عدد المدارس الابتدائية، «الكتاتيب»، كان وفيراً. وعلى مستوى أعلى، يذكر أحد مؤرّخي العصر حوالي عشرين مدرسة وعدداً مماثلاً من المساجد حيث كان يُمارس التعليم الأعلى. والظاهر أنّ المعهد الرئيسي، المسجد الأزهر، ازدهر على حساب بعض المساجد الأخرى الأصغر والمدارس التي لم تكن لها الهيئات أو الأوقاف الكافية؛ وكان الأزهر يستقطب الطلاب من سوريا وتونس والمغرب وأقطار النيل الأعلى. بالطريقة ذاتها، كان مسجد الزيتونة في تونس قد زاد حجماً وأهمية خلال القرن؛ ووسّعت مكتبته، وأضيفت إلى أوقافه ومخصّصاته مداخيل من «الجزية»، الضريبة المفروضة على غير المسلمين.

في مدارس عالية كهذه، كان المنهاج القديم نفسه ما زال متّبِعاً. أهمّ المواد التي تدرّس كانت التفاسير القرآنية، الحديث والفقّه، الذي كانت تُستخدم له مجموعات من الفتاوى بالإضافة إلى بحوث ورسائل؛ وكانت تدرّس المواضيع اللغوية بمثابة مقدّمة لذلك المنهاج. العقائد الأساسية للدين كانت تدرّس على الأخصّ في خلاصات وافية، ويظهر أنّ قراءة مؤلّفات ابن عربي وسواه من الصوفيّين كانت رائجة. العلوم المنطقية كالرياضيات وعلم الفلك كانت تُدرّس وتُدرّس في أكثر الأحيان خارج المنهاج الرسمي، ولكن يبدو أنّها كانت تحظى بكثير من الاهتمام.

وكان ما زال هناك مجال لإنتاج أدبي عالي النوعية ضمن حدود ومنهاج كهذا، صارم وغير متغيّر. في تونس، ثمة عائلة أسّسها جندي تركي جاء إلى البلاد مع الحملة العثمانية في القرن السادس عشر، أنبتت أربعة أفراد في أجيال متتالية، جميعهم حملوا اسم محمّد بيرم، واشتهروا كعلماء ومفتين حنفيين. في سوريا، العائلة التي أسّسها مراد، وهو نقشبنديّ من آسيا الوسطى، شغلّت منصب المفتي الحنفي لأكثر من جيل. أحدهم، محمّد خليل المرادي (1760-91) أكمل

تقليدًا ازدهر في سوريا وهو جمع سيّر أهل العلم والشهرة، وقاموس السيّر الذي أنتجه يشمل القرن الإسلامي الثاني عشر.

وللاستعانة في جمع السيّر، لجأ المرادي إلى عالم مشهور استوطن مصر، مرتضى الزبيدي (1732-91)، برسالة تعبّر عن الوعي الذاتي الذي يشعر به من يدرك أنه يقف في نهاية تراث يتوجّب حفظه: «ولمّا كنت في الروم (الاستانة) قبل ذلك العام جرى ذكر الأستاذ لدى حضرة أحد رؤسائها... فأطال بالمدح وأطنّب ثم جرى ذكر التاريخ وفقدانه في هذا الوقت وعدم الرغبة إليه من أبناء الدهر مع أنّه هو المادّة العظمى في الفنون كلّها فتأوّه تأوّه حزين»².

هندي الأصل، كان الزبيدي قد عاش لمدة من الزمن في «زبيد» في اليمن، وهي مركز هام للاستراحة على الطريق من جنوبي آسيا وجنوبي شرقها إلى المدن المقدّسة، وكانت مركز علم مرموقًا في ذلك الزمن؛ وكان الزبيدي قد انتقل إلى القاهرة ومنها ذاع نفوذه واسعًا بسبب صيته بأن له القدرة على الشفاعة، وبفضل كتاباته. بين كتاباته مؤلفات عن الحديث، وشرح عن «إحياء علوم الدين» للغزالي، ومعجم عربي عظيم.

وبدوره سأل مرتضى الزبيدي أحد العلماء الأصغر منه سنًا، عبد الرحمن الجبرتي (1753-1825)، بأن يساعده في جمع مواد تتعلّق بالسيّر، وكان هذا الحافز الذي حوّل عقل الجبرتي إلى كتابة التاريخ؛ وأنتج الجبرتي فيما بعد آخر عرض عظيم للأحداث بالأسلوب التقليدي، شمل ليس فقط الأحداث السياسية بل حياة العلماء والمشهورين أيضًا.

في عالم الشيعة أيضًا استمرّ تراث التعلّم العالي، ولكن العلماء كانوا منقسمين. خلال معظم القرن كانت مدرسة التفكير «الإخبارية» هي المسيطرة بين علماء المدن المقدّسة، ولكن في الفترة الأخيرة كان هناك إحياء للمدرسة «الأصولية» تحت تأثير عالمين هامّين، محمّد باقر البهبهاني (توفي 1791) وجعفر كاشف الغطاء (حوالي 1741-1812)؛ واستعدّدت المدرسة الأصولية مركزها الطبيعي بمساعدة الحكّام المحليين في العراق وإيران لأنّ ليونة الأصوليين أتاحت بعض الفوائد لهم. إلا أنّ الإخبارية استمرّت قوية في بعض أنحاء الخليج. وحوالي آخر القرن تعرّضت المدرستان الأصولية والإخبارية إلى تحدّد من حركة جديدة، «الشيخية»، التي انبثقت عن الحركة الباطنية، وهي تدعو إلى التفسير الروحي للكتب المقدّسة، الذي كان طالما يظهر في الشيعة، وقد استنكرت ذلك المدرستان واعتبرته خارج حدود الشيعة الإمامية.

وليس هناك من دليل على أنّ الفكر السنّي أو الشيعي كانت قد دخلته في هذا الوقت الأفكار الجديدة التي أخذت تبرز في أوروبا. بعض الأقسّة السوريين واللبنانيين الذين تعلّموا اللاتينية والإيطالية والفرنسية كانوا مطّلعين على اللاهوت الكاثوليكي والعلم الأوروبي في عصرهم. بعضهم علّم في أوروبا، وأصبحوا علماء ذاع صيتهم في أوروبا: الأكثر شهرة بينهم كان يوسف السمعاني (1687-1768)، ماروني من لبنان، باحث في المخطوطات السريانية والعربية الذي أصبح قيمًا على مكتبة الفاتيكان.

عالم الإسلام

كلّ الذين قبلوا الإسلام دينًا وعاشوا من خلال بيئة اللغة العربية أكانوا ضمن الإمبراطورية العثمانية أم خارج حدودها، كان بينهم أمر مشترك أكثر عمقًا من الولاء السياسي أو المصالح المشتركة. فبينهم، وبين الناطقين بالتركية أو الفارسية أو اللغات الأخرى في العالم الإسلامي، كان هناك شعور مشترك بالانتماء إلى عالم ثابت، باقٍ، لا يتزعزع، وحي الله المنزل على نبيه

محمّد، والمعبر عن نفسه بأشكال مختلفة من الفكر والنشاط الاجتماعي: القرآن، الحديث، نظام الشرع أو السلوك الاجتماعي الأمثل، الجماعات الصوفية المتوجهة إلى قبور مؤسسيها، المدارس، رحلات العلماء طلباً للعلم، تداول الكتب، صيام رمضان، الذي يتقيد به المسلمون في كلّ مكان بالزمن ذاته وبالطريقة ذاتها، والحجّ الذي كان يجلب الألوف المؤلفة من كلّ أنحاء العالم الإسلامي إلى مكة في الوقت ذاته من السنة. كلّ هذه الأعمال حافظت على الشعور بالانتماء إلى عالم يحتوي كلّ ما هو ضروري للرفاه في هذه الحياة والخلاص في الآخرة.

مرّة أخرى، البنية التي تدوم على مدى أجيال يُنتظر أن تتغيّر، ودار الإسلام كما كان موجوداً في القرن الثامن عشر كان مختلفاً من عدّة وجوه عمّا كان عليه سابقاً. إحدى موجات التغيير جاءت من أقصى شرقي العالم المسلم، من شمالي الهند، حيث كانت السلالة السنّية الأخرى، المغلّ، تحكم المسلمين والهندوسيين. هنا، كان عدد من المفكرين، الأكثر شهرة بينهم الشاه وليّ الله من دلهي (1703-62)، يُعلّمون أنّ على الحكّام أن يحكموا بموجب قواعد الإسلام، وأنّه يجب تنقية الإسلام من قِبَل معلّمين يستخدمون «الاجتهاد» على أساس القرآن والحديث؛ ويجب أن تُدمج المذاهب المختلفة في نظام واحد من المبادئ الأخلاقية والشرع، وتعبّدات الصوفيين يجب أن تظلّ ضمن حدودها. منتقلين من الهند غرباً، تلاقى العلماء بأخريين في المدارس العظيمة وفي المدن المقدّسة في وقت الحجّ، وامتزجت أفكارهم ووُلد هذا التمازج دعماً لنوع معيّن من التصوّف الذي يركّز على الطاعة الصارمة للشرعية، مهما كان المسلم مرتقيّاً على الطريق المؤدّي إلى اختبار الله. كانت النقشبندية قد انتشرت في وقت سابق من أواسط آسيا والهند إلى البلدان العثمانية وكان نفوذها يتعاظم. وأنشئت طريقة أخرى، التيجانية، في الجزائر والمغرب على يد معلّم عائد من مكة والقاهرة، وامتدّت إلى إفريقيا الغربية.

وكانت هناك حركة أخرى ربّما بدت ذات أهمية أقلّ في ذلك الوقت، ولكنها لعبت دوراً أهمّ فيما بعد. فقد برزت في أواسط جزيرة العرب في أوائل القرن الثامن عشر، عندما بدأ مُصلح ديني، محمّد بن عبد الوهّاب (1703-92)، يعظ بحاجة المسلمين إلى الرجوع إلى تعاليم الإسلام كما يفهمها أتباع ابن حنبل: الطاعة التامة للقرآن والحديث كما فسّرهما علماء مسؤولون في كلّ جيل، ونَبذ كلّ ما يمكن اعتباره بدعاً غير شرعية. بين هذه البدع، التبجيل المخصّص للأولياء المتوفّين والمعتبرين ذوي شفاعة عند الله، والعبادات الخاصّة التي تقوم بها الطرق الصوفية. وعقد المُصلح تحالفاً مع محمّد بن سعود، حاكم مدينة تجارية صغيرة، الدرعيّة، وأدّى هذا إلى تكوين دولة حدّدت أنّها تعيش تحت هدى الشريعة، وحاولت أن تجلب جميع القبائل الرعائية حولها تحت قيادتها أيضاً. وبهذا العمل دافعت عن مصالح مجتمع الواحات، وهو مديني ضعيف البنى، ضدّ المناطق النائية الرعائية، ولكن في الوقت ذاته رفضت ادّعاءات العثمانيين بأنّهم حُماة الإسلام الأصيل. وبحلول القرن التاسع عشر كانت جيوش الدولة الجديدة قد توسّعت؛ وكانت قد استباحّت المقامات الشيعية في جنوبي غربي العراق واحتلّت المدن المقدّسة في الحجاز.

العلاق المتغيرة مع أوروبا

مهما بدا عالم الإسلام حيّاً، نامياً، ذا اكتفاء ذاتي، وغير قابل للتحدّي في نظر معظم الذين كانوا ينتسبون إليه، فعند حلول الربع الأخير من القرن الثامن عشر عرف على الأقلّ بعض أفراد النخبة العثمانيين أنّ عالم الإسلام مهّد بقوى تتسبّب بتغيّرات في علائقه مع العالم حوله، فالحكومة العثمانية كانت على الدوام واعية لعالم أبعد من ذاتها: إلى الشرق، إمبراطورية إيران الشيعية

وراء ذلك إمبراطورية المغول؛ إلى الشمال والغرب، الدول المسيحية. ومنذ وقت مبكر كان للحكومة العثمانية احتكاك مع أوروبا الغربية والوسطى؛ فقد كانت تُسيطر على الشواطئ الشرقية والجنوبية للمتوسط، وتصل حدودها الغربية إلى حوض نهر الدانوب. ولم تكن العلاقة مقتصرة على العداوة. طبعًا كان العداء موجودًا، عندما حارب الأسطول العثماني البنادقة والإسبان للسيطرة على المتوسط، ووصلت جيوشهم إلى أبواب فيينا؛ في ذلك النطاق، بالإمكان التعبير عن العلاقة بأنها كانت حملة صليبية من جهة، ودعوة إلى الجهاد من الناحية الأخرى. إلا أنه كان هناك أنواع أخرى من العلاقة. التجارة كانت على العموم مستمرة يقوم بها تجار أوروبيون، من أهل البندقية وجنوى في العصور العثمانية المبكرة، وبريطانيون وفرنسيون في القرن الثامن عشر. كانت هناك تحالفات أحيانًا بين السلطان وملوك أوروبيين ضد عدو مشترك؛ على الأخص مع فرنسا ضد آل هابسبورغ أسياد النمسا وإسبانيا. مُنحت فرنسا سنة 1569 امتيازات Capitulations (امتيازات أجنبية) تنظم نشاطات التجار والمبشرين؛ وقد صيغت هذه على طراز امتيازات سابقة مُنحت إلى تجار بعض المدن الإيطالية، ثم مُنحت في وقت لاحق إلى دول أوروبية أخرى. وكان للدول الرئيسية في أوروبا سفارات وقنصليات دائمة في الدولة العثمانية، التي أصبحت فيما بعد عنصرًا من النظام السياسي في أوروبا، مع أن الإمبراطورية العثمانية لم ترسل بعثات دائمة إلى العواصم الأوروبية إلا بعد ذلك بزمان طويل (بالطريقة ذاتها، كان للمغرب وإنكلترا علاقة طيبة عندما كان كلاهما معاديين لإسبانيا).

حتى منتصف القرن الثامن عشر، كان بالإمكان اعتبار العلاقة من وجهة نظر العثمانيين بأنها على العموم علاقة تكافؤ ومساواة بالنفوذ. في أواخر القرن الخامس عشر، كان جيش السلطان النظامي الاحترافي، باستعماله للأسلحة النارية، نداء لأي جيش في أوروبا. في القرن السابع عشر قام العثمانيون بأخر فتح كبير لهم، فاستولوا على جزيرة كريت من أيدي أهل البندقية. في أوائل القرن الثامن عشر، كانوا يتعاملون مع الدول الأوروبية على صعيد المساواة الدبلوماسية، بدلاً من التفوق الذي كان بإمكانهم إثباته في وقت سابق، وأخذ جيشهم يُعتبر متخلفًا عن جيوش أخرى من ناحية التنظيم والنهج (التكتيك) واستخدام الأسلحة، ولكن ليس متخلفًا إلى درجة أنه ليس بالإمكان بذل الجهد لتقويته ضمن نظام المؤسسات الموجودة. وكانت التجارة ما زالت مستمرة ضمن حدود الامتيازات الأجنبية.

إلا أنه في الربع الأخير من القرن بدأت الوضعية تتغير بسرعة وبطريقة مدهشة؛ إذ بدأ التفاوت بين البراعات التقنية لبعض البلدان الغربية والأوروبية الشمالية وبين سائر العالم يتسع أكثر فأكثر. لم يكن هناك أي تقدم في التكنولوجيا خلال قرون الحكم العثماني، بل انحطاط في مستوى المعرفة العلمية والإدراك. باستثناء بعض اليونانيين وغيرهم الذين درسوا في إيطاليا، كان هناك إمام قليل بلغات أوروبا الغربية، وبالتقدم العلمي والتقني الذي كان يجري هناك. ولم تُذكر النظريات المقترنة باسم كوبرنيكوس في علم الفلك باللغة التركية إلا في أواخر القرن السابع عشر – وبشكل مختصر حتى حينذاك – والتقدم في الطب الأوروبي بدأ يُعرف ببطء كبير في القرن الثامن عشر.

وكانت بعض الدول الأوروبية قد انتقلت عند ذلك إلى مستوى أعلى من القوة. فالطاعون كان قد توقّف عن إتلاف مدن أوروبا إذ وُضعت أنظمة الحجر الصحي (كزنتينا) قيد التنفيذ، وإدخال الذرة وتوسّع الأرض المزروعة وضع حدًا لخطر الجوع وجعل بالإمكان إطعام سگان أكثر. والتحسينات في بناء السفن وفن الملاحة أوصل الملاحين والتجار الأوروبيين إلى جميع محيطات العالم، وأدى إلى تأسيس نقاط تجارة ومستعمرات. التجارة واستثمار المعادن والحقول من المستعمرات أسفرت

عن تجميع رأس مال أخذ يُستعمل لإنتاج بضائع مصنّعة بطرق جديدة وعلى نطاق أوسع. وأصبح بإمكان الحكومات، عبر نموّ السكّان وازدياد الثراء، الإنفاق على جيوش أكبر وقوى بحرية أعظم. وهكذا باشرت بعض بلدان أوروبا الغربية، على الأخصّ إنكلترا وفرنسا وهولندا، بعملية استمرارية لتجميع الموارد، بينما كانت البلدان العثمانية، مثل سائر الأقطار في آسيا وإفريقيا، ما زالت تعيش في وضع حيث السكّان تحت رحمة الطاعون والجوع، وفي بعض الأماكن نقص عددهم، ولم يكن الإنتاج كافيًا ليولد رأس المال الضروري لتنفيذ التغييرات الأساسية في أساليبه أو لزيادة القوّة النظامية للحكومة.

والنموّ في القوّة العسكرية لأوروبا الغربية لم يكن قد بدأ يؤثّر مباشرة بعد، ففي غربي المتوسط كانت القدرة العسكرية الإسبانية قد ضعفت، واستطاع «داي» الجزائر سنة 1792 أن يستولي على وهران التي كانت في أيدي الإسبان؛ في البحر المتوسط الشرقي كانت القدرة لمدينة البندقية في انحطاط، ولم تكن طاقتا إنكلترا وفرنسا قد أشعرتا بوجودهما، فبدا الخطر وكأنه آتٍ من الشمال والشرق. روسيا، التي كانت قد أعادت تنظيم جيشها وحكومتها على الطرق الغربية، أخذت تتقدّم باتجاه الجنوب. وفي حرب حاسمة مع العثمانيين (1768-74)، أبحر أسطول بقيادة روسية في شرقي البحر المتوسط، واحتلّ جيش روسي القرم، التي ضمّت إلى الإمبراطورية الروسية بعد سنوات قليلة. منذ ذلك الحين لم يعد البحر الأسود بحيرة عثمانية؛ أصبح مرفأ أوديسا الروسي الجديد مركزًا للتجارة.

أبعد من ذلك إلى الشرق، في الهند، بدأ أيضًا شيء ليس أقلّ إنذارًا بالشؤم. كانت السفن الأوروبية قد أبحرت حول رأس الرجاء الصالح في أواخر القرن الخامس عشر، وأسست مراكز أوروبية للتجارة تدريجيًا على شواطئ الهند، في الخليج الفارسي وعلى جزر آسيا الجنوبية الشرقية، ولكن تجارتها ظلّت محدودة على مدى القرن التالي أو أكثر. طريق رأس الرجاء الصالح كانت طويلة، غير مأمونة، والتوابل وغيرها من البضائع الآسيوية كانت ما تزال تُرسَل عن طريق الخليج أو البحر الأحمر إلى مدن الشرق الأوسط، لتُباع في الأسواق المحليّة أو لتوزّع أبعد إلى الغرب والشمال. وكانت أوروبا تتوق إلى شراء التوابل ولكن لم يكن لديها إلاّ القليل تقدّمه لقاء ذلك، وسفنها وتجارها في المحيط الهندي كانوا منهمكين على العموم بالبيع والشراء ما بين المرافئ الآسيوية. في أوائل القرن السابع عشر غير الهولنديون طريق تجارة البهارات إلى ما حول رأس الرجاء الصالح؛ ولكن عوّض التجار العثمانيون عن خسارتهم هذه إلى حدّ ما بتجارة القهوة الجديدة المزروعة في اليمن والموزّعة على كلّ بلدان العالم الغربي بواسطة تجّار في القاهرة. وفي وقت لاحق بدأت شركات تجارة أوروبية بالتوسّع خارج موانئها وأصبحت عبارة عن حياة ضرائب وحكّام فعليين لمناطق شاسعة. وسّعت الشركة الهولندية للهند الشرقية سيطرتها حتّى أندونيسيا، ووضعت الشركة البريطانية يدها على إدارة أرجاء واسعة من إمبراطورية المغلّ، البنغال، سنة 1760 وما بعد.

بحلول السنوات الأخيرة من القرن الثامن عشر، كانت طبيعة التجارة الأوروبية مع الشرق الأوسط والمغرب تتغيّر بوضوح. كانت بعض المجموعات من التجّار العرب والبحّارة ما زالت قادرة على الحفاظ على مكانتها في تجارة المحيط الهندي، على الأخصّ تجّار عُمان، الذين انتشرت نشاطاتهم ونفوذهم على شاطئ إفريقيا الشرقي. إلاّ أنّه، بوجه عام، سقطت التبادلات بين مختلف أقطار العالم في أيدي تجّار وأصحاب سفن أوروبيين؛ كانت سفن إنكليزية تأتي إلى «مُخا» Mokha على شاطئ اليمن لتبتاع القهوة؛ التوابل من آسيا كان يأتي بها إلى الشرق الأوسط تجّار

أوروبيون. ليس التجار فقط بل المنتجون أيضًا أحسوا بهذا التحدي. البضائع المنتجة في أوروبا، أو تحت السيطرة الأوروبية في المستعمرات الأوروبية في آسيا والعالم الجديد بدأت تنافس بضائع الشرق الأوسط في أسواق الشرق الأوسط وفي الأسواق الأوروبية. قهوة المارتينيك كانت أقل ثمنًا من قهوة اليمن، والتجار الذين كانوا يتعاملون بها كانوا ذوي تقنيات تجارية أفضل من جماعة القاهرة، وبالإضافة إلى ذلك كانوا محتكرين الأسواق الأوروبية. وبحلول أواخر القرن الثامن عشر كانت قهوة «مُخا» قد خسرت في الواقع أسواق أوروبا، وبدأت تواجه منافسة القهوة الآتية من الأنتيل في أسواق القاهرة وتونس واسطنبول. والسكر الآتي من الأنتيل، والمُكرّر في مرسيليا، أخذ يهدّد صناعة السكر في مصر. الأقمشة الفرنسية ذات النوعية الجيدة راج مبيعها في كلّ الأوساط وحتى في البلاطات أيضًا. مقابل ذلك أكثر ما كانت تشتريه أوروبا هو المواد الأولية: الحرير من لبنان والقطن من شمالي فلسطين، الحبوب من الجزائر وتونس، الجلود من المغرب.

وفي ما يتعلّق بالتجارة مع أوروبا، كانت بلدان الشرق الأوسط والمغرب الكبير في طور الانتقال إلى وضع موردين للمواد الأولية ومشتريين للمنتجات المصنّعة. إلا أنّ تأثير ذلك كان ما زال محدودًا. كانت التجارة مع أوروبا أقل أهمية لاقتصاد البلدان العربية ممّا كانت عليه التجارة مع البلدان الأبعد إلى الشرق، أو تلك التي يمرّ بها النيل أو الطرقات الصحراوية بين شواطئ المتوسط وإفريقيا؛ فالتأثير الرئيسي ربّما كان تخفيف التجارة بين الأجزاء المختلفة للإمبراطورية العثمانية بالبضائع التي أصبحت أوروبا منافسة فيها.

ولكن مهما كان ذلك التأثير محدودًا فقد كان دليلاً على انتقال النفوذ، فإذا كانت السفن البريطانية تجيء إلى «مُخا»، فبإمكانها أن تصل إلى البحر الأحمر وتهدّد سلامة المدن المقدّسة وإيرادات مصر؛ توسّع النفوذ البريطاني في البنغال، وهي منطقة فيها سگان مسلمون كثيرون، كما أنّها جزء من الإمبراطورية المغلية، كان معروفًا على الأقلّ من قبل المجموعة العثمانية الحاكمة. والاحتلال الروسي للقرم، أرض أكثر سگانها مسلمون، تحكّمها سلالة ذات صلات وثيقة بالعثمانيين، وتحركت الأسطول الروسي في البحر المتوسط كانت كلّها معروفة من العديدين. وفي نهاية القرن كان هناك وعي متزايد للأخطار. وقد وجد هذا تعبيرًا في تنبؤات انتشرت بين أفراد الشعب العاديين، أمّا بين النخبة من العثمانيين فقد خُفّ هذا الوعي الشعور بأنّه يجب عمل شيء. كانت السفارات المبعوثة من حين إلى آخر إلى بلاطات أوروبا، والاجتماعات مع دبلوماسيين أوروبيين ورخّالة، قد جلبت بعض المعلومات عن التغييرات التي تحدث في أوروبا الغربية، وأصبح من الواضح لبعض كبار المسؤولين العثمانيين أنّ دفاعات الإمبراطورية يجب أن تُدعم. جرت بعض المحاولات لإدخال فيالق مدرّبة تدريبيًا عصريًا ومجهّزة بأسلحة جديدة إلى الجيش والبحرية، وفي عام 1790 وما بعد، ببادرة من سلطان جديد، سليم الثالث (1789-1807)، بُذل جهد متواصل لتكوين جيش من طراز جديد؛ ولكن بالنهاية لم يؤدّ إلى نتيجة، لأنّ تكوين جيش جديد والإصلاحات الضرائبية التي يتطلّبها ذلك هدّدت الكثير من المصالح ذات النفوذ.

1 مذكور في: W. L. Wright, *Ottoman Statecraft* (Princeton, 1935), pp. 117-18.

2 يذكر ذلك عبد الرحمن الجبرتي، عجائب الآثار في التراجم والأخبار (القاهرة، 1965)، ج. 4، ص. 214 (أشكر الدكتور كارل بربير الذي لفت انتباهي إلى هذه الرسالة).

الجزء الرابع

عصر الإمبراطوريات الأوروبية (1800-1939)

في القرن التاسع عشر كان العصر الذي سيطرت فيه أوروبا على العالم، فأدى نمو الإنتاج الصناعي الواسع النطاق والتغيرات في أساليب الاتصال – بروز السفن البخارية وسكك الحديد والتلغرافات – إلى توسع التجارة الأوروبية وهيمنتها. وواكب ذلك تزايد القوى المسلحة في الدول الأوروبية الكبرى؛ أول فتح واسع لبلاد ناطقة بالعربية كان احتلال الجزائر على يد فرنسا (1830-47). ولم يعد بإمكان الدول والمجتمعات الإسلامية أن تعيش في نظام مستقر اكتفاني الذات من الحضارة الموروثة؛ فحاجتهم أصبحت الآن استحداث القوة للبقاء في عالم يسيطر عليه آخرون. واقتبست الدولة العثمانية أساليب جديدة في التنظيم العسكري والإدارة والقوانين على غرار تلك المستخدمة في أوروبا، وحذا حذوها حكّام مقاطعتين من الإمبراطورية هما في الواقع مستقلتان بالحكم، مصر وتونس.

في عواصم هذه الحكومات الإصلاحية، وفي الموانئ التي نمت نتيجة التجارة المتزايدة مع أوروبا، تشكل تحالف جديد من المصالح بين الحكومات المُصلحة والتجار الأجانب ونخبة من مالكي الأراضي والتجار الذين يتاجرون مع أوروبا. إلا أن التوازن لم يكن مستقرًا، وما لبثت مصر وتونس أن وقعتا تحت السيطرة الأوروبية، وتبعتهما المغرب وليبيا. وخسرت الإمبراطورية العثمانية معظم مقاطعاتها الأوروبية، وأصبحت عبارة عن دولة تركية-عربية.

بينما استمرت حضارة الإسلام الدينية والشرعية محفوظة، برز نوع جديد من التفكير، يحاول تفسير أسباب قوة أوروبا وتبين أن بإمكان البلدان الإسلامية اقتباس الأفكار والأساليب الأوروبية دون خيانة معتقداتهم. هؤلاء الذين طوّروا هذا النوع الجديد من التفكير كانوا في معظمهم خريجي مدارس أنشأتها حكومات مُصلحة أو إرساليات أجنبية، وكان باستطاعتهم التعبير عن آرائهم بوسيلة الإعلام الجديدة، الجريدة أو المجلة. الآراء والأفكار المسيطرة كانت تلك المتعلقة بإصلاح القانون الإسلامي؛ تكوين أساس جديد للإمبراطورية العثمانية، أي المواطنة المتساوية؛ وفي أواخر القرن التاسع عشر، القومية. باستثناء فترات نادرة من الثوران، بالكاد لامست هذه الأفكار الجديدة حياة الناس في الأرياف والصحراء.

انتهت الحرب العالمية الأولى بزوال الإمبراطورية العثمانية نهائيًا. ومن بين ركاز الإمبراطورية برزت دولة جديدة مستقلة لتركيا، ولكن المقاطعات العربية وُضعت تحت السيطرة البريطانية والفرنسية؛ وأصبح الآن كل العالم الناطق بالعربية تحت الحكم الأوروبي باستثناء أجزاء من شبه الجزيرة العربية. وهذه السيطرة الأجنبية

جلبت تغيّرًا إداريًا وبعض التقدّم في التربية والتعليم، ولكنّها شجّعت أيضًا نموّ الوعي القومي، على الأخصّ بين الطبقات المتعلّمة من المجتمع. وفي بعض البلدان تمّ الاتفاق مع السلطة الحاكمة على توسيع الحكم الذاتي ضمن حدود، ولكنّها في غيرها ظلّت العلاقة علاقة معارضة. والتشجيع الذي أبدته الحكومة البريطانية لإنشاء وطن قومي لليهود في فلسطين خلق حالة كان لها تأثيرها فيما بعد على الرأي العام القومي في كلّ البلدان الناطقة بالعربية.

الفصل السادس عشر

النفوذ الأوروبي وحكومات الإصلاح (1800-1860)

توسّع أوروبا

أولى المحاولات لاسترجاع قوة الحكومة الإمبراطورية اكتسبت طابع الإلحاح بسبب الحروب بين فرنسا الثورة، ثم نابليون، وبين الدول الأوروبية الأخرى وهي حروب زلزلت أوروبا من عام 1792 إلى 1815 واستمرت حيثما استطاعت الجيوش الأوروبية أن تزحف أو القوّات البحرية أن تبحر. واحتلت جيوش فرنسية وروسية ونمساوية، في أوقات متباينة، أجزاء من مقاطعات السلطان الأوروبية. وللمرة الأولى، ظهرت القدرة البحرية للبريطانيين والفرنسيين في شرقي المتوسط. وفي أحد الأوقات حاول أسطول بريطاني الدخول إلى المضائق المؤدية إلى اسطنبول. وقامت حملة فرنسية بقيادة نابليون عام 1798 باحتلال مصر (كخطوة) في حربه مع بريطانيا؛ وحكم الفرنسيون مصر ثلاث سنوات، وحاولوا التحرك منها إلى سوريا، ولكنهم أُكْرهوا على الانسحاب بتدخل من بريطانيا والعثمانيين، بعد أول تحالف عسكري رسمي بين العثمانيين ودول غير إسلامية.

كانت هذه حقبة وجيزة، وكانت أهميتها موضع خلاف بين بعض المؤرخين؛ غيرهم اعتبرها تفتح عصرًا جديدًا في الشرق الأوسط. لقد كانت أول غزوة رئيسية من قبل دولة أوروبية لبلد مركزي من العالم الإسلامي، وأول تعرّض لسكانه لنوع جديد من القوة العسكرية، وللتنافس بين الدول الأوروبية الكبرى. كان المؤرخ الجبرتي يعيش في القاهرة في ذلك الوقت وسجّل التأثير العميق الذي خلفه الفاتحون، مطوّلاً وبتفصيل حيّ، مع شعور بتفاوت القوى بين الفريقين، وعجز حكّام مصر عن مواجهة التحدي. فعندما بلغ خبر نزول الفرنسيين في الإسكندرية مسامع فؤاد المماليك في القاهرة، كما أخبرنا، لم يعيروا الخبر أي اهتمام: «لم يكثرثوا به اعتمادًا على قوتهم وزعمهم أنه إذا جاءت جميع الإفرنج لا يقفون في مقابلتهم، وأنهم يدسونهم بخيولهم»¹. وتلا ذلك هزيمة وذعر ومحاولات القيام بثورة. إلا أنه مع معارضة الجبرتي للحكّام الجدد كان يمتزج نوع من الإعجاب للعلماء والباحثين الذين جاؤوا مع الفاتحين: «وإذا حضر إليهم بعض المسلمين

ممن يريد الفرجة لا يمنعونه الدخول إلى أعزّ أماكنهم، ويتلقّونه بالبشاشة والضحك، وإظهار السرور بمجيئهم إليهم، وخصوصًا إذا رأوا فيه قابلية أو معرفة أو تطلّعًا للنظر في المعارف بذلوا له مودّتهم ومحبتهم، ويحضرون له أنواع الكتب المطبوع بها أنواع التصاوير وكرات البلاد، والأقاليم والحيوانات والطيور والنباتات، وتواريخ القدماء وسير الأمم وقصص الأنبياء... ولقد ذهبت إليهم مرارًا، وأطلعوني على ذلك»².

أحداث كهذه أثارت القلق في حياة أهل الأقطار العثمانية والعربية. الجيوش الفرنسية في البحر المتوسط اشترت القمح من الجزائر، والجيش البريطاني في إسبانيا كان يشتريه من مصر. لم تكن السفن التجارية البريطانية والفرنسية تستطيع التنقل بسهولة في شرقي المتوسط، فكانت تلك فرصة للتجار وأصحاب السفن اليونان. وإنشاء فرنسا لجمهوريات في أجزاء من البلقان لم يفتّ انتباه اليونانيين والصرب؛ وبعض أصداء بيان الثورة الفرنسية طرق أسماع المسيحيين من أتباع السلطان، ولكنه لم يترك تأثيرًا يُذكر على المسلمين العثمانيين والعرب.

لدى انتهاء الحروب النابليونية، انتشر النفوذ الأوروبي أبعد، فالطاقات التي تفرزها الحروب والاحتياجات التي تولدها كانت دافعًا عظيمًا لاقتباس تقنيات جديدة في الإنتاج وأساليب جديدة في تنظيم الصناعة. والآن، وقد انتهت الحرب وأصبح بإمكان التجار والبضائع التنقل بحرية، صار العالم مفتوحًا أمام القطن الرخيص والثياب الصوفية والسلع المعدنية المنتجة، أولاً وعلى الأخص في إنكلترا، ولكن كذلك في فرنسا وبلجيكا وسويسرا وألمانيا الغربية. في الثلاثينيات والأربعينيات من القرن التاسع عشر بدأت ثورة في النقل بمجيء السفن البخارية وسكك الحديد. قبل ذلك كان النقل، على الأخص برًا، غالي الثمن، بطيئًا ومحفوفًا بالمخاطر. أما الآن فقد أصبح سريعًا، يمكن الاعتماد عليه، والنسبة التي كان يمثلها من مجموع ثمن مبيع البضائع أصبحت أقل، فصار بالإمكان نقل ليس فقط السلع الفخمة المترفة بل كذلك البضائع الضخمة الحجم إلى سوق أكثر اتساعًا وعلى مسافات بعيدة. أصبح أيضًا بإمكان الناس والأخبار أن تنتقل بسرعة، ممّا أتاح قيام سوق مالية دولية: مصارف، أسواق أسهم وأوراق مالية، عملات مرتبطة بالليرة الإسترلينية. أمكن أيضًا توظيف أرباح التجارة لتوليد نشاطات إنتاجية جديدة. وراء التاجر والملاح كانت تقف القوة المسلحة لدول أوروبا. فالحروب النابليونية كانت قد أظهرت تفوق تلك القوات، ليس بالأسلحة في الحقيقة، إذ إنّ المتغيرات العديدة في التكنولوجيا العسكرية أتت لاحقًا، ولكن بتنظيم الجيوش واستعمالها.

ويرتبط النمو المستمرّ في السكّان بهذه التغييرات. فبين 1800 و1850 زاد عدد سكّان بريطانيا العظمى من 16 مليونًا إلى 27 مليونًا، وعدد سكّان أوروبا بأكملها زاد بحوالي 50 بالمئة. لندن أصبحت أكبر مدينة في العالم، بعدد سكّان يبلغ 2,5 مليون سنة 1850؛ ونمت عواصم أخرى أيضًا، وبرز نوع جديد من المدينة الصناعية التي تسيطر عليها المكاتب والمصانع. وفي منتصف القرن كان أكثر من نصف سكّان بريطانيا من أهل المدن. هذا التكتيف في المدن وقر اليد العاملة للصناعة وعبأ الجيوش، وكوّن سوقًا أهليًا متناميًا لمنتوجات المصانع. وكان هذا التضخم السكّاني في المدن يحتاج إلى حكومات تتدخل بصورة مباشرة في حياة المجتمع كما أنّه مهّد الطريق إلى تكوين حكومات تستطيع القيام بذلك. في الوقت ذاته ساعد انتشار معرفة القراءة والكتابة وتوافر الصحف على انتشار الأفكار التي ولّدتها الثورة الفرنسية وكوّنت نوعًا جديدًا من الوعي السياسي الذي يحاول تعبئة الرأي العام لأجل دعم فعّال لحكومة ما أو لمعارضتها.

تردّت أصداء هذا التوسّع الضخم للطاقة الأوروبية وقوّاتها في كلّ أنحاء العالم. بين 1830 و1860 كانت خطوط منتظمة من السفن البخارية تربط موانئ جنوبي المتوسط وشرقيّه بلندن وليفربول ومرسيليا وتريستا، وكان للمنسوجات والمعادن سوق واسع متنامٍ. الصادرات البريطانية إلى بلدان شرقي المتوسط زادت قيمتها 800 بالمئة بين 1815 و1850؛ عند ذلك أصبح البدوي في الصحراء السورية يرتدي قمصاناً مصنوعة من قطن لانكشُر (مقاطعة إنكليزية). وفي الوقت ذاته، شجّعت حاجة أوروبا إلى الموادّ الأوّلية للمصانع، وإلى الأغذية للناس الذين يعملون فيها، زراعة المحاصيل المخصّصة للبيع والتصدير: استمرّ تصدير القمح، إلاّ أنّه تضاعف بالأهميّة إذ زادت صادرات روسيا من القمح؛ وكان هناك طلب على زيت الزيتون التونسي لصنع الصابون، والحريير اللبناني لمصانع ليون (فرنسا)، وخاصّة على القطن المصري لمصانع لانكشُر. بحلول العام 1820، بدأ مهندس فرنسي اسمه لويس جوميل Louis Jumel زراعة قطن طويل التيلة للمنسوجات الرفيعة النوعية، والتي كان قد وجدها في حديقة في مصر. منذ ذلك الحين حوّلت الأراضي القابلة للزراعة في مصر أكثر فأكثر إلى زراعة القطن، وكان مخصّصاً بكامله تقريباً للتصدير إلى إنكلترا. وخلال الأربعين سنة بعد مبادرة جوميل زادت قيمة صادرات القطن المصري من لا شيء تقريباً إلى حوالي 1,5 مليون ليرة مصرية سنة 1861 (كانت الليرة المصرية توازي الليرة الإسترلينية تقريباً).

بمواجهة هذا التفجّر للطاقة الأوروبية، لم يكن باستطاعة البلدان العربية، مثلها مثل معظم آسيا وإفريقيا، أن تولّد قوّة موازية لها. فعدد السكّان لم يتغيّر كثيراً خلال النصف الأوّل من القرن التاسع عشر. كان هناك سيطرة تدريجية على الطاعون، على الأقلّ في المدن الساحلية، إذ أدخلت أنظمة الحجر الصحيّ تحت إشراف أوروبي، ولكنّ الكوليرا كانت تجيء من الهند. ولم تكن البلدان العربية قد دخلت عصر السكك الحديدية، ما عدا بدايات محدودة في مصر والجزائر؛ المواصلات الداخلية كانت رديئة ولم يكن خطر الجوع قد زال تماماً. بينما زاد عدد سكّان مصر، من 4 ملايين سنة 1800 إلى 5,5 سنة 1860، إلاّ أنّه بقي على حاله في معظم البلدان الأخرى، وفي الجزائر، لأسباب خاصّة، تدنّى كثيراً، من 3 ملايين سنة 1830 إلى 2,5 سنة 1860. بعض المرافئ الساحلية نمت حجماً، على الأخصّ الإسكندرية، المرفأ الرئيسي لصادرات القطن المصري، التي زادت من حوالي 10000 سنة 1800 إلى 100000 بحلول سنة 1850. إلاّ أنّ معظم المدن ظلّت تقريباً بالحجم ذاته، وبالذات لم تكن قد نمت تلك المدن العصرية التي تولّد قوّة الدول العصرية. باستثناء المناطق التي كانت تنتج محاصيل للتصدير، ظلّ الإنتاج الزراعي على مستوى قوام العيش فقط، ولم يكن بإمكانه أن يؤدّي إلى تجميع رأس مال للتوظيف المنتج.

بداية الأمبراطوريات الأوروبية

وراء التجرّ وأصحاب سفن أوروبا كان يقف سفراء وقناصل الدول العظمى، تدعمهم كمرجع أخير قوّة حكوماتهم المسلّحة. خلال النصف الأوّل للقرن التاسع عشر تمكّنوا من العمل بطريقة كانت مستحيلة سابقاً، مستحوذين على نفوذ مع الحكومات والموظّفين الرسميين، ومستعملين ذلك لترويج المصالح التجارية لمواطنيهم والمصالح السياسية الرئيسية لبلدانهم، كذلك توفير المساعدة والحماية لمجتمعات لها مع حكوماتهم ارتباطات خاصّة. ففرنسا كان لها علاقة خاصّة، تعود إلى القرن السابع عشر، مع المسيحيين الأحاديين، هؤلاء الجماعات من الكنائس الشرقية الذين قبلوا

سلطة البابا، وعلى الأخصّ الموارد في لبنان؛ وفي نهاية القرن الثامن عشر، كانت روسيا بصدد تقديم ادعاء مماثل لحماية الكنائس الأرثوذكسية الشرقية.

بفضل قوتهم الجديدة، ليس فرنسا وروسيا وحدهما بل كلّ الدول الأوروبية عموماً بدأت بالتدخل جماعياً بالعلاق بين السلطان وأتباعه المسيحيين. سنة 1808 ثار الصرب ضدّ الحكومة العثمانية المحليّة، وكانت النتيجة، بعد تقلّبات كثيرة، إنشاء دولة صربية مستقلة، بمساعدة أوروبية، عام 1830. وفي 1821 حدث شيء ذو أهميّة عامّة أكبر: ثورة اليونان، الذين ظلّوا لمُدّة طويلة محتفظين بموضع مميّز بين الشعوب المغلوبة، والذين كانت ثرواتهم واتّصالاتهم مع أوروبا في طور توسّع. من ناحية، كان ذلك الحدث سلسلة ثورات ضد حكام محليين، ومن ناحية أخرى كانت حركة دينية ضدّ السيطرة الإسلامية، ولكنّه كان أيضاً مدفوعاً بالروح القومية الجديدة. فالفكرة أنّ هؤلاء الذين يتكلمون لغة واحدة ويشاركون في الذاكرة الجماعية نفسها، يجب أن يعيشوا معاً في مجتمع سياسي مستقلّ، هذه الفكرة كانت قد نشرتها الثورة الفرنسية، وبين أهل اليونان ارتبطت بالاهتمام المجدّد بالتراث الإغريقي. وهنا أيضاً كانت النتيجة تدخل أوروبا، عسكرياً ودبلوماسياً، وإقامة مملكة مستقلة عام 1833.

في بعض الأماكن، تمكّنت الدول الأوروبية من فرض حكمها المباشر. ولم يحدث ذلك في الأجزاء الداخلية المركزية من العالم العثماني، ولكن على الحواشي حيث كان باستطاعة دولة أوروبية أن تفعل دون مراعاة مصالح الدول الأخرى. ففي القوقاز، توسّعت روسيا جنوباً إلى أراضٍ معظم سكّانها مسلمون وتحكمها سلالات محليّة عاشت تحت نطاق النفوذ العثماني. في شبه جزيرة العرب احتلّ البريطانيون مرفأ عدن قادمين من الهند سنة 1839، وأصبح هذا المرفأ فيما بعد محطة سفر للراجلين إلى الهند بالسفن البخارية؛ في الخليج كان هناك حضور بريطاني متنام قائم على القوّة البحرية ومجسّد في بعض الأماكن باتّفاقات رسمية مع الحكام الصغار للمرفأ، كانوا يتعهّدون فيها أن يحافظوا على السلام فيما بينهم بحرّاً (من هنا جاءت التسمية التي عُرفوا بها «الولايات المتهدنة»، وكانت تشمل أبو ظبي ودبي والشارقة).

ما حدث في المغرب الكبير كان أكثر أهميّة من هذا، ففي سنة 1830 نزل جيش فرنسي على الشاطئ الجزائري واحتلّ الجزائر. وكانت قد أرسلت عدّة حملات أوروبية بحرية لإيقاف نشاطات الارتزاق الملاحى التي عادت إلى الظهور خلال الحروب النابليونية وبعدها، ولكنّ هذا الإنزال للجيش الفرنسي كان حدثاً من نوع آخر. كانت أسبابه تعود جزئياً إلى السياسات الداخلية لفرنسا في عهد الملكية المستعادة، وجزئياً أيضاً إلى مسألة غامضة تتعلّق بديون نابعة من تمويل فرنسا بالقمح خلال الحروب، ولكنّ الأسباب الأعمق كامنة في الديناميكية التوسّعية الجديدة التي خلقها النموّ الاقتصادي: تجار مرسيليا كانوا يريدون مركز تجارة قوياً على شاطئ الجزائر. وعندما استقرّوا في مدينة الجزائر، وبعد ذلك بقليل في بعض المدن الساحلية الأخرى، لم يدر الفرنسيون ما يجب أن يفعلوه في بادئ الأمر. فالانسحاب لم يكن وارداً، لأنّ مركزاً قوياً لا يمكن التخلّي عنه بسهولة، ولأنّهم كانوا قد فكّكوا الإدارة المحليّة العثمانية. وسرعان ما أدّى بهم ذلك اضطرارياً إلى التوسّع باتجاه الداخل. المسؤولون الحكوميون والتجار رأوا إمكانيّات الربح من خلال حيازة الأراضي؛ العسكريون أرادوا أن يجعلوا وضعهم أكثر مناعة بحماية طرق الإمداد بالأغذية والتجارة مع الداخل؛ ثمّ إنّ إزالة الحكومة العثمانية المحليّة أضعف نظام العلائق التقليدي بين السلطات المحليّة. كانت حكومة الداى حتّى ذلك الوقت في ذروة تلك العلائق، تنظّم على قدر إمكانها المدى الذي يمكن فيه لكلّ سلطة محليّة أن تمدّ قوتها؛ ولكن عند زوالها، كان على الزعماء المحليين أن يجدوا

توازنهم الواحد مع الآخر، ممّا أدّى إلى نزاع على السيطرة. وأكثر المتنافسين نجاحًا كان عبد القادر (1808-83) في المنطقة الغربية. فقد كان يستمدّ اعتباره من انتمائه إلى عائلة ذات مركز ديني، لها صلة بالطريقة القادرية، وأصبح النقطة التي تتجمّع حولها قوّات محلية. وحكم دولة مستقلّة تقريبًا لمدّة من الزمن، وكان مركزها في الداخل، وامتدّت من الغرب إلى القسم الشرقي من البلاد. وقاده ذلك حتّمًا إلى صراع مع السلطة الفرنسية الممتدّة من الساحل. كانت رموز مقاومته للفرنسيين تقليدية – حربه كانت جهادًا، وبرّر سلطته باختيار «العلماء» واحترام الشريعة – ولكن كان هناك مظاهر عصرية لتنظيمه للحكومة.

أخيرًا دُجر عبد القادر وأُرسل منفياً سنة 1847؛ وقضى أواخر عمره في دمشق، متمنّعًا باحترام السكّان العظيم وعلى علائق طيبة مع ممثلي فرنسا وغيرها من الدول الأوروبية. وخلال عملية دحره، توسّعت السيطرة الفرنسية جنوبًا عبر السهل المرتفع إلى حافة الصحراء الكبرى، وتغيّرت طبيعتها. فقد بدأ مهاجرون فرنسيون وغيرهم يفدون إلى البلاد ويستولون على الأراضي المتاحة إمّا بالمصادرة، أو ببيع ممتلكات الدولة أو بطرق أخرى. ومن العام 1840 وما بعد، باشرت الحكومة، بطريقة أكثر انتظامًا، بالمساهمة في توطين المهاجرين الفرنسيين «المستعمرين» (colons) في أراضٍ كانت القرى تعتبرها مشتركة بينها. وكانت هذه الأراضي تُمنح في معظمها لمن لديهم رأس المال لزراعتها، مستخدمين إمّا فلاّحين مهاجرين من إسبانيا أو إيطاليا أو عمالًا عربًا. ما تبقى من الأراضي كان يُعتبر كافيًا لاحتياجات أهل القرية، ولكنّ هذا التقسيم بالواقع هدم الصيغ القديمة لاستخدام الأرض وأدّى إلى تجريد صغار الزرّاعين من ممتلكاتهم، فأصبحوا مُحاصصين (مزارعين يستغلّون الأرض لمصلحة المالك لقاء جزء من المحصول)، أو عمالًا غير مالكين للأرض في الممتلكات الجديدة.

بحلول العام 1860 كان عدد السكّان الأوروبيين في الجزائر يُقارب 200000، بين مجموع السكّان المسلمين البالغ عددهم 2,5 مليون (أقلّ من السابق بسبب حرب الفتوح، الأوبئة، والجوع في أيام القحط). الجزائر وغيرها من المدن الساحلية أصبحت معظمها من الأوروبيين، والاستيطان الزراعي امتدّ جنوبًا أبعد من السهل الساحلي حتّى السهول الواسعة المرتفعة. وسيطر على الحياة الاقتصادية تحالف مصالح بين موظّفين رسميين وأصحاب الأملاك ممّن لديهم رأس المال لممارسة الزراعة التجارية، والتجار الذين يشرفون على المبادلات بين الجزائر وفرنسا، بعضهم أوروبيون، وبعضهم من اليهود المحليين. وكان لهذه العملية الاقتصادية بُد سياسي. فتموّ الاستثمار الزراعي (الاستعمار) أبرز بشكل مُلح قضية ما على فرنسا أن تفعل في الجزائر. المناطق المخضعة تمامًا والمستوطنة بكثافة استُوحيّت ضمن النظام الإداري الفرنسي بعد عام 1840؛ فكان يحكمها مباشرة موظّفون حكوميون، والحكومة المحليّة بيد السكّان المهاجرين؛ أمّا الوجهاء المحليون، ممّن عملوا سابقًا بمثابة وسطاء بين الحكومة والسكّان المسلمين، فقد حُفّضوا إلى موظّفين مرؤوسين. المناطق التي لم يكن الاستيطان فيها متقدّمًا بقيت تحت الحكم العسكري، ولكنّ هذه المناطق صغرت في الحجم بقدر امتداد الاستعمار. المهاجرون أرادوا أن تستمرّ هذه الحال، وأن تصبح البلاد فرنسية تمامًا: «لم يعد هناك شعب عربي، بل أناس يتكلّمون لغة غير لغتنا». وكان عددهم قد أصبح كافيًا، وعلاقتهم مع أهل السياسة الفرنسيين من المتانة بحيث كوّنوا جماعة ضغط (lobby) ذات تأثير فعلي.

هذه السياسة أثارت مشكلة، مسألة مستقبل السكّان المسلمين، العرب والبربر، وفي أوائل عام 1860 بدأ حاكم فرنسا، الإمبراطور نابليون الثالث، ينظر باقتناع متزايد إلى سياسة أخرى.

الجزائر كانت بنظره مملكة عربية، ومستعمرة أوروبية ومعسكرًا فرنسيًا؛ وكانت هناك ثلاث مصالح يتوجب التوفيق بينها: مصالح الدولة الفرنسية، ومصالح المستعمرين (colons)، ومصالح الأكثرية المسلمين. هذه النظرة، أو الفكرة، وجدت تعبيرًا لها في مرسوم صدر عام 1863، باسم senatus consultus، جاء فيه أن سياسة تقسيم أراضي القرى يجب أن تتوقف، وأن يُعترف بحقوق مزارعي الأرض، وأن يُقوى المركز الاجتماعي للزعماء المحليين لاستمالتهم إلى دعم السلطة الفرنسية.

الحكومات الإصلاحية

كان النفوذ الأوروبي السياسي والاقتصادي يقترب من وسط العالم الإسلامي من أكثر من جهة، ولكن في تلك المناطق كان ما يزال هناك قسط من حرية ردّ الفعل، من جهة لأنّ المصالح المتضاربة للدول الأوروبية لم تكن تسمح لأي منها بالتحرك بعيدًا جدًا. لذلك كان بإمكان بعض الحكومات الأهلية أن تحاول تكوين هيكلية عملها الخاصة، بحيث يمكن لأوروبا ضمن هذه الهيكلية أن تلاحق مصالحها، ولكن تدخلها يكون محدودًا، ورعاياهم، من مسلمين وغير مسلمين، يستمرون في القبول بحكمهم.

لم يأت التغيير إلا ابتداءً من العام 1820 على يد السلطان محمود الثاني (1808-39) وجماعة صغيرة من كبار الموظفين المقتنعين بضرورة التغيير والذين كانت لهم القوة الكافية لأخذ قرار حاسم. تضمّنت سياستهم الجديدة حلّ الجيش القديم وتشكيل جيش جديد قائم على التجنيد الإلزامي، يدرّبه معلّمون من أوروبا. بهذا الجيش سيتمكن تدريجيًا فرض سيطرة مباشرة على بعض المقاطعات في أوروبا والأناضول، في العراق وسوريا، وطرابلس في إفريقيا. وذهبت الخطة الإصلاحية أبعد من ذلك، فالنية لم تكن استرجاع قوة الحكومة فحسب بل تنظيمها أيضًا بطريقة جديدة. وأعلنت هذه النية في مرسوم «خطي شريف»، الذي صدر في عام 1839، بعد وفاة محمود بقليل: «كلّ الدنيا تعرف بأنه منذ بدء الدولة العثمانية كانت مبادئ القرآن السامية وأحكام الشريعة تُحفظ بتمامها على الدوام. وبلغت سلطتنا الجليلة أعلى درجات القوة والنفوذ، وتمتّع جميع رعاياها بالراحة والحبوحة، ولكن في السنوات المئة والخمسين الأخيرة، ولأسباب صعبة متتالية، لم يكن هناك طاعة كافية للشريعة المقدّسة. وكذلك لم تُتبع القواعد السميحة، وبنتيجة ذلك، تحوّلت قوتها ونفوذها السابقان إلى ضعف وفقر. ومن البديهي أنّ البلدان غير المحكومة من الشريعة ليس بإمكانها البقاء... ونحن المملوئين ثقة بعون الله القدير وبمساندة نبينا الكريم الأكيدة، نعتبر من الأكيد، من الآن وصاعدًا أن ندشن تشريعًا جديدًا لكي نضمن إدارة فعّالة جديدة للحكومة العثمانية وللمقاطعات»³. يجب أن يتحرّر موظفو الحكومة من الخوف من الإعدام الكيفي ومصادرة الممتلكات؛ ويجب أن يحكموا بموجب قوانين يضعها مسؤولون كبار يجتمعون في مجالس. وعلى الرعية أن تعيش في ظلّ قوانين مستمدّة من مبادئ العدالة، والتي تتيح لهم متابعة مصالحهم الاقتصادية بحريّة؛ ويجب ألاّ تميّز القوانين بين المسلمين والنصارى واليهود العثمانيين. والقوانين التجارية الجديدة قد تمكّن التجار الأجانب من المتاجرة والسفر بحريّة (التنظيم الجديد الذي أتبع هذا المرسوم عرف باسم «التنظيمات»، من التسمية العربية والتركية).

سيطرة مركزية، بيروقراطية مجلسية، حكم القانون، مساواة: وراء هذه الأفكار الرئيسة هناك فكرة أخرى، فكرة أوروبا كمثال للمدينة الحديثة، والإمبراطورية العثمانية كشريك لها. وعندما أصدر المصلحون مرسوم «كلهانة»، أرسل إلى سفراء الدول الصديقة للاطلاع.

في مقاطعتين عربيّتين باشر الحُكّام العثمانيون المحلّيون بسياسات مشابهة نوعًا. في القاهرة أدّى اختلال توازن القوى الذي سبّبه الغزو الفرنسي إلى استيلاء محمّد علي (1805-48) على السلطة، وهو تركي من مقدونيا كان قد قدم مع القوّات العثمانية التي أرسلت ضدّ الفرنسيين؛ وحشد محمّد علي الدعم من أهل المدينة وفاق منافسيه دهاء وفرض نفسه بالفعل على الحكومة العثمانية كحاكم لمصر. وشكّل حوله جماعة حاكمة من العثمانيين المحلّيين من الأتراك والمماليك، وجيشًا عصريًا ونخبة من الموظّفين المتعلّمين، واستخدمهم ليفرض سيطرته على الإدارة وعلى جباية الضرائب من البلاد بأجمعها، والتوسّع أبعد منها باتجاه السودان وسوريا وجزيرة العرب. ولم يستمرّ الحكم المصري في سوريا والجزيرة العربية طويلاً؛ فقد أُجبر على الانسحاب بواسطة مجهود مشترك من الدول الأوروبية التي لم ترغب في رؤية دولة مستقلة مصرية في الواقع تُضعف دولة العثمانيين. غير أنّه بمقابل الانسحاب، نال الاعتراف بالحقّ له ولعائلته بحكم مصر تحت سلطنة العثمانيين (اللقب الخاصّ الذي اقتبسه خلفاؤه كان لقب «خديوي»). إلا أنّ الحكم المصري استمرّ في السودان التي كانت تولّف، للمرة الأولى، كيانًا سياسيًا موحدًا.

من بعض النواحي، ما حاول محمّد علي أن يفعله كان أبسط ممّا رمى إليه رجال الدولة في اسطنبول. لم يكن هناك فكرة واضحة عن المواطنة أو عمّا يجب تغييره في القاعدة الأخلاقية للحكومة. إلاّ أنّه من نواحٍ أخرى سارت التغييرات التي أُدخلت في مصر شوطًا أبعد من تلك التي جرت في أماكن أخرى من الإمبراطورية، ومنذ ذلك الحين اتّبعَت مصر خطًا مختلفًا من التطوّر. وكان هناك محاولة مستمرة لتدريب مجموعة ضباط وأطباء ومهندسين وموظّفين في مدارس جديدة وبارسال بعثات إلى أوروبا. ففي مجتمع أصغر حجمًا (مصر) وأكثر بساطة من المجتمع الرئيسي للإمبراطورية، تمكّن الحاكم من وضع كلّ الأرض الزراعية تحت سيطرته عن طريق مصادرة التزام الضرائب والأوقاف الدينية واستعمال سلطته لتوسيع زراعة القطن وشراء المحصول بسعر محدّد وبيعه إلى مصدرين في الإسكندرية؛ وتطلّب هذا الأمر نوعًا جديدًا من الريّ وبناء سدود لتحويل مياه النهر إلى قنوات تنقلها إلى حيث تُوزّع ساعة يحتاجونها. وحاول في البدء تصنيع المنسوجات وغيرها من السلع في مصانع، ولكن صغر السوق الداخلي وندرة الطاقة وعدم وجود المهارة التقنية جعل هذه المحاولات غير ذات جدوى، بالرغم من أنّه صدّر بعض المنسوجات لمُدّة من الزمن. وفي السنوات الأخيرة من حكمه، أجبره الضغط من أوروبا على التخلّي عن احتكاره لبيع القطن وغير ذلك من المنتجات، وانتقلت مصر إلى وضعية اقتصاد زراعي يقدّم الموادّ الأوليّة ويستورد السلع المصنّعة بأسعار محدّدة في السوق العالمي. بهذا الوقت أيضًا أخذ الحاكم يهب الأراضي إلى أعضاء عائلته ومن حوله، أو غيرهم ممّن يستثمرون الأرض بزراعتها ويدفعون ضريبة الأرض، وهكذا تكوّنت طبقة جديدة من مالكي الأراضي.

في تونس كانت هناك بوادر تغييرات في حكم أحمد باي (1837-55)، الذي ينتمي إلى عائلة حكمت منذ أوائل القرن الثامن عشر. بعض أعضاء الفئة الحاكمة، من الأتراك والمماليك، كانوا قد تلقّوا تدريبًا عصريًا، وتشكّلت نواة جيش عصري، وتوسّعت إدارة مباشرة لنظام الضرائب وأصدّرت بعض القوانين الجديدة، وحاول الحاكم أن يقوم باحتكار بعض السلع. تحت حكم خلفه، سنة 1857، صدر إعلان بالإصلاح: الأمن، الحرّية المدنية، النظام الضريبي المنتظم والتجنيد الإلزامي، وحقّ اليهود والأجانب بامتلاك الأرض والقيام بكلّ أنواع النشاطات الاقتصادية. سنة 1861 وُضع نوع من الدستور، الأوّل في العالم الإسلامي: كان يدعو لمجلس مؤلّف من ستّين

عضواً تلزم موافقتهم لإقرار القوانين، وأخذ «الباي» عهداً على نفسه بأن يحكم ضمن هذه التحديدات.

أما وراء حدود الإمبراطورية، في وسط الجزيرة العربية، فبالكاد ترك النفوذ الأوروبي تأثيراً. في وسط الجزيرة، تضععت الدولة الوهابية وتلاشت لمدة من الوقت بسبب توسع السلطة المصرية، ولكنها سرعان ما استعادت نشاطها وحيويتها، ولكن على مقياس أصغر؛ في عُمان، تمكنت العائلة الحاكمة التي ثبتت أقدامها في مسقط أن توسع حكمها إلى زنجبار والشاطئ الإفريقي الشرقي. في المغرب حدث توسع في التجارة الأوروبية، وفتحت القنصليات وبدأت الرحلات المنظمة للسفن البخارية. وظلت قوة الحكومة محدودة فلم تتمكن من ضبط هذه التغييرات. وحاول السلطان عبد الرحمن (1822-59) تكوين احتكار للصادرات والواردات، ولكن البلاد فتحت للتجارة الحرة تحت ضغط أجنبي.

حتى في أفضل الأحوال، لم يكن باستطاعة الحكومات المحلية التي حاولت اقتباس أساليب جديدة للحكم والحفاظ على استقلالها، أن تتصرف إلا ضمن حدود ضيقة. هذه الحدود كان يفرضها أولاً جميع الدول الأوروبية. مهما كان بينهم من منافسة، فقد كانت تجمعهم مصالح مشتركة فيقفون صفاً واحداً لتعزيزها. أول ما كان يهتمهم كان توسيع رقعة أعمال تجارهم. جميعهم كانوا يعارضون محاولات الحكام تشكيل احتكارات على التجارة. بواسطة سلسلة من الاتفاقيات التجارية، حققوا تغييرات في قوانين الجمارك: أول هذه الاتفاقيات في الإمبراطورية العثمانية كانت المعاهدة الإنكليزية-العثمانية لسنة 1838؛ في المغرب وقعت معاهدة مماثلة عام 1856. ضمنت هذه المعاهدات الحق للتجار الأوروبيين بأن يسافروا ويتاجروا بحرية، وقيموا اتصالات مباشرة مع المنتجين، وأن تحل النزاعات التجارية في محاكم خاصة، وليس في محاكم إسلامية بموجب الشرع الإسلامي. وبسبب نفوذ السفراء والقناصل، صارت الامتيازات الأجنبية نظاماً أصبح المقيمون الأجانب بفضلهم خارج القانون في الواقع.

وفوق ذلك، كانت الدول الأوروبية معنية بأوضاع رعايا السلطان المسيحيين. ففي السنوات التي تلت مرسوم «كلهانة»، تدخلت أكثر من مرة مُجتمعةً لتضمن تنفيذ ما وعد به السلطان رعاياه من غير المسلمين. إلا أنه ضد هذا «التنسيق الأوروبي» كان هناك صراعات بين هذه الدول المختلفة للحصول على أكبر نفوذ. وأدت هذه الصراعات عام 1853 إلى حرب القرم، التي حصل فيها العثمانيون على دعم من إنكلترا وفرنسا ضد روسيا؛ ولكنها انتهت بإعادة تأكيد «التنسيق الأوروبي». فمعاهدة باريس سنة 1856 تضمنت تصريحاً آخر من السلطان يؤكد فيه ضماناته لرعاياه. من ناحية إذاً، وضعت العلاقة بين الحاكم والمحكوم تحت ملاحظة أوروبا الرسمية. منذ هذا الوقت أصبح السلطان معتبراً رسمياً كعضو في حلقة ملوك أوروبا، ولكن تحت ظلال من الشك، فبينما اعتقدت فرنسا وإنكلترا أنه قد يكون بإمكان الإمبراطورية العثمانية أن تغدو دولة عصرية بحسب المقاييس الأوروبية، كانت روسيا تشكك بذلك وتعتقد أن المستقبل هو في منح المقاطعات المسيحية الأوروبية حكماً ذاتياً واسعاً. إلا أنه لم يكن بين الدول من يرغب في تشجيع تفتت الإمبراطورية، بما قد يجر ذلك من ذيول على السلام في أوروبا، فذكريات الحروب النابليونية كانت ما زالت ماثلة في الأذهان.

حتى ضمن الحدود التي فرضتها أوروبا، لم تلاق الإصلاحات إلا نجاحاً محدوداً. فقد كانت أعمال حكام فرديين مع جماعات صغيرة من المستشارين، يشجعهم بعض السفراء الأجانب والقناصل. أي تغيير في الحكام أو تحول في التوازن بين مختلف فئات الموظفين الرسميين، أو أي

تضارب في المصالح أو الأفكار للدول الأوروبية، كانت تسبب تحوُّلاً في اتِّجاه السياسة. في اسطنبول، كانت النخبة من كبار الموظفين قوية، مستقرّة ومخلصة لمصالح الإمبراطورية ممّا يكفل قدرًا من الاستمرارية في السياسة، ولكن في القاهرة وتونس والمغرب كان كلّ شيء يتوقّف على الحاكم؛ فعندما توفيّ محمّد علي، نقض خَلْفُه عبّاس الأوّل (1849-54) بعض أساليب سياسته، ثمّ جاء الحاكم التالي سعيد (1854-63) الذي أعادها.

بالقدر الذي طُبِّقَت فيه هذه الإصلاحات، فقد كان لها نتائج غير متوقّعة. بعض التغيرات حدثت في الأساليب التي تعمل بها الحكومات: نُظِّمَت المكاتب بطرق جديدة، وكان من المفترض أن يتصرّف الموظفون بموجب قواعد جديدة؛ أُصدِرَت بعض القوانين الجديدة؛ دُرِّبَت الجيوش بأساليب مختلفة، وحُشدت بالتجنيد الإلزامي؛ فرض الترتيب الجديد أن تُجَبى الضرائب مباشرة. كان القصد من تدابير كهذه الحصول على قوّة وعدالة أكبر، ولكنّها اتَّجهت في المرحلة الأولى إلى إضعاف العلاقة بين الحكومات والمجتمعات. فالأساليب والسياسات الجديدة التي طبّقها موظفون تدربوا بطريقة جديدة كانت أكثر غموضًا وتعقيدًا للرعية، ولم يكن لها جذور عميقة في نظام أخلاقي كرّسه طول الممارسة. كما أنّها أفلقت علاقة قديمة بين الحكومات وعناصر معيَّنة من المجتمع.

مَنْ كان الراجح من الطرق الجديدة للحكومة؟ لا شكّ أنّ العائلات الحاكمة وموظفيها الكبار ربحوا، لأنّ الضمانات الأكبر للمعيشة وللأموال جعلت بالمستطاع جمع الثروات وتوريثها لعائلاتهم. ومكّنهم أيضًا جيوش وإدارات أقوى من بسط سلطة الحكومة على الأرض. في مصر وتونس أدّى هذا إلى تشكيل ملكيات واسعة لأعضاء العائلات الحاكمة أو المقربين منهم. وفي البلدان العثمانية الداخلية حدثت تطوُّرات مشابهة. الإدارة الجديدة والجيوش بحاجة إلى مَنْ يُعيلهما، ولكنهما لم يكونا من القوّة بحيث يمكنهما جباية الضرائب مباشرة؛ واستمرّ النظام القديم للالتزام الضرائب، وظلّ باستطاعة ملتزمي الضرائب نيل حصّتهم من فائض الأرياف.

أبعد من النخبة الحاكمة، أفادت السياسات الجديدة التّجّار المتعاملين مع أوروبا. كانت تجارة الصادرات والواردات في نموّ، وأخذ التّجّار الذين يتعاطونها يلعبون دورًا يتزايد حجمًا ليس فقط في التجارة بل في تنظيم الإنتاج وتسليف رأس المال إلى أصحاب الأراضي أو المزارعين، يقرّرون ما يجب أن ينتجوا، ويشتررون المحصول، ويعالجونه – يخلجون القطن ويلفون الحرير – ثمّ يصدّرونه. أكبر التّجّار كانوا أوروبيين إذ كان هؤلاء يتمتّعون بأفضلية معرفتهم للسوق الأوروبي وبإمكانية الحصول على قروض من المصارف. آخرون كانوا من المسيحيين المحليين واليهود: يونان وأرمن، مسيحيين سوريين، يهود من بغداد وتونس وفاس. كانوا يعرفون الأسواق المحليّة وفي مراكز توّهّلهم للقيام بدور الوساطة مع التّجّار الأجانب. وبحلول منتصف القرن التاسع عشر كان بينهم كثيرون يحسنون لغات أجنبية، تعلّموها في مدارس من نوع جديد، وحمل بعضهم أيضًا جنسية أجنبية أو كانوا تحت حماية أجنبية، امتدادًا لحقوق السفارات والقنصليات في تعيين عدد من الرعايا المحليين بصفة وكلاء أو تراجمّة؛ بعضهم كان قد أسّس مكاتبه في مراكز للتجارة الأوروبية، مانشستر ومرسيليا. في بعض الأماكن استطاع تجّار مسلمون ذوو مؤسسات عريقة أن يتحوّلوا إلى النوع الجديد من التجارة: عرب من جنوبي جزيرة العرب كانوا نشطين في جنوبي شرقي آسيا، وتجار مسلمون من دمشق ومن فاس استقرّوا في مانشستر حوالي العام 1860؛ حتّى إنّ بعض مسلمي المغرب أصبحوا تحت رعاية قنصليات أجنبية.

من جهة أخرى، الجماعات التي كانت الحكومات تعتمد عليها في السابق، والذين كانت مصالحها ترتبط بمصالحهم، وجدوا أنفسهم الآن مبعدين أكثر وأكثر عن مساهمة في الحكم. علماء الدين، الذين كانوا مسيطرين على نظام الشرع، جوبهوا بإنشاء مجموعات قوانين ومحاكم جديدة. أعيان المدن وعائلاتهم، الذين كانوا وسطاء بين الحكومة وسكان المدن، رأوا نفوذهم يتقلص. حتى ولو كان باستطاعة الذين احتفظوا بملكية الأراضي أن يجنوا أرباحًا في بعض الأماكن عن طريق زراعة محاصيل مخصصة للبيع والتصدير، أصبح مركزهم مهددًا وضعفت سيطرتهم على المزارعين بسبب توسع الحكم المباشر وتكاثر نشاطات التجار في المرافئ. حتى الصناعات المنشأة منذ زمن، مثل حياكة النسيج في سوريا، وتكرير السكر في مصر، وصنع غطاء الرأس (الشاشية) في تونس، عانت من منافسة البضائع الأوروبية، بالرغم من كونها استطاعت في بعض الحالات تكييف ذاتها للأوضاع الجديدة، وحتى توسعت. ولا يُعرف إلا القليل عن أحوال سكان الأرياف، ولكن ليس هناك ما يدل على أنها تحسنت، وربما ساءت في بعض الأماكن. ومن المرجح أن إنتاج الأغذية زاد على العموم، ولكنّ المواسم الرديئة أو سوء المواصلات كانت ما تزال قادرة على تسبب الجوع، ولكن أقل من السابق. وقد تكون أحوال سكان الأرياف ساءت بطريقتين: التجنيد الإلزامي أخذ نسبة من شبانهم إلى الخدمة العسكرية، والضرائب زادت وصارت تُجبي بطريقة أكثر فعالية.

تفكك الاقتصاد وفقدان النفوذ والقدرة والشعور بأنّ عالم الإسلام السياسي مهدد من الخارج، كلّ ذلك أسفر، في منتصف القرن، عن عدد من حركات العنف الموجهة ضدّ السياسات الجديدة، وضدّ النفوذ الأوروبي المتزايد، وفي بعض الأمكنة ضدّ السكان المسيحيين المحليين الذين استفادوا منها. في سوريا وصلت هذه إلى ذروتها سنة 1860. في أودية جبال لبنان كان هناك تعايش تكافلي قديم بين الطوائف الرئيسية، المواردية المسيحيين والدروز، وكان العثمانيون قد اعترفوا بأحد أفراد عائلة محلية، من آل شهاب، كرئيس لملتزمي الضرائب، وأصبح الشهابيون في الواقع أمراء متوارثين للجبل، ورؤساء طبقة مرتببة من العائلات المالكة للأراضي من المسيحيين والدروز، ممّن كان لهم مصالح مشتركة وبينهم تحالفات وعلائق رسمية. ولكن من 1830 وما بعد، انكسر هذا التعايش التكافلي بسبب تحولات في السكان وفي السلطة المحلية، وامتعض الفلاحين من أسيادهم، ومحاولات العثمانيين إدخال السيطرة المباشرة، بالإضافة إلى تدخّل البريطانيين والفرنسيين. واندلعت حرب أهلية في لبنان سنة 1860، وسبب هذا مذبحه للمسيحيين في دمشق، تعبيرًا عن المعارضة للإصلاحات العثمانية ولمصالح الأوروبيين المتصلة بهم، وذلك في وقت كسدت فيه التجارة. وهذا بدوره أدّى إلى تدخّل الدول الأوروبية، وإنشاء نظام خاصّ لجبل لبنان. في تونس، عام 1864، في فترة من المواسم الرديئة والأوبئة، هبّت ثورة ضدّ حكم «الباي» والطبقات التي تستفيد منه، المماليك والتجار الأجانب، وضدّ زيادة الضرائب التي فُرِضت للقيام بنفقات الإصلاحات. وبدأت الثورة بين القبائل، ثمّ انتشرت إلى المدن في السهول الساحلية («الساحل»)، حيث تزرع أشجار الزيتون؛ وطلب الثوار تخفيض الضرائب، وإنهاء حكم المماليك، والعدالة بموجب الشريعة. وتعرّضت سلطة «الباي» للتهديد في وقت ما، ولكنّ وحدة المصالح بين الحكومة والمجتمعات الأجنبية صمدت، واستطاع أن يصمد إلى حين تفكك تحالف الثوار وعندها قمع ثورتهم.

[2](#) المرجع نفسه، ص. 248.

H. Inalcik & J. C. Hurewitz (ed.) *The Middle East & North Africa in World Politics* (New Haven, 1975), vol. I, [3](#)

. pp. 269-71

الفصل السابع عشر

الإمبراطوريات الأوروبية والنخبة المسيطرة (1860-1914)

حدود الاستقلال

خلقت معاهدة باريس (1856) نوعًا من التوازن بين المصالح الأوروبية ومصالح الفئات الحاكمة المحليّة في الإمبراطورية العثمانية، الذين كرّسوا أنفسهم للإصلاح. والدول التي وقّعت على المعاهدة، بينما اعترفت بـ«المزايا القيّمة» لمرسوم السلطان الإصلاحي، تعهّدت أن تحترم استقلال الإمبراطورية. إلاّ أنّه في الواقع لم يكن بإمكان تلك الدول الامتناع عن التّدخّل في الأمور الداخلية بسبب التفاوت في القوّة العسكرية بينها وبين العثمانيين، والطريقة التي كانت بها الفئات المختلفة من موظّفين رسميين تتطلّع إلى السفارات للمساعدة، وعلائق دول عدّة مع مختلف الطوائف المسيحية، واهتمامهم المشترك بالسلام الأوروبي. وتدخلهم هو الذي أدّى إلى تسوية في لبنان بعد الحرب الأهلية عام 1860. وبعد ذلك ببضع سنوات، عام 1866، توخّدت المقاطعتان الرومانيّتان، وأصبحتا مستقلّتين تقريبًا، إلاّ أنّه في العقد الذي تلا، أظهرت أزمة «شرقية» طويلة الأمد كم يكون التّدخّل الفعلي محدودًا، فالاضطرابات في المقاطعات الأوروبية كانت تُجابّه بالقمع الصارم: كانت الدول الأوروبية تحتجّ وأخيرًا شهّرت روسيا الحرب سنة 1877 وتقدّم الجيش الروسي باتجاه اسطنبول، فوقع العثمانيون معاهدة سلام أعطت الاستقلال الذاتي للأجزاء البلغارية من الإمبراطورية. وبدا هذا كأنّه سيُعطي روسيا مركزًا متفوقًا من النفوذ، ممّا أثار ردّة فعل بريطانية قوية. وبدا لفترة من الزمن أنّ حربًا أوروبية كانت قريبة ولكنّ الدول الأوروبية تفاوضت وتوصّلت إلى عقد معاهدة برلين (1878)، التي أعطيت بموجبها درجات مختلفة من الاستقلال الذاتي إلى مقاطعتين بلغاريّتين منفصلتين ووعّدت الحكومة العثمانية بتحسين الأوضاع في المقاطعة ذات النسبة المرتفعة من السكّان المسيحيين، وتعهدت الدول مرّة أخرى بعدم التّدخّل في الشؤون الداخلية للإمبراطورية.

وكان واضحًا أنّه ليس من دولة أوروبية تسمح لدولة أخرى باحتلال اسطنبول والمضائق، ولم يكن بينها من تريد أن تُخاطر بما قد يحدث من تفجير نتيجة محاولة تفكيك الإمبراطورية. ولكنّ

العملية التي كانت فيها المناطق الحدودية تتسلخ عن الإمبراطورية استمرّت فعلاً. المنطقتان البلغاريّتان اتّحدتا في دولة مستقلة سنة 1885؛ جزيرة كريت أُعطيت الحكم الذاتي عام 1898 وضمّت إلى اليونان سنة 1913. في تلك السنة، بعد حرب مع دول البلقان المكوّنة من رعاياها السابقين، خسرت الإمبراطورية معظم ما تبقى لها من الأراضي الأوروبية. من جهة ثانية، إذ أصبحت المنافسات الأوروبية أكثر حدّة وزاد تصاعد قوّة ألمانيا عنصرًا آخر إلى الميزان الأوروبي، أتاح ذلك للحكومة العثمانية حرّية أكثر للتصرّف في مناطقها المركزية. وتبيّن ذلك بوضوح من سنة 1890 وما بعدها، عندما بدأت أحزاب وطنية في مجتمع مسيحي آخر، الأرمن، العمل بنشاط لنيل الاستقلال، فاستطاع العثمانيون سحق الحركة، مسجّلين خسارة فادحة بالأرواح، دون أي تدخّل فعلي أوروبي، بالرغم من أنّ الشعور القومي الأرمني استمرّ بالخفاء.

تغيّرت طبيعة الإمبراطورية بخسارة معظم مقاطعاتها الأوروبية. حتّى أكثر من السابق، بدت لمواطنيها المسلمين، أتراكًا وعربًا، كآخر ظاهرة من الاستقلال السياسي لعالم مسلم يُطوّقه الأعداء. وكان من الملحّ، أكثر من أي وقت مضى، متابعة سياسات الإصلاح. فجرى تحديث الإدارة والجيش شوطاً أبعد: الضباط والموظّفون كانوا يتدرّبون في معاهد عسكرية ومدنية. المواصلات المحسّنة أتاحّت توسيع السيطرة المباشرة. وبمجيء السفن البخارية، أصبح بالإمكان دعم الحاميات العثمانية بسرعة في المناطق قرب البحر المتوسط والبحر الأحمر. والتلغراف، إحدى الوسائل الأساسية في الضبط، انتشر ليشمل كلّ الإمبراطورية في العقدين 1850 و1860. وبنهاية القرن التاسع عشر كانت قد بُنيّت خطوط لسكك الحديد في الأناضول وسوريا. وفي السنين الأولى من القرن العشرين، مَدَّ خطّ الحجاز الحديدي، من دمشق إلى المدينة؛ وهذا مكّن الحجاج من الانتقال إلى المدن المقدّسة، وسمح للحكومة العثمانية أن تفرض سيطرة أكبر على أشرف مكّة. تمكّنت أيضًا من استرداد حضورها المباشر في اليمن. وفي وسط الجزيرة العربية، استطاعت سلالة يدعمها العثمانيون، سلالة ابن رشيد، أن تقمّع الدولة السعودية لمُدّة من الزمن، ولكنّ هذه عادت واستردّت حيويّتها على يد عضو شابّ نشيط من العائلة، عبد العزيز، وبحلول العام 1914، أخذ يتحدّى سلطة ابن رشيد. إلّا أنّه في شرقي جزيرة العرب، كان توسّعه محدودًا بسبب السياسة البريطانية. لمنع النفوذ المتنامي للدول الأخرى، روسيا وفرنسا وألمانيا، كانت الحكومة البريطانية تُعطي تعبيرًا أكثر رسمية لعلاقتها مع حكام الخليج؛ فعوّدت معاهدات ووضّعت بموجبها حكام البحرين وعمّان و«الولايات المتهدنة» والكويت علاقتهم بالعالم الخارجي في أيدي الحكومة البريطانية. وحالت هذه المعاهدات دون التوسّع العثماني، مع أنّ العثمانيين احتفظوا بادّعائهم السلطنة على الكويت.

حتّى ضمن حدودها الأكثر ضيقًا، لم تكن سلطة اسطنبول قوية كما قد يبدو. فائتلاف القوى ضمن النخبة الحاكمة، الذي جعل الإصلاح ممكنًا، أخذ يفتنّت. وكان هناك انشقاق بين هؤلاء الذين كانوا يؤمنون بحكومة من موظّفين في مجلس، ترشدهم ضمائرهم ومبادئ العدالة، وبين الذين يؤمنون بحكومة تمثيلية، مسؤولة أمام إرادة الشعب المتجلية عبر انتخابات؛ كثيرون من الموظّفين القدماء كانوا يظنّون أنّ هذا خطر في دولة شعبها غير مثقّف، حيث يمكن فيها لفئات مختلفة قومية أو دينية أن تستخدم حرّيّاتها السياسية لتعمل في سبيل الاستقلال عن الإمبراطورية. عام 1876، في عزّ «الأزمة الشرقية»، مُنح دستور وجرى انتخاب مجلس نيابي واجتمع، ولكنّه علّق على يد السلطان الجديد، عبد الحميد الثاني (1876-1909)، حالما شعر بأنّه قوي بما فيه الكفاية. ومنذ ذلك الحين

انفتحت هوة أكبر وانتقلت السلطة من نخبة الموظفين الكبار إلى السلطان وبطانته، وهذا أضعف الصلة بين السلالة وبين العنصر التركي الذي تعتمد عليه الإمبراطورية في النهاية.

وفي عام 1908 أعادت الدستور ثورة يدعمها قسم من الجيش (اغتنمت رومانيا وبلغاريا هذه الفرصة لتعلن استقلالها رسمياً). وبدا أولاً للعديدين أنّ هذه الثورة ستكون بداية عهد جديد من الحرّية والتعاون بين شعوب الإمبراطورية. فكتب مُرسلاً أميركي مقيم في بيروت منذ مدة طويلة أنّ الثورة اعتُبرت مرحلة انتقالية «من حكم غير مسؤول على يد باشوات جشعين يتقبلون الرشاوى، إلى مجلس يضمّ ممثلين من كلّ أنحاء الإمبراطورية، انتخبهم سكان من كلّ الطوائف، مسلمون ونصارى ويهود! الإمبراطورية بأسرها فاضت بالتهليل الذي عمّ الجميع، وكتبت الصحف، ونُظمت الاجتماعات ولبست المدن والقرى حُلل الزينة، وشوهد المسلمون يتعانقون مع النصارى واليهود»¹. إلا أنّه في السنوات القليلة التي تلت، استولى على السلطة مجموعة من الضباط والموظفين الأتراك (جمعية الاتحاد والترقي، أو «تركيا الفتاة»)، الذين حاولوا تقوية الإمبراطورية عن طريق مضاعفة السيطرة المركزية.

بالرغم من أنّ الحكومة العثمانية استطاعت أن تُحافظ على حرّيتها بالنسبة للعمل السياسي، فقد أصبح نوع آخر من التّدخل الأوروبي أكثر أهمّية. منذ 1850 وما بعد، كانت الحكومة العثمانية في حاجة متزايدة إلى مال لتدفع للجيش وللإدارة وللبعض الأشغال العامّة، وكانت قد وجدت مورداً جديداً للمال في أوروبا، حيث كان تطوّر الصناعة ونجاح التجارة قد أدّى إلى تجميع رأس مال جرى تسويله، عبر نوع جديد من المؤسسات، وهي المصارف، إلى توظيفات في كلّ أنحاء العالم. بين 1854 و1879 اقترضت الحكومة العثمانية على نطاق واسع، وبشروط غير ملائمة؛ فمن مبلغ اسمي قدره 256 مليون ليرة تركية (كانت الليرة التركية توازي 0,9 من الإسترلينية) حصلت على 139 مليوناً، والباقي حُسم. وبحلول العام 1875، لم تُعدّ تستطيع حمل عبء الفائدة والتسديد، وفي عام 1881 أنشئت «إدارة للديون العامّة» تمثّل الدائنين الأجانب؛ وأعطيت هذه الإدارة حقّ الرقابة على جزء كبير من الواردات العثمانية، وبالتالي السيطرة إلى حدّ بعيد على أعمال الحكومة المتعلّقة بالشؤون المالية.

تقسيم إفريقيا: مصر والمغرب

وجرى تطوّر مماثل في مصر وتونس ولكنّه انتهى بطريقة مختلفة: بفرض سيطرة مباشرة من قبل دولة أوروبية؛ في كلّ من هذين البلدين استطاعت دولة أوروبية، لأسباب مختلفة، أن تتدخّل بمفردها بشكل حاسم. في تونس، تعاضم الدين لمصارف أوروبية كان له النتيجة ذاتها التي حصلت في الإمبراطورية: تشكيل لجنة مالية دولية سنة 1869. تلا ذلك محاولة أخرى لإصلاح الشؤون المالية وإعادة تنظيم العدلية وتعميم التعليم الحديث. إلا أنّه كلّما انفتحت البلاد على المشاريع الأجنبية، زاد اهتمام الحكومات الأجنبية بها، على الأخصّ اهتمام فرنسا، التي كانت قد استوطنت عبر الحدود الغربية، في الجزائر. عام 1881، احتلّ جيش فرنسي تونس، لأسباب مالية إلى حدّ ما، ولتستبق تعاضم نفوذ دولة منافسة، هي إيطاليا، ومن جهة أخرى لتضمن أمن الحدود الجزائرية. بعد ذلك بسنتين عُقد اتفاق مع «الباي» مُنحت فرنسا به الحماية الرسمية وأعطيت مسؤولية الإدارة والمالية.

في مصر أيضاً أتاحت الفرص التي كانت تنفتح أمام المساعي والمشاريع الأجنبية دوافع أكبر للتدخّل. أيام حكم خُلفِ محمّد علي، بوجه خاصّ حكم إسماعيل (1862-79) استمرّت محاولة

تشكيل مؤسسات مجتمع عصري. أصبحت مصر مستقلة تقريبًا عن الإمبراطورية. وازدهر التعليم، وفتحت بعض المصانع، وفوق كل شيء تقدّمت عملية تحويل البلاد إلى مزرعة تنتج القطن للسوق الإنكليزية شوطًا أبعد. والحرب الأهلية في أميركا (1861-65) التي قطعت موارد التزويد بالقطن لمدة من الزمن، كانت دافعًا إلى تكثيف الإنتاج. واستمرّ هذا بعد الحرب، واستدعى الإنفاق على الريّ وعلى المواصلات؛ مصر دخلت عصر سكة الحديد بوقت مبكر، من العقد 1850 وما بعده. وجرى أيضًا تنفيذ مشروع عام ضخم: قناة السويس، التي بُنيت برأس مال فرنسي ومصري على العموم وبعمال مصريين، وافتتحت سنة 1869. وكان الافتتاح أحد أعظم مناسبات القرن. فقد اغتنم الخديوي إسماعيل هذه المناسبة ليظهر أنّ مصر لم تعد جزءًا من إفريقيا، بل أصبحت تنتمي إلى العالم الأوروبي المتمدّن. وكان بين المدعوين إمبراطور النمسا، والإمبراطورة أوجيني، زوجة الإمبراطور نابليون الثالث الفرنسي، ووليّ عهد بروسيا، وكتّاب فرنسيون وفنّانون - تيوفيل غوتيه، إميل زولا، أوجين فرومونتان - هنريك إبسن، وعلماء مشهورون وموسيقيون. وأدار الاحتفالات رجال دين مسلمون ومسيحيون، وكانت الإمبراطورة أوجيني في اليخت الإمبراطوري في طليعة الموكب الأوّل من المراكب التي قطعت القناة الجديدة؛ في الوقت ذاته تقريبًا دُشنت دار الأوبرا الجديدة في القاهرة بحفلة موسيقية أنشدت فيها «كنتاتا» على شرف إسماعيل، ثمّ قُدّمت أوبرا للمؤلف فيردي، «ريغوليتو». وكان من المحتوم أن يفت افتتاح القناة في مصر انتباه بريطانيا بسبب تجارتها البحرية مع آسيا وحرصها على الدفاع عن إمبراطوريّتها الهندية.

وكان تصدير القطن ومعالجته مربحًا لرجال المال الأوروبيين، كذلك كانت القناة وغيرها من الأشغال العامّة. بين 1862 و1873 استدانّت مصر 68 مليون ليرة إسترلينية، ولكنّها لم تحصل إلّا على الثلثين، وكان الباقي محسومًا. وبالرغم من جهودها لزيادة مواردها، بما في ذلك بيع أسهمها في قناة السويس إلى الحكومة البريطانية، لم يعد باستطاعتها، بحلول العام 1876، تسديد متوجّباتها، وبعد ذلك بسنوات قليلة فُرِضت عليها سيطرة مالية إنكليزية فرنسية. تعاضم النفوذ الأجنبي والعبء المتزايد في الضرائب لتسديد مطالب الدائنين الأجانب وغير ذلك من الأسباب أدّت إلى نشوء حركة للحدّ من سلطة الخديوي، وكانت مقرونة بدوافع قومية، ولها ناطق باسمها كان ضابطًا في الجيش، أحمد عرابي (1839-1911)؛ وصدر قانون بتشكيل مجلس نواب عام 1881، وعندما اجتمع المجلس حاول أن يُثبت استقلاله في التصرف. ولكن احتمال وجود حكومة أقلّ انصياعًا للمصالح الأجنبية أدّى بدوره إلى التدخّل الأوروبي، الدبلوماسي أوّلًا من قبل بريطانيا وفرنسا مشتركتين، ثمّ عسكريًا من قبل بريطانيا بمفردها سنة 1882. وكانت الذريعة للغزو البريطاني الادّعاء أنّ الحكومة الموجودة قد ثارت على السلطة الشرعية، وأنّ الأمن والنظام قد تعطلّا؛ معظم الشاهدين المعاصرين يخالفون هذا الادّعاء. السبب الحقيقي كان تلك الغريزة للسيطرة التي تحركّ الدول في فترات التوسّع، يدعمها الناطقون باسم المصالح المالية الأوروبية. ضرب الإسكندرية بالمدافع البريطانية، الذي تبعه إنزال جيوش في منطقة القناة أثار المشاعر الدينية أكثر من المشاعر القومية، ولكنّ الرأي العام المصري كان مُستفطّبًا ما بين الخديوي والحكومة، ولم يكن باستطاعة الجيش المصري تنظيم أي دفاع فعّال. فاحتلّ الجيش البريطاني البلاد، ومنذ ذلك الحين وما بعد حكمت بريطانيا مصر فعليًا، بالرغم من أنّ السيطرة البريطانية لم يكن يعبر عنها رسميًا بسبب تعقيدات المصالح الأجنبية في مصر، ولم تعترف فرنسا بسيادة بريطانيا عليها حصرًا إلّا عام 1904.

احتلال تونس ومصر كان خطوة هامة في العملية التي حدّدت بها الدول الأوروبية مجالات مصالح كلّ منها في إفريقيا، كبديل عن التقاتل بينها، وهذا مهّد الطريق لخطوات أخرى. امتدّت السلطة البريطانية جنوبًا على طول وادي النيل إلى السودان. كان السبب الصريح لهذا ظهور حركة دينية، حركة محمد أحمد (1844-85)، الذي كان يعتقد أتباعه أنّه المهدي، وغايته إعادة حكم العدالة الإسلامية. الحكم المصري على البلاد انتهى عام 1884، وتألّفت فيها حكومة على شكل إسلامي، ولكن لم يكن الخوف من توسّع هذه الحكومة هو الذي أدّى إلى احتلال بريطاني مصري للبلاد والإطاحة بالحكومة الإسلامية، بل كان التخوّف من تدخّل حكومات أوروبية أخرى. وفي عام 1899 وُضع نظام جديد للحكومة، رسميًا عبارة عن سيادة مشتركة بريطانية-مصرية، ولكنّه في الواقع كان إدارة بريطانية على العموم.

بعد ذلك بقليل توصل نموّ النفوذ الأوروبي في المملكة المغربية إلى نهاية مماثلة. محاولات السلطان لإبقاء بلاده خالية من التدخّل الأجنبي تقريبًا انتهت عام 1860، عندما اجتاحت إسبانيا البلاد، من ناحية لمدّ نفوذها أبعد من مرفأ «سبتة» و«مليبية» اللذين كانا في حوزتها لعدّة قرون، ومن ناحية أخرى لمقاومة انتشار النفوذ البريطاني. وانتهى الغزو بمعاهدة اضطّرّ المغرب بموجبها إلى دفع تعويض مالي يفوق إمكانيّاته. الجهود لدفع التعويض، والاتّفاقات التجارية المعقودة مع الدول الأوروبية، أدّت إلى زيادة سريعة للنشاط الأوروبي. تحت حكم السلطان حسن (1873-94)، حاولت الحكومة إجراء إصلاحات مماثلة لتلك التي جرّبت في بلدان أخرى، لأجل توفير إطار يمكن ضمنه احتواء التغلغل الأوروبي: جيش جديد، إدارة مُصلّحة، أساليب أكثر فعالية في زيادة الدخل واستعماله. ولم تلاق هذه السياسة إلا نجاحًا محدودًا إذ أنّه لم يكن للحكومة السيطرة الكافية على البلاد لتحقيق ذلك. زعماء الريف، بمواقفهم المتأصّلة ضمن تضامانات دينية أو قبلية، كانوا تقريبًا مستقلّين، وفي الجنوب كان نفوذهم يتزايد؛ في المدن، أضعفت التدابير الجديدة للضرائب والإدارة سلطة الحاكم المعنوية. وأقام الزعماء المحليون علائق مباشرة مع ممثّلين أجنب، ووضع التجار الأجانب أنفسهم تحت حمايتهم. لكي تستطيع الاستمرار، بدأت الحكومة بأخذ قروض من المصارف الأوروبية، وزاد هذا من الاهتمام الأجنبي، وحصلت النتيجة المنطقية سنة 1904 عندما اعترفت إنكلترا وإسبانيا، الدولتان من الثلاث المتورّطة بالعمق، بالنفوذ الغالب للدولة الثالثة، أي لفرنسا (بريطانيا مقابل إطلاق يدها في مصر، وإسبانيا، للحصول على حصّة في السيطرة النهائية). سنة 1907، اتّفقت الدول الأوروبية الرئيسية على السيادة الفعلية الفرنسية الإسبانية على الإدارة والمالية. احتلّت الدولتان أجزاء من البلاد، إسبانيا في الشمال، وفرنسا على الشاطئ الأطلسي وحدود الجزائر. وقامت ثورة ضدّ السلطان، الذي وضع نفسه تحت الحماية الفرنسية، ولكن توسّع النفوذ الفرنسي استمرّ، وعام 1912 وقّع سلطان جديد على معاهدة اتّفاقية قَبِلَ فيها الحماية الفرنسية؛ وقبلها كذلك أهمّ زعماء القبائل الجنوبية. بالاتّفاق الفرنسي الإسباني، وُضع جزء من الشمال تحت إدارة إسبانيا، وطنجه، مركز المصالح الأجنبية، ظلّت تحت نظام دولي خاصّ.

في حوالي الوقت ذاته بلغ تقسيم المغرب الكبير نهايته. وعام 1911، إيطاليا التي تأخّرت في «التهافت على إفريقيا»، أعلنت الحرب على الإمبراطورية العثمانية، وأنزلت قوّة على شاطئ طرابلس الغرب، ورغم المقاومة العثمانية، تمكّنت من احتلال المرفأ وانتزاع الاعتراف (إلى حدّ ما) بمركزها من الحكومة العثمانية.

تحالف المصالح المسيطرة

عند اندلاع الحرب العالمية الأولى، كانت مضامين السيطرة الإيطالية في ليبيا والفرنسية والإسبانية في المغرب بالكاد تظهر، ولكنّ الحكم الفرنسي كان قد ترك أثره في الجزائر وتونس، كذلك الحكم البريطاني في مصر والسودان. من بعض النواحي ثبّنت هذه التطوّرات انفصلاً عن الماضي وعمّا يحدث في الإمبراطورية العثمانية: المصالح الرئيسية الإستراتيجية والاقتصادية لدولة أوروبية مفردة كانت هي الأسمى، ومع أنّه في مصر وتونس والمغرب كانت الحكومات المركزية موجودة بالاسم، فقد فقدت سلطتها تدريجيّاً باتّساع سيطرة الموظفين الأوروبيين، ولم يكن لديها حتّى المجال المحدود للتصرّف بحريّة، ممّا مكّن الحكومة في اسطنبول أن تحرّض دولة على أخرى وتستمرّ في ما كانت تعتبره مصلحة وطنية.

من نواح أخرى، يمكن اعتبار السياسات التي كانت تتبعها إنكلترا وفرنسا بأنّها استكمالات، بشكل أكثر فعالية، لتلك التي بدأها المصلحون من أهل البلد. فكانت الحكومة المحليّة واجهة فقط وحيء وراءها بموظّفين أجانب إضافيين، وبالتدرّج اكتسب هؤلاء سيطرة واسعة؛ وتغيّر التوازن بينهم وبين الموظّفين المحليين (في السودان لم يكن هناك «واجهة» كهذه، بل حكم مباشر من الطراز الاستعماري، فيه كلّ الوظائف العالية تقريباً في أيدي بريطانيين، والوظائف المرؤوسة في أيدي المصريين أو غيرهم). كانت الحكومات تعمل بفعالية أكثر، ولكن عن بعد أكثر أيضاً. الجنود الأجانب، أو المحليون تحت قيادة أجنبية، وشرطة منضبطة مكّنت سيطرة الحكومة من التغلغل أبعد في الأرياف. وقربت المواصلات المطوّرة المقاطعات من العاصمة: خطوط حديدية في مصر وتونس، الطرقات كذلك في تونس. وأنشئت محاكم مدنية لتطبيق مجموعات قوانين مصنّفة على الطراز الأوروبي أو وسّعت تلك المحاكم في حال وجودها. وأدت المراقبة المالية الأكثر صرامة وجباية للضرائب أكثر فعالية إلى تخفيض الديون الخارجية إلى نسبٍ أمكن تدبيرها. كذلك أتاح التمويل المنشط، والقدرة على الاستعانة برؤوس الأموال الأجنبية بشروط أفضل، إمكانية تحقيق بعض الأشغال العامّة: على الأخصّ، مشاريع ريّ في وادي النيل، بلغت أوجها في سدّ أسوان، والذي أدخلت بواسطته الزراعة الدائمة طول السنة إلى مصر العليا. وأقيم عدد من المدارس، أو استُبيّت من الفترة السابقة، ما يكفي لتدريب موظّفين تقنيين على المستوى المعترف كافيّاً لاستخدامهم، ولكن ليس بأعداد كافية لأن تكوّن طبقة كبيرة من المفكرين الساخطين.

في المناطق المحكومة من اسطنبول، القاهرة، تونس والجزائر، توسّع تحالف المصالح حول الأنواع الجديدة من الحكومات وقوي خلال النصف الثاني من القرن التاسع عشر. بالإضافة إلى الموظّفين، كانت هناك فئتان لهما حظوة خاصّة في سياسة الحكومة. الفئة الأولى كانت تلك المرتبطة بالتجارة والتمويل. نموّ السكّان والصناعة في أوروبا، وتحسين المرافئ، وبناء السكك الحديدية والطرقات (في لبنان والجزائر وتونس)، جميعها أدت إلى توسيع التجارة مع أوروبا، كذلك بين مختلف البلدان في الشرق الأوسط والمغرب بالرغم من فترات الكساد الاقتصادي. وكانت عموماً على المنوال ذاته كالسابق: تصدير الموادّ الأوليّة إلى أوروبا (القطن المصري، الحرير اللبناني، الصوف والجلود من المغرب، الفوسفات التونسيّ) والموادّ الغذائية (البرتقال من فلسطين والخمر من الجزائر وزيت الزيتون من تونس)؛ استيراد المنسوجات، السلع المعدنية، الشاي، القهوة والسكر. على العموم، كان الميزان التجاري مع أوروبا سلبيّاً، وكان يُعوّض عنه إلى

حدّ كبير باستيراد رؤوس أموال للأشغال العامّة، وفي بعض الأماكن، بالتحويلات من مهاجرين إلى العالم الجديد وخروج الذهب والفضة.

الحصّة الأكبر من التجارة كانت بأيدي شركات وتجار أوروبيين، معظمهم بريطانيون وفرنسيون، وجزء متزايد للألمان حيث إنّ سكّان ألمانيا وصناعتها أخذوا بالتوسّع. ولكن جماعات من التجار المحليين كانت تلعب أيضًا دورًا كبيرًا في التجارة الدولية، ودورًا مسيطرًا في التجارة المحليّة: في الشرق الأوسط، المسيحيون السوريون واللبنانيون، واليهود السوريون والعراقيون، والأقباط المصريون في تجارة النيل؛ في المغرب، اليهود المحليون وكذلك بعض الآخرين ذوي التقاليد العريقة في التجارة، مثل تجار من «سوس» في المغرب وواحة «مزاب» في الجزائر وجزيرة «جربا» قرب الشاطئ التونسي.

وامتدّت المصالح المالية الأوروبية أبعد من التجارة. أولى التوظيفات الكبيرة كانت في تلك القروض التي استدانتها الحكومات والتي أدّت إلى إقامة المراقبة المالية الأجنبية؛ بعد ذلك، استدانّت الحكومات قروضًا أكبر، ولكن وجود مراقبة أجنبية أتاح الحصول على هذه القروض بشروط أقلّ إجحافًا من قبل. واتّسعت التوظيفات الآن أبعد من القروض إلى الحكومات، إلى المؤسسات ذات المنفعة العامّة والتي أُعطيَ امتيازها إلى شركات أجنبية. بعد شركة قناة السويس، مُنحت امتيازات، في مناطق مختلفة، لمرافئ، خطوط ترامواي، ماء، غاز، كهرباء، وبصورة خاصّة لخطوط السكك الحديدية. مقابل ذلك، كان هناك توظيفات قليلة في الزراعة، ما عدا تلك المناطق من مصر والجزائر حيث كان هناك طلب وافر ومنتظم على منتجات معيّنة، وإدارة تحت رقابة أوروبية، ممّا يكفل مردودًا مضمونًا ضخمًا. كما كان التوظيف في الصناعة قليلًا أيضًا، باستثناء صناعات استهلاكية على مقياس صغير، وفي بعض الأماكن استخراج المعادن (الفوسفات في تونس والنفط في مصر).

ولم تكن المصارف والشركات الأوروبية وحدها التي ساهمت في التوظيفات ولكن بعض المصارف التي قامت في اسطنبول والقاهرة وسواها، مثل البنك العثماني. إلا أنّ رأس المال في هذه المصارف المحليّة كان أوروبيًا في معظمه، وجزء كبير من أرباح التوظيفات لم يكن يُحفظ في البلدان المعنية لكي يولّد مداخل إضافية ورأس مال وطنيًا، بل كان يُصدّر إلى بلدان المنشأ ليزيد من ثرائها ورؤوس أموالها.

السيطرة على الأرض

الفئات الأخرى التي كانت مصالحتها مرتبطة بمصالح الحكومات الجديدة كانت مجموعات أصحاب الأراضي. الأسس الشرعية لملكية الأرض، في الجزء الرئيسي من الإمبراطورية العثمانية ومن مصر، تعيّن في منتصف سني القرن التاسع عشر. في الإمبراطورية، حدّد «قانون الأرض» لعام 1858 الفئات المختلفة للأرض. معظم الأرض المزروعة كانت تُعتبر، بحسب التقليد المتبع منذ زمن بعيد، ملكًا للدولة، ولكنّ هؤلاء الذين يزرعونها، أو يتعهّدون بزرعها، يستطيعون الحصول على سند يمكّنهم من التمتع تمامًا (دون سواهم) باستعمالها، وبيعها أو نقلها إلى ورثتهم. والهدف من القانون كما يبدو كان لتشجيع الإنتاج ولتدعيم وضعيّة المزارعين الفعليين. وربّما كان لهذا القانون النتيجة التالية في بعض الأماكن: في أجزاء من الأناضول، وفي لبنان، حيث زاد عدد الأراضي الزراعية الصغيرة التي تنتج الحرير، إلى حدّ ما بفضل التحويلات التي كان يرسلها المهاجرون إلى عائلاتهم. إلا أنّه في معظم الأماكن كانت النتائج مختلفة. في المناطق القريبة من

المدن، والمنهكة في إنتاج الأغذية والمواد الأولية للمدن أو للتصدير، كانت الأرض تقع في معظم الأحيان في أيدي عائلات من أهل المدن لأنهم كانوا يحسنون استعمال الوسائل الإدارية لتسجيل الملكية، كما كانوا في وضع أفضل من الفلاحين للحصول على قروض من المصارف التجارية أو شركات الرهونات العقارية، أو من مصرف الحكومة الزراعي؛ وكان بإمكانهم إقراض الفلاحين المال الذي يمكنهم من دفع ضرائبهم أو تمويل مشاريعهم؛ في المناطق التي كانت تنتج للتصدير، كان باستطاعة تجار المدينة، ذوي الصلات بالأسواق الخارجية، أن يتحكموا بالإنتاج، فيقررون ما يجب أن يُزرع، ويقرضون الأموال لزراعته، ثم يشترون الإنتاج. بعضهم كان في مركز المبتكر: شراء الحرير والتبغ في كل أنحاء الإمبراطورية كان حكراً على شركات ذات امتياز، برأس مال أجنبي. بهذه الطرق خلقت طبقة من أصحاب الأملاك الغائبين، عامة من سكان المدن، كان باستطاعتهم الاستئجار بالحكومة لدعم مطالباتهم بحصة من المنتجات؛ الفلاحون الذين كانوا يزرعون هذه الأراضي كانوا إما عمالاً لا أرض لهم أو محاصصين، ينالون من المحصول ما يكفيهم للبقاء على قيد الحياة. من هذه الممتلكات الخاصة، وربما الأكبر حجماً وبين الأحسن إدارة، كانت ممتلكات السلطان عبد الحميد ذاته.

في الأرياف الأبعد مسافة، ما وراء السيطرة الفعلية للمدن، ظهر نوع آخر من الملكية الضخمة. القسم الأكبر من الأرض، على الأخص في المناطق المستخدمة للرعي، كان دائماً يُعتبر من قبل الحكومة ومن هؤلاء الذين كانوا يعيشون عليه، بأنه ملك جماعي للقبيلة؛ أما الآن فمعظمه تسجل باسم العائلة الأكثر زعامة في القبيلة. إلا أنه إذا كانت المنطقة واسعة، فالسيطرة الفعلية على الأرض قد لا تكون في يدي الزعيم القبلي بل في يد مجموعة من الوسطاء أو الوكلاء، أقرب إلى هذه الأرض ولعملية زراعتها من ملاك أرض من المدينة أو شيخ قبيلة كبيرة.

كان بين أصحاب الأراضي الجدد هؤلاء تجار ومدائون مسيحيون ويهود، ولكن قليلون من الأجانب في معظم أنحاء الإمبراطورية كانوا مازالوا مسيطرين من اسطنبول. الاستثناء الوحيد لهذا كان في فلسطين حيث منذ 1880 بدأ يتكاثر مجتمع يهودي من نوع جديد: ليس من اليهود الشرقيين المقيمين منذ مدة طويلة، بل يهود من أوروبا الوسطى والشرقية، ولم يجئوا إلى القدس ليدرسوا ويصلوا ويموتوا، بل بموجب رؤيا جديدة لأمة يهودية متأصلة في الأرض. وفي عام 1897 عبّر عن هذا التطلع في القرار الذي اتخذته أول مؤتمر صهيوني، الداعي إلى إنشاء وطن قومي للشعب اليهودي في فلسطين، يضمنه قانون عام. بالرغم من معارضة الحكومة العثمانية والقلق المتزايد بين قسم من السكان العرب المحليين، كان عدد السكان اليهود في فلسطين في عام 1914 قد بلغ 85000 نسمة تقريباً، أو 12 بالمائة من المجموع. ربعمهم تقريباً استوطنوا أراضي، بعضها اشتروها بمال صندوق قومي، وأعلنت بأنها ملك الشعب اليهودي وغير قابلة للبيع أو التحويل، ولا يمكن لغير اليهود أن يُوظفوا عليها؛ والبعض الآخر من اليهود كانوا يقطنون في مستوطنات من نوع جديد، «الكيبوتز»، حيث السيطرة جماعية على الإنتاج والحياة المجتمعية.

في مصر، عملية تمرير الأراضي من الحاكم إلى أيدي خاصة، والتي كانت قد بدأت في أواخر سني حكم محمد علي، تضاعفت بين 1858 و1880، بسلسلة قوانين ومراسيم أدت في النهاية إلى ملكية خاصة تامة، دون التحديدات التي كان القانون العثماني قد وضعها. هنا أيضاً، ربما لم تكن النية تشكيل طبقة من كبار الملاكين للأرض، ولكن هذا ما حدث في الواقع، بسبب عدد من العمليات المترابطة. حتى الاحتلال البريطاني عام 1882، كان الخديوي قد منح الكثير من الأراضي لأعضاء عائلته أو لكبار المسؤولين في خدمته؛ وبقي الكثير من الأراضي في حوزته

بمناخ ملكيات خاصة؛ واستطاعت أيضًا كبار عائلات القرى توسيع أراضيها بازدياد الطلب على القطن. بعد الاحتلال، الأراضي التي كان الخديوي قد سلمها لتسديد الدين الأجنبي، والأراضي المستصلحة حديثًا للزرع، وقعت في أيدي ملاكين كبار أو في يد شركات الأراضي والرهونات. ورزح صغار الملاكين تحت الديون للمرابين من أهل المدن وخسروا أرضهم؛ حتى ولو احتفظوا بها لم يكن بإمكانهم الحصول بسهولة على القروض لتمويل الإصلاحات؛ وأدت قوانين الوراثة إلى تجزئة الممتلكات إلى درجة لم يعد بها ممكنًا القيام بأود عائلة. وبحلول الحرب العالمية الأولى، أصبح أكثر من 40 بالمئة من الأرض المزروعة بأيدي كبار الملاكين (الذين يملكون أكثر من خمسين فدانًا)، وتقريبًا 20 بالمئة كان يملكها أصحاب مزارع صغيرة لا تتعدى الواحدة منها 5 فدادين (الفدان يوازي تقريبًا 0,4 هكتار). حوالي خمس الممتلكات الضخمة أصبح ملكًا لأفراد أو شركات أجنبية، على الأخص في الشمال. وأصبح النمط المتبع وجود مالك لأرض كبيرة، يزرع أرضه فلاحون يقدمون العمل ويُسمح لهم باستئجار قطعة أرض لأنفسهم وزرعها؛ يعمل لديهم عدد متزايد من العمال الذين لا أرض لهم، يؤلفون حوالي خمس السكان العاملين.

في تونس، استيلاء المالكين الأجانب على الأرض سار أبعد من ذلك. فقد كان هناك مجتمع فرنسي وإيطالي كبير في وقت الاحتلال الفرنسي. في السنوات العشر الأولى للحماية الفرنسية على تونس، كانت التدابير التي اتخذتها الحكومة تُراعي المصالح الكبيرة التي أرادت أن تشتري أراضي: قضايا الأراضي أوكل حلها إلى محاكم مختلطة مع عنصر أساسي أوروبي؛ هؤلاء الذين كانوا يستأجرون أرض وقف سُمح لهم بابتاعها. من 1892 تم اقتباس سياسة جديدة، تُشجع الهجرة نحوها والاستيطان فيها، جزئيًا بسبب ضغط من المستعمرين، وأيضًا لزيادة العنصر الفرنسي بينهم. ووضعت مساحات كبيرة من الأراضي برسم البيع: أراضٍ من الأوقاف، أملاك دولة، أراضٍ مشاع للقبائل حيث تُبني السياسة ذاتها التي سبق أن اتبعت في الجزائر ومغزها حشر السكان في مناطق أصغر. وأعطى المشترون شروطًا ملائمة: قروضًا زراعية، معدات، طرقات. الشروط الاقتصادية كانت ملائمة أيضًا، فالطلب على القمح استمر، وزاد النمو على طلب الخمر وزيت الزيتون. وهكذا زاد مقدار الأرض في أيدي الأوروبيين، على الأخص في مناطق زراعة القمح في الشمال ومناطق زراعة الزيتون في «الساحل»؛ وبحلول العام 1915 كان المستعمرون colons يملكون خمس الأرض المزروعة. قليلون بينهم نسبيًا كانوا ملاكين صغارًا؛ والنمط الشائع كان نمط مالك لأراضٍ كثيرة يزرع أراضيها بمساعدة عمال من صقلية أو جنوبي إيطاليا أو تونس، أو أنه يؤجر أراضيها لفلاحين تونسيين. وكان هناك مورد وافر من العمال لأن عملية نزع ملكية الأرض جعلت حالة الفلاحين تسوء؛ كانوا محرومين من الحصول على رأس مال، ومن الحماية التي كان الملاكون الأهليون يقدمونها لهم. والتحول الاقتصادي جلب معه تغييرًا في النفوذ السياسي. فقد بدأ المستعمرون يطالبون بقسط أكبر في تقرير السياسة؛ أرادوا من الحكومة أن تتحرك باتجاه إلحاق البلاد بفرنسا، والسيطرة على السكان المحليين بالقوة ووضعهم ضمن ثقافة تقليدية وطريقة حياة تحول دون اشتراكهم فعليًا في السلطة. ونجحوا في هذا إلى حد ما، فالنسبة الكبيرة من موظفي الحكومة كانوا فرنسيين؛ حلقة المستشارين للشؤون المالية والاقتصادية كانت معظمها من المستعمرين. من ناحية أخرى، كانت الحكومة في باريس، وكبار الموظفين الذين كانوا يُرسلون من هناك، يودون إبقاء الحماية على أساس التعاون بين الفرنسيين والتونسيين.

في العام 1914 بلغت السياسة الفرنسية في تونس مرحلة شبيهة بتلك في الجزائر سنة 1860 وما بعد، ولكنّ الأمور في الجزائر تغيّرت في هذه الأثناء. هزيمة فرنسا في الحرب الفرنسية البروسية سنة 1870-71 وسقوط نابليون الثالث أضعف نفوذ الحكومة في الجزائر. واستولى المستعمرون على السلطة لفترة، ولكن حدث شيء مختلف في شرقي البلاد، ثورة واسعة النطاق بين العرب والبربر، لعدّة أسباب: من ناحية النبلاء الرغبة في استعادة مركزهم السياسي والاجتماعي الذي ضعف بتوسّع الإدارة المباشرة؛ من ناحية القرويين، المعارضة لفقدان أرضهم ولقوّة المستعمرين المتزايدة، والحرمان بعد فترة من الأوبئة والمواسم الرديئة؛ وبين السكّان عموماً، الرغبة في الاستقلال، التي لم تكن تعبّر عنها بتعابير قومية، بل بتعابير دينية، وأعطيت قيادة وتوجّهًا من أحد أعضاء الطرق الصوفية. وقد فُعمت الثورة، وكانت نتائجها خطيرة على الجزائريين المسلمين. ففرضت غرامات جماعية وصودرت أراضي بمثابة قصاص؛ وقُدّر أنّ تلك المناطق التي تورّطت في الثورة خسرت سبعين في المئة من رأس مالها.

أمّا النتائج على المدى الطويل فكانت أكثر خطورة. تحطيم الزعامة المحليّة وتغيير نظام الحكم في باريس أزال العقبات ضدّ انتشار امتلاك الأوروبيين للأراضي. بواسطة البيع أو المَنح لأراضي الدولة والأملاك المصادرة، وبوضع اليد على الأراضي المشاع وغير ذلك من الذرائع القانونية، انتقلت قطع شاسعة من الأراضي إلى أيدي المستعمرين. وبحلول العام 1914 كان الأوروبيون يملكون ثلث الأراضي المزروعة، وكانت الأكثر خصباً، تنتج القمح كالسابق، أو الكرمة، إذ إنّ الخمر الجزائري وجد له سوقاً رحباً في فرنسا. معظم الزراعة على الأراضي المنتجة للكرمة كان يقوم بها مهاجرون أوروبيون، من إسبانيا وإيطاليا وفرنسا، ولكنّها كانت على العموم ملكاً لأفراد أغنياء نسبياً يستطيعون الحصول على قروض. أمّا صغار الملاكين الجزائريين، المقيدون ضمن قطع أصغر من الأرض الفقيرة نوعاً، دون رأس مال، ويموارد متناقصة من المواشي، فكان مصير معظمهم المحاصصة أو أن يصبحوا عمّالاً في أطيان الأوروبيين، مع أنّه في بعض الأمكنة بدأت طبقة جديدة من أصحاب الأراضي المسلمين في البروز إلى حيّز الوجود.

وبسبب الفرص الجديدة على الأرض إلى حدّ ما، زاد سكّان الجزائر الأوروبيون بسرعة من 200000 سنة 1860 إلى حوالي 750000 سنة 1911؛ هذا الرقم الأخير يشمل اليهود الجزائريين الذين مُنحوا الجنسية الفرنسية بأجمعهم. وبلغ عدد السكّان الأصليين في هذا الوقت 4740000؛ وهكذا شكّل الأوروبيون 13 بالمئة من السكّان. وكانوا عنصرًا أكبر في المدن الكبيرة، ففي عام 1914 كان ثلاثة أرباع سكّان الجزائر أوروبيين.

كان هؤلاء السكّان الأوروبيون المتزايدون يسيطرون تقريباً على الحكومة المحليّة عام 1914. ففي هذا الوقت كان لهم ممثلون في مجلس النّواب الفرنسي وأسّسوا هيئة ضغط (لوبي) سياسية هامة في باريس. وبالتدريج، إذ كبر وترعرع جيل جديد مولود في الجزائر، ومهاجرون من بلدان أخرى اكتسبوا الجنسية الفرنسية، طوّروا هوية منفصلة ومصالح منفصلة، التي يمكن لهيئة الضغط (اللوبي) أن تُنادي بها: جعل الجزائر تُستوعب ضمن فرنسا بقدر الإمكان، ولكن مع بقاء الإدارة الفرنسية المحليّة تحت سيطرتهم. وقد نجحوا في ذلك على العموم. الأكثرية الساحقة من الموظفين المحليين كانوا فرنسيين، أيضاً جميع أهل الرتب العالية تقريباً. توسّعت المناطق التي كانت تديرها مجالس بلدية بأكثرية فرنسية وازدهرت، والمسلمون في هذه المناطق لم يكن لهم أي نفوذ فعلي. وكانوا يدفعون ضرائب مباشرة أعلى بكثير من تلك التي يدفعها «المستعمرون»، ولكن العائدات كانت تُصرف في معظمها لمصلحة الأوروبيين؛ كانوا خاضعين لقوانين جزائية خاصّة يُديرها

قضاة فرنسيون؛ لم يكن يُنفق إلا القليل على تعليمهم. وفي نهاية القرن كانت الحكومة في باريس قد أخذت تُدرك «المشكلة العربية»: أهمية التأكد من أن الإدارة تظلّ مستقلة عن ضغوط المستعمرين، وأن بإمكانها استخدام سلطتها لـ«ضمان كرامة المغلوبين»². وبدأوا عند ذلك ببعض النشاط لتعليم المسلمين على المستوى الابتدائي، ولكن بحلول العام 1914 كان عدد الجزائريين الحائزين على تعليم ثانوي أو أعلى يُعدّ بالعشرات أو بالمئات فقط، وليس بالآلاف.

حالة الشعب

في تلك المناطق من الشرق الأوسط والمغرب حيث كانت سيطرة الحكومة قد أصبحت فعلية أكثر، شُيّدت الأبنية العامة، وضُمّت القوانين الجديدة للأرض حقوق الملكية، وأُتاحت المصارف وشركات تمنح رهونات على الأراضي إمكانية الحصول على رأس مال، ووجدت المنتجات أسواقاً لها في العالم الصناعي، وزادت المناطق المزروعة وكذلك المحاصيل في السنوات ما بين 1860 و1914. ومن الواضح، بالرغم من شحّ الإحصاءات، أن هذا ما حدث في الجزائر، وفي تونس حيث تضاعفت مساحة الأرض القابلة للزراعة. في مصر كانت الظروف مؤاتية بشكل خاص. في هذا الوقت كانت سيطرة الحكومة أكيدة حتى في مصر العليا، وسوق القطن في توسع بالرغم من التقلبات التي كانت عرضة لها، ومشاريع الريّ العظيمة جعلت بالإمكان زيادة ريع الأرض؛ وزادت الأرض المزروعة بحوالي الثلث ما بين 1870 و1914. ولم تكن هذه الزيادة دون خطرها: الأرباح الناتجة عن زراعة القطن كانت ضخمة إلى درجة أن الأراضي المكرّسة لزراعتها كانت في ازدياد، وحوالي العام 1900 أصبحت مصر بلداً مستورداً للأغذية كما كانت تستورد السلع المصنّعة.

بالنسبة إلى سوريا، فلسطين والعراق، فالإحصاءات أكثر تفصيلاً، ولكن ما هناك من دلائل يشير إلى الاتجاه ذاته. في سوريا وفلسطين استطاع فلاحو القرى الجبلية توسيع مناطق زراعتهم حتى السهول وإنتاج القمح وغيره من المحاصيل التي كان لها سوق في العالم الخارجي: زيت الزيتون، سمسم، وبرتقال من منطقة يافا. في لبنان انتشرت زراعة الحرير. في العراق، لم يكن العنصر الهامّ اتساع سيطرة الدولة ولا تحسين الريّ؛ أول مشروع ضخم، سدّ الهندية على الفرات، لم يُدشّن إلا عام 1913. العنصر الهامّ كان الطريقة التي كانت تطبّق فيها قوانين الأراضي؛ عندما سجّل زعماء القبائل الأرض بأسمائهم، أصبح لديهم دافع لتحويل أفراد قبائلهم من الرعي إلى الزراعة المستقرّة، لإنتاج القمح أو في الجنوب لإنتاج التمر للتصدير.

تغيّر كهذا في التوازن بين الزراعة المستقرّة والرعاية البدوية المتنقّلة كان يحدث حيثما كان يلتقي عاملان. الأوّل كان التوسّع في المنطقة الواقعة تحت سيطرة الحكومة، التي كانت تفضّل دائماً وجود فلاحين مقيمين يمكن فرض ضرائب وجبايتها منهم وتنفيذ التجنيد الإلزامي عليهم بدلاً من بدو رحّالين يعيشون خارج المجتمع السياسي والذين قد يشكّلون خطراً على الأمن، وهذا التوسّع كان يحدث حيثما كانت الحكومات قوية والمواصلات في تحسّن. في الجزائر تحرك الجيش الفرنسي جنوباً من النجد العالي إلى واحات الصحراء الكبرى والأراضي حيث يعيش «الطوارق». في سوريا، مكّن مدّ سكك الحديد من نقل حدود الزراعة إلى السهوب. كلّ محطة قطار، بموظفيها وحاميتها وسوقها أصبحت مركزاً اتسعت فيه التجارة والزراعة. واستُخدمت عناصر معيّنة من السكّان لحفظ الأمن في الأرياف: أفواج كردية جُنّدت في الشمال؛ شركس ممّن

كانوا قد غادروا مساكنهم في القوقاز عندما فتحتها الروس أعطوا مقرًا في خطّ من القرى في جنوبي سوريا.

العامل الثاني كان تناقص الطلب على المنتجات الرئيسية الآتية من السهوب، أو الأرباح المتقلّصة منها بالمقارنة مع المحاصيل المنتجة للبيع أو للتصدير. سوق الإبل بدأ يتقلّص بمجيء وسائل المواصلات العصرية (ولكنّ التغيّر الحاسم، وصول السيّارة، بالكاد كان قد بدأ). واستمرّ الطلب على الغنم، وربّما زاد بتزايد السكّان، ولكنّ الأرباح من رؤوس الأموال الموظّفة بالزراعة كانت أكبر، وما هناك من دلائل يشير إلى أنّ نسبة عدد المواشي إلى السكّان انخفضت: في الجزائر كان هناك 2,85 خروف لكلّ فرد من السكّان عام 1885، وبعد ذلك بثلاثين سنة تقلّص العدد إلى 1,65 لكلّ فرد.

هذه الفترة كانت بوجه عام فترة ازدياد في السكّان، بنسب متفاوت كثيرًا بين بلد وآخر. البلدان حيث الإحصاءات موثوقة تمامًا، وحيث تبدو الزيادة بوضوح هي الجزائر ومصر. في الجزائر، تضاعف عدد السكّان المسلمين خلال خمسين سنة، من مليونين سنة 1861 إلى 4,5 مليون سنة 1914. في تونس، كانت الزيادة بالنسبة ذاتها، من مليون إلى مليونين. في مصر، ظلّ التزايد مستمرًا خلال القرن التاسع عشر: من 4 ملايين عام 1800 إلى 5,5 مليون سنة 1860، و12 مليونًا سنة 1914. في السودان، يبدو أنّ عدد السكّان زاد باطراد من بدء الاحتلال البريطاني. في الهلال الخصيب ما زلنا في فترة تخمين. سكّان سوريا بالمعنى الأوسع ربّما زادوا بحوالي 40 بالمئة بين 1860 و1914، من 2,5 إلى 3,5 مليون؛ من الناحية الأخرى، كان هناك هجرة من لبنان إلى أميركا الشمالية والجنوبية وغيرها، وبحلول العام 1914 يُقال إنّ حوالي 300000 لبناني كانوا قد رحلوا. الزيادة في العراق ربّما كانت على المقياس ذاته. وبالإمكان التقدير تقريبًا بأنّ سكّان البلدان العربية ككلّ زادوا من حوالي 18 أو 20 مليونًا سنة 1800 إلى ما بين 35 أو 40 مليونًا بحلول العام 1914.

وكان السكّان على العموم من الريف. بعض المدن نمت بسرعة، على الأخصّ المرافئ المختصة بالتجارة مع أوروبا: مدن الساحل الجزائري، بيروت والإسكندرية (التي أصبحت في عام 1914 ثاني أكبر مدن البلدان العربية). غيرها، على الأخصّ العواصم الوطنية والإقليمية، نمت تقريبًا بنسبة نموّ مجموع عدد السكّان. القاهرة، مثلًا، تضاعف حجمها تقريبًا، وظلّت أكبر المدن العربية، ولكنّ عدد سكّان مصر كمجموع تزايد أيضًا؛ درجة التحضر ظلّت تقريبًا على ما هي عليه، وتدفقّ هجرة الريفيين على المدن بالكاد كانت قد بدأت.

ارتفاع عدد السكّان كان نتيجة عدد من العوامل. في مصر ربّما كان متّصلًا بانتشار زراعة القطن: الأولاد الصغار كانوا يساعدون في الحقول منذ نعومة أظفارهم، لذلك كان هناك حافز للتزوّج في سنّ مبكرة وإنجاب العديد من الأطفال. في معظم البلدان، ارتفع عدد السكّان نتيجة الانحطاط في قوّة عاملين كانا في الماضي يضعان حدًا لنموّه: الوباء والمجاعة. ترتيبات محسّنة في قضايا الحجر الصحيّ، تحت إشراف أطباء أوروبيين وبمساندة حكومات أجنبية كانت قد مَحّت إلى حدّ ما الطاعون في بلدان المتوسطّ في عام 1914، وحدّت من إصابات الكوليرا. وتضافرت الزيادة في إنتاج الأغذية مع مواصلات أفضل لتجعل بالإمكان التعويض عن عجز الزراعات المحليّة في بعض المواسم والذي كان يسبّب مجاعة في الماضي. في بعض البلدان – الجزائر وتونس والسودان – هذه الزيادة لم ترفع عدد السكّان إلى مستويات جديدة لم يسبق أن بلغتها، بقدر ما عوّضت عن النقصان الحادّ الذي حدث في السابق. في الجزائر، حرب الفتوح والثورات،

الأوبئة والمجاعة كانت قد أنقصت عدد السكّان إلى حدّ كبير في أواسط القرن التاسع عشر؛ في تونس، كان النقص تدريجيًّا على مدى سنين طويلة؛ في السودان أدّت القلاقل التي سببتهَا حركة المهدي والتي عقبتهَا سلسلة من المواسم الرديئة إلى نقصان خطير في العقد الأخير من القرن التاسع عشر.

والزيادة في عدد السكّان لا تعني بالضرورة أنّ مستوى المعيشة في تحسّن، بل ربّما كانت هذه تعني العكس. ومع ذلك هناك دلائل تدعو إلى الاعتقاد بأنّ مستوى المعيشة قد ارتفع فعلاً في بعض الأماكن. يصحّ هذا بالتأكيد على الطبقة العليا من سكّان المدن، هؤلاء المتّصلين بالحكومات الجديدة أو القطاعات المتنامية من النظام الاقتصادي؛ مداخيلهم كانت أكبر، ومنازلهم أفضل ويتمتّعون بعناية طبّية وبمجال أوسع من السلع الممكن ابتياعها. في الأرياف، ازدياد الإنتاج للأغذية ومواصلات أفضل حسّنت التغذية، في بعض الأماكن على الأقلّ، ليس في البلدان التي استعمرها الأوروبيون حيث خسر الفلاحون أفضل أراضيهم، ولكن في مصر، وأجزاء من سوريا، حيث كان هناك توازن بين الإنتاج والسكّان (إلاّ أنّه في مصر، التحسّن في الصّحة العامّة بسبب تغذية أفضل قابله تفشّي عدوى مرض موهن، البلهارسيا، الذي تحمله المياه، وزاد انتشاره بتوسّع شبكات الري).

غير أنّ إمكانية التحسّن في حياة المزارعين كانت محدودة، حتّى في أكثر الظروف ملاءمةً، ليس فقط بسبب الزيادة المستمرة في عدد السكّان بل لتحوّل في توازن النفوذ الاجتماعي لمصلحة الذين يملكون الأرض أو يسيطرون عليها. فقد كان لهؤلاء قوّة القانون والحكومة لدعم مطالبهم؛ كان لهم وصول إلى رأس المال، الذي لم يكن بالإمكان الاستمرار في الإنتاج بدونه، ثمّ توصيل الإنتاج إلى السوق. في معظم الأحيان، لم يكونوا مضطّرين إلى العمل ضمن حدود مبدأ معنوي يربط بينهم وبين العاملين لديهم: المستعمر (colon)، والمدّين القاطن في المدينة، وشيخ القبيلة الذي أصبح مالكا للأرض، لم يكن لهم العلاقة ذاتها مع الذين يعملون لديهم كتلك التي كانت لبعض أسلافهم. في ظروف كهذه، لم يكن للفلاحين القدرة على الحصول من إنتاج الريف على أكثر من الحدّ الأدنى لاحتياجاتهم لأجل البقاء على قيد الحياة، ولا حتّى على الحماية التي كان يوفّرها لهم أهل النفوذ في وقت الاضطهاد أو الضيق.

المجتمع الثنائي

بحلول العام 1914، ظهر في البلاد العربية في الإمبراطورية العثمانية والمغرب، بدرجات متفاوتة، نوع جديد من الطبقات: مجموعات تجارية ومالية أوروبية، ومجتمعات مستوطنة في بعض الأماكن، يحميها نفوذ حكوماتها ويُعزّز مصالحها؛ تجار محليّون وطبقات من ملاكي الأراضي، الذين كانت مصالحهم إلى حدّ ما مشابهة لمصالح الجاليات الأجنبية، ولكنهم قد ينافسونهم في بعض الظروف؛ سكّان أرياف تتزايد أعدادهم وسكّان فقراء في المدن، نفوذهم محدود جدًّا، ومعزولون إلى حدّ كبير عن فوائد التغيّر الإداري والقانوني والاقتصادي.

وظهرت العلاقة المتغيرة في القوى الاجتماعية في التغيرات التي بدأت تطرأ على الحياة المدنية في النصف الثاني من القرن التاسع عشر. انتقل النفوذ والنشاط الاقتصادي من المدن الكبيرة الداخلية إلى المرفئ البحرية، على الأخصّ مرفئ البحر المتوسط. فقد أصبحت هذه ليس فقط محطّات نقل البضائع من سفينة إلى أخرى بل المراكز الرئيسية للتمويل والتجارة، حيث تُجمع البضائع من الداخل والواردات تُوزّع عليه، وحيث كانت تنظّم وتموّل أعمال الاستيراد والتصدير،

وكذلك الإنتاج الزراعي في معظمه. بعض هذه المرافئ كانت مدناً قديمة اكتسبت حجماً جديداً وأهمية جديدة: بيروت التي حلّت محلّ صيدا وعكا كميناء رئيسي لسوريا الجنوبية؛ والإسكندرية التي أخذت محلّ دمياط والرشيد في تجارة مصر البحرية، إذ ازدادت التجارة مع أوروبا وانحطت التجارة مع الأناضول والشاطئ السوري؛ البصرة، المكان الأساسي لتصدير التمر والقمح العراقي؛ جدّة مرفأ الحجاز الرئيسي، والذي تزايدت أهميته إذ بدأت الجزيرة العربية بتلقي السلع الأجنبية بحرّاً بدلاً من طرق القوافل من سوريا؛ تونس ومرافئ الجزائر. وغيرها كانت منشأة حديثاً في الواقع بمثابة مراكز للتجارة الدولية: بور سعيد في الطرف الشمالي لقناة السويس؛ عدن كمحطة توقّف وتموّن بالفحم الحجري للمراكب على طريق السفن التجارية من أوروبا عبر القناة إلى الهند؛ الدار البيضاء على الساحل الأطلسي للمغرب.

كانت تسيطر على محاور هذه المرافئ عابري ومصارف ومكاتب لشركات السفن مبنية على الطراز الضخم الشائع في أوروبا الجنوبية؛ وكان فيها أحياء سكنية مع دارات (فيلاّت) تحيط بها حدائق؛ وكانت مصمّمة مع حدائق عامّة، ساحات، فنادق، مطاعم ومقاهٍ، مخازن ومسارح. شوارعها الرئيسية كانت عريضة بما يكفي لمرور الحافلات وعربات الخيل والسيّارات في بدايتها حوالي العام 1914. مدن الداخل أخذت تتغيّر مظاهرها بالطريقة ذاتها تقريباً. كان هناك محاولات في البدء لإدخال شوارع وأبنية جديدة إلى قلب المدن القديمة: شقّ شارع عريض عبر القاهرة إلى سفح القلعة؛ فُومت «البازارات» في دمشق ووسّعت لإتمام سوق الحميدية وسوق مدحت باشا. إلاّ أنّه في النهاية بدأت الأحياء الجديدة تتوسّع خارج الأسوار (إذا كانت باقية) للمدن القديمة، على أراضٍ لا تُعيّقها الأبنية وحقوق الملكية، والقابلة للتطوير بحسب تصميم. فتوسّعت دمشق الجديدة إلى شرقي القديمة، وعلى منحدرات جبل قاسيون؛ القاهرة الجديدة بُنيت أوّلاً إلى شمالي المدينة القديمة، ثمّ إلى الغرب على أراضٍ تمتدّ حتّى النيل الذي كان قد كوّن مستنقعات ولكنّه جُفّف الآن وأعدّ لأجل البنّان؛ تونس الجديدة نمت جزئياً على أرضٍ مستصلحة من البحيرة الواقعة إلى غربيها؛ الخرطوم، عاصمة السودان تحت حكم المصريين ثمّ الحكم المشترك، كانت إنشاءً جديداً، بشوارع مخطّطة بتناسق، قرب النقطة حيث يلتقي النيل الأبيض بالأزرق. وفي نهاية الفترة، كانت هناك تغييرات مماثلة في المغرب: كانت عاصمة المحمية، مركز إقامة السلطان الرئيسي، في الجزء الجديد من الرباط على الشاطئ؛ وكانت فاس الجديدة قيد التصميم، خارج أسوار المدينة القديمة وبكلّ عناية لتفادي أي اقتحام لها.

تدرّجياً استنزفت المدن الجديدة حياة المدن القديمة. فيها أقامت المصارف والشركات مكاتبها، وشيّدت قصور الحكومة ومكاتبها. في القاهرة بُنيت الوزارات الجديدة في الأحياء الغربية، وقناصل الدول الغربية جعلوا إقامتهم فيها، وانتقل الخديوي من القلعة إلى قصر جديد بُني على الطراز الأوروبي؛ وكان الجيش البريطاني يسيطر على القاهرة من معسكر قصر النيل على ضفاف النيل.

وكان قسم كبير من سكّان المدن الجديدة وأحيائها من الأجانب: موظّفين رسميين، قناصل، تجّار، أصحاب مصارف وأهل جِرف. في مدينتي الجزائر ووهران، أكبر مدن الجزائر، كانت أكثرية السكّان من الأوروبيين؛ في القاهرة 16 بالمئة كانوا أجانب، وفي الإسكندرية 25 بالمئة. وكانت حياتهم انعزالية، مميّزة، لهم مدارسهم الخاصّة وكنائسهم ومستشفياتهم وأمكنة استجمامهم، ودعاويهم كانت تنظر فيها محاكم قنصلية أوروبية أو مختلطة، ومصالحهم الاقتصادية تحميها القنصليات، وفي البلدان الواقعة تحت السيطرة الأوروبية، الحكومة ذاتها. وجاذب النفوذ والطرق

المعيشية الجديدة في المدن الجديدة استمال التجّار المحليين أيضًا - أكثرَيْتهم من المسيحيين واليهود - العاملين بالتجارة الدولية، وبعضهم متمتعون بالحماية الأجنبية ومنصهرون تقريبًا ضمن المجتمعات الأجنبية. وبحلول العام 1914 بدأت عائلات مسلمة، من موظفي الحكومة أو الملاكين، بمغادرة منازل أسلافهم في المدن القديمة للتمتع بوسائل الراحة في الأحياء الحديثة.

في المدن الجديدة تطوّر نوع جديد من المعيشة، انعكاسًا للمعيشة في أوروبا. بدأ الرجال والنساء يرتدون هندامًا مختلفًا عن ذي قبل. وأحد المظاهر ذات المغزى في إصلاحات التحديث في عهد محمود الثاني كان التغيير في اللباس الرسمي. فقد تخلّى السلطان وبطانته عن الكسوات الفضفاضة والعمامات العريضة التي كانت لأسلافهم واستبدلوها بالرداء الرسمي الذي كان شائعًا في أوروبا (سترة طويلة سوداء تصل إلى الركبتين) وبغطاء جديد للرأس، الطربوش الأحمر مع شرباته السوداء. جنود الجيوش الجديدة من عثمانيين ومصريين وتونسيين ارتدوا بزّات من الطراز الأوروبي. السفر ومنظر المقيمين الأوروبيين والمدارس الجديدة عوّدت التجّار وأصحاب المهن وعائلاتهم على الملابس الجديدة؛ واقتبسها اليهود والمسيحيون بوقت مبكر أكثر من المسلمين. وبنهاية القرن كانت بعض زوجاتهم وبناتهم يرتدين ملابس على الطراز الفرنسي أو الإيطالي، يخترنّها من مجلّات مصوّرة، أو من مخازن المدن الجديدة أو من السفر أو المدارس؛ إلاّ أنّه في العام 1914، قليلات من النساء المسلمات كنّ يخرجنّ دون نوع من البرقع أو الحجاب، على الرأس إذا لم يكن على كلّ الوجه.

المنازل أيضًا كانت تعبيرًا مرئيًا عن طرق المعيشة المتغيرة. أبنية الأحياء الجديدة، للأشغال كانت أم للإقامة، كانت من تصميم مهندسين معماريين فرنسيين أو إيطاليين، أو على طرازهم: مبنية من الحجارة، مزخرفة بالجصّ ومُزدانة بالحديد المكور. البنايات العامّة كان لها واجهات جليّة فخمة، وبعضها كان يُعبّر عن رؤية جديدة لحياة المجتمع: في القاهرة، دار الأوبرا، المتحف، والمكتبة الخديوية. المنازل أيضًا عكست رؤية جديدة للحياة العائلية. الفصل بين غرف الاستقبال والطعام في الدور الأوّل وغرف النوم فوقه كان صعب التوفيق مع التقسيم القديم الصارم بين القاعات (الصالونات) التي كان يستقبل فيها رجال العائلة الزوّار و«الحريم» حيث كانت الحياة العائلية تأخذ مجراها. التغيرات في الحياة الاقتصادية وفي العادات الاجتماعية، بالإضافة إلى مكافحة تجارة الرقيق من قبل العثمانيين والمصريين والبريطانيين وضعت حدًا، إلى درجة ما، لاستخدام العبيد في المنازل بحلول العام 1914، وخارج بعض القصور كان الخصي الأسود، حارس حرمة «الحريم» قد زال من الوجود تقريبًا. الكراسي والمناضد والموائد، المصنوعة تقليديًا للأثاث الفرنسي من القرن الثامن عشر، صارت ذات مفهوم ضمني عن طريقة جديدة في استقبال الزوّار وتناول الطعام معًا. المنازل كانت مطوّقة بحدائق، وليست مبنية حول فناء داخلي؛ نوافذها تطلّ إلى الخارج، على الشوارع - أصبح بالإمكان النظر منها إلى الخارج، وللآخرين أن ينظروا إلى الداخل. في الشوارع العريضة أو على أطراف المدن، أصبح بإمكان نساء العائلات المحترمة أن يتفسّحن في عربات تجرّها الخيول. المسارح أتاحت أساليب جديدة للتفرّج دون التعرّض للظهور؛ ابتداءً من سنة 1914 كان بإمكان سيّدات القاهرة الأرستقراطيات حضور تمثيليّات تقدّمها فرقة جوّالة لمسرحيات فرنسية كلاسيكية أو أوبرا إيطالية، وهنّ مستترات وراء شاشات شفّافة في مقصورة من صفّ المقصورات الفخمة في دار الأوبرا.

2 عن J. Cambon وهو مذكور في: (Paris, C. R. Ageron, *Les Algériens musulmans et la France* (1871-1919), (Paris, 1968), p. 478

الفصل الثامن عشر

ثقافة الإمبريالية والإصلاح

ثقافة الإمبريالية

في المدن الجديدة، خصوصًا في الأراضي الخاضعة للاحتلال الأوروبي، واجه الأوروبيون والعرب واحدهما الآخر بطريقة جديدة الآن، ونظرتهما إلى بعضهما البعض تغيرت. في القرن الثامن عشر كان حبّ الاستطلاع في العقل الأوروبي قد توسّع تحت تأثير السفر والتجارة، ليشمل كلّ العالم. وتعمّق حبّ الاستطلاع في القرن التاسع عشر، وزادت اهتماماته إذ جلبت التجارة والاستيطان والحروب أعدادًا متزايدة من الأوروبيين والأميركيين إلى الشرق الأوسط وإفريقيا الشمالية؛ وبدأت السياحة المنظّمة في منتصف القرن بالحجّ إلى الأراضي المقدّسة ورحلات على النيل.

وظهر حبّ الاستطلاع الشامل بنوع جديد من الدرس والعلم، الذي حاول فهم طبيعة مجتمعات آسيا وتاريخها عبر دراسة ما خلفوه من آثار مكتوبة أو مصنوعات يدوية. وأوّل ترجمة أوروبية للقرآن تعود إلى قبل ذلك بكثير، إلى القرن الثاني عشر، ولكنّ هذا المجهود المبكّر كان قليل الأثر، والمحاولة المنظّمة لفهم النصوص الأساسية للمعتقد الإسلامي وتاريخه تبدأ في القرن السابع عشر، بتأسيس كراسي أستاذية للغة العربية في جامعات باريس ولايدن وأوكسفورد وكمبريدج، وجمع المخطوطات للمكتبات الكبيرة، وأوّل نشر دقيق وترجمة لها. وعندما كتب «إدوارد غيبون» مؤلّفه «انحطاط وسقوط الإمبراطورية الرومانية» (1776-88)، كان بتصرّفه مجموعة ضخمة من المصادر والأعمال العلمية.

الدراسة المنظّمة للشؤون العربية والإسلامية وتعليمها، وإنشاء معاهد يمكن بواسطتها نقل النتائج من جيل إلى آخر بدأت في وقت لاحق. في مقاطعة «البنغال» الجديدة تحت الحكم البريطاني، أسّس وليم جونز (1746-94) الجمعية الآسيوية لدراسة الثقافة الإسلامية في الهند وكذلك الثقافة الهندوسية، وكانت تلك أولى العديد من هذه الجمعيات العلمية. وفي باريس، كان الباحث الفرنسي سيلفستر دو ساسي (1758-1838) أوّل من اعتنى بالشؤون العربية والإسلامية وعقبته أسرة من المعلمين والباحثين انتشرت بنوع من التسلسل إلى أجيال أخرى وبلدان أخرى. ولعب في تطوّر هذه الثقافة العلماء الناطقون بالألمانية دورًا خاصًا، في ألمانيا وإمبراطورية آل هابسبورغ، ناظرين

إلى الدين والثقافة الإسلامية بعقول كوّنتها المواضيع الفكرية العظيمة التي ميّزت ذلك الزمن: التاريخ الثقافي (الحضاري)، دراسة استمرارية التطور البشري من حقبة وشعب إلى آخر؛ فقه اللغة المقارن، الذي حاول أن يقتفي أثر التاريخ الطبيعي والعلائق العائلية للغات، ولثقافات والشخصيات الجماعية المعبر عنها من خلالها؛ تطبيق المناهج الانتقادية على النصوص المقدّسة لكشف التطور الأوّلي للتقاليد الدينية. تسجيل وتفسير حياة شعوب آسيا وإفريقيا وعاداتها ومعتقداتها، التي وقعت الآن ضمن مجال الرحلات الأوروبية وسيطرتها، كان الباعث على ظهور علم الأنثروبولوجيا (أصل الجنس البشري). وفي آخر القرن ظهر نوع آخر من العلم ليلقي الضوء على دراسة النصوص: علم الآثار القديمة، السعي إلى اكتشاف آثار المستوطنات البشرية وتحليلها. بهذه الطريقة، أمكن الرجوع بمعرفة تاريخ البلدان حيث يعيش العرب، على الأخصّ مصر والعراق، إلى ما قبل الإسلام.

أدت المخيلة الرومنطيقية، بتعظيمها للماضي السحيق، الغريب، ومنقادة بمعرفة واضحة أو شبه واضحة أحياناً، مستمّدة من الرحلات والدراسات، إلى تكوين رؤية للشرق: مكان غامض، جذاب وخطر، مهد العجائب والأساطير، وهذه الرؤية أخصبت الفنون. وأصبحت ترجمات «ألف ليلة وليلة» جزءاً من التراث الغربي. صُور منها ومن كتب أخرى وفّرت مواضيع ثانوية عالجهما الأدب الأوروبي: كتّب «غوته» Goethe أشعاراً في مواضيع إسلامية في ديوانه الغربي الشرقيّ «The West-Östlicher Divan»، و«والتر سكوت» Scott جعل من صلاح الدين مثال الفروسية للقرون الوسطى في روايته «الطلسم» (The Talisman). أمّا التأثير على الفنون المرئية فكان أعظم. الرسوم والأفكار الإسلامية ظهرت في تصاميم وزخارف بعض الأبنية. ومارس بعض عظام الرسّامين أسلوباً «شرفياً» معيّناً، من أمثال «أنغز» Ingres و«دو لاكروا»، وغيرهم الأقلّ شهرة. وظهرت بعض الصور تكراراً في لوحاتهم: الفارس العربي بمثابة بطل شرس، وسحر الحسان «في الحريم»، وفتنة «البازار»، والحسرة والشجو في حياة مستمرّة بين أطلال العزّ القديم.

وثمة موضوع آخر كان يُخالط الرغبة في المعرفة والجادبية الغامضة المعبر عنها بالخيال. الهزيمة تخترق الروح البشرية أعمق من النصر. وأن يكون الإنسان خاضعاً لسيطرة شخص آخر هو اختبار حسّي يثير الشكوك حول نظام الكون، بينما يستطيع المسيطر أن يتناساه، أو أن يفترض أنّه جزء من النظام الطبيعي للأمور وأن يخترع أو يقتبس أفكاراً تبرّر حيازته على السيطرة. وقد وُضعت أنواع متعدّدة من التبريرات في أوروبا القرن التاسع عشر، خصوصاً في بريطانيا وفرنسا، بما أنّ هذين البلدين كانا الأكثر تسابقاً إلى السيطرة على العرب. بعضها كان تعبيراً بلغة دنيوية عن المواقف التي كان المسيحيون الغربيون قد اقتبسوها عن الإسلام والمسلمين عندما واجهوا النفوذ الإسلامي لأول مرة، فكان يُنظر إلى الإسلام كخطر معنوي وعسكري، تجدر مقاومته. وعندما يُنقل هذا ويوضع بتعابير دنيوية، فإنّه يوفّر تبريراً للتسلّط وإنذاراً: الخوف من «ثورة الإسلام»، من حركة مفاجئة بين الشعوب المجهولة التي يحكمونها، كان ماثلاً في أذهان الحكّام البريطانيين والفرنسيين. بالطريقة ذاتها، كان بالإمكان استخدام ذكريات الحملات الصليبية لتبرير التوسّع.

وثمة أفكار أخرى قُطفت من الجوّ الفكري لتلك الحقبة. فالعرب، في الرسم المنظوري لفلسفة التاريخ لـ«هيغل»، ينتمون إلى برهة ماضية في تطور الروح البشرية، فقد قاموا بمهمتهم في الحفاظ على الفكر الإغريقي، وسلّموا مشعل المدنيّة إلى آخرين. أمّا بمنظار فقه اللغة التاريخي

والمقارن، فهؤلاء الذين عاشوا من خلال وسيلة اللغات السامية اعتُبروا غير قادرين على العقلانية والمدنية الرفيعة المتاحة أمام الأريين. وهناك تفسير معيّن لنظرية «دارون» في النشوء والارتقاء يمكن استعماله لدعم القول بأن هؤلاء الذين ظلّوا أحياء في الصراع التنزاعي للبقاء كانوا أرقى، فلمهم لذلك الحقّ في السيطرة. من جهة أخرى، فبالإمكان الاعتبار أنّ السلطة تجلب معها التزامات. فإنّ تعبير «عبء الرجل الأبيض» (the White Man's burden) حمل مثلاً ألهم، بطريقة أو بأخرى، موظّفين وأطباء ومبشّرين، وحتّى هؤلاء الذين قرأوا عن آسيا وإفريقيا عن بُعد. الشعور بالمسؤولية العالمية وجد تعبيراً في أول مبادرات لمساعدة ضحايا الكوارث؛ المال الذي قُدّم في أوروبا وأميركا لضحايا الحرب الأهلية اللبنانية عام 1860، والذي ورّعه القنصل، كان أحد أوّل الأمثلة على أعمال الإحسان المنظّمة دولياً.

كانت فكرة الهوية البشرية والمساواة، بالرغم من كلّ الفروقات، تظهر أحياناً. في أوائل القرن التاسع عشر، أعلن «غوته» أنّه «لم يعد بالإمكان الفصل بين الشرق والغرب»¹؛ ولكن في أواخر القرن كان الصوت المهيمن هو صوت «كبلنغ» kipling، مؤكّداً أنّ «الشرق هو الشرق والغرب هو الغرب»² (مع أنّه هو نفسه ربّما لم يكن قد عنى ما فهمه الآخرون من كلماته).

بروز أهل الفكر

أبحاث كهذه لم تكن تُجرى دون أن يُسمع لها أصداء. ففي الجزء الأخير من القرن التاسع عشر، انتشر وتعمّم وعي مدى القوّة الأوروبية، الذي كان متواجداً في النخبة الحاكمة العثمانية. فقد ظهرت طبقة جديدة مثقفة تنظر إلى ذاتها وإلى العالم بعينين شحذتهما الثقافة الغربية، وتنبّغ ما ترى بأساليب جديدة.

ما عدا بعض الاستثناءات المتباعدة، تكوّنت هذه الطبقة في مدارس من نوع جديد. الأكثر تأثيراً بينها كانت تلك التي أنشأتها حكومات مُصلحة لغاياتها الخاصّة. أوّلاً، كانت هذه معاهد مختصّة تدرب موظّفين وضباطاً وأطباء ومهندسين، في اسطنبول والقاهرة وتونس. إلّا أنّه بنهاية القرن تطوّرت الأنظمة الرسمية. فقد كان هناك مدارس ابتدائية وثانوية في مدن الأقاليم العثمانية، والتحسين في المواصلات مكّن الأولاد الذكور من الذهاب من هذه المدارس إلى كليات أعلى في اسطنبول، وبعد ذلك إلى خدمة الدولة؛ في اسطنبول كانت كذلك قد تأسست جامعة. في مصر حدثت بعض التطوّرات خارج الشبكة الرسمية؛ ففي القاهرة كانت هناك مدرسة للحقوق تدرب محامين على العمل في المحاكم المختلطة، وأنشئت أوّل جامعة بمجهود من القطاع الخاصّ. في السودان كانت هناك كلية حكومية، كلية «غوردون»، تدرب الشبان على الأدوار الثانوية في الإدارة الحكومية والتي كانوا يحتاجونهم إليها. في تونس، كذلك الأمر، كان التشجيع من قبل الحكومة محدوداً، كانت هناك بعض المدارس الابتدائية الفرنسية-العربية وبعض المعاهد العليا للمعلّمين، «الصادقية»، وهي مدرسة ثانوية، تأسست على غرار «الليسيه» Lycée، كانت تحت سيطرة الفرنسيين الذين أصلحوها. في الجزائر بدأت المدارس الابتدائية بالانتشار من العام 1890، ولكن ببطء وعلى مستوى منخفض، وضدّ إرادة المستعمرين، الذين لم يكونوا متحمّسين لرؤية الجزائريين المسلمين يتعلّمون الفرنسية والأفكار المنشورة بالفرنسية؛ وكانت هناك ثلاث مدارس تعلّم المواضيع الحديثة والتقليدية على المستوى الثانوي؛ قليل من الجزائريين كانوا يدخلون المدارس الثانوية الفرنسية أو كليات الحقوق أو الطبّ أو الآداب في جامعة الجزائر، جزئياً لأنّ

قليلين منهم كانوا قادرين على بلوغ المستوى المطلوب، وأيضًا لأنّ الجزائريين كانوا يعارضون إرسال أبنائهم إلى معاهد فرنسية.

إلى جانب المدارس الحكومية كان هناك عدد من المعاهد التي أنشأتها هيئات محلية، وعدد أكبر أقامته إرساليّات أوروبية وأميركية. في لبنان وسوريا ومصر كان لبعض المجتمعات المسيحية مدارسها الخاصّة، خصوصًا الموارنة بترائهم العريق بالتعليم العالي؛ وأنشئت بعض المدارس العصرية على يد مؤسسات بمساعدات تطوّعية إسلامية أيضًا. وتوسّعت مدارس الإرساليّات الكاثوليكية، مدعومة بعون مالي من الحكومة الفرنسية وتحت حمايتها. سنة 1875، أسّس اليسوعيون جامعة القديس يوسف في بيروت، وألحقت بها كليّة الطبّ الفرنسية عام 1883.

وبمبادرة فرنسية أيضًا أنشئت «الأليانس إزرائيليت» Alliance Israelite، وهي منظّمة يهودية أسّست مدارس للمجتمعات اليهودية، ممتدّة من المغرب إلى العراق. منذ بدء القرن، أكمل عمل الإرساليّات الكاثوليكية من ناحية، ووجّهوا بالتحدي من ناحية أخرى، من قبل إرساليّات بروتستانتية، أميركية على العموم، كوّنّت مجتمعًا بروتستانتياً صغيرًا، ولكنّها أتاحت فرص التعليم للمسيحيين الآخرين وللمسلمين أيضًا فيما بعد؛ وفي قمة مدارسهم كانت الكليّة السورية الإنجيلية التي تأسّست سنة 1866 وأصبحت الجامعة الأميركية في بيروت بعد ذلك. وأنشئت كذلك مدارس روسية لأفراد الطائفة الأرثوذكسية الشرقية، أقامتها الجمعية الروسية الإمبراطورية الأرثوذكسية الفلسطينية.

في جميع هذه الأنظمة كانت هناك مدارس للبنات، ليست على المستوى ذاته الذي للفتيان، ولكنّه يعمّم معرفة القراءة والكتابة ويخرّج نساء بإمكانهنّ كسب معيشتهنّ في بعض الحرف، كمعلّمت مدارس أو ممرّضات، وفي حالات نادرة كصحافيات أو كاتبات. بعض هذه المدارس كانت حكومية، ولكنّ معظمها كان مدارس إرساليّات؛ مدارس الراهبات الكاثوليكية كانت المفضّلة من الأهل المسلمين حيث تتعلّم بناتهم اللغة الفرنسية والعادات الحميدة، في جوّ مطمئن.

وتطوّر جيل جديد تعودّ على القراءة. كثير منهم كانوا يقرأون بلغات أجنبية. وفي حوالي منتصف القرن التاسع عشر كانت الفرنسية قد حلّت محلّ الإيطالية كلغة مشتركة للتجارة في المدن؛ الإلمام بالإنكليزية بالكاد كان موجودًا في بلاد المغرب وكان أقلّ انتشارًا من الفرنسية أبعد إلى الشرق. التكلّم باللغتين كان شائعًا، وفي بعض العائلات، خصوصًا في القاهرة والإسكندرية وبيروت أخذت الفرنسية أو الإنكليزية تحلّ محلّ العربية في العائلة. أمّا للذين نالوا ثقافة عالية بالعربية، فقد بدأ يظهر نوع جديد من الأدب. ولم تكن الطباعة العربية موجودة إلاّ بقدر يسير قبل القرن التاسع عشر، ولكنّها انتشرت خلال القرن، خصوصًا في القاهرة وبيروت، اللتين بقيتا المركزين الرئيسيين للنشر: مدارس الحكومة في القاهرة ومدارس الإرساليّات في بيروت كانت قد خرّجت جمهورًا كبيرًا نسبيًا من القراء. عدا الكتب المدرسية، كانت الكتب في هذه الفترة أقلّ أهميّة من الصحف والمجلّات، التي بدأت تلعب دورًا كبيرًا في العقدين 1860 و1870. وبين المجلّات الفكرية، فاتحة نوافذ على الثقافة والعلوم والتكنولوجيا في الغرب، كانت هناك اثنتان يحرّرهما لبنانيّان مسيحيّان في القاهرة: «المقتطف»، ليعقوب صرّوف (1852-1927) وفارس نمر (1855-1951)، و«الهلال» لجرّجي زيدان (1861-1914). ومشروع أدبي مماثل كان الموسوعة التي نُشرت على أجزاء دورية، من تأليف بطرس البستاني (1819-83) وعائلته، وهي خلاصة وافية للمعرفة الحديثة وتدلّ على ما كان معروفًا ومفهومًا في بيروت والقاهرة في الربع الأخير من القرن التاسع عشر. مقالاتها عن العلم الحديث والتكنولوجيا دقيقة ومعبر عنها

بوضوح؛ المقالات عن تاريخ اليونان والميثولوجيا والآداب تُقدّم معلومات عن العصور الكلاسيكية القديمة تفوق ما عرفته عنها الثقافة الإسلامية لأي عصر سابق. إنّها مؤلّف كتبه ونشره مسيحيون عرب في معظمه، فيه يتكلّمون عن مواضيع إسلامية بلهجة لا يشوبها تحفّظ أو وجل. أقدم الصحف كانت تلك التي صدرت تحت رقابة رسمية في اسطنبول والقاهرة وتونس، وفيها نصوص وتفسيرات لقوانين ومراسيم. أمّا الصحف غير الرسمية والتي تعبّر عن آراء محرّريها، فتطوّرت فيما بعد، عندما أراد جيل جديد من القراء أن يعرف ما يجري في العالم، والتلغراف جعل بالإمكان إشباع فضولهم وحبّهم للاستطلاع. عدد القراء والمدى الأوسع للحريّة الفكرية جعل من القاهرة مركز الصحافة اليومية، ومرة أخرى كان أول الصحافيين الناجحين مهاجرون من لبنان؛ «الأهرام»، التي أسّستها عائلة «تقلا» عام 1875، أصبحت فيما بعد أولى الصحف في العالم العربي.

ثقافة الإصلاح

كانت الكتب والمجالات والصحف هي القنوات التي جاءت منها معارف عالم أوروبا وأميركا الجديد إلى العرب. معظم ما نشره كان مترجمًا أو مقتبسًا من الفرنسية أو الإنكليزية؛ بدأت حركة الترجمة أيام محمّد علي، الذي كان محتاجًا إلى كتب إرشادية لموظفيه وضباطه وكتب مدرسية. بعض هؤلاء الذين تدرّبوا في أوروبا وتعلّموا الفرنسية أو لغة أخرى كتبوا وصفًا لما شهدوا وسمعوا. هكذا كتب رفاعة الطهطاوي (1801-73)، الذي كان قد أرسله محمّد علي مع بعثة تربوية إلى باريس، يصف المدينة وسكانها: «اعلم أنّ الباريزيين يختصّون بين كثير من النصارى بذكاء العقل ودقّة الفهم وغوص ذهنهم في الغويصات... وليسوا أسراء التقليد أصلًا، بل يحبّون دائمًا معرفة أصل الشيء والاستدلال عليه، حتّى إنّ عامّتهم أيضًا يعرفون القراءة والكتابة، ويدخلون مع غيرهم في الأمور العميقة، كلّ إنسان على قدر حاله... ومن طباع الفرنساوية التطلع والتولّع بسائر الأشياء الجديدة، حبّ التغيير والتبديل في سائر الأمور خصوصًا في أمر الملابس... ومن طباعهم المهارة والخفّة... فينتقل الإنسان منهم عن الفرح إلى الحزن وبالعكس، ومن الجدّ إلى الهزل وبالعكس حتّى إنّ الإنسان قد يرتكب في يوم واحد جملة أمور متضادّة، وهذا كلّ في الأمور غير المهمّة، وأمّا في الأمور المهمّة فأراؤهم في السياسات لا تتغيّر كلّ واحد يدوم على مذهبه ورأيه ويؤيّد مدّة عمره... وليس عندهم المواساة إلاّ بأقوالهم وأفعالهم لا بأموالهم... وهم في الحقيقة أقرب للبخل من الكرم... وأقول هنا إنّهم ينكرون خوارق العادات ويعتقدون أنّه لا يمكن تخلف الأمور الطبيعية أصلًا... ومن عقائدهم القبيحة قولهم إنّ عقول حكمائهم وطبائهم أعظم من عقول الأنبياء وأدكى منها»³.

إلاّ أنّه بمرور الزمن برز نوع جديد من الأدب، فيه حاول الكتاب العرب أن يعبّروا بالعربية عن وعيهم لأنفسهم ولمكانهم في العالم العصري. أحد مشاغل الأدب الجديد كان اللغة العربية ذاتها. هؤلاء الذين تتفقوا ضمن دائرة إشعاع التعليم الجديد والأدب الأوروبي بدأوا ينظرون إلى ماضيهم بطريقة جديدة. نصوص المؤلفات العربية الكلاسيكية بدأت تُطبع في مصر كما في أوروبا. أُحييت الأساليب الأدبية القديمة؛ أشهر كتّاب لبنان في عصره، ناصيف اليازجي (1800-71) وضع كتابًا بأسلوب المقامات، سلسلة قصص ونوادر عن بطل واسع الحيلة، مسرودة بالسجع. غيرهم اقتبسوا اللغة لكي تعبّر عن أفكار جديدة وأشكال جديدة من المشاعر الفنّية. بطرس البستاني، والذين تعلّموا منه، استخدموا نوعًا جديدًا من النثر الإيضاحي دون الخروج على قواعد النحو، ولكن بطرق

تعبيرية أكثر بساطة وكلمات واصطلاحات جديدة، إمّا مستمّدة من موارد اللغة العربية أو مقتبسة من الإنكليزية أو الفرنسية. كما كان هناك أيضًا انبعاث للشعر العربي، على البحور والأوزان القديمة، ولكن مع البدء بالتعبير عن أفكار ومشاعر جديدة. بالإمكان اعتبار أحمد شوقي (1868-1932) شاعرًا كلاسيكيًا متأخرًا، استخدم لغة رفيعة لإحياء ذكرى الأحداث العامّة أو للتعبير عن أفكار قومية، أو لمدح الحكّام؛ وكان ينتمي إلى النخبة التركية-المصرية التي كانت تلتئم حول البلاط المصري. إلّا أنّ بين معاصريه كان خليل مطران (1872-1949) الذي كتب شعرًا استعمل فيه اللغة والأشكال التقليدية لا لنفسها فحسب، بل لإعطاء تعبير دقيق عن حقيقة، أكانت في العالم الخارجي أم في مشاعر المؤلف. حافظ إبراهيم (1871-1912) عبّر عن الأفكار السياسية والاجتماعية للمصريين في عصره بأسلوب أقرب إلى العامّة وكان أكثر انتشارًا بينهم من شوقي. كما بدأت تبرز أيضًا أنواع جديدة من الكتابة: المسرحيّات، القصّة القصيرة، والرواية. أول رواية هامّة، «زينب» بقلم حسين هيكل، التي نُشرت عام 1914، عبّرت عن أسلوب جديد في النظر إلى الأرياف والحياة البشرية المتأصّلة في الطبيعة، وعلائق الرجال والنساء.

الاهتمام الرئيسي الآخر للكتابة الجديدة كان النفوذ الأوروبي الاجتماعي والفكري المتنامي، الذي اعتُبر ليس كعدوّ فقط، بل كتحدٍّ، وتحديٍّ مُعزٍّ من بعض النواحي. قوّة أوروبا وعظمتها، العلم والتكنولوجيا الحديثة، والمؤسّسات السياسية للدول الأوروبية والمناقبية الاجتماعية للمجتمعات الحديثة كانت جميعها مواضيع مفضّلة. كتابات كهذه كانت تثير مشكلة أساسية: كيف يمكن للمسلمين العرب، وللدولة العثمانية المسلمة، الحصول على القوّة لمجابهة أوروبا وليصبحوا جزءًا من العالم الحديث؟

أول محاولات واضحة للإجابة عن هذا السؤال تظهر في كتابات موظّفين كبار مرتبطين بالإصلاح الذي حدث في منتصف القرن في اسطنبول والقاهرة وتونس. بعضها كُتبت بالتركية، ولكنّ القليل بالعربية، وعلى الأخصّ كتاب ألفه خير الدين (توفي سنة 1889)، الذي كان زعيم آخر محاولة لإصلاح الحكومة التونسية قبل الاحتلال الفرنسي. في مقدّمة الكتاب، فسّر خير الدين غرضيّته: «أحدهما إجراء ذوي الغيرة والحزم من رجال السياسة والعلم بالتماس ما يمكنهم من الوسائل الموصلة إلى حسن حال الأمة الإسلامية وتنمية أسباب تمدّنها بمثل توسيع دوائر العلوم والعرفان وتمهيد طرق الثروة من الزراعة والتجارة وترويج سائر الصناعات ونفي أسباب البطالة وأساس جميع ذلك حسن الإمارة... ثانيهما تحذير ذوي الغفلات من عوام المسلمين عن تماديهم في الإعراض عمّا يحمد من سيرة الغير الموافقة لشرعنا بمجرد ما انتفش في عقولهم من أنّ جميع ما

عليه غير المسلم من السير والتراتبين ينبغي أن يهجر» 4.

بنظر مؤلّفين كهؤلاء، على الإمبراطورية العثمانية أن تكتسب قدرة الدولة الحديثة عن طريق تغييرات في القوانين وأساليب الإدارة والتنظيم العسكري؛ علاقة السلطان بالرعية يجب أن تتغيّر إلى علاقة دولة عصرية ومواطن، والولاء للعائلة الحاكمة يجب أن يتحوّل إلى شعور بعضوية دولة، الدولة العثمانية، التي تضمّ مسلمين وغير مسلمين وأتراكًا وغير أتراك. كلّ ذلك يمكن أن يتمّ دون الإخلال بالإخلاص نحو الإسلام أو تقاليد الإمبراطورية إذا فُهِمَت بالطريقة الصحيحة.

وبمرور الزمن، وبروز الطبقة الجديدة المثقّفة بعد 1860 و1870، ظهر انشقاق بين مؤيّدي الإصلاح. وكان انقسامًا في الآراء حول أسس السلطنة: ما إذا كان يجب أن تُعهد إلى الموظّفين المسؤولين أمام شعورهم الخاصّ بالعدالة ومصالح الإمبراطورية، أم إلى حكومة تمثيلية تأتي نتيجة انتخابات.

إلا أن الانقسام بين الأجيال كان أكثر عمقاً. كان الجيل الثاني، في البلدان الثلاثة، واعياً لمشكلة ضمنية في التغييرات التي كانت تحدث. إصلاح المؤسسات قد يشكّل خطراً إلا إذا كان متأسلاً في نوع من التضامن الأخلاقي: كيف يجب أن يكون ذلك، وإلى أي درجة يمكن أن يُستمدّ من تعاليم الإسلام؟ سؤال كهذا أصبح أكثر إلحاحاً عندما بدأت المدارس الجديدة تخرّج جيلاً غير مرسخ بالتعليم الإسلامي التقليدي، ومعرّضاً لرياح المبادئ التي تهبّ من الغرب.

هذه المشكلة، طبعاً، لم تكن موجودة بالنسبة إلى المسيحيين الناطقين بالعربية في لبنان وسوريا، الذين لعبوا دوراً كبيراً في الحياة الفكرية في هذه الحقبة. مدنية الغرب لم تكن تبدو غريبة لمعظمهم؛ فقد كان بإمكانهم الاقتراب منها دون أي شعور بأنهم غير صادقين مع أنفسهم. إلا أنه كان لهم ما يوازي هذه المشكلة: سلطة المراتب الكنسية، التي تعترف بها الدولة وتدعمها قد تكون عقبة أمام تفكيرهم وحرية التعبير عن أنفسهم كما يشاؤون. بعضهم اتّجه نحو الدنيوية (العلمانية)، أو إلى البروتستانتية، التي كانت أقرب ما يمكن الوصول إليه من «الدنيوية» في مجتمع يُعبّر فيه عن الهوية بحسب الانتساب إلى مجتمع ديني.

إلا أنه للمسلمين لم يكن هناك هرب من المشكلة. الإسلام كان الأكثر عمقاً فيهم. وإذا كان العيش في العالم الحديث يتطلب تغييراً في طريقة تنظيمهم لمجتمعهم، فيجب عليهم إجراء ذلك التغيير مع البقاء صادقين مع أنفسهم؛ وهذا ممكن فقط إذا فسّر القرآن لجعله منسجماً مع البقاء والقوة والتقدم في العالم. هذه كانت نقطة الانطلاق لمن يمكن تسميتهم «المسلمون المجددون (أو المُحدثون)». كانوا يعتقدون أن الإسلام لا ينسجم فقط مع العقل والتطور والتضامن الاجتماعي، أسس المدنية العصرية؛ بل إذا تمّ تفسيره بالوجه الصحيح، فهو يأمر بها حتماً. وكان جمال الدين الأفغاني (1839-97) قد تقدّم بأفكار كهذه، وهو إيراني كانت كتاباته غامضة ولكن تأثيره الشخصي كبير جداً وواسع الانتشار. هذه الأفكار طوّرت بطريقة أوسع وأكثر وضوحاً في كتابات مصري، محمّد عبده (1849-1905)، الذي كان لكتاباته تأثير كبير ودائم في كلّ أرجاء العالم الإسلامي. الغاية من حياته كانت كما قال هو: «تحرير الفكر من قيد التقليد وفهم الدين على طريقة سلف الأمة قبل ظهور الخلاف والرجوع في كسب معارفه إلى ينابيعها الأولى واعتباره من ضمن موازين العقل البشري التي وضعها الله لتردّ من شططه، ونقل من خلطه وخبطه، لتتمّ حكمة الله في حفظ نظام العالم الإنساني، وإته على هذا الوجه يعدّ صديقاً للعلم، باعناً على البحث في أسرار الكون، داعياً إلى احترام الحقائق الثابتة، مطالباً بالتعويل عليها في أدب النفس وإصلاح العمل»⁵. يبرز في مؤلفاته تمييز بين العقائد الأساسية في الإسلام وبين تعاليمه الاجتماعية وقوانينه. العقائد انتقلت عن طريق صفّ مركزي من المفكرين، هم «السلف الصالح» (من هنا جاءت التسمية لهذا النوع من الفكر: السلفية). وهي بسيطة – الإيمان بالله، وبالوحي بواسطة سلسلة من الأنبياء تنتهي بمحمّد، وبالمسؤولية الخلقية وبالدينونة – وبالإمكان تبينها بوضوح وتفنيدها بالعقل. من ناحية أخرى، القانون (الشرع) وقواعد الأخلاق الاجتماعية، هي تطبيق لظروف خاصّة لمبادئ عامّة معيّنة واردة في القرآن ويقبلها العقل البشري. وعندما تتغيّر الظروف، يجب عليها هي أيضاً أن تتغيّر؛ في العالم الحديث، من واجبات المفكرين المسلمين إقامة علاقات منطقية بين القوانين والعادات المتغيرة وبين المبادئ التي لا تتغيّر، وعليهم بهذا الفعل وضع حدود لها واتجاهات.

نظرة كهذه إلى الإسلام أصبحت فيما بعد جزءاً من الزاد العقلي للعديد من العرب المسلمين المتفقيين، ولمسلمين خارج العالم العربي. إلا أن بالإمكان تطويرها بأكثر من نمط. أحد أتباع محمّد عبده الأكثر شهرة، السوري رشيد رضا (1865-1935)، في مجلّته «المنار»، حاول أن يظلل

أميًّا للناحيّتين من تعاليم أستاذه. ففي دفاعه عن المبادئ الثابتة للإسلام ضدّ كلّ الهجمات، اقترب من التفسير الحنبلي لها، وإلى الوهابية فيما بعد؛ في سلسلة من الفتاوى، حاول أن يضع القوانين الملائمة للعالم الحديث ضمن إطار شريعة منقّحة.

بروز القومية

محمّد عبده ورضا كانا كلاهما عالمين ذوي ثقافة تقليدية، معنيّين ليس فقط بتبرير التغيير بل أيضًا بوضع حدود له؛ ولكن للذين تتفقوا في معاهد حديثة كان ما استهواهم في نظرة محمّد عبده إلى الإسلام أنّها حرّرتهم كي يتقبّلوا أفكار الغرب الحديثة دون الشعور بأنهم يخونون ماضيهم. وبدأت سلسلة من الكتاب، بعضهم ممّن أعلنوا ولاءهم له، بالتقدّم بأفكار جديدة حول الطريقة التي يجب بها تنظيم المجتمع والدولة. وفي هذا الجيل بدأت فكرة القومية تتوضّح بين الأتراك والعرب والمصريين والتونسيين. وكانت قد ظهرت بعض التحركات في الشعور بالوعي القومي قبل ذلك، وكان وراءها شيء أقوى وأقدم، رغبة المجتمعات المستقرّة منذ زمن طويل بالاستمرار بحياتهم دون انقطاع، ولكن كفكرة واضحة تستحثّ حركات سياسية، فإنّها لم تكتسب أهمية إلا في العقدين السابقين للحرب العالمية الأولى.

وبرزت الحركات القومية المختلفة استجابة لتحديات شتّى. القومية التركية كانت ردّة فعل لضغط مستمرّ ومتزايد من أوروبا، ولانهيار مثال القومية العثمانية. وبانفصال الشعوب المسيحية عن الإمبراطورية واحدًا بعد الآخر، اكتسبت القومية العثمانية صبغة إسلامية أكبر، ولكن عندما انهار التحالف بين العرش وبين النخبة الحاكمة أيام عبد الحميد، برزت فكرة قومية تركية: أي الفكرة بأنّ الإمبراطورية يمكنها فقط أن تظلّ حية على أساس تضامن شعب تجمعه لغة مشتركة.

وبما أنّ الإمبراطورية كانت قد أصبحت في هذا الوقت دولة تركية عربية على العموم، كلّ محاولة للتركيز على هيمنة العنصر التركي كانت تتسبّب في الإخلال بالتوازن بينهم وبين العرب، وكردّة فعل أخذت القومية العربية تتوضّح تدريجيًّا. في الفترة الأولى كانت هذه حركة عواطف بين بعض المسلمين المثقّفين في سوريا، بالأخصّ في دمشق، وبعض الكتاب المسيحيين السوريين واللبنانيين. وكانت جذورها في انبعاث الوعي على ماضي العرب في المدارس الجديدة، والتركيز من قبل المصلحين المسلمين على العهود الأولى من التاريخ الإسلامي، الفترة التي سيطر العرب خلالها. ولم تصبح قوّة سياسية هامة إلا بعد أن أضعفت ثورة عام 1908 نفوذ السلطان، القطب التقليدي للولاء، وأدّت بالنهاية إلى استيلاء جماعة «تركيا الفتاة» على السلطة. وبما أنّ سياستهم كانت تقوم على تقوية السلطة المركزية والتشديد على الوحدة القومية للإمبراطورية فقد كان اتّجاهها ضمنيًّا نحو القومية التركية. بعض الضباط والموظّفين العرب، بالأخصّ سوريين من دمشق، ممّن كانوا لسبب أو لآخر ضدّ هذه الجماعة (تركيا الفتاة)، بدأوا يتقدّمون بمطلب، ليس لدولة عربية مستقلّة بعد، بل لمكانة أفضل للمقاطعات العربية داخل الإمبراطورية، ولا مركزية قد تبلغ حدّ الاستقلال الذاتي. وضمن المنطقة الناطقة بالعربية، بدأ بعض اللبنانيين المسيحيين يعقدون الآمال على قدر أكبر من الاستقلال للبنان تحت حماية دولة أوروبية.

لم تكن القومية التركية والعربية في هذه المرحلة موجّهة مباشرة ضدّ تعديّات الدول الأوروبية بقدر ما كانت ضدّ مشاكل هوية الإمبراطورية وتنظيمها السياسي: ما هي الظروف التي يمكن بها للمجتمع العثماني المسلم أن يستمرّ في البقاء؟ مبدئيًّا، يمكن أن تمتدّ هذه الأسئلة إلى أبعاد من حدود الإمبراطورية، إلى جميع الناطقين بالتركية أو العربية. القوميّات المصرية والتونسية والجزائرية

كانت تختلف بهذه الطرق. ثلاثتها كانت تواجه مشاكل معيّنة من الحكم الأوروبي، وثلاثتها كانت معنية بهذه المشاكل ضمن بلد واضح الحدود. كانت كلّ من مصر وتونس في الواقع كيانًا سياسيًا منفصلاً لزم من طويل، تحت سلالتها الخاصة بها في البدء، ثمّ تحت الحكم البريطاني أو الفرنسي؛ الجزائر أيضًا كانت مقاطعة عثمانية منفصلة وأصبحت الآن مدمجة تقريبًا مع فرنسا.

هكذا، عندما نشأت القومية المصرية ظهرت كمحاولة للحدّ من الاحتلال البريطاني أو لإنهائه، وكان لها مضمون مصري بدلاً من عربي أو إسلامي أو عثماني. كان في مقاومة الاحتلال البريطاني لعام 1882 عامل قومي، ولكنّه لم يكن قد اتّضح بعد، ولم يصبح قوّة فعّالة إلا في السنوات الأولى للقرن الجديد، قوّة يمكن أن تستقطب أفكارًا أخرى عن الطريقة التي يجب بها تنظيم المجتمع. ولم تكن قوّة متّحدة: كان هناك انقسام بين الذين يطالبون بانسحاب بريطاني والذين كانوا يفكّرون، تحت تأثير الآراء عن العصرية الإسلامية (التحديث والتجديد)، بأنّ أولى الحاجات هي التطوّر الفكري والاجتماعي، وأنّ مصر يمكن أن تستفيد بهذه الطريقة من الوجود البريطاني. كذلك في تونس، كان هناك مسحة من الشعور القومي في مقاومة الاحتلال الفرنسي سنة 1881، ولكن أوّل مجموعة مميّزة قومية، «تونس الفتاة» وهم عدد قليل من الرجال من ذوي الثقافة الفرنسية، ظهرت حوالي عام 1907. هنا أيضًا لم يكن الشعور الطاغي الانسحاب الفوري لفرنسا بقدر ما كان لإحداث تغيير في السياسة الفرنسية، ممّا يعطي التونسيين إمكانية أكبر للحصول على التعليم الفرنسي وفرصًا أكبر للوظائف الحكومية والزراعة؛ وكان المستعمرون colons يقاومون هذه السياسة. في الجزائر أيضًا، على سطح المقاومة العميقة المستمرّة للاستعمار الفرنسي، ظهرت حركة ضئيلة «فتيان الجزائر» على الأساس ذاته من الأفكار «العصرية»، والمطالب ذاتها من التدريب الفرنسي، وإصلاحات مالية وقضائية، وحقوق سياسية أوسع ضمن الهيكلية الموجودة. إلاّ أنّه في المغرب، ظلّت المقاومة للحماية الفرنسية، المنتشرة في المدينة والأرياف، تجد زعماءها من بين علماء الدين في المدن، ورموزها في القنوات التقليدية للفكر الإسلامي.

استمرارية التقاليد الإسلامية

«العثمنة»، النظرية الإصلاحية الإسلامية والقومية كانت أفكارًا لأقلية مثقّفة من سكّان المدن، معبّرة عن علاقة جديدة مع الدولة ومع العالم الخارجي بموجب مفاهيم جديدة. ووراء هذه الأقلية، ربّما كان هناك اختلاجات لأفكار ومشاعر قد تنجلي في أجيال قادمة بشكل قومي وتعطي الحركات القومية دفعًا جديدًا، ولكن في أكثر النواحي ظلّ الإسلام بمفهومه التقليدي هو الذي يوفّر الدوافع التي تحثّ الناس على العمل والرموز التي بموجبها يُضفي عليه معنى. إلاّ أنّ ما يُسمّى «تقليدًا» كان قيد التغيير، ولكن بطريقته الخاصة وعلى نمطه وسرعته الخاصة.

وكان النظام القديم للمدارس قد فقد شيئًا من مكانته في المجتمع. الدراسة فيها لم تعد تُوصّل إلى الوظائف العالية في الحكومة؛ وبإدخال أساليب جديدة في الإدارة أصبح هناك حاجة إلى نوع جديد من المهارة، والإمام بلغة أجنبية أصبح لا غنى عنه تقريبًا. ولم يعد خريجو تلك المدارس يسيطرون على النظام القضائي. القوانين الجزائية والتجارية الجديدة، المُصاغة على غرار ما لدى أوروبا الغربية، حدّت من المجال الفعّال للشريعة؛ وأعيدت صياغة القانون المدني للإمبراطورية العثمانية أيضًا، مع الاحتفاظ بأساسه في الشريعة. ومع القوانين الجديدة جاءت محاكم جديدة: محاكم مختلطة أو أجنبية للقضايا المتعلقة بالأجانب، محاكم من نوع جديد – وفي الجزائر محاكم فرنسية – لمعظم القضايا المتعلقة برعايا محليين. محكمة «القاضي» اقتصرّت على الأحوال

الشخصية. لذلك كان هناك حاجة إلى نوع جديد من القضاة والمحامين المدربين بأسلوب جديد. وجرت محاولة في مصر والجزائر لإعطاء التلامذة المدربين على الطريقة التقليدية ثقافة في مواضيع حديثة: «المدارس» في الجزائر و«دار العلوم» في مصر. إلا أن أبناء العائلات الغنية والوجيهة كانوا يُرسلون إلى مدارس من النوع الجديد.

ومع ذلك، استمرت المدارس القديمة، واستمر إنتاج مؤلفات علمية عن الفقه والشرع ضمن التقاليد المتراكمة للمعرفة الإسلامية. وكان أكثر تلامذتها نباهة قد بدأوا بإظهار خيبتهم من هذا النوع من التعليم الذي كانوا يتلقونه هناك. وكما كتب أحدهم، حياة التلميذ كانت حياة «حيادة مطردة متشابهة لا يجد فيها جديدًا منذ يبدأ العام الدراسي إلى أن ينقضي... وهو في كل هذه الدروس يسمع كلامًا مُعادًا لا يمسُّ قلبه ولا ذوقه، ولا يغذو عقله، ولا يضيف إلى علمه علمًا جديدًا»⁶. وجرت بعض المحاولات لإصلاح الوضع، على الأخص في الأزهر تحت تأثير محمد عبده، ولكن دون نجاح كبير. إلا أنه ظلّ لهذه المدارس نفوذ قوي في المجتمع، بمثابة أفتية يمكن عبرها للفتيان الأذكى من عائلات أهل المدن أن يجدوا مستواهم، ولأنهم يشكلون نوعًا من الضمير الجماعي ويوضحونه. لهذا السبب حاولت الحكومات المصلحة أن تُحكّم سيطرتها عليهم. وفي أواخر القرن التاسع عشر، كان عميد الأزهر قد مُنح سلطة أكبر من أي وقت مضى على التلامذة والأساتذة هناك، ولكنّه بدوره كان قد وُضع تحت رقابة أشدّ صرامة من قبل الخديوي؛ وكانت السلطات الفرنسية في تونس تحاول إخضاع «الزيتونة» لسيطرتها.

حتى ذلك لم يكن قد ظهر انحطاط ملموس في نفوذ الطرق الصوفية. معارضة الوهابيين لهم كانت قليلة التأثير عليهم خارج أواسط جزيرة العرب. وانتقد بعض العصريين ما اعتبروه سوء انتمان من الصوفية – السلطة التي يمارسها المعلمون على التلامذة، والإيمان بالعجائب التي تحصل نتيجة شفاعاة أولياء الله – ولكن معظمهم كانوا يعتقدون بأن الصوفية النقية شيء يمكن تحقيقه كما أنه ضروري للمجتمع. على العموم، ظلّ قسم من السكّان ينتسب إلى طريقة صوفية أو أخرى. الطرق القديمة مثل الشاذلية والقادرية ظلّت تولّد طرقًا أخرى؛ أمّا الطرق مثل النقشبندية والتيجانية التي كانت تركز على إطاعة الشريعة فظلّت تنتشر؛ وظهرت أنواع جديدة من النمط ذاته، مثل السنوسية، التي تأسست في «قيرينيا» حوالي عام 1840 على يد جزائري كان قد درس في فاس ومكّة.

أساليب جديدة في حفظ الأمن في المدن، بواسطة موظفين وشرطة وحاميات (أجنبية في مصر والمغرب)، حدّت من التأثير الاجتماعي للطرق الصوفية في المدن، وحتى من تأثير أي قوى قد تحرّض على الاستياء الشعبي أو تعبّر عنه. وكانت أواخر القرن التاسع عشر فترة خلت تمامًا تقريبًا من أي قلاقل في المدن بعد الاضطرابات الكبيرة التي نشبت في العقدين 1860 و1870 والشغب في زمن الاحتلال الأجنبي. إلا أنه في الأرياف، كان ما زال باستطاعة المعلمين أصحاب النفوذ الروحي أن يمارسوا قدرتهم كالماضي. وفي زمن التوسّع الاستعماري، كان معظم الناطقين باسم المقاومة الشعبية وزعمائها من رجال الدين. في الجزائر، كانت مكانة عبد القادر الجزائري في الطريقة القادرية المحليّة نقطة الانطلاق التي استطاع نفوذه أن يتوسّع منها؛ ولاحقًا في ثورة 1871، لعبت الطريقة الرحمانية دورًا هامًا. كذلك الأمر في مصر وتونس والمغرب، كان بالإمكان تعبئة المقاومة ضدّ نموّ النفوذ الأوروبي عن طريق استعمال الرموز الإسلامية، والمحاولة الإيطالية لفتح ليبيا وجدت المقاومة الرئيسية لها في السنوسية، التي كان لها في ذلك الوقت شبكة من المراكز المحليّة في واحات صحراء «قيرينيا». إلا أنه ليس كلّ الطرق الصوفية

سَلَّكَتْ سَبِيلَ المَقَاوِمَةِ: فِي الجَزَائِرِ، عَقَدَتِ التَّيْجَانِيَّةُ صِلْحًا مَعَ الفَرَنْسِيِّينَ؛ وَفِي مِصْرَ، وَقَفَتِ مَعْظَمَ الطَّرِيقِ إِلَى جَانِبِ الخَدِيوِيِّ فِي أزمَةِ 1882.

وَأَكْثَرَ مِثْلَ لَافِتٍ لِلنَّظَرِ عَنِ النُّفُوذِ السِّيَاسِيِّ لِقَائِدِ دِينِي حُدُوثِ فِي السُّودَانِ فِي تِلْكَ الحَرَكَةِ الَّتِي وَضَعَتْ حَدًّا لِلْحُكْمِ المِصْرِيِّ فِي العَقْدِ 1880. اسْتَمَدَّتْ بَعْضًا مِنْ قُوَّتِهَا مِنْ مَقَاوِمَتِهَا لِلْحُكَّامِ الأَجَانِبِ، وَلَكِنَّ جُذُورَهَا كَانَتْ أَعْمَقَ بِكَثِيرٍ. مُحَمَّدٌ أَحْمَدُ، الَّذِي أَسَّسَهَا، اسْتَلْهَمَ مِنْ تَعَالِيمِهِ الصُّوفِيَّةِ، وَاعْتَبَرَهُ أَتْبَاعُهُ «المَهْدِي» الَّذِي أَرْشَدَهُ اللهُ لِيُعِيدَ حُكْمَ العَدَالَةِ فِي العَالَمِ. وَانْتَشَرَتْ حَرَكَتُهُ بِسُرْعَةٍ فِي بِلَدٍ كَانَتْ فِيهِ السِّيَاطِرَةُ الحُكُومِيَّةُ مَحْدُودَةً، المَدَنُ صَغِيرَةً وَ«إِسْلَامًا» العُلَمَاءُ أضعْفَ مِنْ أَنْ يُشْكَلَ تَفَقُّلاً مَقَابِلًا لِتَأْتِيرِ مَعْلَمٍ مِنَ الرِّيفِ. بَعْدَ أَنْ أُنْهِيَ الحُكْمُ المِصْرِيُّ تَمَكَّنَ مِنْ إِنْشَاءِ دَوْلَةٍ قَائِمَةٍ عَلَى تَعَالِيمِ الإِسْلَامِ، كَمَا يُفَسِّرُهَا، وَمُصَاغَةً عَمْدًا عَلَى المَجْتَمَعِ المِثَالِيِّ لِلنَّبِيِّ وَالصَّحَابَةِ. وَقَدْ اسْتَمَرَّ هَذَا الوَضْعُ مَعَ خَلِيفَتِهِ بَعْدَ مَمَاتِهِ، إِلَّا أَنَّهُ انْتَهَى بِالاحتِلَالِ الإِنْكِلِيزِيِّ-المِصْرِيِّ فِي آخِرِ القَرْنِ.

حَرَكَاتٌ كَهَذِهِ أَجَّجَتْ الخَوْفَ مِنْ «ثَوْرَةِ الإِسْلَامِ» الَّتِي كَانَتْ تَشْعُرُ بِهَا الحُكُومَاتُ الغَرِيبَةُ وَالمُصْلِحَةُ، وَالَّتِي أَدَّتْ إِلَى مَحَاوِلَاتٍ مَقَاوِمَتِهَا أَوْ السِّيَاطِرَةَ عَلَيْهَا عَلَى الأَقْلَ. فِي مِصْرَ، مِنْذُ وَقْتِ مُحَمَّدِ عَلِيٍّ، كَانَتْ هُنَاكَ مَحَاوِلَةٌ لِلسِّيَاطِرَةِ عَلَى الطَّرِيقِ الصُّوفِيَّةِ بِتَعْيِينِ زَعِيمِ عَائِلَةٍ مَقْرُونَةٍ مَعَ طَرِيقَةٍ مِنْهُمْ، «البِكْرِيَّةِ»، لِكَيْ يَكُونَ رَئِيسًا لِجَمِيعِ الطَّرِيقِ؛ وَقَدْ حُدِّدَتْ سُلْطَتُهُ وَمَهَامَتُهُ رَسْمِيًّا فِي وَقْتٍ لَاحِقٍ مِنَ القَرْنِ. وَأَصْبَحَتْ زَعَامَةُ طَرِيقَةٍ مَا وَظِيفَةٌ مَعْتَرَفًا بِهَا مِنَ الحُكُومَةِ، وَبِوِاسِطَةِ هَؤُلَاءِ أَمَكْنَ الحَدَّ مِنْ بَعْضِ المَمَارِسَاتِ المُنْتَهَرَفَةِ الَّتِي كَانَتْ مَوْضِعَ انْتِقَادٍ مُتَزَايِدٍ. فِي الجَزَائِرِ، بَعْدَ ثَوْرَةِ 1871 أَخَذَ الفَرَنْسِيِّونَ يَنْظُرُونَ نَظْرَةً تَشْكِيكِيَّةً إِلَى الطَّرِيقِ الصُّوفِيَّةِ، وَجَرَّتْ مَحَاوِلَةٌ لِقَمْعِ تِلْكَ الَّتِي كَانَتْ يَبْدُو أَنَّهَا مُعَادِيَّةٌ، وَاسْتِمَالَةٌ زَعَمَاءِ الطَّرِيقِ الأُخْرَى بِمَنْحِهِمْ امْتِيَازَاتٍ.

فِي الإِمْبِرَاطُورِيَّةِ العُثْمَانِيَّةِ كَانَتْ بِإِمْكَانِ السُّلْطَانِ تَحْوِيلَ اتِّجَاهِ المِشَاعِرِ الدِّينِيَّةِ الشَّعْبِيَّةِ لِمَصْلِحَتِهِ. وَمِنْذُ مِنتَصَفِ القَرْنِ التَّاسِعِ عَشَرَ بَدَأَتْ الحُكُومَةُ جَهْدًا مُتَوَاصِلًا لِلتَّرْكِيزِ عَلَى دَوْرِ السُّلْطَانِ، كَمُدَافِعٍ عَنِ الدَّوْلَةِ الَّتِي كَانَتْ فِي الوَاقِعِ آخِرَ مَعَاوِلِ السُّلْطَةِ السِّيَاسِيَّةِ وَالِاسْتِقْلَالِ لِلْمُسْلِمِينَ السُّنِّيِّينَ. وَمَطَالِبَةُ السُّلْطَانِ بِأَنْ يَكُونَ «خَلِيفَةً» الْمُسْلِمِينَ لَمْ يَسْبِقْ لَهَا أَنْ يَبْرُزَتْ بِهَذَا الإِلْحَاحِ، إِلَّا بِالحَالَاتِ الَّتِي كَانَتْ فِيهَا كُلُّ حَاكِمٍ قَوِيٍّ يُسَمَّى خَلِيفَةً. إِلَّا أَنَّهُ مِنْ مِنتَصَفِ القَرْنِ التَّاسِعِ عَشَرَ بَدَأَ التَّرْكِيزُ عَلَى ذَلِكَ بِشَكْلِ مَلْحٍ مُنْتَظَمٍ، بِمِثَابَةِ نِدَاءِ لَجْمَعِ صُفُوفِ الْمُسْلِمِينَ فِي الإِمْبِرَاطُورِيَّةِ حَوْلَ العَرْشِ العُثْمَانِيِّ، وَإِنْذَارِ الدَّوْلِ الأُورُوبِيَّةِ الَّتِي كَانَتْ لَهَا مَلَائِيْنُ المَوَاطِنِينَ الْمُسْلِمِينَ. وَاسْتِخْدَامِ السُّلْطَانِ عَبْدِ الحَمِيدِ صُوفِيَّيْنِ مِنْ بَطَانَتِهِ وَمَقْرَبِينَ لِلتَّوَكِيدِ عَلَى مَرَاكِزِهِ الدِّينِيَّةِ؛ وَبِنَاءِ الخَطِّ الحَدِيدِيِّ لِلحِجَازِ بِرَأْسِ مَالِ إِسْلَامِيٍّ لِهَدْفِ نَقْلِ الحِجَاجِ إِلَى المَدِينِ المَقْدَسَةِ كَانَتْ تَعْبِيرًا عَنِ السِّيَاسَةِ ذَاتِهَا. وَقَدْ انْتَقَدَ الْمُسْلِمُونَ المَصْلِحُونَ «المُحَدِّثُونَ» هَذِهِ السِّيَاسَةَ قَائِلِينَ إِنَّ هَذَا النُّوعَ مِنَ الإِسْلَامِ الَّذِي كَانَتْ يَشْجَعُهُ لَمْ يَكُنْ الإِسْلَامَ الصَّحِيحَ؛ كَمَا أَنَّ هُمْ قَاوِمُوهُ فِي أَدْعَائِهِ الخِلَافَةَ عَلَى أَمَلٍ أَنْ تَعُودَ الخِلَافَةُ إِلَى العَرَبِ. وَمَعَ ذَلِكَ، فَقَدْ أَثَارَتْ هَذِهِ السِّيَاسَةَ شَعُورًا بِالْوَلَاءِ فِي عَالَمِ الإِسْلَامِ العَرَبِيِّ وَالتُّرْكِيِّ وَأَبْعَدَ مِنْهُ: فِي الهِنْدِ، حَيْثُ كَانَتْ الإِمْبِرَاطُورِيَّةُ المُغْلِيَّةُ قَدْ انْقَرَضَتْ بَعْدَ «الثَّوْرَةِ الهِنْدِيَّةِ» عَامَ 1857، وَفِي القَوْقَازِ وَآسِيَا الوَسْطَى حَيْثُ كَانَتْ انْتِشَارَ النُّفُوذِ السِّيَاسِيِّ الرُّوسِيِّ يَحْطُمُ المَلِكِيَّاتِ القَدِيمَةَ، كَذَلِكَ فِي المَنَاطِقِ الوَاقِعَةِ تَحْتَ السِّيَاطِرَةَ البَرِيطَانِيَّةِ وَالفَرَنْسِيَّةِ فِي إِفْرِيقِيَا الشَّمَالِيَّةِ.

1 . J. W. van Goethe, "Aus dem Nachlass", *West-Östlicher Divan*

2 . "R. Kipling, "A Ballad of East and West"

- [3](#) رفاعة رافع الطهطاوي، تخلص الإبريز إلى تخلص باريز، في كتاب: أصول الفكر العربي الحديث عند الطهطاوي، تحقيق محمود فهمي حجازي (القاهرة، 1974)، ص. 208-213.
- [4](#) خير الدين التونسي، أقوم المسالك في معرفة أحوال الممالك (تونس، 1867-8)، ص. 5.
- [5](#) رشيد رضا، تاريخ الأستاذ الإمام محمد عبده، ج. 1 (القاهرة، 1931)، ص. 11.
- [6](#) طه حسين، الأيام، ج. 3، ط. 19 (القاهرة، 1972)، ص. 3-4.

الفصل التاسع عشر ذروة القوّة الأوروبية (1914-1939)

تفوق بريطانيا وفرنسا

بحلول سنة 1914 أخذت المنافسات بين الدول الأوروبية تطفح فوق الحدود التي كان قد فرضها عليها الشعور بالمصير المشترك ورستختها ذكريات الحروب النابليونية، وكانت الإمبراطورية العثمانية هي النقطة التي كانت المنافسات أكثر حدّة حولها، بسبب ضعف الإمبراطورية والمصالح المراهن عليها هناك. في بعض الأماكن، سبب تخصيص امتيازات سكك الحديد نوعاً من التقسيم لمناطق المصالح، ولكن في غيرها – أجزاء من البلقان، اسطنبول والمضائق، وفلسطين – فمصالح الدول تصادمت الواحدة مع الأخرى مباشرة. وكانت المنافسة بين النمسا وروسيا في البلقان السبب المباشر لاندلاع الحرب العالمية الأولى سنة 1914، وعندما دخلت الإمبراطورية العثمانية الحرب في شهر نوفمبر (تشرين الثاني) إلى جهة ألمانيا والنمسا، ضدّ إنكلترا وفرنسا وروسيا، أصبحت أراضيها ذاتها ساحة حرب. الجيش العثماني، يدعمه حلفاؤه، اضطرّ أن يحارب روسيا على حدوده الشمالية الشرقية، وقوّة معظمها من القوّة البريطانية في المقاطعات العربية. في البدء هدّد الجيش العثماني مركز بريطانيا في مصر، ولكن فيما بعد تقدّم الجيش البريطاني وحلفاؤه إلى فلسطين، وعند انتهاء الحرب كان قد احتلّ كلّ سوريا. في هذه الأثناء كانت قوّة أخرى بريطانية وهندية قد نزلت في العراق عند رأس الخليج، وبانتهاء الحرب كانت تسيطر على العراق بأكمله.

في عام 1918 إذًا، كانت سيطرة بريطانيا وفرنسا العسكرية في الشرق الأوسط والمغرب الكبير أقوى من أي وقت مضى، والأهمّ من ذلك، انكسفت سلطة الحكومة الإمبراطورية العظيمة التي عاشت البلدان العربية تحت سيطرتها على مدى قرون، والتي كانت تشكّل نوعاً من الحماية ضدّ الحكم الأوروبي، وأصبحت في طريق الزوال. وخسرت الدولة العثمانية مقاطعاتها العربية وانكفأت إلى الأناضول وجزء صغير من أوروبا؛ وأصبح السلطان تحت سلطة القوى البحرية وممثّلين للحلفاء في عاصمته، وأكّره على توقيع معاهدة صلح غير مؤاتية (معاهدة سيفر، سنة

1920) التي فرضت وصاية أجنبية فعلية تقريبًا على حكومته؛ ولكن حركة رافضة قام بها سكان الأناضول الأتراك، قادها ضباط من الجيش، وقوّها تشجيع الحلفاء لليونانيين كي يحتلّوا أجزاء من غربي الأناضول، أدّت إلى تشكيل جمهورية تركية وإلغاء السلطنة. وقبل الحلفاء هذه التغييرات في معاهدة لوزان (1923)، التي يمكن أن تُعتبر النهاية الرسمية للإمبراطورية العثمانية.

البنية السياسية التي عاش العرب ضمنها لأربعة قرون تفتّتت وانهارت؛ وأصبحت عاصمة الدولة التركية الجديدة أنقرة بدلاً من اسطنبول، وهي مدينة في جبال الأناضول، والمدينة العظيمة (اسطنبول) التي ظلّت مركز السلطة تلك المدّة الطويلة فقدت قوّة جاذبيّتها؛ والسلالة التي كانت تُعتبر حامية لما تبقى من سلطة واستقلال الإسلام السنيّ، سواء أُقبلت ادّعاءاتها الخلافة أم لم تُقبل، زالت واختفت في التاريخ. وكان لتلك التغييرات تأثير عميق على الطريقة التي كان العرب ذوو الوعي السياسي يفكّرون بها بأنفسهم ويحاولون تحديد هويّتهم السياسية. وأخذوا يطرحون أسئلة عن الأسلوب الذي يتوجّب عليهم العيش به معًا في مجتمع سياسي. فإنّ الحروب عوامل حافزة، توقظ الوعي لمشاعر لم تكن ظاهرة ولا واضحة، وتخلق توقّعات بالتغيير. والتمسك بعالم يُعاد ترتيبه على أساس تقرير المصير لوحداث قومية كانت فكرة شجّعت عليها تصريحات من «وودرو ولسن»، رئيس الولايات المتّحدة، وغيره من قادة الحلفاء، وكانت أحداث الحرب قد أثارت رغبة بين بعض طبقات الشعوب العربية في تغيير وضعها السياسي. في المغرب الكبير، كان جنود جزائريون وتونسيون، كثيرون بينهم متطوّعون، قد قاتلوا مع الجيش الفرنسي على الجبهة الغربية، وكانوا يتوقّعون تغييرات تدلّ على الاعتراف بما فعلوا. المصريون، مع أنّهم لم يكونوا متورّطين مباشرة في الحرب بصفة محاربيين، تحمّلوا المشقّات: التشغيل القسري، ارتفاع أسعار المواد الغذائية ونقصانها من الأسواق، المدلّة الناتجة عن احتلال جيش غريب ضخم. في الأقسام العربية من الإمبراطورية العثمانية كان التغيير من نوع آخر. سنة 1916 قام حسين، شريف مكّة من العائلة الهاشمية (1908-24)، بثورة ضدّ السلطان العثماني، وشاركت قوّة عربية مجدّدة جزئيًّا من بدو غربي الجزيرة وجزئيًّا من أسرى أو فازين من الجيش العثماني، في القتال إلى جانب جيوش الحلفاء في احتلال فلسطين وسوريا. وكانت هذه الحركة قد أتت على أثر مراسلة بين البريطانيين وحسين، الذي عمل ضمن الاتّصال مع المجموعات العربية القومية، وشجّعت بريطانيا في هذه المراسلة الآمال العربية بالاستقلال (مراسلة ماكماهون-حسين، 1915-16). والخطة التي قد أدّت إلى هذا العمل البريطاني يفسّرها الرجل الذي يقترن اسمه بها دائمًا، ت. لورنس: «رأينا أنّ ثمة حاجة إلى عنصر جديد في الشرق، إلى قوّة أو شعب باستطاعته أن يفوق الأتراك عددًا وقدرة ونشاطًا عقليًّا. ولم يكن في الماضي ما يشجّعنا على توقّع إيجاد هذه المميّزات جاهزة الصنع من أوروبا... ولكنّ البعض منّا رأى أنّ ثمة طاقات كامنة في الشعوب العربية (التي تولّف العنصر الأهمّ في الإمبراطورية التركية القديمة) تفي بالمراد وأكثر، وهي تجمّعات سامية وافرة النسل، غزيرة الفكر دينيًّا، نشيطة إلى حدّ ما، مُتاجرة، مسايسة، وقادرة على الوفاء بالتزاماتها أكثر ممّا هي مسيطرة في خُلُقها»¹ وبطريقة ربّما بالغ فيها بتصوير دوره، ادّعى قائلاً: «لقد اعتزمت أن أصنع أمة جديدة، وأن أُرّجِع نفودًا قديمًا»². سواء كان هناك وعد في الواقع، وإذا كان الأمر كذلك، فما هو؟ وهل كانت ثورة الشريف قد لعبت دورًا ذا مغزى في انتصار الحلفاء؟ كلّ هذه أمور متنازع عليها، ولكن ما يتّضح منها هو أنّه لأوّل مرّة، قبلت، إلى حدّ ما، دولة عظمى، الفكرة الداعية إلى أنّ الذين ينطقون بالعربية يكوّنون أمة ويجب أن تكون لهم دولة.

الآمال، الظلمات والبحث عن الهوية، كلها قامت ضدّ سطوة إنكلترا وفرنسا وسياساتها في السنوات التي تلت الحرب. في الجزائر قامت الحكومة الفرنسية فعلاً ببعض التغييرات، حيث أصبح المسلمون يدفعون الضرائب ذاتها كالمستوطنين الأوروبيين، وأصبح لهم عدد أكبر من الممثلين في المجالس المحليّة؛ ولكن فُجِعَت حركة قادها أحد المتحدّرين من أسرة عبد القادر، والتي طالبت بأن يكون للمسلمين ممثلون في مجلس النّواب الفرنسي دون أن يتخلّوا عن قانون الأحوال الشخصية الإسلامي. في المغرب، هزم الفرنسيون حركة مسلّحة لمقاومة الحكم الفرنسي والإسباني سنة 1926، قام بها عبد الكريم الحطّابي، وهو قاضٍ سابق في المنطقة الإسبانية من المغرب (1882-1963)، في جبال الريف في الشمال، وتمّ الفتح الفرنسي للبلاد بكاملها تقريباً بنهاية العشرينيات (1920) من هذا القرن؛ وعلى المثال ذاته، امتدّ الحكم الإيطالي من الشاطئ الليبي إلى الصحراء بحلول عام 1934. وفي مصر، أعلن بيان بريطاني نهاية السيادة العثمانية سنة 1914 ووضع البلاد تحت الحماية البريطانية؛ واتّخذ الخديوي لنفسه لقب «سلطان». وفي عام 1919، تسبّب رفض الحكومة البريطانية السماح لحكومة مصرية بتقديم دعاها إلى الاستقلال في مؤتمر السلام بقيام ثورة وطنية عارمة، منظمّة مركزياً وامتدّعة بتأييد شعبي. وفُجِعَت هذه الثورة، ولكنها أدّت إلى قيام حزب وطني، «الوفد»، يترأسه سعد زغلول (1857-1927)، ثمّ جرّ ذلك إلى «إعلان الاستقلال»، الذي أصدره البريطانيون عام 1922، والذي ترك توجيه المصالح الاستراتيجية والاقتصادية وضبطها بيد البريطانيين ريثما يتمّ اتفاق بين البلدين. وأتاح هذا الإعلان نشر دستور مصري؛ وغير السلطان لقبه مرّة أخرى إلى ملك. إلى الجنوب، في السودان، فُجِعَت حركة مقاومة في الجيش، وطُرد منها الجنود والضباط المصريون الذين كانوا يشاركون البريطانيون في السيطرة على البلاد بموجب اتّفاقية السيادة المشتركة.

في المقاطعات العربية الأخرى من الإمبراطورية العثمانية كان الوضع أكثر تعقيداً. فقد عُقدت اتّفاقية فرنسية-إنكليزية عام 1916 (معاهدة سايكس-بيكو، في أيار (مايو) 1916)، فُسِّمَت المنطقة إلى مناطق من النفوذ الدائم، على الرغم من القبول بمبدأ الاستقلال للعرب كما ورد في المراسلات مع الشريف حسين؛ وأعلنت وثيقة بريطانية سنة 1917، إعلان بلفور (وعد بلفور) بأنّ الحكومة البريطانية تنظر بعطف إلى إقامة وطن قومي يهودي في فلسطين، بشرط أن لا يُضِرّ ذلك بالحقوق المدنية والدينية لسائر سكّان البلد. وبعد انتهاء الحرب، نصّت معاهدة فرساي على أنّ البلدان العربية التي كانت تحت الحكم العثماني سابقاً يمكن الاعتراف بها مؤقتاً كبلاد مستقلّة، خاضعة لتلقّي العون والنصائح من دولة تُكلّف بـ«الانتداب» عليها. كانت هذه الوثائق والمصالح المتمثّلة فيها هي التي قرّرت مصير هذه الدول. وبحسب شروط هذه «الانتدابات» التي منحها عصبة الأمم رسمياً عام 1922، أصبحت بريطانيا مسؤولة عن العراق وفلسطين، وفرنسا عن لبنان وسوريا. في سوريا، جرت محاولة من قبل مساندي ثورة الحسين – مع بعض العون المؤقت من بريطانيا – لإقامة دولة مستقلّة تحت حكم فيصل ابن الحسين، لكنّها فُجِعَت من الفرنسيين وأقيمت وحدتان مستقلّتان: دولة سورية، ودولة لبنان، وهو توسيع للمنطقة ذات الامتيازات التي شكّلت عام 1861. وسنة 1925 تضافرت شكاوى معيّنة ضدّ الإدارة الفرنسية في المنطقة الدرزية من سوريا مع المقاومة الوطنية لوجود الفرنسيين ممّا أدّى إلى ثورة تمّ قمعها بصعوبة. إلى جنوب منطقة الانتداب الفرنسي في فلسطين والأراضي الواقعة إلى شرقها، كانت بريطانيا الدولة المنتدبة. وبسبب الالتزام الوارد في «إعلان بلفور» والمكرّر في الانتداب، لتسهيل إقامة وطن قومي يهودي، حكم البريطانيون فلسطين حكماً مباشراً؛ ولكن إلى الشرق منها أقيمت إمارة

شرقي الأردن، تحت حكم ابن آخر للحسين، عبدالله (1921-51)، تحت الانتداب البريطاني ولكن خارج الالتزام المتعلق بإنشاء الوطن القومي اليهودي. في المنطقة الثالثة، العراق، قامت ثورة قبلية عام 1920 ضدّ الاحتلال العسكري البريطاني، وفيها بعض ملامح الوطنية، تبعها محاولة لإنشاء مؤسسات من الحكم الذاتي تحت السيطرة البريطانية. فيصل، الذي كان قد طرده الفرنسيون من سوريا، أصبح ملكاً على العراق (1921-33)، تحت الوصاية البريطانية وضمن إطار العمل للانتداب؛ وأدمجت شروط الانتداب في معاهدة بريطانية عراقية.

من كلّ البلدان العربية، ظلّت أجزاء من شبه الجزيرة حرّة من الحكم الأوروبي. ولدى انتهاء الاحتلال العثماني، أصبحت اليمن دولة مستقلة تحت حكم الإمام يحيى، إمام الزيديين. في الحجاز أعلن الشريف حسين نفسه ملكاً وحكم لبضع سنوات، ولكن في العشرينيات (1920) انتهى حكمه، العديم الفعالية والمحروم من الدعم البريطاني، بامتداد سلطة الحاكم السعودي عبد العزيز (1902-53)، الآتي من أواسط الجزيرة العربية؛ وأصبح الحجاز جزءاً من المملكة العربية السعودية الجديدة الممتدة من الخليج إلى البحر الأحمر. إلّا أنّها هنا أيضاً كانت بمواجهة النفوذ البريطاني إلى الشرق وإلى الجنوب. وظلّت الحماية على دول الخليج الصغيرة مستمرة؛ وامتدّت منطقة حماية بريطانية باتجاه الشرق، من عدن؛ كذلك في الزاوية الجنوبية الغربية من شبه الجزيرة اتّسع نفوذ سلطان عُمان في مسقط إلى الداخل، بفضل المساندة البريطانية، وذلك على حساب إمام الإباضيين. دون موارد معروفة، وبصلات قليلة مع العالم الخارجي، بالإضافة إلى كونها محاطة من كلّ الجهات بالنفوذ البريطاني، كانت اليمن والعربية السعودية مستقلّتين ضمن حدود. في المقاطعات العثمانية السابقة، كانت الدولة الوحيدة المستقلة حقيقة بعد أن خرجت من الحرب هي تركيا. أنشئت تركيا حول إطار الإدارة العثمانية والجيش، وظلّت تحت سيطرة قائد بارع حكمها إلى حين وفاته، مصطفى كمال (أتاتورك، 1881-1938). خطت تركيا على طريق سار بها بعيداً عن ماضيها وعن البلدان العربية التي كان ماضيها مرتبطاً بها ارتباطاً وثيقاً: طريق إعادة خلق المجتمع على أساس التضامن القومي، وفصل حازم بين الدولة والدين، ومحاولة متأنية جاهدة للتحوّل عن عالم الشرق الأوسط والاندماج في أوروبا. وانحلّت الرابطة القديمة بين الأتراك والعرب، في ظروف تركت شيئاً من المرارة في الجهتين، تفاقمت لبرهة بسبب خلافات على الحدود مع العراق وسوريا. ومع ذلك، فمَثَل أتاتورك الذي تحدّى أوروبا بنجاح ووضع أمته على درب جديد سوف يكون له تأثير عميق على الحركات القومية في كلّ بلدان العالم العربي.

سيادة المصالح البريطانية والفرنسية

لمّا تمّ ضبط حركات المعارضة في العشرينيات، لم يعد يواجه سلطة بريطانيا وفرنسا أي تحدّ جدّي داخلي في الشرق الأوسط والمغرب، ولم يكن هناك أي تحدّ من الخارج أيضاً لعدّة سنوات. فالدول الأوروبية العظمى الأخرى – إمبراطوريات روسيا وألمانيا والنمسا – كانت قد انهارت أو انكشفت على ذاتها بعد الحرب، وعنى ذلك أنّ الشرق الأوسط، الذي ظلّ لمُدّة طويلة ميدان تنافس خمس أو ستّ دول أوروبية، أصبح الآن مضمّاراً خاصّاً لبريطانيا وفرنسا، ولكن أكثر لبريطانيا من فرنسا التي خرجت منتصرة رسمياً ولكنها منهوكة من الحرب؛ إلّا أنّ فرنسا ظلّت السلطة العليا في المغرب.

كانت السيطرة على البلدان العربية هامة جداً لبريطانيا وفرنسا ليس فقط بسبب مصالحهما في المنطقة نفسها، بل لأنها قوّت مركزهما في العالم. كان لبريطانيا مصالح رئيسية في الشرق

الأوسط: إنتاج القطن لمصانع «لانكشير»، النفط في إيران وبعده في العراق، التوظيفات في مصر وأماكن أخرى، أسواق للبضائع المصنّعة، والمصالح المعنوية التي نشأت حول التعهّد بمساعدة إقامة وطن قومي لليهود. كما كانت هناك مصالح أبعاد: وجود بريطانيا في الشرق الأوسط ساعد على الحفاظ على وضعها كقوة في البحر المتوسط وكدولة عظمى. الطريق البحري إلى الهند وإلى الشرق الأقصى يمرّ عبر قناة السويس. كما أنّ الطرقات الجوية عبر الشرق الأوسط كانت قيد التطوير في العشرينيات والثلاثينيات: أحدها كان يمرّ عبر مصر إلى العراق والهند، وآخر عبر مصر جنوباً إلى إفريقيا. وكانت هذه المصالح محمية بسلسلة من القواعد تدعم، كما هي مدعومة، قواعد أخرى في حوض المتوسط أو المحيط الهندي: مرفأ الإسكندرية، وغيره من المرافئ التي يمكن استعمالها، قواعد عسكرية في مصر وفلسطين، وأماكن إنزال في تلك البلدان وفي العراق والخليج.

وعلى المثال ذاته، كان المغرب الكبير هاماً لفرنسا ليس فقط لنفسه بل لموضعه في النظام الاستعماري الفرنسي. فالمغرب كان يزوّد الجيش بالرجال، بالمعادن وبموادّ أولية للصناعة؛ وكان المجال الرحب للتوظيفات، وموطن أكثر من مليون فرنسي. الطرقات البرية والبحرية والجوية إلى الممتلكات الفرنسية في غربي ووسط إفريقيا كانت عبره. وكانت هذه المصالح محمية من الجيش الفرنسي المنتشر في كلّ أرجاء المغرب، كذلك البحرية في بنزرت، والدار البيضاء (كازابلانكا)، وفي وقت لاحق، في مرسى الكبير. بالمقارنة مع هذا، كانت المصالح في الشرق الأوسط محدودة، ولكنها هامة: توظيفات في مصر ولبنان؛ النفط في العراق، الذي كان يزوّد فرنسا بنصف احتياجاتها، ابتداءً من 1939؛ كذلك قدر من الالتزام المعنوي لمسيحيي البلدان الواقعة تحت الانتداب. بالإضافة إلى ذلك، دعم وجود فرنسا العسكري في سوريا ولبنان مركزها كقوة بحر متوسطية وكدولة عظمى، فكان باستطاعة جيشها استعمال أرض هذه البلاد، والبحرية مرافئها، وكانت الطريق العسكرية الجوية تمرّ بطريق لبنان إلى مستعمرات فرنسا في الهند الصينية.

واستمرت هذه الأوضاع دون أن يمسّ بها شيء حتّى أواخر الثلاثينيات. التحديّ الجدّي الأوّل – وكان من الصعب التكهّن بمدى جدّيته – جاء من إيطاليا. بحلول العام 1918 كانت إيطاليا قد استقرّت في جزر الدوديكانيز (التي انتزعتها من الإمبراطورية العثمانية عام 1912) وعلى الشاطئ الليبي، وفي عام 1939 احتلت كلّ ليبيا، وألبانيا في المتوسط، والحبشة في إفريقيا الشرقية؛ لذلك أصبح بإمكانها تهديد وضع فرنسا في تونس حيث كان العديد من المستوطنين الأوروبيين من أصل إيطالي، كذلك وضع بريطانيا في مصر والسودان وفلسطين. وكان لإيطاليا بعض النفوذ على الحركات العربية المعارضة للحكم البريطاني أو الفرنسي، وكذلك كان لألمانيا بحلول العام 1939، مع أنّه لم يكن قد ظهر حتّى ذاك أية إشارات واضحة على تحدّ ألماني مباشر للمصالح البريطانية والفرنسية هناك. روسيا أيضاً لم تقم إلاّ بالقليل لإثبات وجودها منذ ثورة 1917، مع أنّ المسؤولين البريطانيين والفرنسيين كانوا ميّالين إلى عزو مصاعبهم إلى تأثير الشيوعية.

وفي الفترة 1918-39 استطاعت بريطانيا وفرنسا، الموطّدتان في مركز القوة، توسيع سيطرتهم على تجارة المنطقة وإنتاجها. وكان العالم العربي ما زال هاماً لأوروبا كمورد للموادّ الخام، وكُرست نسبة كبيرة من التوظيفات البريطانية والفرنسية لخلق الظروف لاستخراج تلك الموادّ وتصديرها. وكانت فترة شحّ في رؤوس الأموال في البلدين، ولكن رأس المال الفرنسي وُظف في المغرب الكبير لتحسين البنية التحتية للحياة الاقتصادية – الريّ، سكك الحديد، طرقات،

توليد الكهرباء (من الماء حيث كان متوقفاً، أو من الفحم الحجري أو النفط المستورد) - ولاستثمار الموارد المعدنية، على الأخص الفوسفات والمنغيز، التي أصبحت بلدان المغرب الكبير بين أعظم مصدريها. التوظيف البريطاني وسّع زراعة القطن للتصدير في مصر وفي الأجزاء من السودان الواقعة بين النيل الأزرق والنيل الأبيض؛ في فلسطين طوّرت بريطانيا مرفأ حيفا، وكان هناك تدفق وافر لرأس المال من قبل مؤسسات يهودية تُعنى بإقامة الوطن القومي اليهودي.

بالمقارنة مع توظيف رأس المال الأوروبي في الزراعة والتعدين، كان التوظيف في الصناعة قليلاً، مقتصرًا في معظمه على موادّ البناء وتعليب الأطعمة والمنسوجات. المستثنى الأهمّ من هذا كان صناعة النفط. ففي هذا الحين، عام 1914، كان النفط يُستخرج من إيران، ومن مصر على مقياس صغير. وبحلول العام 1939 كان قد بدأ إنتاجه بكميّات كبيرة من العراق وتصديره إلى البلدان الأوروبية - معظمه إلى فرنسا - عبر خطّ أنابيب ذي شعبتين تصبّان على شاطئ المتوسط في طرابلس في لبنان وحيفا في فلسطين؛ وكان النفط يُنتج على مقياس صغير في السعودية والبحرين أيضًا. كان مالكو الشركات في معظمهم بريطانيين، فرنسيين، وأميركيين، وهولنديين، واتفاقاتهم مع البلدان المنتجة عكست الميزان غير المتكافئ ليس فقط للقوة الاقتصادية بل للسياسية أيضًا، مع النفوذ البريطاني المساند لموقف الشركات في نهاية المطاف؛ الامتيازات التي كانت الشركات تعمل بموجبها أعطتها حقّ التنقيب والإنتاج والتكرير والتصدير، في مناطق شاسعة ولأجل طويلة، رهناً بدفع جُعالات محدودة إلى الحكومة المضيفة وتوفير كمّيات محدودة من النفط لاستعمالها.

مع هذا الاستثناء، ظلّت البلاد العربية تعتمد على أوروبا لمعظم البضائع المصنّعة: ليس المنسوجات فحسب بل الوقود كذلك والمعادن والآلات. وكانت السفن البريطانية والفرنسية على العموم تتولّى نقل الصادرات والواردات. إلّا أنّ مصر حصلت على سيطرة أكبر على أسعارها، وفي المغرب (البلد) ارتبطت فرنسا باتفاقية من صنع الدول الأوروبية عام 1906 لإبقاء «الباب مفتوحًا».

المهاجرون والأرض

في البلدان التي هاجر إليها الأوروبيون بكثرة، سيطروا ليس على التمويل والصناعة والتجارة الخارجية فحسب، بل، إلى مدى بعيد، على الأرض. كان «مستعمرو» الجزائر قد ثبتوا أقدامهم بحلول 1914، ولكن في السنوات بعد الحرب حاولت الحكومة الفرنسية تشجيع الهجرة أكثر على الأراضي في تونس والمغرب. وإذ كان المغرب يُضَمُّ تدريجيًا تحت السيطرة الفرنسية، في العشرينيات، فُتحت الأراضي التي تملكها الدولة والمشاع أمام المستوطنين. ونجحت هذه الجهود بمعنى أنّها أدت إلى هجرة كبيرة، وأدّت إلى توسيع البقاع المزروعة وزيادة المنتجات، ولكنها لم تنجح في إبقاء معظم المهاجرين على الأرض. سنة 1929 وما بعد كان المغرب الكبير متورطًا في الأزمة الاقتصادية العالمية التي خفضت أسعار الأغذية. وقامت حكومات البلدان الثلاثة والمصارف الفرنسية بتخصيص قروض إلى مالكي الأراضي، ولكن في الواقع لم يكن استخدامها متاحًا سوى لكبار المالكين. في العام 1939، أصبح نمط المستوطنات نمط ملكيات واسعة، التراكتورات والتقنيّات المعاصرة، وعمّالًا من الإسبان والبربر والعرب، وتنتج الحبوب والخمر لسوق فرنسا. ومع أنّ «العزبة ذات قرميد السقف الأحمر»³ كما وصفها أحد الكُتاب ظلّت رمزًا يلعب دورًا هامًا في الصورة الذاتية للسكان الأوروبيين، فالمهاجر النموذجي لم يكن الزرّاع

الصغير بل كان موظفًا حكوميًّا أو مستخدمًا في إحدى الشركات، أو صاحب متجر أو ميكانيكيًّا. وكان الأوروبيون يؤفون أقلّ من 10 بالمئة من مجموع السكّان (حوالي 1,5 من 17 مليونًا)، ولكنهم كانوا مسيطرين على المدن الكبيرة: الجزائر ووهران كان فيها أكثرية أوروبية، والأوروبيون كانوا نصف سكّان تونس وحوالي نصف سكّان الدار البيضاء (كازابلانكا).

وفي بلدين آخرين جرى استيلاء هامّ على الأرض من قبل مهاجرين في الفترة ما بين 1918 و1939. في سيرينيكيا، الجزء الشرقي من ليبيا، كان هناك توطين رسمي على أراضٍ نُزعت ملكيتها من أصحابها لهذا الغرض، وبواسطة أموال قدّمتها الحكومة الإيطالية. إلاّ أنه هنا أيضًا تكثرت التجربة التي حدثت في مناطق أخرى من المغرب الكبير، وبحلول عام 1939 فقط 12 بالمئة من مجموع الإيطاليين البالغ عددهم 110000 كانوا مستقرّين على الأرض؛ فالإيطالي النموذجي في ليبيا كان قاطنًا في طرابلس أو في مدينة ساحلية أخرى.

في فلسطين، حيازة الأراضي للمهاجرين اليهود الأوروبيين، التي كانت قد بدأت في أواخر القرن التاسع عشر، استمرّت ضمن نظام الإدارة الجديد الذي وضعه البريطانيون بصفتهم الحكومة المنتدبة. الهجرة اليهودية كانت تُشجّع، ضمن حدود تُقرّر جزئيًّا بموجب تقديرات الإدارة عن عدد المهاجرين الذين يمكن للبلاد استيعابهم في أي وقت، ومن الناحية الأخرى بموجب مدى الضغط الذي كان بإمكان الصهيونيين أو العرب فرضه على الحكومة في لندن. وتغيّرت بنية سكّان البلاد بصورة مربعة خلال هذه المدّة. في عام 1922 كان اليهود يشكّلون 11 بالمئة من مجموع سكّان يبلغ ثلاثة أرباع المليون، والباقي على العموم مسلمون ومسيحيون ناطقون بالعربية؛ وفي عام 1949 أصبحوا يشكّلون أكثر من 30 بالمئة من مجموع سكّان تضاعف عددهم. بهذا الحين كان هناك توظيفات ضخمة جدًّا، من أفراد يهود ومن مؤسّسات تشكّلت لتساعد في إقامة وطن قومي. معظمها أنفق للاحتياجات المباشرة للهجرة، وبعضها لمشاريع صناعية: التزويد بالطاقة الكهربائية، (التي أعطيت كامتياز حصري لشركة يهودية)، مواد بناء، وتصنيع الأغذية. الكثير أيضًا أنفق لشراء الأراضي وللمشاريع الزراعية. وفي أوائل الأربعينيات كان اليهود يملكون ربّما 20 بالمئة من الأرض القابلة للزراعة، وقسم كبير منها كان يملكه «الصندوق القومي اليهودي»، الذي كان يحتفظ بها كملك لا يُباع ولا يُشترى للشعب اليهودي، والذي لا يُسمح فيه باستخدام غير اليهود. وكما في المغرب الكبير، الأرض التي كان يزرعها ويملكها مهاجرون شملت نسبة كبيرة من أكثر المناطق إنتاجًا؛ ولكن مرّة أخرى، كما في المغرب الكبير، أصبح معظم المهاجرين من سكّان المدن. بحلول عام 1939 كان 10 بالمئة من السكّان اليهود فقط يعيشون على الأرض، لأنّ الهجرة في ذلك الوقت كانت أكبر من أن تمتصّها الزراعة. اليهودي الفلسطيني النموذجي كان يقطن مدينة من إحدى الثلاث الكبيرة، القدس أو حيفا أو تل أبيب؛ ولكنّ الزراع الذي يعيش في مستوطنة جماعية، «الكيوتز»، كان رمزًا ذا مغزى.

نموّ النخبة الأهلية

لمجتمعات المستوطنين، وللحكومات الأوروبية، كان استخدام قوّتها للدفاع عن مصالحها أهمّ ركيزة لديها، ولكنّ القوّة لا تسيطر بسهولة إلاّ إذا كانت تستطيع تحويل نفسها إلى سلطة شرعية، والفكرة بأنّ هذه المجتمعات والحكومات الأوروبية وُجدت هناك لتتولّى مهمّة «تمديدية» كانت واسعة الانتشار بين الأوروبيين الذين كانوا يحكمون البلدان العربية أو يقومون بأعمالهم فيها، وكانت هذه الفكرة تظهر إمّا كمدنيّة متفوّقة تساعد مدنية أقلّ مستوى منها على النهوض إلى

مصافها، أو بخلق نظام عادل ومزدهر فيها أو بنشر لغة ما والثقافة المعبر عنها بها. أفكار كهذه، والتي كانت خاتمتها المنطقية انصهار العرب في عالم جديد موحد على أساس التكافؤ، كانت تعارضها أفكار أخرى: شعور بوجود فارق لا يمكن تخطيه، أو الشعور بتفوق فطري يمنح الحق بالسيطرة، كما كان هناك أمر آخر يظهر بين المستوطنين المستعمرين. ففي المغرب الكبير ظهرت في هذا الحين مجموعة من المستوطنين الأجانب الذين كانوا يشكّلون ما يشابه أمة أخرى مستقلة تقريباً: النخبة العليا قد تنتسب اجتماعياً وثقافياً إلى فرنسا العاصمة، ولكنّ عامّة الشعب، الذين يسمّونهم «البييض الصغار» Les petits blancs كانوا مختلفين. من أصل إيطالي أو إسباني أو فرنسي، معظمهم مولودون في المغرب الكبير، يتكلمون لغة فرنسية خاصّة بهم، لا يشعرون بأنّهم في بلدهم في فرنسا، البلد الذي يجتذبهم وفي الوقت ذاته يرفضهم، شاعرون بعالم معاد حولهم، متطلّعون إلى فرنسا لتحمي لهم مصالحهم التي قد تختلف عن مصالحها الأخرى الأعظم. بشكل مماثل، ظهرت في فلسطين أمة يهودية جديدة، تختلف بشكل مقصود عن الأمم التي هاجرت منها، تعيش بجو اللغة العبرية، التي أعيد إحيائها كلغة لحياة كلّ يوم، ومنفصلة عن السكّان العرب باختلافات الثقافة والعادات الاجتماعية، وبالتطلّع إلى إقامة شيء يهودي بكامله، وفي قلق متزايد على مصير يهود أوروبا، ومتطلّعة إلى بريطانيا لتدافع عن مصالحها إلى الحين الذي تصبح فيه قادرة على البقاء بذاتها.

المصالح الرئيسية، كذلك الضغوط من المستوطنين، قوّت عزم إنكلترا وفرنسا على الاحتفاظ بالسيطرة، ولكن من جهة أخرى كان يُساور هذا العزم شكّ، إن لم يكن ناجماً عن أخلاقية الحكم الاستعماري، فعن كلفته على الأقلّ. بين الفرنسيين كانت هناك شكوك منذ البدء بمُرَبحية الانتداب السوري، ولكن قلائل بينهم من كان يفكر بأي نوع من الانسحاب من المغرب الكبير؛ حتّى الشيوعيون كانوا يفكرون بنوع من الاستيعاب أو الامتصاص الأكثر كمالاً للجزائر في «فرنسا» جديدة من نوع مختلف، مع أنّهم كانوا يأملون بعلاقة مختلفة مع المسلمين كما كانوا يرمون بثقلهم ضدّ تصرّفات غير عادلة معيّنة. في إنكلترا ظهر اتجاه متزايد إلى التساؤل عن عدالة الحكم الاستعماري وإلى الإصرار على أنّ بالإمكان صيانة المصالح البريطانية الجوهرية بطريقة أخرى، عن طريق الاتفاق مع تلك العناصر بين الشعوب المحكومة التي كانت قابلة للتوصّل إلى تسوية مع الحاكم المستعمر.

وكان الحافز باتجاه التغيير في العلاقة هو الأقوى لأنّه بدا أنّه كان في الجهة المقابلة هؤلاء الذين يستطيعون جعله ممكناً: أعضاء نخبة جديدة ممّن كانوا، إمّا بدافع المصلحة أو التكوين العقلي، ملتزمين بنوع التنظيم السياسي والاجتماعي الذي كان يُعتبر ضرورياً للعيش في العالم الحديث، والذين قد يحفظون المصالح الجوهرية للدول المستعمرة.

بحلول العشرينيات كان هناك في معظم البلدان العربية طبقة من أصحاب الأملاك كانت مصالحهم مترابطة بإنتاج الموادّ الأولية للتصدير، أو ببقاء الحكم الاستعماري. بعض زعماء الأرياف استطاعوا تحقيق الانتقال الذي جعل منهم أصحاب أملاك، أحياناً بمساعدة الحكّام الأجانب الذين كانوا يأملون بدعمهم. في المغرب، الطريقة التي توسّعت بها السيطرة الفرنسية نحو الداخل وطبيعة الأرياف حثّمت التوصّل إلى الاتفاق مع بعض زعماء الأطلس العالي، على الأخصّ مع «ثامي الغلاوي» وهو زعيم بربري كان يسيطر على المنطقة الجبلية إلى شرقي مراكش. في العراق، العملية التي تمّ بها تسجيل الأراضي القبلية ملكاً للعائلات المتزعمة في القبائل، والتي بدأت في القرن التاسع عشر، سارت شوطاً أبعد تحت حكم الانتداب البريطاني؛ في السودان،

اتّبعَت الحكومة على مرّ عدد من السنين سياسة «الحكم غير المباشر»، السيطرة على الأرياف بواسطة زعماء القبائل، الذين تعيّر نفوذهم وازداد بالدعم الرسمي. إلا أنّه في أمكنة أخرى، كان أصحاب الأملاك ينتمون في معظمهم إلى طبقة جديدة أوجدتها الظروف الجديدة للزراعة التجارية. أصحاب الأملاك المنتجة للقطن في مصر كانوا أوّل طبقة من هذا النوع، واستمرّوا بكونهم الأوفر غنى، والأكبر ملكية والأكثر نفوذًا في الحياة الوطنية. وكانت هناك جماعات مماثلة في سوريا والعراق، وحتّى في بلدان الاستيطان الأجنبي في المغرب الكبير ظهرت طبقة جديدة من أصحاب الأملاك المحليين: تونسيون يزرعون أشجار الزيتون في «الساحل»، جزائريون يشترون الأراضي من «المستعمرين» المنتقلين إلى المدن، ويطوّرون تطّاعات اقتصادية مماثلة لتطّاعات المستعمرين.

وظلّ معظم التجارة الدولية في أيدي الأوروبيين أو أفراد من المجتمعات المسيحية أو اليهودية الذين كانوا على اتصال وثيق بهم، ولكن كانت هناك استثناءات. بعض أصحاب الأملاك المصريين كانوا يعملون بتصدير القطن؛ تجار فاس، بعضهم استقرّوا الآن في الدار البيضاء، استمرّوا في استيراد المنسوجات من إنكلترا. كانت هناك استثناءات أيضًا للقاعدة العامّة بأنّ الصناعة كانت بأيدي الأوروبيين. الأهمّ بينها كانت مصر، حيث أنشئ مصرف عام 1920 غايته تقديم التمويل للمشاريع الصناعية؛ رأس مال «بنك مصر» جاء في معظمه من كبار الملاكين الذين كانوا يفتشون عن توظيفات مربحة أكثر ممّا أصبحت الزراعة تجديده، واستعمل بعد سنوات قلائل في إنشاء «مجموعة» من الشركات، على الأخصّ للشحن البحري، ولصناعة الأفلام، ولغزل القطن ونسجه. وكان مجرد إنشاء هذا المصرف دليلًا على عدّة تغييرات: تراكم رأس مال وطني يفتش عن توظيفات، تناقص عائدات التوظيفات في الأرض، والرغبة في النفوذ الوطني والاستقلال. إلا أنّ الظروف الجديدة كانت متقلّبة، وفي آخر الثلاثينيات اصطدمت «مجموعة مصر» بصعوبات، ولم ينقذها إلا تدخل الحكومة.

وثمة نوع آخر من النخبة لم يكن أقلّ أهميّة: هؤلاء الذين تتقّفوا في أوروبا. التعلّم في هذه الفترة كان في معظمه مقصورًا على الذين كانوا يستطيعون تحمّل نفقاته، أو على من كانت لهم امتيازات أخرى؛ حتّى ضمن هذه المجموعة، كان هناك تردّد أو ممانعة من المجتمع في إرسال أولاده (وبناته على الأخصّ) إلى مدارس قد تنفرهم من عائلاتهم وتقاليدهم، أو ممانعة الحكام الأجانب في تثقيف طبقة ليس بالإمكان اجتذابها إلى التوظيف في الحكومة وبالتالي قد تنضمّ إلى المعارضة. إلا أنّ التثقيف انتشر بسرعة متفاوتة ببلدان مختلفة.

في المغرب، المدارس الحديثة كانت في بدايتها، بإنشاء عدد من المدارس الثانوية الفرنسية-الإسلامية، وبعض المعاهد العليا في الرباط. في الجزائر، كان عدد حاملي الشهادات الثانوية ما زال بالمتّات في عام 1939، وأقلّ من ذلك لمتخرّجي الجامعات؛ جامعة الجزائر، إحدى أهمّ المدارس الفرنسية، كانت على العموم للأوروبيين، ولكنّ أعدادًا متزايدة من المسلمين كانوا يتوجّهون إلى باريس وتونس والقاهرة؛ في تونس أيضًا كان عدد الذين يذهبون إلى مدارس «الليسيه» من النمط الفرنسي في تزايد مستمرّ، ومجموعة ممّن أصبحوا فيما بعد قادة للأمة كانوا يذهبون إلى فرنسا بمنحاح دراسية لمتابعة دروسهم العليا. في مصر، زاد عدد الطّلاب في المدارس الثانوية من أقلّ من 10000 طالب سنة 1913-14 إلى أكثر من 60000 بعد ثلاثين سنة؛ الجامعة الخاصّة الصغيرة التي أنشئت في بداية القرن انصهرت عام 1925 في جامعة أكبر، «الجامعة المصرية»، تمولّها الحكومة، فيها كليات علوم وفنون وقانون وطبّ وهندسة وتجارة.

وعندما أتاحت التغييرات السياسية سلطة أكبر للحكومة المصرية على سياسة التعليم والتربية، انتشرت المدارس بسرعة في الحقول كلها. وهكذا حدث في العراق، مع أنّ العملية بدأت من مستوى أدنى.

كان الكثير من التعليم الثانوي والعالي في مصر بيد إرساليّات ثقافية أو دينية أوروبية أو أميركية. وكان الأمر كذلك في سوريا ولبنان وفلسطين. كانت هناك جامعة حكومية صغيرة في دمشق، وكلّية لتدريب المعلمين في القدس، ولكنّ الجامعات الكبرى كانت تملكها جماعات خاصّة: في بيروت، جامعة القديس يوسف اليسوعية، المدعومة من الحكومة الفرنسية، والجامعة الأميركية؛ في القدس الجامعة العبرية، التي كانت على العموم مركزاً لإنشاء ثقافة جديدة وطنية معبّر عنها باللغة العبرية، وبالكاد انتسب إليها طالب عربي في ذلك الوقت. التعليم الثانوي أيضاً في تلك البلدان كان في يد الأجانب في معظمه، وكانوا فرنسيين على العموم في لبنان.

وجود هذا العديد من المعاهد العالية الأجنبية كان له مضامينه وانعكاساته. فانتساب أي صبي (أو فتاة) عربي إلى واحد منها كان بحدّ ذاته عملاً من التنحية الاجتماعية والنفسانية؛ فقد كان يتضمّن الدراسة بموجب أسلوب ومنهاج غربيين عن تقاليد المجتمع الذي جاء التلميذ منه، والقيام بذلك بواسطة لغة أجنبية، التي سوف تصبح اللغة الأولى وربّما الوحيدة التي يمكنه التفكير بها في مواضيع معيّنة وممارسة مهمّات أو مهن معيّنة. وثمة تأثير أبعد وهو أنّ عدد الفتيات اللواتي ينلن ثقافة ثانوية أو عليا، كان أكبر ممّا لو كانت المدارس الوحيدة المتاحة مدارس حكومية. قليلات من الفتيات كنّ يذهبن إلى مدارس الحكومة أعلى من المستوى الابتدائي، والعديدات إلى مدارس تديرها راهبات فرنسيّات أو معلّمت أميركيّات إنجيليّات. في المغرب الكبير، حيث كانت مدارس الإرساليّات أقلّ ومرتبطة أكثر بالسكّان المهاجرين، كان تعليم الفتيات إلى مستوى أعلى من الابتدائي ما زال في أوله. في المشرق العربي كان عدد الفتيات المسيحيّات واليهوديّات اللواتي يذهبن إلى المدارس الأجنبية أكبر من عدد الفتيات المسلمات؛ فقد هُيئنّ ليكنّ أكثر ميلاً إلى الاندماج في الثقافة الأجنبية والنفور من تقاليد مجتمعهنّ.

وجد خرّيجو المدارس الجديدة أدواراً معيّنة لهم تنتظرهم في مجتمعاتهم المتغيّرة. النساء كنّ ما زلن بالكاد يجدن دوراً عامّاً يملأنه ما عدا دور معلّمة مدرسة أو ممرّضة، ولكن كان بإمكان الرجل أن يصبح محامياً وطبيباً، ولو كان من الصعب أن يصبح مهندساً أو تقنياً؛ التعليم العلمي والتكنولوجي كان ما زال متأخراً، كذلك الأمر، على مستوى أدنى، تدريب الفلاحين والحرفيين. وكانت أعلى وظيفة يأمل الخريجون الجدد أن ينالوها هي في إطار الحكومة على مستوى يتوقّف على الدرجة العلمية والسيطرة الأجنبية على المجتمع، باحتمالات كبيرة في مصر والعراق، وضئيلة في فلسطين والسودان، حيث ظلّت الوظائف العليا في أيدي البريطانيين لأسباب مختلفة، وفي المغرب الكبير حيث كان موظّفون من فرنسا يحتلّون المراكز المسيطرة، والوظائف المتوسّطة وكذلك الأدنى منها كانت في معظمها للأوروبيين المحليين.

كان أصحاب الأراضي والتجّار المحليون بحاجة إلى السيطرة على آلية الحكم لمصالحهم الخاصّة؛ الشباب المثقّفون كانوا يطمحون إلى أن يصبحوا موظّفين مسؤولين في الحكومة. هذه التطلّعات أعطت الزخم والتوجيه لحركات وطنية مناهضة لحكم الأجنبي والتي ميّزت هذه الحقبة، ولكن كان يمتزج معها شيء آخر: الرغبة والحاجة إلى العيش في المجتمع بنمط جديد.

محاولات للتوصّل إلى الاتفاق السياسي

كان المثقفون من الرجال والنساء يريدون مجالاً أوسع في الوظائف الحكومية والمهنة، وأصحاب الأملاك والتجار كانوا بحاجة إلى القدرة على ضبط سير آلية الحكم؛ وكان باستطاعتهم أحياناً استقطاب المساندة من بين شعب المدن، إذ كانوا يستثيرون شكاويهم ومظالمهم، أو إحساسهم بخطر يحيق بالمجتمع. وطنية من هذا النوع كانت أيضاً تتيح للحكام الأجانب إمكانية التوصل إلى تسوية، وتستقطب دعماً كافياً لجعلهم يأخذونها بعين الاعتبار.

ولم يكن مستوى التنظيم السياسي عاليًا في معظم البلدان، إمّا لأنّ السلطات المستعمرة لم تكن تسمح بحصول ما يهدّد مركزها تهديدًا خطيرًا، أو لأنّ أنماط التحرك السياسي التقليدي كانت مستمرة. في المغرب، وضعت مجموعة من الشبان المثقفين، معظمهم من بوجوازية فاس، «خطة إصلاحية» عام 1934، وبدأوا يطالبون بتغيير في الحماية الفرنسية. في الجزائر، باشر بعض أفراد الطبقة ذوي الثقافة الفرنسية المحترفين بالمطالبة بمراكز في الجزائر الفرنسية للحفاظ على ثقافتهم، إذ إنّ الاستقلال كان ما زال بعيد المنال؛ والاحتفالات العامة التي نُظمت عام 1930 لمناسبة العام المئوي للاحتلال الفرنسي لبلادهم أعطى حركتهم دفعةً جديدًا. في سوريا وفلسطين والعراق، تقدّم أيضاً الموظفون السامون والضباط السابقون في الحكومة العثمانية، بعضهم ينتمون إلى أعيان العائلات القديمة في المدن، وغيرهم ممّن بلغوا مراتب سامية في الجيش العثماني، بمطالب لقسط أكبر من الحكم الذاتي؛ وكان من الأصعب عليهم الرضى بوضعهم لأنهم كانوا منذ فترة قصيرة أعضاء في النخبة الحاكمة. وفي السودان، بدأت مجموعة صغيرة من خريجي المعاهد العالية بالمطالبة بحصّة أكبر في الإدارة منذ العام 1939.

إلا أنّ الزعماء استطاعوا إنشاء أحزاب سياسية أكثر تنظيمًا في بلدين، تونس ومصر، حيث كان هناك تراث طويل الأمد من سيطرة مدينة عظيمة على الأرياف. في تونس، حزب «الدستور»، الذي كان تجمّعًا لزعماء طليقيين على النمط الذي كان موجودًا في بلدان أخرى، حلّ محلّه في الثلاثينيات حزب من نوع آخر، «النيو-دستور». قاد هذا الحزب الذي أسّسه بورقيبة (وُلد 1902) شباب تونسيون من ذوي الثقافة الفرنسية العالية، واستطاع أيضاً أن يمدّ جذوره إلى المدن الإقليمية وقرى السهل الساحلي حيث تزدهر زراعة الزيتون. وحدث الأمر ذاته في مصر، حيث استطاع حزب «الوفد»، الذي أنشئ خلال الصراع ضدّ السياسة البريطانية بعد انتهاء الحرب، أن يشكّل تنظيمًا ثابتًا في كلّ أجزاء البلاد. وحصل على مساندة النخبة من المحترفين وفئات أخرى من البورجوازية، ومن بعض وليس جميع أقسام طبقة مالكي الأراضي، وفي الأزمات، من كلّ سگان المدن؛ وبقيت جاذبية شخصية زغول بعد وفاته عام 1927 بحيث ظلّ باستطاعة «الوفد» عام 1939 أن يدّعي النطق باسم الأمة بالرغم من الانقسامات في الزعامة.

ومهما كانت الآمال النهائية لهذه المجموعات والأحزاب، فغايتها المباشرة كانت الحصول على قدر أكبر من الحكم الذاتي ضمن أنظمة استعمارية لم يكونوا يأملون إسقاطها. في بريطانيا ربّما أكثر من فرنسا، كان الرأي العام السياسي والرسمي يتحرّك تدريجيًا باتجاه محاولة حماية المصالح البريطانية عن طريق الاتفاق مع مجموعات كهذه، بحيث تظلّ السيطرة النهائية في أيّد بريطانيا ولكن مسؤولية الحكم المحلي، مع مقدار محدّد من التصرف الدولي المستقلّ، يُعطى لحكومات تمثل المناحي القومية.

واتّبعَت هذه السياسة في العراق ومصر. في العراق، كانت سيطرة الانتداب البريطانية تُمارس منذ البداية تقريبًا من خلال الملك فيصل وحكومته؛ واتّسع نطاق العمل الحكومي سنة 1930 بمعاهدة إنكليزية-عراقية، مُنح فيها العراق استقلالاً رسميًا مقابل الموافقة على تنسيق سياسته

الخارجية مع سياسة بريطانيا والسماح لبريطانيا بقاعدتين جويّتين واستخدام مواصلاته عند الحاجة؛ وقُبل العراق عضوًا في عصبة الأمم، رمزًا للمساواة ولقبوله في الأسرة الدولية. في مصر، وجود حزب وطني حسن التنظيم، وراءه طبقة قوية النفوذ من الملاكين، وبورجوازية متنامية غير متحمّسة إلى تغيير عنيف، من ناحية، ومن ناحية أخرى تخوّف البريطانيين من طموحات إيطالية، جعلًا بالإمكان التوصل إلى تسوية مماثلة (للتسوية مع العراق) عن طريق المعاهدة الإنكليزية-المصرية عام 1936. وأعلن الاحتلال العسكري لمصر منتهيًا، وظلّ باستطاعة بريطانيا الاحتفاظ بقوّات مسلّحة في منطقة حول قناة السويس؛ وبعد ذلك بقليل، ألغيت «الامتيازات الأجنبية» Capitulations باتفاق دولي وانخرطت مصر في عصبة الأمم. في البلدين، كان هذا التوازن هشًا: كانت بريطانيا مستعدّة أن تسلّم الحكم الذاتي ضمن حدود أضيق من تلك التي قد يقبلها الوطنيون في النهاية؛ في العراق كانت المجموعة الحاكمة صغيرة، غير مستقرّة، ولم تكن لها قاعدة ثابتة من النفوذ الاجتماعي تستند إليها؛ في مصر، سوف يأتي زمن في الأربعينيّات لا يعود فيه بإمكان «الوفد» أن يسيطر بشكل دائم على القوى السياسية في البلاد أو أن يقودها.

في البلدان الواقعة تحت الحكم الفرنسي، لم يكن تناسق المصالح المفهومة يمكّن من التوصل حتّى إلى توازن هشّ كهذا. كانت فرنسا أضعف من بريطانيا في العالم: حتّى حين خفّت السيطرة في العراق ومصر، بقيتا محاطتين من كلّ جانب بسطوة بريطانيا المالية والعسكرية. وقد تطلّ حياتهما الاقتصادية تحت سيطرة وسط مدينة لندن المالي ومصنّعي القطن في «لانكشر» (Lancashire). أمّا فرنسا، من الناحية الأخرى، بنقدها غير المستقرّ واقتصاد راكد وقوّاتها المسلّحة مجمّعة على حدودها الشرقية، فلم يكن باستطاعتها التأكّد من إبقاء بلدان مستقلّة ضمن منطقة نفوذها. كانت مصالحها الحيوية في المغرب تختلف عن مصالح بريطانيا في مصر. فالسكّان الأوروبيون كان لهم مطلب عند الحكومة الفرنسية، وكانوا بوضع يمكّنهم من جعل مطلبهم مقبولًا: في الجزائر وتونس، كان كبار رجال الأعمال وأصحاب الأملاك الأوروبيون يسيطرون على المجالس المحليّة التي تشير على الحكومة بشؤون الميزانيّات وغيرها من المسائل المالية؛ في باريس، شكّل ممثلو فرنسيّ الجزائر في مجلس النوّاب، والمصالح المالية الضخمة التي كانت مسيطرة على المصارف والصناعات وشركات التجارة في المغرب الكبير، كتلة ضغط قوية (لوبي) لم يكن باستطاعة الحكومات الفرنسية الضعيفة (في تلك الفترة) الوقوف بوجهها. وظهر ذلك بوضوح عندما حاولت حكومة الجبهة الشعبية عام 1936 أن تقدّم تنازلات؛ فقد اقترحت أن يكون لجمهور محدود من الجزائريين المسلمين ممثلون في مجلس النوّاب، وبدأت بالتحدّث إلى القادة الوطنيين في تونس والمغرب؛ ولكنّ المعارضة من الكتلة الوطنية (اللوبي) حالت دون التغيير، وانتهت تلك الحقبة باضطرابات وشغب وقمع في كلّ أنحاء المغرب الكبير.

نفوذ التكتّلات القوية (اللوبي) المناهضة للتغيير تجلّى أيضًا في سورية ولبنان تحت الانتداب الفرنسي. وفاوضت حكومة الجبهة الشعبية عام 1936 سوريا ولبنان لعقد معاهدات معها مماثلة لمعاهدة بريطانيا مع العراق: أي أن يصبح البلدان مستقلّين، ولكن يظلّ بإمكان فرنسا استعمال قاعدتين جويّتين في سوريا لمُدّة خمس وعشرين سنة، وتسهيلات عسكرية في لبنان. وقُبل هذا الاقتراح من جانب تحالف القادة الوطنيين المسيطرين في سورية، ومن النخبة السياسية بأكثرّيّتها المسيحية في لبنان، ولكنّ فرنسا لم تصدّق عليه أبدًا، إذ إنّ حكومة الجبهة الشعبية انفرطت والتحالفات الضعيفة التي جاءت بعدها خضعت لضغوط من مختلف التكتّلات (اللوبي) في باريس.

كذلك الأمر كان في فلسطين: غياب توازن للمصالح. منذ وقت مبكر في إدارة الانتداب البريطاني، بدا واضحاً أنه سيكون من الصعب تشكيل أي نوع من البنية لحكومة محلية تتوافق بنفس الوقت مع مصالح السكّان العرب الأصليين ومصالح الصهيونيين. بالنسبة إلى الصهيونيين، النقطة الأهمّ كانت ترك الأبواب مفتوحة للهجرة، وتضمّن هذا استمرار السيطرة البريطانية المباشرة إلى حين تصبح فيه المجتمعات اليهودية كبيرة وتكون قد استولت على ما يكفي من الموارد الاقتصادية في البلاد بحيث تتمكّن من العناية بمصالحها الخاصة. بالنسبة إلى العرب، ما كان يهّم حيويّاً هو منع الهجرة اليهودية على مقياس قد يهدّد التطوّر الاقتصادي والقرار الذاتي في نهاية المطاف، وحتى وجود المجتمع العربي. وسياسة الحكومة البريطانية الواقعة بين هذين الضغطين، كانت الحفاظ على السيطرة المباشرة، والسماح للهجرة ضمن حدود، وتشجيع التطوّر الاقتصادي للمجتمع اليهودي على العموم، وتطمين العرب من وقت إلى آخر بأنّ ما يحدث لن يؤدي إلى إخضاعهم. وكانت هذه السياسة في صالح الصهيونيين أكثر منها في صالح العرب لأنّهم أعطوا من تأكيدات ووعد، فتموّ المجتمع اليهودي كان يقرب الوقت الذي قد يمكنه من الاستيلاء على زمام الأمور.

وبحلول أواسط الثلاثينيات، أخذ يصعب على بريطانيا حفظ التوازن. وتسلمّ النازيين للسلطة في ألمانيا زاد الضغط من المجتمع اليهودي وأنصاره في إنكلترا للسماح بهجرة أوسع؛ والهجرة بدورها أخذت تغيّر ميزان السكّان والقوّة في فلسطين. عام 1936 بدأت معارضة العرب تظهر على شكل عصيان مسلّح. وكانت القيادة السياسية بيد تضامن من أعيان المدن، على رأسهم أمين الحسيني، مُفتي القدس، ولكن بدأت تظهر أيضاً قيادة عسكرية شعبية، وصار للحركة أصدقاء في البلدان العربية المجاورة، في الوقت الذي كان من المرغوب فيه لبريطانيا بأن تكون علائقها مع العرب جيّدة، إذ كانت تُجابه تهديدات لمصالحها من إيطاليا وألمانيا. في مواجهة هذه الوضعية، قامت الحكومة البريطانية بمحاولتين لإيجاد حلّ لها. وُضعت سنة 1937 خطة لتقسيم فلسطين إلى دولتين عربية ويهودية بعد تحقيق قامت به لجنة ملكية (لجنة بيل Peel)؛ وكان هذا مقبولاً مبدئياً من الصهيونيين، ولكن ليس من العرب. في 1939، وُضعت «وثيقة بيضاء» *White paper* لإقامة حكومة في النهاية ذات أكثرية عربية، مع تحديدات للهجرة اليهودية ولشراء الأراضي. ربّما كان هذا الحلّ مقبولاً عند العرب مع بعض التعديلات، ولكنّ المجتمع اليهودي لم يوافق على حلّ يغلق أبواب فلسطين لمعظم المهاجرين ويحول دون بروز دولة يهودية. وكانت المقاومة اليهودية المسلّحة قد بدأت بالظهور، عندما نشبت حرب أوروبية جديدة ووضعت حدّاً للنشاط السياسي مؤقتاً.

1 . T. E. Lawrence, *Seven Pillars of Wisdom*, New ed. (London, 1940), p. 56

2 المرجع نفسه، ص. 23.

3 . J. Berque, *Le Maghreb entre deux guerres* (Paris, 1962), p. 60

الفصل العشرون

أساليب الحياة والفكر المتغيرة (1914-1939)

السكان والأرياف

حتى في ذروتها وفي أتم نجاحها، لم تكن التفاهات بين الدول المستعمرة وبين الوطنيين المحليين تعبر إلا عن النقاء محدود للمصالح، وبحلول الثلاثينيات كانت هناك تغييرات تتفاعل في المجتمعات العربية والتي سوف تحوّل فيما بعد طبيعة السياق السياسي.

وحيث كان يمكن تقدير عدد السكان، كان هذا يتزايد بسرعة. وربما كان أعظم ازدياد، وهو الأسهل تقديره بثقة، في مصر، حيث ازداد عدد السكان من 12,7 مليون في 1917 إلى 15,9 في 1937: زيادة سنوية تبلغ 12 في الألف. وبتقدير تقريبي كان مجموع سكان البلاد العربية ما بين 55 و60 مليون نسمة عام 1939؛ سنة 1914 كان بين 35 و40 مليوناً. وتشكّل الهجرة جزءاً قليلاً من هذا النمو: أوروبيون في المغرب وليبيا، يهود في فلسطين، لاجئون أرمن من تركيا خلال وبعد الحرب العالمية الأولى في سوريا ولبنان. ومقابل هذا كانت هناك هجرة من البلدان العربية: سوريون ولبنانيون ذاهبون إلى إفريقيا الغربية وأميركا اللاتينية (ولكن ليس إلى الولايات المتحدة بأعداد كثيرة كما فعلوا قبل 1914، بسبب قوانين الهجرة الأميركية الجديدة)؛ عمال جزائريون متوجهون مؤقتاً إلى فرنسا. إلا أنّ معظم الزيادة كانت طبيعية. معدّل الولادات لا يبدو أنّه نقص، إلا ربّما ما بين فئات من البورجوازيين الذين يمارسون تحديد النسل، متوقعين ارتفاع مستوى المعيشة. بالنسبة إلى معظم الناس، كان إنجاب الأولاد، على الأخصّ الذكور، أمراً محتوماً – إذ إنّ وسائل تحديد النسل لم تكون معروفة عموماً – ومصدر مفاخرة؛ والمفاخرة هذه كانت تعبر عن مصلحة لأنّ الأولاد كانوا قادرين على العمل في الحقول منذ نعومة أظفارهم، وكثرة الأولاد كانت ضماناً في مجتمع كانت توقّعات الحياة فيه متدنّية، وحيث لا يوجد نظام إنعاش اجتماعي، بحيث إنّ بعضاً من الأولاد سوف يبقون للعناية بالأهل في شيخوختهم. السبب الأساسي في ازدياد السكان كان تدنّي معدّل الوفيات بسبب ضبط الأوبئة وطرق أفضل من العناية الطبيّة.

وكان هذا الأمر ينطبق على كلّ أقسام المجتمع، وبشكل خاصّ في المدن، حيث للمرّة الأولى لم تستطع الأوبئة أن تلعب دورها التاريخي في محق سگان المدن من وقت إلى آخر. نتيجة لنموّ في السگان إلى حدّ ما، ولأسباب أخرى أيضًا، تغيّر التوازن بين مختلف قطاعات المجتمع. كانت العشرينيات والثلاثينيات الزمن الذي اختفت فيه في الواقع مجموعات الرعي المتنقل كعنصر مهمّ في المجتمع العربي. مجيء سكك الحديد والسيارة هدّ النشاط الذي كان يقوم عليه الاقتصاد الرعويّ على المسافات البعيدة: تربية الإبل للنقل. حتّى في المناطق حيث كان المرعى ما زال الأفضل أو كان لا يصلح إلا له بسبب الكلا القليل والماء الشحيح، أصبحت حرّية التنقل للبدو محدودة تحت ضغط قوّات مسلحة مجتدة من بين البدو ذاتهم. ظلّ هناك سوق للأغنام، ولكن في مناطق تربية الأغنام على منحدرات الجبال أو على حواشي السهوب كان امتداد سيطرة الحكومة والتغيّرات في الطلب من المدن تتسبّب في جعل المجتمعات البدوية والرعوية تنتقل إلى أماكن أقرب إلى المدن، وأن تصبح مزارعة مقيمة؛ وهذا ما كان يحدث في منطقة الجزيرة الواقعة ما بين نهريّ دجلة والفرات.

في هذه الفترة، وربّما للمرّة الأخيرة، استعملت القوّة المسلّحة للبدو في عملية سياسية. عندما ثار الشريف حسين ضدّ الأتراك، كان أول جنوده من بين بدو الجزيرة العربية الغربية ولكن أي عمل عسكري في المراحل التالية من الحركة جاء من ضباط أو مجتدين كانوا قد خدموا في الجيش العثماني. والقوّات التي احتلّ عبد العزيز بن سعود بها معظم جزيرة العرب كانوا من البدو المدفوعين بعقيدة دينية، ولكن الذي قادهم كان ينتمي إلى عائلة من سگان المدن، والجزء الجوهري من خطّته كان إقناع البدو بأن يتحضّروا ويستقرّوا. وفي العراق، كان ما زال من الممكن في الثلاثينيات أن يثير نزاع بين مجموعات من ساسة المدن ثورة بين قبائل وادي الفرات، ولكنّ الحاكم تمكّن من استخدام الأسلوب الجديد في ضربهم بالقنابل من الجو لقمع ثورتهم.

في الأرياف المأهولة، لم تكن التغيّرات نابعة من ضعف القاعدة الاقتصادية كما كان الحال في المناطق الرعوية. فمناطق الزراعة اتّسعت في معظم البلدان؛ في البعض منها – المغرب والجزائر ومصر والسودان والعراق – اتّسع الريّ. صحيح أنّه في مصر كانت الأرض الأكثر خصبًا قيد الزراعة، والتوسّع كان إلى أراضٍ على التحوّم، ولكن هذا لم يكن ينطبق على البلدان الأخرى، وحيثما وُجد رأس المال كان من الممكن زيادة محاصيل الأرض. حتّى التوسّع في مناطق الزراعة لم يعد كافيًا للقيام بأود سگان المدن في بعض البلدان. إضافة إلى أنّ عدد السگان كان يتزايد تزايدًا طبيعيًا، لم تعد تحتاج الأرض الأكثر خصبًا إلى عدد كبير من العمّال، إذ أصبح باستطاعة كبار الملاكين الحصول على قروض تمويل يستعملونها لمكننة مشاريعهم، وهذا يعني تخفيضًا في اليد العاملة. في بعض الأماكن (المغرب وفلسطين) كان الحصول على رأس المال رهنا بتوطين عمّال أجنب على الأرض.

وعليه، فقد جرت في عدد من البلدان عملية استقطاب في الأرياف. من ناحية كانت هناك ملكيات واسعة من الأرض الخصبة المروية تنتج محاصيل للتصدير (القطن والحبوب والنبيد وزيت الزيتون والبرتقال والتمر)، تستخدم الجرّارات والأسمدة حيث يلزم، ويحرثها عمّال أجراء (المحاصصة أصبحت في هذا الوقت أقلّ انتشارًا)؛ جزء كبير من هذه الأراضي كانت تملكه شركات أجنبية أو أفراد، وفي فلسطين، وإلى درجة أقلّ في المغرب الكبير كانت اليد العاملة أيضًا تؤمّن من المهاجرين. من الناحية الأخرى كانت هناك ملكيات صغيرة من الأرض المملوكة بالشراكة من قرية، وكانت هذه أقلّ خصبًا على العموم وبإمكانيات رّي محدودة أكثر، حيث كان

فلاحون محلّيون صغار، بدون رؤوس أموال ولا إمكانية الحصول على قروض، ينتجون الحبوب أو الفاكهة أو الخضار، بأساليب أقلّ تقدّمًا، إمّا للاستهلاك أو للسوق المحلي، وحيث كان تزايد السكّان يتسبّب في تقليل نسبة الأرض المتاحة للعمّال وبالتالي إنقاص الدخل الفردي. وممّا زاد في سوء أحوال هؤلاء الفلاحين نظام الإرث الذي كان يجزّي الملكيات الصغيرة إلى ملكيات أصغر. وتضرّرت أيضًا بسبب الأزمة الاقتصادية العالمية في الثلاثينيات والتي أدّت إلى هبوط أسعار المحاصيل الزراعية. وأثر هذا على جميع الفلاحين، ولكن هؤلاء الذين كانوا في ظروف سيّئة من قبل، كانوا الأكثر تضرّرًا؛ وتدخّلت الحكومات أو المصارف لإنقاذ كبار الملاكين من أصحاب النفوذ السياسي أو من كانت منتجاتهم مرتبطة بالاقتصاد الدولي.

ونزح الفئاض من سكّان الأرياف إلى المدن. وهذا كان يحدث على الدوام، أمّا الآن فقد تسرّعت العملية واتّسع نطاقها وكانت نتائجها مختلفة. في العهود السابقة، كانت القرى النازحة إلى المدن تسدّ النقص في السكّان الذي كانت تسببه الأوبئة. أمّا الآن فصار المزارعون المهاجرون يتدقّقون ويضخّمون عدد سكّان يتزايد أصلاً بسبب التقدّم في مجال الصّحة العامّة. المدن، على الأخصّ تلك التي كانت فرص العمل متوفّرة فيها، كبرت بسرعة أكبر من مجموع سائر البلاد؛ نسبة السكّان القاطنين في المدن الكبيرة أصبحت أكبر من ذي قبل. السكّان العرب في القاهرة زادوا من 800000 عام 1917 إلى أكثر من 1300000 سنة 1937. في عام 1900 أقلّ من 15 بالمئة من مجموع سكّان مصر كانوا يعيشون في مدن فيها أكثر من 20000 نسمة؛ بحلول العام 1937 أصبح العدد أكثر من 25 بالمئة. وعلى هذا المثال، تضاعف عدد السكّان العرب في المدن الخمس الكبرى في فلسطين خلال عشرين سنة. وفي مدن المغرب الكبير المختلطة أيضًا زاد العنصر العربي بسرعة.

الحياة في المدن الجديدة

كانت النتيجة تغيّرًا في طبيعة المدن وشكلها. بعض التغيّرات التي كانت قد بدأت قبل 1914 دُفعت إلى مدى أبعد بعد الحرب. خارج «المدينة» ظهرت أحياء «بورجوازية» جديدة، ليس فقط دارات (فيلات) للأثرياء، بل مجموعات شقق للطبقة المتوسطة المتكاثرة، ولموظفي الحكومة وأصحاب الحرف وأعيان الريف النازحين إلى المدن. في بعض المناطق كانت هذه الأحياء الجديدة مدروسة، حسنة التخطيط، في غيرها نبتت كيفما اتفق على حساب تهدم القديم. التخطيط الأكثر دقّة وعناية كان في المغرب، حيث قرّر المندوب السامي «ليوتي»، بكثير من حسن الذوق، بناء فاس الجديدة على مسافة من المدينة القديمة المسوّرة. غايته كانت الحفاظ على حياة المدينة القديمة ولكن ما حدث في نهاية الأمر لم يكن بحسب ما خطّط له. فقد أخذت العائلات الميسورة والمرموقة تنتقل من منازلها القديمة في «المدينة» إلى رفاهية أكثر في الأحياء الجديدة، وحلّ محلّهم مهاجرون من الريف وفقراء، ممّا سبّب انحطاطًا في حياة «المدينة» وتشويهًا لمنظرها.

لم يجد كلّ المهاجرين ملجأ لهم في «المدينة»، فقد كانت هناك أحياء جديدة شعبية. معظم الذين استقرّوا فيها كانوا من العرب، أو في المغرب من البربر، كما كان هناك سواهم: *petits blancs* (البيض الصغار) في الجزائر ممّن ابتعدوا عن الأرض لأنّه لم يكن لديهم رأس المال الكافي لتحسينها وتطويرها، ولاجنون أرمن من تركيا في بيروت وحلب، ومهاجرون يهود في فلسطين. بعض هذه الأحياء نبتت على أطراف المدن حيث كانت فرص العمل متوفّرة في المشاغل والمصانع. في القاهرة، توازنّ توسّع الأحياء البورجوازية غربًا نحو النيل وعبره بتوسّع الأحياء

الأكثر فقرًا باتجاه الشمال حيث أصبح ثلث السكّان قاطنين (في عام 1937). في الدار البيضاء، نشأت الأحياء الفقيرة حول المدينة، لكن على الأخصّ في المناطق الصناعية. في هذه المناطق، كما في سواها أيضًا، كانت هناك «مدن الصفيح» bidonvilles، وهي قرى ذات منازل مبنية من القصب أو صفائح علب التنك، نبتت حيثما وجدت فراغًا.

في المدن التي يكثر سكّانها الأجانب كانت الأحياء الأوروبية منفصلة عن الأحياء الأهلية مع أنّها قد تكون قريبة واحدها من الآخر. في الدار البيضاء، التي تغيّرت في هذه الفترة من مرفأ صغير لتصبح أكبر مدينة في المغرب، كانت مدينة أوروبية حول «المدينة»، وكان وراءها مدينة مسلمة جديدة فيها خصائص «المدينة»: أسواق ومساجد وقصر للحاكم وفيلات للبورجوازيين ومساكن شعبية. أمّا في مدن الشرق الأوسط فالانقسام كان أقلّ اكتمالًا، على الأخصّ في لبنان وسوريا حيث كان معظم الطبقة البورجوازية من أهالي البلاد والسكّان الأجانب قلائل؛ ولكن في فلسطين كان هناك خطّ واضح يفصل الأحياء العربية عن اليهودية، وقامت مدينة يهودية بكاملها، تلّ أبيب، بمحاذاة مدينة يافا العربية.

كان النازحون من الأرياف يفضلون الاستيطان بين شعبهم، على الأقلّ في المرحلة الأولى، للحفاظ على طرقهم الاجتماعية. فكانوا يتركون عائلاتهم في القرى في أوّل الأمر، وإذا توقّفوا بما فيه الكفاية، يجلبون عائلاتهم، وتكون حياتهم استمرارًا لما كانوا عليه، أو شبيهة به. فهم جلبوا حياة دلتا النيل إلى القاهرة، وحياة وادي دجلة إلى بغداد، وحياة جبال القبيلية إلى مدينة الجزائر والشاوية وجبال الأطلس الجنوبي إلى الدار البيضاء.

إلا أنّهم في النهاية يُجرّون إلى طريقة حياة ليست مختلفة عن حياة القرية فحسب بل عن حياة «المدينة». فعادة ابتياع الحاجيات من الدكاكين ليس تمامًا مثل الذهاب إلى «السوق»، بالرغم من أنّه ظلّ هناك تفضيل للدكاكين الصغيرة حيث يمكن إيجاد علاقة شخصية: المطاعم والمقاهي ودور السينما أتاحت نوعًا جديدًا من التسلية وأماكن جديدة للالتقاء؛ أصبح باستطاعة النساء الخروج بحريّة أكبر، والجيل الجديد المتعلّم من الفتيات المسلمات أصبح يخرجن سافرات، أو متحمّبات بحجاب رقيق جدًّا. وكثرت تسهيلات الحياة البيئية. وانتشرت تجهيزات جديدة من المياه الجارية والمجاري والكهرباء والهاتف في العشرينيات؛ وكان استعمال الغاز قد سبق ذلك. وتغيّرت طرق النقل. وكانت شركة بلجيكية قد مدّت خطوطًا حديدية للحافلات (التراموي) في بعض المدن الساحلية في آخر القرن التاسع عشر، ثمّ ظهرت السيارة؛ شوهدت أوّل سيارة في شوارع القاهرة عام 1903، وفيما بعد في معظم المدن الأخرى. في الثلاثينيات، أصبحت السيارات الخاصّة والباصات والتكسيّات شائعة، واختفت عربات الخيل كلّيا تقريبًا ما عدا في المدن الإقليمية الأصغر. حركة السير تطلّبت طرقًا أفضل وجسورًا، وهذه بدورها جعلت من الممكن توسيع مساحات المدن: بغداد امتدّت على أميال على طول ضفّتي دجلة؛ القاهرة امتدّت إلى الجزيرتين على النيل، الروضة والجزيرة، وعبرها إلى الضفّة الغربية من النهر.

وسائل النقل الجديدة هذه جمعت بين السكّان بطريقة جديدة. فالرجال والنساء لم يعودوا يعيشون فقط ضمن حي معيّن. فقد يقطنون على مسافة بعيدة من أعمالهم؛ والعائلة قد تكون منتشرة في كلّ أرجاء مدينة ما؛ الناس من أصل عرقيّ أو من مجتمع دينيّ واحد قد يعيشون في الحي ذاته كهؤلاء من أصل أو مجتمع آخر، مجال الخيارات في الزواج قد يكون أوسع. إلا أنّ خطوطًا غير منظورة من الانقسام ظلّت موجودة؛ التزاوج بين المجتمعات الدينية المختلفة بقي صعبًا ونادرًا؛ في المدن تحت السيطرة الأجنبية أقيمت حواجز ليس فقط باختلافات دينية وقومية، بل بالشعور بالقوّة أو

بالعجز. الحواجز كانت أعلى من ذي قبل في بعض النواحي: بتنامي المجتمعات الأوروبية، زادت الإمكانية لهم بأن يعيشوا حياة منفصلة مشابهة لتلك التي يحيونها في بلادهم؛ وإذ زاد عدد العرب الذين يتقنون الإنكليزية أو الفرنسية، فقليلون الأوروبيون الذين كانوا يعرفون العربية أو كانوا يبدون أي اهتمام بالثقافة الإسلامية. واصطحب العديد من الطلاب العرب العائدين من الخارج معهم زوجات أجنبيات، لم يكن مقبولات تمامًا لا في مجتمعهم القديم ولا الجديد.

وكما أنّ ابن الطبقة المتوسطة لم يكن مضطرًا إلى العيش في حيّه، كذلك لم يعد مقيّدًا بمدينته كما في السابق. تطوّر وسائل النقل ربط المدن الواحدة بالأخرى، والبلد بالبلدان الأخرى، وذلك بأساليب جديدة. شبكة السكك الحديدية التي كانت موجودة عام 1914 مُدّدت أكثر في بعض البلدان وفي معظم البلدان، رُبطت المدن الرئيسية ببعضها لأوّل مرّة بطرق جيّدة للسيارات. والتغيير الأكثر إثارة كان قهر الصحراء بالسيارة. ففي العشرينيات قام أخوان من أستراليا، ساقتهما ظروف الحرب إلى الشرق الأوسط بتأسيس خطّ نظامي بالتاكسي في أوّل الأمر، ثمّ بالناقلة (الأوتوبوس)، من ساحل المتوسطّ عن طريق دمشق أو القدس إلى بغداد؛ والرحلة من العراق إلى سوريا، التي كانت تستغرق شهرًا قبل الحرب، أصبحت تتمّ الآن في أقلّ من يوم. التلميذ القادم من شمالي العراق، الذي كان قد سافر في أوائل العشرينيات إلى الجامعة الأميركية في بيروت عن طريق الهند، أصبح قادرًا الآن على الذهاب إلى هناك برّا. بالطريقة ذاتها، صارت الشاحنات والباصات تقطع الصحراء الكبرى (شمالي إفريقيا) قادمة من ساحل المتوسطّ.

الاتصالات لم تُصبح أوسع مجالًا من قبل فحسب، بل أصبحت أكثر عمقًا. أساليب وسائط التعبير الحديثة أخذت تخلق عالمًا جديدًا من المحادثة وحدّ بين المثقّفين العرب بطريقة أغنى من الحجّ، وممّا كانت تتيح الرحلات في طلب العلم في القرون الماضية. وكثر عدد الصحف، وأصبحت صحف القاهرة تُقرأ خارج مصر؛ واستمرّت المجالات الثقافية الأكثر قدمًا في مصر، وظهرت أخرى جديدة، على الأخصّ مجلّات أدبية كـ«الرسالة» و«الثقافة» التي نشرت نتاج الشعراء والنقاد. وأصدرت دور النشر في القاهرة وبيروت كتبًا مدرسية لأعداد الطلاب المتزايدين وكذلك دواوين شعر وروايات وكتبًا في العلوم الشعبية والتاريخ، راجت وانتشرت في كلّ مكان تُقرأ فيه العربية.

وفي العام 1914 كانت هناك دور سينما في القاهرة وغيرها من المدن، وأخرج أوّل شريط (فيلم) مصري أصلي، عام 1925، وكان، كما كان ذلك لائقًا، مبنياً على أوّل رواية مصرية أصيلة، «زينب». وأنتج أوّل شريط «ناطق» في مصر عام 1932، وبحلول العام 1939 كانت الأفلام المصرية تُعرض في كلّ أنحاء العالم العربي. كما كان في هذا الوقت أيضًا محطات راديو محلية تبثّ الأحاديث والموسيقى والأخبار، وكانت بعض البلدان الأوروبية توجّه بثّها إلى العالم العربي، بالتنافس إحداها مع الأخرى.

السفر والثقافة ووسائل الإعلام الجديدة ساعدت جميعها في تكوين عالم مشترك من الذوق والأفكار. الإلمام بلغتين كان ظاهرة شائعة، على الأقلّ في البلدان الواقعة على شواطئ المتوسطّ؛ الفرنسية والإنكليزية كانتا تستعملان في الأعمال وفي المنازل؛ بين النساء اللواتي تتقّفن في مدارس الراهبات الفرنسيات، كانت اللغة الفرنسية تحلّ أحيانًا محلّ العربية كلغة أمّ. أخبار العالم كانت تُجمع من الصحف أو الإذاعات الأجنبية؛ كان أهل الفكر والعلماء يحتاجون إلى القراءة بالإنكليزية أو الفرنسية أكثر من العربية؛ وانتشرت عادة السفر إلى أوروبا لقضاء عطلة الصيف، على الأخصّ بين أغنياء المصريين الذين كانوا يصرفون عدّة أشهر هناك؛ واعتاد الجزائريون

والمصريون والفلسطينيون رؤية سيّاح أوروبيين أو أميركيين والتعرّف إليهم. تحرّكات واتّصالات كهذه أدّت إلى تغييرات في الأذواق والمواقف ليس من السهل تحديدها دائماً: طرق مختلفة في تأثيث غرفة ما، تعليق الصور على الجدران، تناول الأكل على المائدة، طريقة استقبال الأصدقاء؛ أساليب أخرى في اللباس، على الأخصّ للنساء اللواتي عكست أزياءهنّ ما تبتكره باريس. وأصبح هناك مختلف أنواع الاستجمام والتسلية: في المدن الكبيرة ميادين سباق للخيل، وكان هذا نمطاً جديداً للاستمتاع برياضة قديمة العهد إلى حدّ ما، ولكن كرة المضرب (التنس)، وهي لعبة البورجوازية، وكرة القدم التي تعجب الجميع ويمارسها العديون، كانت من الرياضات الجديدة. مثل أوروبا ووسائل الإعلام الجديدة سبّبت أيضاً تغييراً في التعبير الفنّي. الفنون المرئية كانت على العموم في طور متوسّط بين القديم والجديد. كان هناك انحطاط في مقاييس الصناعة الاحترافية، بسبب منافسة البضائع الأجنبية المنتجة جُملياً على نطاق واسع، ولأسباب داخلية أيضاً: استعمال موادّ أولية مستوردة والحاجة إلى التكيّف مع أذواق وميول جديدة، بما في ذلك أذواق السيّاح. وبدأ بعض الرسّامين والنحاتين يعملون على الطراز الغربي، ولكن دون أن ينتجوا أعمالاً ذات أهمية للعالم الخارجي؛ ولم يكن هناك في الواقع صالات عرض للفنّ حيث يمكن تهنيت الأذواق والميول للفنّ، والكتب المصوّرة لم تكن قد انتشرت بالقدر الذي سوف تصبح عليه فيما بعد. التفويض بالتصميم الهندسي المعماري للأبنية الحكومية الكبيرة كان يُمنح بمعظمه إلى مهندسين بريطانيين أو فرنسيين، بعضهم (على الأخصّ الفرنسيون في المغرب) كانوا يأتون بتصاميم هي خليط من الطراز «الشرقيّ» الذي كان قد بدأ ينال الإعجاب. وبدأ أيضاً بعض المهندسين المعماريين العرب الذين تدرّبوا في الخارج ببناء دارات (فيلات) على الطراز المتوسّطي، قصور من «الفنّ الجديد»، في «غاردن ستي» في القاهرة، والأبنية الأولى لما كان «المدرسة الحديثة» حينذاك.

أول أسطوانات غراموفون للموسيقى العربية صنّعت في مصر في أوائل القرن، وسبّبت متطلبات محطات الإذاعة والأفلام الموسيقية تغييراً تدريجياً في الأعراف الموسيقية: من الأداء المرتجل إلى الأداء المكتوب والمتدرّب عليه، ومن العازف الذي يستلهم من جمهور مستمعين يصفقون له مشجعين، إلى الصمت المخيم في الإستوديو. أخذ المغنّون يؤدّون أدوارهم بمصاحبة فرق موسيقية تستخدم خليطاً من الآلات الموسيقية الغربية والتقليدية؛ بعض المؤلفات الموسيقية التي غنّوها صارت، في الثلاثينيات، أقرب إلى نمط أغنيات المقاهي الإيطالية أو الفرنسية ممّا هي للموسيقى التقليدية. إلّا أنّ الأنماط القديمة استمرّت: كانت هناك محاولات لدرسها في القاهرة وتونس وبغداد؛ أم كلثوم، وهي مغنّية عظيمة من النمط التقليدي، رتّلت القرآن وأنشدت قصائد من شوقي وغيره من الشعراء، وشهرتها وسائل الإعلام الجديدة في كلّ أطراف العالم العربي.

ثقافة الشعور القوميّ

الانصهار الأكثر نجاحاً بين عناصر غربية وأهلية تمّ في الأدب. فالصحف والراديو والأفلام نشرت نمطاً جديداً مبسّطاً من اللغة العربية الأدبية؛ في كلّ أرجاء العالم العربي، وبفضل هذه الوسائل أصبحت الأصوات واللهجة المصرية مألوفة في كلّ مكان. وتأسست ثلاثة مجامع في بغداد ودمشق والقاهرة للإشراف والحفاظ على التراث اللغوي. باستثناء بعض الشواذات، لم يكن هناك جدال على أولوية اللغة الفصحى، ولكنّ الكتاب أخذوا يستعملونها بأساليب جديدة. وهناك مدرسة من الشعراء المصريين الذين ولدوا في أواخر القرن التاسع عشر، جماعة «أبولو»،

استعملوا البحور والأوزان واللغة التقليدية، ولكنهم حاولوا التعبير عن المشاعر الشخصية بطريقة تعطي وحدة للقصيدة بكاملها؛ ومن بين الأكثر شهرة فيهم كان زكي أبو شادي (1892-1955). ويمكن استشفاف تأثير الشعر الإنكليزي والفرنسي على أشعارهم وعلى أشعار جماعة في الجيل التالي: رومانطيين، يعتقدون بأن الشعر يجب أن يكون التعبير الصادق عن العاطفة، ويمنحون العالم الطبيعي أهمية لم تكن متبعة تقليدياً في الشعر العربي، والتي أصبحت حينئذٍ إلى عالم مفقود في أعمال شعراء لبنانيين كانوا قد هاجروا إلى أميركا الشمالية والجنوبية. وكانوا رومانطيين أيضاً في نظرهم إلى الشاعر كعراق ينطق بحقائق تهبط عليه بالوحي من الخارج. وقد تذهب بهم الثورة على الماضي إلى الرفض التام الذي عبّر عنه أحد أكثر هؤلاء الشعراء ابتكاراً، التونسي أبو القاسم الشابي (1909-34): «إنّ كلّ ما أنتجه الذهن العربي في مختلف عصوره، قد كان على وتيرة واحدة، ليس له من الخيال الشعري حظّ ولا نصيب»¹.

وظهرت القطيعة مع الماضي أيضاً في تطوّر بعض الأساليب الأدبية التي كانت تقريباً غير معروفة في الأدب التقليدي. فقد كُتبت تمثيلات في القرن التاسع عشر، وكُتبت أخرى في هذا العهد، ولكنّ المسارح لتمثيل هذه الروايات كانت نادرة، إلى أن ظهر مسرح نجيب الريحاني في مصر مستجيباً لهذا النقص نوعاً ما وكان منهجه النقد الاجتماعي الفكاهي وخاصةً بابتكاره «كشكش بك». والأهمّ شأنًا من ذلك كان تطوير الرواية والقصة القصيرة، في مصر بشكل رئيسي، حيث ابتكر عدد من الكتاب المولودين في العقد الأخير من القرن التاسع عشر والأوّل من القرن العشرين وسيلة جديدة لتحليل المجتمع والفرد وانتقادهما؛ في قصصهم صوّروا الفقراء والضيق والضمير الذي يتعرّض له الفقير في القرية والمدينة، وصراع الفرد ليكون وفياً لذاته في مجتمع يحاول كتمه، وصراع الأجيال، والتأثيرات المشوّشة لأساليب الحياة الغربية وقيمها. بين هؤلاء كان محمود تيمور (1894-1973) ويحيى حقي (ولد عام 1905).

والكاتب الذي عبّر عن آمال جيله ومشاكلهم بأفضل طريقة كان المصري طه حسين (1889-1973). ولم يكن النموذج فحسب، بل ربّما كان الأكثر ابتكاراً بينهم، وله كتاب أصبح جزءاً من الأدب العالمي: سيرته «الأيام»، قصة صبي أعمى وكيف أصبح واعياً لذاته وللعالم. وتضمّ كتاباته روايات ومقالات ومؤلفات تاريخية ونقدًا أدبيًا ومؤلفًا هامًا، «مستقبل الثقافة في مصر». تُظهر كتاباته، في هذه الفترة، محاولة مستمرة لموازنة العناصر الجوهرية الثلاثة، كما يراها هو، للثقافة المصرية المميّزة: العنصر العربي، وفوق كلّ شيء اللغة العربية الكلاسيكية؛ العناصر المطلوبة من الخارج في عهود مختلفة، وفوق كلّ شيء المذهب العقلاني الإغريقي؛ والعنصر المصري الأساسي، الدائم عبر التاريخ: «عناصر ثلاثة تكوّن منها الروح الأدبي المصري منذ استعربت مصر: أولها العنصر المصري الخالص الذي ورثناه عن المصريين القدماء على اتّصال الأزمان بهم وعلى تأثرهم بالمؤثرات المختلفة التي خضعت لها حياتهم، والذي نستمدّه دائماً من أرض مصر وسمائها ومن نيل مصر وصحرائها... والعنصر الثاني هو العنصر العربي الذي يأتينا من اللغة ومن الدين ومن الحضارة، والذي مهما فعل فلن نستطيع أن نخلص منه، ولا أن نضعفه ولا أن نخفّف تأثيره في حياتنا، لأنّه قد امتزج بهذه الحياة امتزاجاً مكوّناً لها مقومًا لشخصيّتها... ولا تقل إنّه عنصر أجنبي، فليس أجنبيّاً هذا العنصر الذي تمصّر منذ قرون وقرون... فليست اللغة العربية فينا لغة أجنبية، وإنّما هي لغتنا، وهي أقرب إلينا ألف مرّة ومرّة من لغة المصريين القدماء... أمّا العنصر الثالث فهو هذا العنصر الأجنبي الذي أثر في الحياة المصرية دائماً والذي سيؤثر فيها دائماً... وهو هذا الذي يأتيها من اتّصالها بالأمم المتحضّرة في الشرق والغرب. جاءها

من اليونان والرومان واليهود والفينيقيين في العصر القديم، وجاءها من العرب والترك والفرنجة في القرون الوسطى، ويجيئها من أوروبا وأميركا في العصر الحديث... فأني أحب أن يقوم التعليم المصري على شيء واضح من الملاءمة بين هذه العناصر الثلاثة»². وتأكيده أن مصر كانت جزءاً من عالم الثقافة الذي كونه الفكر اليوناني أثار قدراً كبيراً من الاهتمام في ذلك الوقت، ولكن ربّما كانت مساهمته الأكبر في عنايته باللغة العربية، وإثباته أنّ بالإمكان استخدامها للتعبير عن كلّ الظلال والفوارق الصغيرة التي تميّز العقل الحديث وحساسيته.

وكتب أيضاً عن الإسلام، ولكن على الأقلّ في العشرينيات والثلاثينيات، ما كتبه كان يشكّل سيرة خيالية لحياة النبيّ، من نوع يمكن أن يُرضي مشاعر عامّة الناس. وفي وقت لاحق كتب بأسلوب مختلف، ولكن في هذه الفترة المبدأ الموحد لفكره لم يكن الإسلام بقدر ما كان الهوية الجماعية للشعب المصري. وبشكل أو بآخر، كان هذا الطابع المميّز للمتّقين العرب لأبناء جيله. الموضوع المركزي كان الأمة؛ ليس فقط كيف تستطيع أن تستقلّ، ولكن كيف يمكنها أن تنال القوّة والعافية لتزدهر في العالم الحديث. فتحديد الأمة قد يختلف: حيث إنّ كلّ بلد عربي كان يواجه مشكلة مختلفة في علاقته مع حكّامه الأوروبيين، كان هناك اتّجاه، على الأقلّ بين القادة السياسيين، لتطوير حركة قومية منفصلة في كلّ بلد، ونظريّات (إيديولوجية) لتبريرها. وكان هذا صحيحاً في مصر على الأخصّ، التي كان لها مصيرها السياسي الخاصّ بها منذ أيام محمّد علي. في بعض الحالات أُعطي واقع الوجود المنفصل شرعية عن طريق نظرية تاريخية. الحركات القومية كانت ثورات ضدّ الحاضر والماضي القريب، وكانت تستلهم ذكريات ماضٍ أكثر قدماً، ماضٍ من قبل الإسلام، والذي أسبغت عليه الاكتشافات الأثرية وافتتاح المتاحف حقيقة ملموسة. اكتشاف قبر توت عنخ آمون سنة 1922 أثار الكثير من الاهتمام، وشجّع المصريين على التركيز على استمرارية الحياة المصرية منذ أيام الفراعنة.

أحمد شوقي، الذي كان شاعر البلاط، برز في العشرينيات كناطق باسم القومية المصرية التي كانت تستلهم من نُصبٍ ماضي مصر العابر وتبني آمالها عليه. في إحدى قصائده التي كُتبت لمناسبة إزالة الستار عن مبنى في حديقة عامّة في القاهرة، صوّر أبا الهول بأنّه ينظر من علّ على مجمل تاريخ مصر:

فَحَدِثْ فَقَدْ يُهْتَدَى بِالْحَدِيدِ / ———، وَخَبَّرَ فَقَدْ يُؤْتَسَى بِالخَبْرِ
ألم تَبُلْ فرعونَ في عِزِّهِ / إلى الشمسِ مُعْتَرِياً والقمرِ
ظليلِ الحضارةِ في الأُولَيِّدِ / سَنَ، رَفِيعَ البناءِ، جليلِ الأثرِ
وَشَاهَدَتِ قَيْصَرَ كَيْفَ اسْتَبَدَّ / وَكَيْفَ أَدَلَّ بِمِصْرَ القَصْرَ
وَكَيفَ تَجَبَّرَ أَعْوَانُهُ / وَسَاقُوا الخلائقَ سَوَاقَ الحُمْرِ
وَكَيفَ ابْتَلَوْا بِقَلِيلِ العَدِيدِ / د من الفاتحينِ كَرِيمِ النَّفَرِ

[يجيب أبو الهول]:

خَبَأْتُ لِقَوْمِكَ ما يَسْتَقْوُ / نَ، وَلا يَخْبَأُ العَذْبَ مِثْلُ الحِجْرِ
فَعَنَدِي الملوِكُ بأَعْيَانِهَا / وَعِنْدَ التَّوَابِيَتِ مِنْهَا الأَثَرُ

محاظمة اليأس صبغُ الرجا / ء وهذا هو الفلقُ المنتظرُ³

وكان هناك عنصر عربي متأصل في حركات كهذه، واضحاً أو مستتراً. وبما أنّ هدف الحركات القومية كان تكوين مجتمع حديث مستقلّ مزدهر، فإنعاش اللغة العربية وانبعثها كواسطة للتعبير

الحديث وكرابطة اتحاد كان الموضوع الأساسي.

للسبب ذاته، كان هناك عنصر إسلامي حتمي في القومية. وكان ضمناً على العموم، غير ظاهر، ومغموراً بين الطبقات المثقفة في هذا العهد، لأنّ فصل الدين عن الدولة بدا شرطاً لحياة قومية ناجحة في العالم الحديث، ولأنّه في بعض بلدان الشرق العربية – سوريا، فلسطين، مصر – كان المسلمون والمسيحيون يعيشون معاً، وكان لذلك التركيز على الروابط المشتركة بينهم (لبنان كان الشواذ الجزئي لهذا، لبنان الكبير الذي خلقه الفرنسيون شمل عدداً من المسلمين أكبر ممّا كان في المنطقة العثمانية ذات الامتيازات. وهكذا كان معظم المسلمين المنضمين إليه يعتقدون بأنّه يجب أن يُدمج لبنان في وحدة أكبر، عربية أو سورية، أما بالنسبة إلى معظم المسيحيين، فقد كان دولة مسيحية جوهرية. لم يكتسب التفكير بدولة تقوم على التوافق بين مختلف المجتمعات المسيحية والمسلمة قوّة إلا في أواخر الثلاثينيات).

الفكرة القائلة إنّ مجموعة من الناس تؤلّف أمة، أو شعباً، وأنّ الأمة يجب أن تكون مستقلة، هي فكرة بسيطة، أبسط من أن تستطيع بمفردها أن توفر إرشاداً للطريق التي يتوجّب بها تنظيم الحياة الاجتماعية. إلا أنّها في هذه الفترة استُخدمت بمثابة نقطة استقطاب لمجموعة من الأفكار الأخرى. كانت قومية هذه الفترة على العموم علمانية، تؤمن بميثاق يستطيع أن يضمّ أناساً من مدارس وعقائد مختلفة، وسياسة مبنية على مصالح الدولة والمجتمع، وكانت دستورية، تقول بوجود التعبير عن إرادة الأمة بواسطة حكومة منتخبة مسؤولة أمام مجالس منتخبة. وكانت تؤكّد على الحاجة إلى التعليم الشعبي الذي يمكن الأمة من المساهمة بطريقة أكمل في حياتها الجماعية. وكانت تنادي بتطوير الصناعات الوطنية، إذ إنّ التصنيع بدأ كمصدر من مصادر القوّة.

وفكرة أوروبا كمثل يقتفى للمدنية الحديثة، التي كانت قد حرّكت حكومات الإصلاح في القرن السابق، كانت قوية في هذه الحركات القومية. الاستقلال معناه أن تُقبل الدول على مستوى من المساواة مع الدول الأوروبية، ومعناه أيضاً إلغاء الامتيازات الأجنبية، والانخراط في عصبة الأمم. العصرية معناها أن تكون الحياة السياسية والاجتماعية في هذه البلدان مماثلة للحياة السياسية والاجتماعية في بلدان أوروبا الغربية.

وثمة أحد مقومات هذه المجموعة من الأفكار يستحقّ أكثر من ذكر عابر. القومية أعطت دفعاً لحركة تحرير المرأة. إنشاء مدارس للبنات، من قبل حكومات محلية أو إرساليات أجنبية، كان قد أعطى حركة تحرير المرأة دفعاً خلال النصف الثاني من القرن التاسع عشر؛ السفر، والصحافة الأوروبية ومثل النساء الأوروبيات، كلّ ذلك شجّعها؛ ووجدت أيضاً تبريراً نظرياً في كتابات بعض الكتاب المرتبطين بحركة الإصلاح الإسلامية (ولكن حتماً ليس جميعهم).

السيرة الذاتية التي كتبتها إحدى أفراد عائلة مرموقة من بيروت تنقل فكرة عن أهميّة ذلك التغيير. فقد ولدت عنبرة سلام في السنين الأخيرة من القرن التاسع عشر، وترعرعت في كنف عائلة تتمسك بتقاليد الحياة العائلية، وارتدت الحجاب بين الناس حتّى سنّ العشرينات، كما نالت تعليماً حديثاً كاملاً. كانت أمّها وجدّتها من قبلها متعلّمتين تقرأن كتب الدين والتاريخ، وأرسلت هي إلى المدرسة، إلى مدرسة كاثوليكية لفترة، تركت في نفسها فكرة لا تزول عن اتّضاع الراهبات ووداعتهنّ، ثمّ إلى مدرسة أسستها جمعية مسلمة للإحسان. وتلقّت دروساً في العربية من أحد أشهر علماء ذلك الزمن. وكشفت لها زيارة إلى مصر عام 1912 عن عجائب المدنية الحديثة: أنوار كهربائية، مصاعد، سيارات، السينما، المسارح ذات المقصورات الخاصّة للسيدات. وقبل أن تبلغ العشرين كانت قد بدأت تكتب في الصحف وتتكلّم في اجتماعات السيدات وأن تكون لنفسها فكرة

جديدة عن الاستقلال الذاتي: رفضت أن يزوّجوها من أحد أقربائها في عمر مبكّر، وقرّرت أنّه ليس باستطاعتها أن تتزوّج أحدًا لم تتعرّف إليه. وعندما تزوّجت، كان ذلك من أحد أفراد عائلة من أعيان القدس، أحمد سامح الخالدي، رائد في حركة تعزيز التعليم العربي، ساهمت واثّاه في حياة الفلسطينيين العرب وعانت معهم في نكباتهم، بينما استمرّت في القيام بدورها الخاصّ في تحرير المرأة العربية 4.

وأعطت الرغبة في تعبئة جميع طاقات الأمة معنى جديدًا لحركة تحرير المرأة، فكيف يمكن لأمة أن تزدهر إذا كان نصف طاقاتها مهملاً؟ كيف يمكنها أن تصبح مجتمعًا حرًا طالما كان هناك عدم تكافؤ في الحقوق والواجبات؟ وأتاحت حماسة التحرك القومي نوعًا جديدًا من الشجاعة. فلدى وصول رائدة الحركة النسائية المصرية في عصرها، هدى شعراوي (1878-1947) إلى محطة السكك الحديدية الرئيسية في القاهرة، عائدة من مؤتمر للنساء في روما عام 1923، ترجّلت من القطار إلى عتبة السلم وأزاحت الحجاب عن وجهها، ويقال إنّ النساء الحاضرات صفّقن لها وبعضهنّ حذا حذوها. اتّبع مثلها بعض أفراد جيلها، بينما فتيات الجيل التالي ربّما لم يرتدين الحجاب أبدًا.

إلاّ أنّه بحلول العام 1939، لم تكن هذه التغيّرات قد تعمّقت. كان هناك فتيات أكثر في المدارس، وبعضهنّ في الجامعات، وحرّية أكبر في التعاطي الاجتماعي، ولكن دون أي تغيير شرعي ملموس في وضع المرأة؛ شارك بعض النسوة في نشاطات سياسية، في حركة الوفد في مصر وفي مقاومة السياسة البريطانية في فلسطين، ولكن قليلة كانت الوظائف المتاحة لهنّ. وكانت أمور المرأة في مصر ولبنان وفلسطين قد خطت أكبر مسافة على هذا الطريق، ولكن في بعض البلدان الأخرى كالمغرب والسودان وبلدان شبه جزيرة العرب، فبالكاد ظهر أي تغيير.

إسلام النخبة وإسلام جموع الشعب

اكتسب السكّان المقيمون في المدن منذ مدّة طويلة، مهما كان مستوى دخلهم، خبرة العيش معًا في بيئة مدنيّة. وكانت تجمعهم معًا العادات والأعراف ورصيد مشترك من المسلّمات التي لا تُمسّ؛ أعيان وبورجوازيون (أفراد الطبقة المتوسطة)، يعيشون بين صنّاع وأصحاب حوانيت، كانوا يسيطرون على إنتاجهم ويتصرّفون بحماة لهم. الدين في المدينة، بالرغم من اختلافه عن الدين في الأرياف، كان مرتبطًا معه بالمشاركة بمواعيد الصلاة ورمضان والحجّ، واحترام أمكنة العبادة المشتركة. معظم علماء المدن كانوا من أتباع الطرق الصوفية المختلفة التي كانت تشعباتها منتشرة في الأرياف؛ حتّى ولو كان القرويون يعيشون حسب العرف، إلاّ أنّهم كانوا يحترمون الشريعة مبدئيًا وربّما استعاروا صيغًا منها لوضع اتّفاقات هامة ومشاريع عامّة. إلاّ أنّ عالمي الفكر والممارسة باتا الآن يبتعدان واحدهما عن الآخر. في المدن التي تطوّرت على النمط الجديد كان الانفصال المادّي (الجغرافي) علامة افتراق أكثر عمقًا في المواقف والأذواق والعادات والإيمان.

في الثلاثينيّات تخلّى قسم كبير من النخبة عن العيش ضمن الشريعة. في الجمهورية التركية، ألغيت الشريعة رسميًا واستبدلت بقوانين «وضعيّة» مستمّدة من الأنماط الأوروبية. ولم يذهب أي بلد عربي، ولا دولة أوروبية حاكمة بلدًا عربيًا، إلى هذا الحدّ، ولكن في البلدان التي تأثّرت بإصلاحات القرن التاسع عشر، أكانت قد أدخلت بواسطة الحاكم المطلق أم على يد حكّام أجنبيّ، أصبح هناك ازدواجية راسخة القدم في أنظمة العدل. القضايا الإجرامية والمدنية والتجارية كانت تقرّر بموجب قوانين وإجراءات أوروبية، وسلطة الشريعة والقضاة الذين يصرفونها اقتصرّت على

الأحوال الشخصية. الاستثناء الرئيسي لهذا كان شبه الجزيرة العربية: في العربية السعودية كان الوجه الحنبلي للشريعة القانون الوحيد في الدولة، والفروض الدينية من صلاة وصوم كانت تنفذ بصرامة من قبل موظفي الدولة. في البلدان حيث كانت التغييرات الأسرع، حتى توصيات الشريعة بالنسبة للعبادات أصبحت أقل اتباعاً من قبل. صحيح أنها ظلت تحكم الفترات الهامة من حياة البشر – الولادة والختان، عقد الزواج والوفاة والإرث – ولكن في الأحياء الجديدة للطبقة المتوسطة أصبح النداء الذي يطلقه المؤذن داعياً إلى الصلاة خمس مرات في اليوم أقل أهمية كقياس للزمن وللحياة؛ وربما لم يعد رمضان أيضاً يُراعى كما في الماضي، عندما كانت الحياة محررة من ضغوط «المدينة» الاجتماعية حيث يراقب كل فرد جاره؛ وأصبح استهلاك المشروبات الروحية أكثر انتشاراً. وازداد عدد الذين كان الإسلام لهم ثقافة موروثية أكثر منه قوانين للعيش.

هؤلاء بين النخبة المثقفة الذين ظل الإسلام لهم إيماناً حياً كانوا ميالين لتفسيره بطريقة جديدة. ومركز العلماء في المجتمع المدني العالي كان قد تغير. لم يعودوا يمثلون مراكز هامة في نظام الحكومة؛ لم يعودوا هم يتكلمون عن تطورات وأماني الطبقة المتوسطة، بل أخذ هذا الدور قادة الأحزاب السياسية. التعليم الذي كانوا يتولونه لم يعد يجتذب الشباب وذوي الطموح ممن كان لهم الخيار؛ فإنه لم يعد يؤدي إلى التقدم في دوائر الحكومة، ولم يظهر بأنه يساعد على تفهم العالم الحديث والسيطرة عليه. في سوريا وفلسطين ولبنان ومصر وتونس أصبح الشاب (والفتاة أيضاً إلى حد ما) المتحدر من عائلة جيدة يذهب إلى مدرسة ثانوية حديثة، حكومية أو أجنبية، وإلى جامعات في القاهرة وبيروت، أو إلى فرنسا أو إنكلترا أو الولايات المتحدة. حتى في المغرب، التي كانت أبداً في التغيير، أخذت المدرسة الجديدة التي أقامها الفرنسيون في فاس، كلية «مولاي إدريس»، تجتذب الطلاب أكثر من «القرويين».

إسلام هؤلاء الذين تنقّفوا على النمط الحديث لم يعد مثل إسلام الأزهر أو الزيتونة، ولكن تبعاً للمصلحين من مدرسة محمد عبده. هؤلاء الذين فسروا فكر محمد عبده باتجاه فصل واقعي بين مجالات الدين والحياة الاجتماعية وجدوا موضوعاً جديداً للمناقشة في العشرينيات: إلغاء الخلافة العثمانية من قبل الجمهورية التركية الجديدة تسبب في ظهور أفكار عن طبيعة السلطة السياسية، وكتب أحد أتباع محمد عبده، علي عبد الرازق (1888-1966) كتاباً شهيراً، «الإسلام وأصول الحكم»، جادل فيه أن الخلافة ليست من أصل إلهي، وأن النبي لم يرسل ليؤسس دولة، وهو في الواقع لم يفعل ذلك: «والحق أن الدين الإسلامي بريء من تلك الخلافة التي يتعارفها المسلمون، وبريء من كل ما هيأوا حولها من رغبة ورهبة، ومن عزّ وقوة. والخلافة ليست في شيء من الخطط الدينية، كلا ولا القضاء ولا غيره من وظائف الحكم ومراكز الدولة. وإنما تلك كلها خطط سياسية صرف، لا شأن للدين بها، فهو لم يعرفها ولم ينكرها، ولا أمر بها ولا نهى عنها، وإنما تركها لنا، لنرجع فيها إلى أحكام العقل، وتجارب الأمم، وقواعد السياسة»⁵. ولم ترق آراؤه للمحافظين من أهل الدين، ولكن ما تضمنته، عن عدم وجوب إعادة الخلافة كان مقبولاً على العموم.

والإتجاه الآخر في التفكير المستمد من محمد عبده كان القائل بوجوب التركيز على العودة إلى أصول الدين للاستيحاء منها، بالاستنتاج المسؤول، خلقية اجتماعية تكون مقبولة في العصر الحديث. هذا النوع من الإصلاح بدأ يكتسب نفوذاً واسعاً في المغرب العربي ثم اتخذ شكلاً سياسياً في النهاية. في الجزائر، ظهرت «جمعية علماء الجزائر» سنة 1931، أسسها «محمد بن باديس»، غايتها إعادة الأخلاقية للإسلام كأعلى مرجعية، ومعها اللغة العربية، بين شعب اقتلعه من

جذوره الحكم الفرنسي خلال قرن كامل. وحاولت هذه الجمعية أن تفعل ذلك عن طريق التقدّم بتفسير للإسلام قائم على القرآن والحديث، وداع إلى تحطيم الحواجز بين مختلف المذاهب ومدارس الشرع، بإقامة مدارس غير حكومية تعلّم بالعربية، وعن طريق العمل على تحرير المعاهد الإسلامية من سيطرة الدولة. وجرّ عملها عليها عداوة المرشدين الصوفيين وظنون الحكومة الفرنسية، وأصبحت الجمعية بحلول عام 1939 أكثر تورّطاً في الحياة السياسية وتطابقت مع المطلب الوطني بأنّه يجب أن يكون للمسلمين حقوق متساوية ضمن النظام الفرنسي دون الاضطرار إلى التخلّي عن شرائعهم المميّزة وأخلاقيّتهم الاجتماعية.

في المغرب أيضاً اتخذت التعاليم الإصلاحية جذوراً لها في العشرينيات، مع نتائج مماثلة. محاولة تطهير الإسلام المغربي من فساد الأزمان التي تلت كان معناه، ضمناً، مهاجمة المركز الذي كان مرشدو الطرق الصوفية يحتلّونه في المجتمع المغربي؛ والدعوة إلى مجتمع ودولة قائمين على شريعة مُصلحة كان موقفاً يعارض حكم المحتلّين الأجانب للبلاد. تعاليم كهذه كانت توجّه نحو العمل السياسي، وعندما ظهرت حركة قومية كان يقودها أحد تلامذة المصلحين، علّال الفاسي (1910-74). وحين وقت العمل عام 1930، عندما وقع الظنّ بأنّ هناك محاولة من الفرنسيين لاستبدال الشريعة بقانون العرف في مناطق البربر، واعتبرها القوميون بأنّها محاولة للإيقاع بين العرب والبربر والفصل بينهما، وأعطتهم هذه المخاوف قضية يستطيعون بواسطتها استقطاب الرأي العام في المدن.

كانت هذه الحركات بين النخبة المثقفة، ولكن بين أكثرية الشعب في المدن وبين سكّان الأرياف الذين كانوا يهاجرون إلى المدن وينفخون صفوفه، استمرّت الطرق التقليدية في المعتقدات والإيمان والتصرّف. الصلاة والصيام والحجّ ظلّت توجّه مجرى الأيام والسنين؛ الواعظ في المسجد يوم الجمعة والمعلّم الصوفي الذي يحرس قبر الوليّ كانا الموجهّين للرأي العام عن القضايا المعاصرة والمعبّرين عنه. وكانت الطبقات الصوفية ما زالت منتشرة بين جموع السكّان في المدينة وفي خارجها، ولكنّ طبيعتها ودورها أخذتا يتغيّران. تحت تأثير الإصلاح والوهابية، قلّ عدد علماء الدين والطبقات المثقفة الذين انضمّوا إليهم، والأفكار والممارسات الصوفية لم تعد تخضع لضغوط الثقافة المدنية العالية. عندما كانت الحكومة مسيطرة على الأرياف بطريقة أقوى، كان دور المرشد الصوفي منحصراً ومقيّداً أكثر ممّا كان عليه، ولكن حيث كانت سيطرة كهذه ضعيفة أو مفقودة كان ما زال باستطاعته أن يترعّم حركة سياسية. خلال الاحتلال الإيطالي لليبيا، كانت المقاومة في الأرجاء الشرقية، في قيرينيا (سيرينيك)، تحت قيادة رؤساء الطريقة السنوسية.

حتّى ضمن عالم الإسلام الشعبي أخذت الاتّجاهات الناشطة، السياسية، بالانتشار. وانتشرت حركة شعبية بين العمّال الجزائريين، في فرنسا كما في الجزائر ذاتها، سنة 1930: «نجمة شمال إفريقيا»، بقيادة مصالي الحاج، وكانت اتّجاهاتها وطنية واضحة أكثر ممّا كانت عليه حركات النخبة الفرنسية الثقافية، كما كانت تتوجّه بعلنية أكبر نحو المشاعر الإسلامية. وفي مصر كانت هناك حركة ذات مغزى أوسع والتي أصبحت فيما بعد نموذجاً لحركات مماثلة في بلدان إسلامية أخرى: «جمعية الإخوان المسلمين». أسّسها عام 1928 معلّم مدرسة ابتدائية، حسن البنا، (1906-49)، ولم تكن سياسية حصرياً ولا بشكل خاصّ: «أنتم لستم جمعية خيرية ولا حزباً سياسياً ولا هيئة موضعية محدودة المقاصد. ولكتكم روح جديد يسري في قلب هذه الأمة فيحييه بالقرآن... إذا قيل لكم إلام تدعون؟ فقولوا ندعو إلى الإسلام الذي جاء به محمد ﷺ والحكومة جزء منه والحرية فريضة من فرائضه، فإن قيل لكم هذه سياسة! فقولوا هذا هو الإسلام ونحن لا نعرف

هذه الأقسام، وإن قيل لكم أنتم دعاة ثورة! فقولوا نحن دعاة حقّ وسلام نعتقده ونعتزّ به، فإن ثرتم علينا ووقفتم في طريق دعوتنا فقد أذن الله أن ندفع عن أنفسنا وكنتم الثائرين الظالمين»⁶. بدأت جمعية الإخوان المسلمين كحركة لإصلاح أخلاقية الفرد والمجتمع، قائمة على تحليل ما كان من أخطاء في المجتمعات المسلمة، وهي حركة مشابهة للسلفية ومستمدّة منها إلى حدّ ما. تقول بأنّ الإسلام انحطّ بسبب تفشّي روح تقليد أعمى ومجيء الإسراف في الصوفية؛ إلى هذه زيد تأثير الغرب، الذي، بالرغم من قيمه الاجتماعية الجيدة، جلب معه قيمًا غريبة، فساد أخلاق، نشاطات المرسلين والسيطرة الاستعمارية. بداية المعالجة هي رجوع المسلمين إلى الإسلام الصحيح، إسلام القرآن كما يفسّر بالاجتهاد الأصيل، ومحاولة اتّباع تعاليمه في كلّ مجالات الحياة؛ مصر يجب أن تصبح دولة إسلامية قائمة على شريعة مصحّحة. وهذا سوف يكون له مضامين في كلّ مظهر من حياتها. النساء سوف يتّفقن ويُسمح لهنّ بالعمل، ولكن يجب حفظ مسافة معيّنة بينهنّ وبين الرجال؛ يجب أن يقوم التعليم على الدين؛ كذلك الاقتصاد يجب أن يصحّح على ضوء مبادئ مستخلصة من القرآن.

وكان لهذا التعليم مضامين سياسية أيضًا. مع أنّ «الإخوان» لم يقولوا في بادئ الأمر إنهم يجب أن يحكموا، فإنهم لا يعترفون بشرعية حكّام إلا إذا كانوا يعملون بحسب الشريعة ولا بشرعية الحكّام الذين لا يقاومون حكمًا أجنبيًا يهدّد الشريعة وأمة المؤمنين. وكان اهتمامهم الأولي بمصر، ولكنّ نظرتهم شملت العالم الإسلامي بأسره، وأوّل تدخّل لهم بالسياسة ظهر مع ثورة الفلسطينيين العرب في أواخر الثلاثينيات. وفي نهاية العقد كانوا قد أصبحوا قوّة يُعتدّ بها، وأخذوا ينتشرون بين سكّان المدن – بين من هم غير فقراء ولا متعلّمين كثيرًا، بل بين من هم في الوسط: صنّاع، صغار التجّار، معلّمين وذوي حرف الذين كانوا خارج دائرة النخبة المسيطرة، وممن تتّفقوا بالعربية بدلًا من الإنكليزية أو الفرنسية، ولكنهم يقرأون كتبهم الدينية بطريقة بسيطة، حرفية. إيمان حركات حركة الإخوان المسلمين، بأنّ مبادئ الإسلام وشرعه يمكن أن تكون أساسًا للمجتمع في عالم عصري لقي تشجيعًا كبيرًا ببروز دولة على أساس كهذا: المملكة العربية السعودية. فمحاولات الملك عبد العزيز وأنصاره من الوهابيين للحفاظ على سيطرة الشريعة في شكلها الحنبلي، ضدّ العرف القبلي من جهة والبدع الغربية من جهة أخرى، أصبح لها تأثير كبير في وقت لاحق عندما احتلّت المملكة مركزًا أكثر أهميّة في العالم، ولكن حتّى في عهد مبكر كان لها وقع معيّن؛ فمهما كانت فقيرة ومتأخّرة، فالسعودية تحتوي على مدن الإسلام المقدّسة.

¹ أبو القاسم الشاذلي، الخيال الشعري عند العرب (تونس، 1961)، ص. 121.

² طه حسين، فصول في الأدب والنقد (القاهرة، 1945)، ص. 107-9.

³ أحمد شوقي، الشوقيات، ج. 1 (القاهرة، 1950)، ص. 163-170.

⁴ عنبرة سلام الخالدي، جولة في الذكريات بين لبنان وفلسطين (بيروت، 1978).

⁵ علي عبد الرازق، الإسلام وأصول الحكم، ط. 2 (القاهرة، 1925)، ص. 103.

⁶ حسن البنا، مجموعة رسائل الإمام الشهيد حسن البنا (بيروت، لا تاريخ)، ص. 231.

الجزء الخامس

عصر الأمم – الدول

(منذ 1939)

غيّرت الحرب العالمية الثانية بنية القوة في العالم. هزيمة فرنسا، والأعباء المالية للحرب، وبروز الولايات المتحدة والاتحاد السوفياتي كقوتين عظميين، وتغيير معين في مناخ الرأي سوف تؤدي، خلال العقدين التاليين، إلى إنهاء الحكمين البريطاني والفرنسي في البلدان العربية. أزمة قناة السويس عام 1956 والحرب الجزائرية بين 1954 و62 سجّلتا آخر محاولات جذية من الدولتين لإعادة تثبيت مراكزهما. في فلسطين، أدى انسحاب البريطانيين إلى اندحار العرب عندما أنشنت دولة إسرائيل. في أمكنة أخرى، استُبدل الحكم السابقون بأنظمة من نوع أو آخر ملتزمة بمجموعة الأفكار التي تمحورت حول القومية: تطوير الموارد الوطنية، التربية والتعليم الشعبي وتحرير المرأة. واضطروا إلى تحقيق سياساتهم ضمن مجتمعات قيد تطوّر متسارع: كان السكّان يتزايدون بسرعة؛ المدن تتسع، على الأخص العواصم؛ المجتمع يتصرف في طبقات بمختلف الطرق؛ ووسائل الإعلام الجديدة – السينما، الراديو، التلفزيون وأشرطة الكاسيت – أتاحت نوعًا جديدًا من التعبئة.

كانت الفكرة السائدة في الخمسينيات والستينيات فكرة القومية العربية، الطامحة إلى اتحاد وثيق للدول العربية، والاستقلال عن الدول العظمى، وتحقيق إصلاحات اجتماعية من أجل التوصل إلى مساواة على نطاق أوسع. وتجسّدت هذه الفكرة لفترة من الزمن بشخصية جمال عبد الناصر، رئيس مصر. إلا أنّ اندحار مصر وسوريا والأردن في حرب 1967 مع إسرائيل أوقف تقدّم هذه الفكرة وفتح عهدًا من التفرقة والاعتماد المتزايد على واحدة أو أخرى من القوى العظمى، مع الولايات المتحدة في الطليعة. على مستويات أخرى، كانت الاتصالات بين الشعوب العربية تتقارب وتتوثق: وسائل الإعلام، القديمة منها والجديدة، نقلت الأفكار والصور من بلد عربي إلى آخر؛ في بعض البلدان العربية أتاح استثمار النفط نموًا اقتصاديًا سريعًا، وهذا اجتذب العديد من المهاجرين من بلدان أخرى.

وفي الثمانينيات تصافر عدد من العوامل ليضيف فكرة ثالثة إلى فكريتي القومية والعدالة الاجتماعية كقوى تُضفي شرعية على نظام ما، كما أنّها قد تُثير حركات معارضة له. حاجة سكّان المدن المستأصلين من جذورهم لأن يجدوا أساسًا متينًا لحياتهم، والشعور بالماضي الذي تتضمنه فكرة القومية، ويُغض شديد للأفكار والعادات الجديدة الآتية من العالم الغربي، ومثل الثورة الإيرانية عام 1979، جميعها أدت إلى نمو سريع لمشاعر وولاعات إسلامية.

الفصل الحادي والعشرون

نهاية الإمبراطوريات (1939-1962)

الحرب العالمية الثانية

جاءت الحرب العالمية الثانية على عالم عربي بدا وكأنه محتجز ضمن إطار الأنظمة الاستعمارية البريطانية والفرنسية. قد يأمل الوطنيون بتحسين أوضاعهم مع الدولتين، ولكنّ الهيمنة العسكرية والاقتصادية والثقافية لبريطانيا وفرنسا بدت غير قابلة للزحزحة. ولم يكن للولايات المتحدة وللاتحاد السوفياتي أكثر من اهتمام محدود جدًّا في الشرق الأوسط وفي المغرب الكبير. قوّة الألمان والإيطاليين ودعايتهم كان لها بعض التأثير على بعض فتیان العصر الطالع، ولكن إلى حين نشوب الحرب بدا أنّ بنية ذات أساس قوي كهذه كانت قادرة على صدّ التحديّ. إلاّ أنّه مرّة أخرى كانت الحرب عاملاً حافزاً، مسبباً تغييرات سريعة في السلطة وفي الحياة الاجتماعية، وفي أفكار الذين تأثروا بها وآمالهم.

خلال الأشهر القليلة الأولى من الحرب انحصر القتال في شمالي أوروبا، وكانت جيوش فرنسا في المغرب الكبير وجيوش بريطانيا وفرنسا في الشرق الأوسط بحالة احتراس وتيقّظ ولكن غير متورّطة في قتال. وتغيّرت الأوضاع عام 1940 عندما اندحرت فرنسا وانسحبت من الحرب ودخلتها إيطاليا. وهدد الإيطاليون مركز بريطانيا في صحراء مصر الغربية، وفي الحبشة على الحدود الجنوبية للسودان. في الأشهر الأولى من 1941 أثار احتلال ألمانيا ليوغسلافيا واليونان المخاوف بأن تتحرّك ألمانيا أبعد إلى الشرق، إلى منطقتي سوريا ولبنان اللتين كانتا تحت حكم إدارة فرنسية تتلقّى أمرها من فرنسا، وإلى العراق، حيث وقعت السلطة بين يدي مجموعة من ضباط الجيش والسياسيين على رأسهم رشيد عالي الكيلاني (1892-1965) ولهم بعض العلائق مع ألمانيا. في أيار 1941 قامت قوّة بريطانية باحتلال العراق وشكّلت حكومة مؤيّدة لبريطانيا، وفي حزيران اجتاحت سوريا قوّات بريطانية (ومن الإمبراطورية) مع قوّة فرنسية مؤلّفة من الذين استجابوا لنداء الجنرال ديغول بأنّ فرنسا لم تخسر الحرب وأنّ على الفرنسيين أن يواصلوا المشاركة بها.

منذ أواسط العام 1941 أصبحت الحرب بين الدول الأوروبية حرباً عالمية. الاجتياح الألماني لروسيا أتاح إمكانية وصول ألمانيا إلى الشرق الأوسط عبر القوقاز وتركيا، والرغبة في إرسال

الإمدادات البريطانية والأميركية إلى روسيا أدت إلى احتلال مشترك لإيران بجيوش بريطانية سوفياتية. وفي آخر السنة، أدت مهاجمة اليابان للبحرية الأميركية إلى دخول الولايات المتحدة الحرب ضد ألمانيا وإيطاليا وضد اليابان. وكانت السنوات 1942-43 نقطة التحول في الشرق الأوسط. كان جيش ألماني قد ساند الإيطاليين في ليبيا، وفي تموز 1942 تقدّموا إلى داخل مصر ووقفوا غير بعيد من الإسكندرية؛ ولكنّ الحرب في الصحراء كانت سريعة التحرك، وقبل نهاية العام قامت القوّات البريطانية بهجوم معاكس أوصلها غرباً شوطاً بعيداً في ليبيا. وفي الوقت ذاته تقريباً، في تشرين الثاني (نوفمبر)، نزلت جيوش بريطانية أميركية في المغرب الكبير وسرعان ما احتلت المغرب والجزائر. وتراجع الألمان إلى معقلهم في تونس، ولكنهم اضطروا أخيراً إلى الانسحاب تحت وطأة هجوم من الشرق والغرب في أيار 1943.

الحرب الفعلية كانت قد انتهت في ذلك الحين فيما يتعلّق بالبلدان العربية، وقد يظهر أنّها انتهت بإعادة تثبيت الهيمنة البريطانية والفرنسية. كلّ البلدان التي كانت سابقاً تحت السيطرة البريطانية ظلّت كذلك، وكانت هناك جيوش بريطانية في ليبيا، كما في سوريا ولبنان. واستمرّ الحكم الفرنسي رسمياً في سوريا ولبنان والمغرب الكبير، حيث كان الجيش الفرنسي في طور إعادة التأهيل لكي يلعب دوراً فعلياً في المراحل الأخيرة من الحرب في أوروبا.

إلا أنّ في الواقع كانت أسس السلطة البريطانية والفرنسية قد تزعزعت. انهيار فرنسا عام 1940 كان قد أضعف مركزها في عيون الذين كانت تحكمهم، وبالرغم من كونها خرجت في عداد المنتصرين، واعتُبرت رسمياً قوّة عظمى، فإنّ المشاكل الناتجة عن إعادة تشكيل حياة وطنية مستقرّة وإصلاح الاقتصاد المتهدّم سبّبت صعوبة لها في الحفاظ على إمبراطورية تمتدّ من المغرب إلى الهند الصينية. في بريطانيا، أدى المجهود الحربي إلى أزمة اقتصادية لن يمكن التغلّب عليها إلا تدريجياً وبمساعدة من الولايات المتحدة؛ الإرهاق والشعور بالتعبية قوياً الشكوك بما إذا كان من الممكن أو المستحبّ السيطرة على إمبراطورية بهذا الحجم وبالطريقة ذاتها كالسابق. وسطوة بريطانيا وفرنسا كسفتها قوّتان بيّنت الحرب فعلياً طاقتهما الكامنة. فالولايات المتحدة والاتحاد السوفياتي لديهما موارد اقتصادية وقوّة بشرية أكثر من أي دولة أخرى، وأثبتنا أثناء الحرب وجوداً في أنحاء متعدّدة من العالم. ومن ذلك الحين وصاعداً، مكّنهما وضعهما المرموق من الطلب أن تُؤخذ مصالحهما بالاعتبار في كلّ مكان، واعتماد أوروبا اقتصادياً على المساعدة الأميركية أعطى الولايات المتحدة أداة ضغط قوية على حلفائها الأوروبيين.

أحداث الحرب أثارت بين الشعوب العربية آمالاً بحياة متجدّدة. تحرّكات الجيوش (على الأخصّ سريعة ومتّسعة في الصحراء)، مخاوف وآمال الاحتلال والتحرير، والإمكانات التي كانت تلوّح بها الأجهزة الدعائية المتنافسة، ومنظر أوروبا تمزّق نفسها قطعاً، وتأثير المبادئ السامية التي أعلنتها التحالف الإنكلو-أميركي المنتصر، وبروز روسيا الشيوعية بمثابة قوّة عالمية: كلّ هذه الأمور شجّعت الاعتقاد بأنّ الحياة قد تكون مختلفة.

بين التغيّرات الكثيرة الأخرى، قوّت ظروف الحرب فكرة اتّحاد أكثر وثوقاً بين البلدان العربية. كانت القاهرة المركز الرئيسي الذي نظمّ منه البريطانيون الكفاح لأجل الشرق الأوسط، وكذلك حياته الاقتصادية؛ الحاجة إلى الحفاظ على الشحن البحري أدّى إلى تشكيل «مركز التموين للشرق الأوسط» (بريطانيّ في البدء، ثمّ أصبح إنكلو-أميركيّاً)، الذي ذهب أبعد من تنظيم عمليّات الاستيراد فشجّع التغيّرات في الزراعة والصناعة كي يصبح الشرق الأوسط ذا اكتفاء ذاتي أكبر. وكون القاهرة مركز اتّخاذ القرار العسكري والاقتصادي أتاح للحكومة المصرية (بتشجيع مبهم من

بريطانيا) اتخذ المبادرة لعقد صلات أوثق بين البلدان العربية. في أوائل 1942 اضطرّ ملك مصر تحت إنذار بريطاني إلى أن يكلف «الوفد» تشكيل حكومة؛ في هذه الفترة الحرجة من الحرب بدا من المستحبّ لبريطانيا أن يكون هناك حكومة مصرية قادرة على السيطرة على البلاد وأكثر استعدادًا للتعاون مع البريطانيين ممّا كان عليه الملك ومَن كان حوله. النفوذ الذي أعطاه هذا الأمر لحكومة الوفد مكّنها من المباشرة بمباحثات مع دول عربية أخرى عن إمكانية اتّحاد أكثر وثوقًا ورسمية بينهم. كانت هناك مشاعر ومصالح مختلفة: في سوريا والعراق، كان ما زال لدى الحكام ذكريات عن الاتّحاد المفقود بزوال الإمبراطورية العثمانية، وكانوا يتمنّون روابط أكثر وثوقًا؛ لبنان كان في وضع توازن مقلقل بين مَن كانوا يفكّرون بأنفسهم كعرب وبين هؤلاء، على الأخصّ من المسيحيين، الذين كانوا يرون لبنان دولة منفصلة مرتبطة ارتباطًا حميمًا بأوروبا الغربية؛ كان لحكومات مصر والسعودية واليمن إحساس بنوع من التضامن العربي، مع مفهوم قوي لمصلحتهم الوطنية؛ جميعهم أرادوا أن يشكّلوا دعمًا فعليًا لعرب فلسطين. وأدى مؤتمران عُقدا في الإسكندرية عام 1944 وفي القاهرة عام 1945 إلى تشكيل جامعة للدول العربية. وضمت هذه سبع دول كان لها شيء من حرّية العمل (مصر، سوريا، لبنان، شرقي الأردن، العراق، العربية السعودية، اليمن)، مع ممثّل للفلسطينيين العرب، وتُرك الباب مفتوحًا أمام البلدان العربية الأخرى لينضمّوا إذا استقلّوا. وكانت الجامعة تمنع أي تدخل في سيادة الدول الأعضاء، ولكن كان يؤمل بأن يعملوا معًا في القضايا ذات الاهتمام المشترك – على الأخصّ الدفاع عن العرب في فلسطين والمغرب الكبير – وفي أي منظمة دولية قد تنشأ من الحرب. وعندما تكوّنت الأمم المتّحدة عام 1945، أصبحت الدول العربية المستقلّة أعضاء فيها.

الاستقلال الوطني (1945-1956)

عند انتهاء الحرب، أصبح الشرق الأوسط والمغرب الكبير، اللذان كانا على مدى أجيال منطقتي نفوذ حصري تقريبًا لدولتين أوروبيّتين، منطقة تمارس النفوذ فيها أربع دول أو أكثر، وحيث لم تكن العلاقات بين هذه الدول مستقرّة ثابتة كما كانت في فترة «التنسيق الأوروبي». وفي هذا الوضع، أمكن للأحزاب الوطنية وللمصالح المحليّة التي تمثّلها أن تطالب بتغييرات في أوضاع بلدانها.

كانت فرنسا في وضع أضعف من بريطانيا والضغط عليها كان أشدّ. استطاعت في نهاية الحرب أن تستعيد مكانتها في الهند الصينية وفي المغرب الكبير بعد قمع صارم لاضطرابات في شرقي الجزائر عام 1945، ولكنها اضطرت إلى الجلاء عن سوريا ولبنان. عندما احتلت قوّات فرنسا الحرّة وبريطانيا سوريا ولبنان عام 1941، كان هناك ترتيب يترك السلطة الإدارية بيد الفرنسيين ولكن السيطرة الإستراتيجية لبريطانيا؛ واعترفت بريطانيا بفرنسا كقوة أوروبية عليا بشرط منح البلدين استقلالهما. وكانت إمكانيّات تضارب المصالح كبيرة، ففرنسا الحرّة لم تكن تريد منح الحكم الذاتي فورًا؛ فتأكيدات فرنسا الحرّة بأنّها هي فرنسا الحقيقيّة لا تعود جديدة بالتصديق في أعين الفرنسيين إذا تخلّت عن منطقة فرنسية ليس إلى أهلها، كما اعتقد قادة فرنسا الحرّة، بل كي تُضمّ إلى مجال النفوذ البريطاني. بالنسبة إلى البريطانيين، من ناحية أخرى، فالوفاء بتعهدهم بمنح الاستقلال سوف يكون في مصلحتهم بين القوميين العرب المعادين لسياستهم في فلسطين. وتمكّن أهل السياسة في بيروت ودمشق من استخدام هذا الاختلاف لينالوا الاستقلال قبل انتهاء الحرب وقبل أن يُتركوا تحت حكم الفرنسيين الطليق. وحدثت أزماتان، الأولى عام 1943 عندما حاولت

الحكومة اللبنانية الحدّ من السلطة الفرنسية، والثانية عام 1945 عندما أدّت محاولة مماثلة قام بها السوريون إلى إقدام فرنسا على ضرب دمشق بالقنابل، وإلى تدخّل بريطاني، ثمّ إلى مفاوضات انتهت إلى اتّفاق يقضي بانسحاب الفرنسيين والبريطانيين انسحاباً متزامناً وتامّاً بنهاية عام 1945. وهكذا نال كلّ من سوريا ولبنان استقلالاً تامّاً دون التحديدات التي كانت المعاهدات مع بريطانيا قد فرضتها على مصر والعراق. وأصبح بعد هذا من العسير على أي حزب وطني أن يقبل بأقلّ من ذلك.

وبدا مركز بريطانيا في الشرق الأوسط غير مزعزع، بل أقوى في بعض النواحي لدى انتهاء الحرب. فالحملات العسكرية في الصحراء جلبت بلدًا عربيًّا آخر، ليبيا، تحت الحكم البريطاني. في الأجزاء العربية من الشرق الأوسط، ظهر أنّه لم يكن للولايات المتّحدة أية رغبة في الحلّ محلّ بريطانيا كسلطة غلياً، مع أنّه كان هناك ملامح مناقسة على الأسواق وعلى السيطرة على إنتاج النفط. إلّا أنّ بدء «الحرب الباردة» أدّى إلى تورّط أميركي أكبر. ففي عام 1947 اتّخذت الولايات المتّحدة على نفسها مسؤولية حماية اليونان وتركيا من أي تهديد روسيّ لهما، وكان من مضمون ذلك أنّه في المناطق الواقعة أبعد إلى الجنوب، في البلدان العربية، بريطانيا سوف تكون المسؤولة عن حماية المصالح الغربية السياسية والإستراتيجية في العصر الجديد لـ«الحرب الباردة».

استمرّ هذا التفاهم الضمني حوالي عشر سنوات، وخلال الجزء المبكر من هذه الفترة بذلت حكومة العمّال في بريطانيا مجهودًا متواصلًا لوضع علائقها مع البلدان العربية على أساس جديد. فالانسحاب البريطاني من الهند عام 1947 ربّما بدا وكأنّ أهمّية بقاء بريطانيا في الشرق الأوسط أصبحت أقلّ من ذي قبل، ولكن هذا لم يكن رأي الحكومة البريطانية؛ فالتوظيفات، والنفط، والأسواق التجارية، والمواصلات، والمصالح الإستراتيجية للحلف الغربي، والشعور بأنّ الشرق الأوسط وإفريقيا هي المناطق الوحيدة في العالم التي يمكن لبريطانيا فيها أخذ المبادرة، كلّ هذه جعلت من المهمّ لبريطانيا أن تحتفظ بمكانتها، ولكن على أساس جديد.

كان الخطّ العام للسياسة البريطانية دعم الاستقلال للعرب ومقدار أكبر من الوحدة، مع الحفاظ على المصالح الإستراتيجية الأساسية عن طريق اتّفاقات صداقة، والمساعدة على التطوير الاقتصادي وحياسة المهارات التقنية إلى الحدّ الذي تتمكّن فيه الحكومات العربية من تولّي مسؤولية الدفاع عن أنفسها. وكانت هذه السياسة مرتكزة على افتراضين: أنّ الحكومات العربية سوف تعتبر مصالحها الأساسية متطابقة مع مصالح بريطانيا والتحالف الغربي؛ وأنّ المصالح البريطانية والأميركية تتوافق إلى درجة بحيث أنّ الفريق الأقوى يرضى بأن يترك الدفاع عن مصالحه إلى الفريق الأضعف. إلّا أنّه في السنوات العشر التالية، تبيّن أنّ هذين الافتراضين باطلان.

أول بلد كان يتوجّب فيه اتّخاذ قرار كان ليبيا. ففي نهاية الحرب كانت هناك إدارة بريطانية عسكرية في منطقتين من ثلاث في البلاد، في طرابلس وقيرينا (سيرينيك)، وإدارة فرنسية في المنطقة الثالثة، الفرّان. في المنطقة الشرقية، سيرينيك، كانت قوّات موالية لزعيم الطريقة السنوسية قد ساعدت في فتح البلد وأعطيت وعودًا بخصوص المستقبل. في محادثات بين الدول الكبرى وغيرها من أصحاب المصالح وفي الأمم المتّحدة، وُضعت الفكرة بأنّ ليبيا قد تكون البلد الذي يمكن أن يطبّق فيه مفهوم جديد بمثابة «وصاية» من قبل الدول الأكثر تقدّمًا. وفي أحد أوائل أساليب التعبير عن العداء للحكم الاستعماري والتي سوف تصبح إحدى علائم الأمم المتّحدة، كانت الأكثرية ضدّ السماح لبريطانيا أو فرنسا بالبقاء في ليبيا، أو السماح لإيطاليا بالعودة إلى وصايتها.

وطالبت عدّة جماعات محلية بالاستقلال، مع كونهم اختلفوا على العلاقات المستقبلية بين المناطق الثلاث، وفي عام 1949 اتخذت الأمم المتّحدة قرارًا بتأييد الاستقلال وعيّنت لجنة دولية للإشراف على انتقال السلطة. وفي عام 1951 أصبحت البلاد مستقلة، وزعيم الطريقة السنوسية ملكًا باسم إدريس، ولكن بريطانيا والولايات المتّحدة احتفظتا بقواعد عسكرية لهما هناك لعدّة سنوات.

في بلد آخر، فلسطين، تبين أنّ من المستحيل إيجاد حلّ للمصالح المتضاربة، وتسبّب هذا في الإضرار المزمّن بالعلاق بين الشعوب العربية والدول الغربية. خلال الحرب، كانت الهجرة اليهودية إلى فلسطين شبه مستحيلة، والنشاطات السياسية معقّدة معظم الوقت. ولكن عند اقتراب الحرب من نهايتها، أصبح من الواضح أنّ علاق النفوذ قد تبدّلت. فالعرب في فلسطين أصبحوا أقلّ قدرة على البقاء صفاً واحداً بسبب نفي أو سجن بعض الزعماء خلال ثورة 1936-39 وبعدها، وبسبب التوتّرات والعداوات التي ولّدتها حركات العنف؛ وقيام الجامعة العربية بالتزاماتها لدعم الفلسطينيين ظهرت وكأنّها تقدّم لهم قوّة تبيّن في النهاية أنّها وهمية. أمّا اليهود الفلسطينيون من جهتهم، فقد كانت توحدهم مؤسّسات اجتماعية قوية؛ كثيرون منهم كانوا قد حصلوا على تدريب وخبرة في الجيوش البريطانية أثناء الحرب؛ وكان لديهم دعم واسع مثابر من اليهود في بلدان أخرى، وقد استثارتهم المذابح التي تعرّض لها اليهود في أوروبا وصمّموا على إنشاء ليس فقط ملجأ لمن نجا منهم بل مركز قوّة يجعل من المستحيل تكرار هذا الحدث في المستقبل. وبينما كانت الحكومة البريطانية واعية للحجج التي تقدّم من أجل انتشار سريع وواسع الأمد للهجرة اليهودية، كانت تعرف أيضاً أنّه سيؤدّي إلى طلب إنشاء دولة يهودية، وأنّ ذلك سوف يثير معارضة قوية من العرب، الذين كانوا يخشون أن يصبحوا مرؤوسين أو مطرودين، وكذلك معارضة من الدول العربية. ولم يعد من الممكن التصرّف بحريّة كما كان الأمر قبل 1939 بسبب العلاقات الوثيقة مع الولايات المتّحدة واعتمادها الاقتصادي عليها؛ والحكومة الأميركية، التي كانت مصالحها الخاصّة في حينه أقلّ في الشرق الأوسط، والتي كانت تحت ضغط من المجتمع اليهودي الكبير والفعال، كانت ميّالة إلى استعمال نفوذها لمصلحة المطالب الصهيونية للهجرة ولإنشاء دولة. وأصبحت فلسطين قضية هامّة في العلاقات الإنكلو-أميركية. والمحاولات للتوصّل إلى سياسة مشتركة عن طريق لجنة استقصاء إنكليزية-أميركية (1945-46) ومحادثات ثنائية بعدها، لم تصل إلى نتيجة، إذ لم تتل أية سياسة مقترحة رضى الفريقين، اليهود والعرب، ولم ترض الحكومة البريطانية بتنفيذ سياسة لم تحظ بتلك الموافقة. وازداد الضغط الأميركي على بريطانيا، وأخذت هجمات اليهود على الموظفين والمنشآت البريطانية في فلسطين تقترب من نقطة الثورة المعلنة.

وقرّرت بريطانيا في عام 1947 أن تسلّم القضية إلى الأمم المتّحدة. ووضعت لجنة خاصّة من الأمم المتّحدة انتدبت لدرس المشكلة خطّة تقسيم بشروط في مصلحة الصهيونيين أكثر من خطّة 1937. وقبلت الجمعية العامّة للأمم المتّحدة هذه الخطّة في تشرين الثاني (نوفمبر) 1947، مع تأييد فعلي جدّاً من الولايات المتّحدة ومن روسيا، التي كانت تريد أن ينسحب البريطانيون من فلسطين. ولكنّ العرب الأعضاء في الأمم المتّحدة والفلسطينيين العرب رفضوها، وبريطانيا، التي ووجهت مرّة أخرى باستحالة إيجاد حلّ يرضي العرب واليهود في آن واحد، قرّرت الانسحاب من فلسطين في موعد محدّد، هو 14 أيار 1948. وكان هذا على غرار سابقة وضعها البريطانيون بانسحابهم من الهند، وربّما كان هناك أمل أنّه كما حدث في الهند فقد يحثّ اقتراب موعد الانسحاب الفريقين على التوصل إلى نوع من الاتّفاق. ولكن باقتراب الموعد، كان من المحتمّ أن تضعف سلطة بريطانيا وينفجر النزاع، وسرعان ما رجّحت كفة اليهود. هذا بدوره أدّى إلى قرار اتّخذته

الدول العربية بالتدخل، وهكذا انقلبت سلسلة من النزاعات المحلية إلى حرب. وفي 14 أيار (مايو) أعلنت الجالية اليهودية استقلالها كدولة إسرائيل، واعترفت بها الولايات المتحدة وروسيا على الفور، وتحركت جيوش أردنية وعراقية وسورية ولبنانية إلى الأجزاء العربية من البلاد. في موقف لم تُرسم فيه حدود معينة أو تقسيم واضح للسكان، التّم القتال بين الجيش الإسرائيلي الجديد وبين جيوش الدول العربية، وفي أربع حملات تخلّلتها وقفات لإطلاق النار تمكّنت إسرائيل من احتلال الجزء الأكبر من البلاد. وبسبب الحذر في بادئ الأمر، ثمّ بدافع الذعر والهلع وسياسة الرعب المدروسة التي انتهجها الجيش الإسرائيلي، غادر حوالي ثلثي السكان العرب بيوتهم وأصبحوا لاجئين. وفي أوائل 1949 عُقدت سلسلة من الهدن بين إسرائيل وجيرانها العرب تحت إشراف الأمم المتحدة، ووُضعت حدود ثابتة. ووُضعت حوالي 75 بالمئة من فلسطين ضمن حدود إسرائيل، ووُضعت قطعة من الأرض على الشاطئ الجنوبي ممتدة من غزة إلى الحدود المصرية تحت الإدارة المصرية؛ والباقي ضمّته المملكة الأردنية الهاشمية (الاسم الذي اتخذته شرقي الأردن سنة 1946 بعد أن أعادت معاهدة مع بريطانيا تحديد العلائق بين البلدين). وقسمت القدس بين إسرائيل والأردن بالرغم من أنّ عددًا من البلدان لم يعترف بهذه القسمة رسميًا.

وتأثّر الرأي العام العربي إلى درجة كبيرة بهذه الأحداث. فقد اعتُبرت بمثابة هزيمة للحكومات العربية، وهذا سوف يؤدّي إلى عدد من الاضطرابات في السنوات القليلة المقبلة. كما أنّها اعتُبرت هزيمة لبريطانيا على العموم، التي كانت قد نجحت في سحب موظفيها وجنودها من البلاد دون خسائر، ولكن في ظروف أثارت الشكوك والعداوة من الجهتين. في البلدان العربية كان الرأي السائد أنّ السياسة البريطانية ساعدت الصهيونيين في الواقع: كونها شجّعت الهجرة اليهودية، فالحكومة لم تنظر إلى ما ستسببه الهجرة للعرب، فإمّا أن توقفها قبل أن تؤدّي إلى إخضاع العرب أو تهجيرهم، أو على الأقلّ تحاول أن تحدّ من الضرر الذي سوف تحدثه. أمّا الولايات المتحدة فاعتُبرت أنّها كانت تدعم الصهيونيين على طول الخطّ.

ومع ذلك ظلّ الموقفان الأميركي والبريطاني قويين. الحكومة الإسرائيلية، التي كان دافيد بن غوريون (1886-1973) شخصيتها المسيطرة، رفضت إعادة عدد كبير من اللاجئين العرب؛ ولكن كان من المسلم به على العموم من الحكومات البريطانية والأميركية والإسرائيلية أنّ هؤلاء اللاجئين سوف ينصهرون في وقت لاحق في سكّان البلدان التي وجدوا فيها ملجأ لهم، وأنّه قد يكون هناك نوع من صيغة التعايش – إذا لم يكن صلحًا – بين إسرائيل وجيرانها. في هذا الوقت انصبّت جهود حكومة إسرائيل على استيعاب أعداد ضخمة من المهاجرين اليهود، ليس من أوروبا الشرقية فحسب بل من البلدان العربية كذلك. وغيّر هذا البنية السكانية؛ ففي عام 1956، من مجموع سكّان عدده 1,6 مليون، كان عدد المسلمين والمسيحيين العرب 200000 أو حوالي 12,5 بالمئة. الكثير من الأرض التي كانت ملكًا للعرب استُملكت بمختلف الطرق القانونية، لأجل التوطين اليهودي. ومع أنّه كان للمواطنين العرب في إسرائيل حقوق قانونية وسياسية، إلّا أنّهم لم يكونوا ينتمون إلى المجتمع القومي الذي كان قيد التكوين. وكان للحركة السكانية في إسرائيل تأثير على الدول العربية أيضًا. ففي الجيل بعد 1948 انقرضت في الواقع الجاليات اليهودية القديمة في البلدان العربية؛ يهود اليمن والعراق نزحوا بمعظمهم إلى إسرائيل؛ يهود سوريا ومصر والمغرب الكبير انتقلوا إلى أوروبا وأميركا الشمالية كما إلى إسرائيل؛ فقط جالية المغرب اليهودية استمرّت ذات حجم هامّ.

وفي السنوات القليلة التالية لم تعد نقطة النزاع السياسي في الصراع العربي-الإسرائيلي بل في بلدان أخرى حيث كان ما زال لبريطانيا مركز خاص: وراء الحدود الشرقية للعالم العربي، في إيران، حيث سبب تأمين شركة النفط التي تملكها بريطانيا أزمة دولية، وفي مصر. هنا كان ما زال لبريطانيا حرية التصرف. فالولايات المتحدة التي كانت قد اختلفت مع السياسة البريطانية في فلسطين، لم تكن مستعدة لإضعاف مركز بريطانيا كحامية للمصالح الغربية في مناطق أخرى من العالم العربي، مع أنّ التوظيف الضخم لرأس المال الأميركي في حقول النفط في السعودية أدى إلى استبدال النفوذ البريطاني بالأميركي هناك. أمّا بالنسبة للاتحاد السوفياتي فقد كانت شدة انشغاله بمناطق أخرى تحول دون متابعته سياسة نشطة في البلدان العربية. والدول العربية، مع أنها كانت ملتزمة مبدئياً الدفاع عن مصالح الفلسطينيين، كانت منهكة على العموم بمشاكلها الخاصة.

أساس القوة البريطانية في الشرق الأوسط كان دوماً حضورها العسكري في مصر، وهنا وجدت مصر نفسها بمواجهة مشكلتها الأكثر إلحاحاً. بعد انتهاء الحرب، راحت الحكومة المصرية تطالب بتغيير المعاهدة التي عُقدت عام 1936. وبدأت المفاوضات بين الحكومتين من 1946 وبعدها، ولكنها فشلت في مسألتين: الأولى، ادعاء مصر السيادة على السودان، وهو ادعاء لم تقبله الحكومة البريطانية اعتقاداً منها أنّ معظم السودانيين لم يقبلوا بها، وأنّ على بريطانيا واجبات تجاههم؛ والثانية، قضية مركز بريطانيا الإستراتيجي في البلاد. وبموجب معاهدة 1936 انسحبت القوات البريطانية من القاهرة والدلتا، ولكن كان هناك اختلاف متأزم بالنسبة إلى منطقة القناة؛ رجال السياسة والإستراتيجيون البريطانيون اعتبروا أنّ عليهم البقاء فيها بقوة، للدفاع عن المصالح الغربية في الشرق الأوسط وأيضاً لحماية المصالح البريطانية في شرقي المتوسط وفي إفريقيا. ووقعت مناوشات خطيرة عام 1951 بين القوات البريطانية ومغاورير مصريين، وفي كانون الثاني (يناير) 1952 فجرت هذه حركة شعبية في القاهرة حطمت خلالها منشآت متعلقة بالوجود البريطاني؛ اضطراب الأمن أتاح بدوره المجال للاستيلاء على السلطة في تموز (يوليو) 1952 من قبل مجموعة سرّية من الضباط المصريين من ذوي الرتب المتوسطة، أولاً تحت قيادة مشتركة ثم تحت سيطرة جمال عبد الناصر (1918-70). والقطيعة مع الماضي، التي سوف تتجلى في عدة مجالات، تجسّدت بخلع الملك وإعلان مصر جمهورية.

وبما أنّه كانت للحكّام العسكريين سيطرة أقوى على البلاد من الحكومات السابقة، فقد استطاعوا أن يستأنفوا المفاوضات مع البريطانيين. بالنسبة إلى القضيتين الرئيسيتين، حُلّت المسألة السودانية عندما توصلت الحكومة المصرية إلى اتفاق مباشر مع الأحزاب السودانية الرئيسية سنة 1953. فقد أصبح بإمكان الحركات السياسية السودانية أن تعبر عن ذاتها بحرية أكبر بعد انتخاب مجلس تشريعي عام 1947، فبرزت ثلاث قوى أساسية: المنادون بالاستقلال والحفاظ على صلات مع بريطانيا، هؤلاء الراغبون بالاستقلال وعلاقات وثيقة مع مصر، وهؤلاء الناطقون باسم غير المسلمين، وغير العرب من الشعوب في الجنوب. الاتفاقية المعقودة مع مصر شملت الفئتين الأوليين، وقبلتها بريطانيا ولكن بتردد. فقد اتفق على أنّ السلطة يجب أن تنتقل من الحكم الإنكليزي المصري المشترك إلى يد السودانيين تحت الرقابة الدولية. وأجريت الانتخابات في السنة ذاتها، وتمّت العملية بحلول العام 1955؛ أصبحت الإدارة في أيد سودانية وانسحبت القوات البريطانية والمصرية المسلحة. وخيم أكبر ظلّ على المستقبل ببدء الثورة وحرب العصابات في المقاطعات الجنوبية، حيث كان السكّان، وهم ليسوا عرباً ولا مسلمين، يتخوفون من نتائج الانتقال من الحكم البريطاني إلى الحكم العربي.

بعد حلّ القضية السودانية تقدّمت المفاوضات على الموضوع الآخر، موضوع المركز الإستراتيجي لبريطانيا، وتوصّلا إلى الاتّفاق سنة 1954. وكان ينصّ على جلاء القوّات البريطانية من منطقة القناة وتنتهي هكذا فترة سبعين سنة من الاحتلال البريطاني؛ ولكن تضمّن الاتّفاق إمكانية إعادة تشغيل القاعدة إذا حصل اعتداء على مصر أو على بلد عربي آخر، أو على تركيا. ذكر تركيا في هذا المجال كان تعبيرًا عن اهتمام بريطانيا وأميركا في الدفاع عن المصالح الغربية في الشرق الأوسط ضدّ تهديد ممكن من روسيا؛ كما أنّ خططًا متعدّدة للدفاع عن الشرق الأدنى كانت قيد البحث، وقبول مصر بإضافة ذكر تركيا إلى المعاهدة ظهر وكأته يدلّ على أنّها قد تقبل الاشتراك بهذه الخطط.

نهاية الاحتلال الأجنبي في سوريا ولبنان ومصر والسودان جعلت من العسير على العراق والأردن قبول أقلّ ممّا حصلت عليه تلك البلاد. في العراق كان النظام الذي أرجعه إلى الحكم التّدخل البريطاني عام 1941 توفّاقًا إلى الاحتفاظ بروابط إستراتيجية بالدول الغربية؛ كان يشعر بمجاورته لروسيا أكثر من سائر البلدان العربية. ومن هذا المنطلق حصلت عام 1948 محاولة لإعادة المفاوضات على معاهدة 1930 البريطانية-العراقية، ولكنها فشلت بسبب معارضة الجهات التي تريد التزامًا أقلّ مع التحالفات الغربية. ثمّ في عام 1955 عقدت الحكومة مع تركيا اتّفاقية دفاع مشترك وحلفًا اقتصاديًا (حلف بغداد)؛ وانضمّ إلى هذه الاتّفاقية الباكستان وإيران وبريطانيا، وبدأت الولايات المتّحدة بعد ذلك المشاركة في أعماله. في نصّ هذا الحلف، عقد اتفاق مع بريطانيا سلّمت بموجبه القاعدتان الجويتان البريطانيّتان إلى العراق، ولكنّ بريطانيا وافقت على تقديم العون إذا هوجم العراق، أو إذا كان ثمة تهديد بهجوم، أو إذا طلب العراق المساعدة.

وكان الوضع مماثلًا في الأردن: نظام يتوق إلى مساعدة ضدّ أخطار من الخارج – من جيرانه العرب وكذلك من إسرائيل – ولكنه تحت الضغط من رأي عام وطني. بعد 1948 أصبحت أكثرية السكّان فلسطينيين، الذين كانوا يعتبرون إسرائيل عدوّهم الأساسي، ويرصدون الحكم لأية تنازلات تُقدّم للعدوّ. واغتيل الملك عبدالله عام 1951، وكان ذلك دليلًا على رغبة الوطنيين من أنّ الملك كان أكثر مجاملة للإسرائيليين وعرايبهم الغربيين ممّا يجيزه العقل والصواب. ولفترة من الزمن مال الميزان المتقلقل إلى الاستقلال التام. في 1957 ألغيت المعاهدة مع بريطانيا بالتوافق وانسحبت القوّات البريطانية من القواعد التي كانت تحتلّها؛ ولكن من دلائل ضعف الوضع الأردني والنظام الهاشمي أنّه في السنة ذاتها أعلنت الحكومتان البريطانية والأميركية أنّ استقلال الأردن ووحدة أراضيه يشكّلان أمرًا ذا أهمّية حيوية لهما.

في المغرب الكبير، كان من الأصعب على فرنسا أن تتوصّل إلى تفاهم مع تيّار المطالبة بالاستقلال. فالوجود الفرنسي هناك لم يكن مجرد قضية جيوش أو السيطرة على المصالح الاقتصادية للحواضر، بل قضية الجاليات الفرنسية الضخمة التي كانت تعيش هناك وتسيطر على القطاعات المربحة من الاقتصاد وتحتلّ أكبر عدد من مراكز الحكومة على كلّ المستويات ما عدا المنخفضة والحقيرة. فأى تغيير في العلاقة بين الفرنسيين والعرب كان يتطلّب جهدًا كبيرًا ويلقى معارضة أقوى. وبدأت الجهود في تونس والمغرب حالما انتهت الحرب. في تونس، كان الحزب النيو-دستوري في وضع مميز لأنّ زعيمه بورقيبة كان قد قدّم الدعم المطلق لفرنسا الحرة وحلفائها عندما كان في المنفى أو مسجونًا أثناء الحرب، والقوّة الماديّة المستمدّة من تآلف الحزب و«اتحاد نقابة العمّال» الذي تأسّس بعد الحرب عندما سُمح للتونسيين بالانتساب إلى النقابات للمرّة الأولى. في المغرب، جاءت القوّة من تركيبة مكوّنة من عناصر متعدّدة. كانت المجموعات الصغيرة من

الوطنيين، التي ظهرت في الثلاثينيات، قد انتظمت في حزب «الاستقلال» وأقامت علائق مع السلطان محمد الخامس (1927-62)، الذي باشر يطالب بحذر بإنهاء الحماية الفرنسية. وبدأت فكرة الاستقلال تراود طبقات أوسع من المجتمع: وتآلف اتحاد لنقابة العمّال وتمكّن حزب الاستقلال من السيطرة عليه؛ هجرة الأرياف إلى الدار البيضاء وغيرها من المدن خلقت روابط أقوى بين المدينة والريف وشجّعت على انتشار الأفكار القومية. وجود مصالح تجارية أجنبية تحميها معاهدة دولية منذ بدء القرن، وكذلك اهتمام جديد أميركي إستراتيجي، كلّ ذلك أعطى الوطنيين بعض الأمل بمقدار من التعاطف من الخارج.

حكومات فرنسا الضعيفة لسني ما بعد الحرب، القائمة على تحالفات غير ثابتة ومُصغية إلى رأي عام لم يكن قد تعافى من عار الهزيمة، لم تكن قادرة على توفير أكثر من القمع أو «سيادة مشتركة»، ما معناه أنّ المجتمعات الأوروبية يكون لها الوزن ذاته كالكسّان الأصليين في المؤسسات المحليّة، وأنّ الصوت الحاسم يظلّ صوت الحكومة الفرنسية. وفي عام 1952 أوقف بورقيبة وعدد من الآخرين في تونس، وبدأت حركة مقاومة فعلية أثارت حركة مماثلة من العنف بين المستوطنين الأوروبيين. في السنة التي تلت، وصلت الأمور إلى أزمة في المغرب. فالاتصالات بين القصر وحزب الاستقلال توقّفت، وطالب السلطان بالسيادة الكاملة. وأجابت السلطات الفرنسية، ربّما للمرّة الأخيرة، بأسلوب عمل سياسي تقليدي. فأدخلت إلى جانبها زعماء الأرياف الذين كان الفرنسيون قد ساندوهم، والذين كانت مكانتهم مهذّدة بسيطرة مركزية أقوى كانت ضمنية في نظرة الوطنيين إلى المستقبل. وفي عام 1953 خُلع السلطان ونُفي؛ ولكن هذا العمل جعل منه رمزًا موحدًا لمعظم المغربيين، وحول الاحتجاج إلى عصيان مسلّح.

إلا أنّ السياسة الفرنسية تغيّرت عام 1954. فالوضع الفرنسي في الهند الصينية وجد نفسه مهذّداً جدّيًا من نوع جديد من الحركة الوطنية الشعبية المسلّحة، وفي الجزائر كذلك أخذت تتكوّن حركة مماثلة. وباشرت حكومة جديدة فرنسية أكثر حزمًا بمفاوضات مع النيو-دستور ومع سلطان المغرب، الذي أُعيد من المنفى. وأعطى البلدان الاستقلال سنة 1956. في المغرب، دُمجت المنطقة الإسبانية ومدينة طنجة الدولية كليًا في الدولة المستقلّة. وقوّى الاستقلال يد السلطان (الذي أصبح ملكًا عام 1957)، ولكن في تونس خُلع «الباي»، الذي كان قد لعب دورًا يكاد لا يُذكر في العملية السياسية، وأصبح بورقيبة رئيسًا. إلاّ أنّه في البلدين، وعلى مدى سنوات قليلة تلت، لم يكن الاستقلال ثابتًا تمامًا واستمرّت العلائق مع فرنسا مقلقة، إذ إنّ الجزائر في هذا الوقت كانت منهكة في حرب الاستقلال: أُطلقت الطلقات الأولى في تشرين الثاني 1954، وسرعان ما تردّدت أصدائها في كلّ أرجاء المغرب الكبير.

أزمة السويس

في منتصف الخمسينيات، أصبحت معظم البلدان العربية التي كانت تحت حكم أوروبي مستقلّة رسميًا؛ ظلّ في بعضها قواعد عسكرية أجنبية، ولكن سرعان ما أُخليت. ظلّ الحكم الفرنسي في الجزائر فقط، إلاّ أنّه كان تحت تحدّ فعلي من قبل ثورة وطنية شعبية. واستمرّ الحكم البريطاني أو الحماية في الأطراف الشرقية والجنوبية لشبه الجزيرة العربية. الدولة الرئيسية في الجزيرة العربية، المملكة العربية السعودية، لم تخضع قطّ لحكم أجنبي، ولكنّ النفوذ البريطاني كان كبيرًا فيها. اكتشاف النفط واستثماره كانا قد أدّيا إلى استبدال النفوذ البريطاني بالأميركي، ولكنّه جعل من الممكن أيضًا للحكم السعودي العائلي أن يبدأ بعملية تحويل ذاته إلى نظام حكومي أكثر تطوّرًا؛

وعند وفاة الملك عبد العزيز عام 1953، كانت الدولة التي أسسها تزداد مركزية وتكتسب أهمية في الحياة السياسية للمنطقة. أما اليمن، من ناحيتها، فبقيت معزولة عن البلدان الأخرى، تحت حكم إمامها، بالرغم من كونها صارت عضوًا في جامعة الدول العربية.

إلا أن التباسات السياسة في العراق والأردن - الرغبة في إنهاء وجود القوات البريطانية، ولكن في الوقت ذاته الاحتفاظ ببعض العلاقات العسكرية بالدول الأجنبية - أظهرت أن الانسحاب الرسمي للقوات العسكرية الأجنبية لا يخلق بنفسه بالضرورة علاقة مختلفة مع الحكام المستعمرين السابقين، ولكنه يعيد طرح مشكلة الاستقلال بشكل آخر. فقد وجد العرب أنفسهم بمواجهة القوة المتنامية والنفوذ، في كل مظاهر الحياة الاقتصادية والسياسية، لدولة غربية أخرى، هي الولايات المتحدة، التي أخذت تعتقد، في فترة الحرب الباردة والتوسع الاقتصادي، بأن مصالحها في الشرق الأوسط يمكن أن تُصان فقط عبر علاقات وثيقة مع حكومات محلية مستعدة أن تربط سياستها بسياسة التحالف الغربي. إلا أن كثيرين من السياسيين والمجموعات السياسية جادلوا بأن الضمانة الوحيدة للاستقلال في عالم ما بعد الاستعمار سيكون الحفاظ على الحياد بين المعسكرين المسلحين. وبما أن المعسكر الغربي كان مرتبطاً بذكريات الحكم الاستعماري، وجروح فلسطين والجزائر ما زالت تنزف، وحيث إن معظم الضغط لعقد معاهدات دفاع جاء من هذه الجهة، فالرغبة في الحياد كانت تحمل معها ميلاً في الاتجاه نحو المعسكر الآخر.

استقطاب الكتلتين الغربية والشرقية، وتصارع السياسات بين الحياد والتحالف الغربي، أعطى حجماً جديداً للعلاقات بين الدول العربية. الرغبة في اتحاد أكثر توثيقاً بينها قد أصبحت لغة مألوفة في السياسات العربية؛ وأصبحت الآن قضية خلاف عمّا إذا كان هذا الاتحاد يجب أن يتم ضمن إطار اتفاق حميم مع الدول الغربية أو بمعزل عنها.

مستقبل العلاقة بين الدول العربية وإسرائيل أصبح أيضاً مرتبطاً بمسألة الانحياز عامة. في الخمسينيات ناقشت الحكومات البريطانية والأميركية خطأً لحل هذه المشكلة: يجب أن يكون ثمة نوع من التعديل لحدود 1949 لمصلحة العرب، وعودة بعض اللاجئين إلى منازلهم واستيعاب العدد الأكبر منهم في البلدان العربية المجاورة؛ إذا كان للدول العربية صلات وثيقة بالدول الغربية، فيعني ذلك قبول حلّ كهذا ونوع من الاعتراف بوجود إسرائيل. من جهة أخرى، فتشكيل مجموعة حيادية من الدول العربية ذات العلاقات الإيجابية مع الكتلتين الشرقية والغربية يمكن أن يُستخدم لزيادة الثقل السياسي للدول العربية وتدعيم قواتها المسلحة، ممّا يحدث تغييراً جذرياً في الموقف الذي نشأ عن اتفاقات الهدنة عام 1949.

وبازدياد حدة الاختلافات هذه في طريقة مواجهة الوضع وسياسته، فقد ارتبطت بشخصية جمال عبد الناصر، قائد المجموعة العسكرية التي أصبحت تحكم مصر. توقيع الاتفاقية التي جلت القوات البريطانية عن منطقة القناة بموجبها لم تؤدّ في الواقع إلى دخول مصر في نظام الدفاع الغربي. على عكس ذلك، فقد أعطت مصر الحرّية في اتباع سياسة عدم انحياز، وتألّبت حولها كتلة من الدول العربية غير المنحازة المماثلة لها، والتي يجدر بالعالم الخارجي التعامل معها ككلّ. إحدى وسائل التعبير عن هذه السياسة كانت العلاقة الحميمة التي نشأت مع زعماء فكرة عدم الانحياز، الهند ويوغسلافيا؛ وتعبير آخر أكثر إثارة كان اتفاقية عُقدت عام 1955 تتعلق بمدّ مصر بالأسلحة من الاتحاد السوفياتي وحلفائه، وهي اتفاقية خرقت الرقابة على إمدادات السلاح إلى إسرائيل وجيرانها العرب والتي حاولت الولايات المتحدة وبريطانيا وفرنسا أن تفرضها.

كان من المحتم أن تؤدّي سياسة الحياد هذه إلى وضع مصر في موقف العداء من الذين ستتأثر مصالحهم منها. فأقلّ ما أصبحت تنتظره القوى الغربية هو وجود عراقيل وحدود أمام متابعتها لمصالحها السياسية والاقتصادية؛ فلم يعد بإمكانها السيطرة على تطوّر مشكلة إسرائيل أو غيرها من المشاكل بالفدر الذي كانت تأمل. بالنسبة إلى الولايات المتّحدة في زمن الحرب الباردة، رفض الانضمام إلى تحالف دفاع غربي في الشرق الأوسط كان يعني في الواقع الانحياز إلى المعسكر الشرقي. النداء إلى الحياد وإلى وحدة أكثر وثوقًا تحت القيادة المصرية، والذي وجّهه عبد الناصر إلى الشعوب العربية فوق رؤوس قادتهم، شكّل تهديدًا للأنظمة العربية التي كانت تتبع سياسة مختلفة: على الأخصّ العراق، الذي أصبح بعد حلف بغداد أوّل مناصر للتحالف الغربي؛ حياة العراق السياسية في هذا الوقت كانت بيد نوري السعيد (1888-1958)، الذي كان قد لعب دورًا هامًا في السياسات القومية العربية منذ الثورة العربية خلال الحرب العالمية الأولى. واعتبرت إسرائيل قيام حكومة مصرية قوية لها مواردها الخاصّة من السلاح وتحظى بإعجاب الفلسطينيين وغيرهم من العرب تهديدًا لوضعها. وعمّقت هذه الخصومات المحليّة بدورها عداوة الدول الغربية: الولايات المتّحدة بسبب صلتها مع إسرائيل، وبريطانيا بسبب اشتراكها في حلف بغداد، وفرنسا بسبب التشجيع والعون اللذين اعتقدت أنّ مصر، بتصوّرها لعالم عربي مستقلّ وغير منحاز، تقدّمهما إلى الثورة الجزائرية.

بين 1955 و1961 حدثت عدّة أزمات كانت فيها جميع هذه العوامل متداخلة. في 1956، الولايات المتّحدة، التي كانت قد عرضت منح مصر مساعدة مالية لتنفيذ مشروع رّي ضخم (السدّ العالي)، قامت بسحب عرضها فجأة. وبمقابل ذلك، وبطريقة مفاجئة أيضًا، أعلنت الحكومة المصرية تأميم قناة السويس ووضعت يدها على إدارتها. فسبّب هذا ذعرًا لمستعملي القناة الذين خافوا أن تصبح حرّية استعمالها خاضعة لاعتبارات سياسية. بالنسبة إلى الحكومتين البريطانية والفرنسية بدا هذا بشكل عمل عدائي، وسبب ذلك أنّ للحكومتين حصّة في الشركة التي بنت القناة وكانت تمتلكها، وأيضًا لأنّ هذا العمل زاد من مكانة عبد الناصر في البلدان العربية. ورأى الإسرائيليون فيه فرصة لإضعاف دولة مجاورة قوية ومعادية، كانت الحدود معها مشوّشة لمُدّة من الزمن. وكانت النتيجة اتّفاقًا سرّيًا بين فرنسا وبريطانيا وإسرائيل لمهاجمة مصر وإسقاط حكم عبد الناصر.

في تشرين الأوّل اجتاحت قوآت إسرائيلية مصر وتحركت باتجاه قناة السويس. وبموجب الاتّفاق السابق أرسلت فرنسا وبريطانيا إنذارًا إلى إسرائيل ومصر على السواء للانسحاب من قناة السويس، وأعطى رفض عبد الناصر الانسحاب عدرًا للقوآت البريطانية والفرنسية أن تهاجم القناة وتحتلّ جزءًا منها. ولكنّ هذه العملية كانت تهديدًا ليس فقط لمصر وللبلدان العربية المتعاطفة معها، ولكن للولايات المتّحدة وللاتحاد السوفياتي، اللذين كقوّتين عظميين، لا يمكنهما القبول بأن تُتخذ خطوات حاسمة كهذه في منطقة لهما فيها مصالح، دون أخذ مصالحهما بعين الاعتبار. وتحت الضغط الأميركي والسوفياتي، وبوجه معادة من كلّ أنحاء العالم وخطر الانهيار المالي، اضطرت القوآت الثلاث للإنسحاب. وكان هذا أحد الأحداث النادرة التي تجلّت فيها بنية السيطرة على العالم سافرة: عداوة قوآت محليّة جرّت قوآت دولية من الطبقة الثانية كانت تلاحق مصالحها الخاصّة، ولكن سرعان ما توصلت تلك إلى حدود طاقاتها عندما تحدّثت مصالح القوى العظمى.

وكان من نتائج هذه الأزمة زيادة مكانة عبد الناصر في البلدان العربية المجاورة، إذ كان الاعتقاد السائد أنّه خرج من الأزمة منتصرًا سياسيًا، كما أدّت هذه الأزمة إلى تعميق الهوة بين الذين

يؤيدونه وبين من كانوا يعتبرون سياسته خطرة. ودخل هذا الانقسام الآن كعامل جديد في الشؤون الداخلية لبلاد عربية أخرى. وتضافر هذا العامل عام 1958 مع منافسات محلية ليتسبب في نشوء حرب أهلية في لبنان. في السنة ذاتها أدى صراع على السلطة بين المجموعات السياسية في سوريا إلى اتخاذ إحداها المبادرة في الدعوة إلى الوحدة مع مصر؛ وتمت الوحدة، وفي شباط (فبراير) اندمجت الدولتان في الجمهورية العربية المتحدة. وأنشأت المملكتان الهاشميتان، العراق والأردن، اتحادًا منافسًا، ولكن في وقت لاحق خلال السنة، في تموز (يوليو)، أدى الاستياء من الوضع الداخلي والأمال التي أثارها القيادة المصرية بعالم عربي جديد إلى استيلاء مجموعة من ضباط الجيش على الحكم في العراق. وقُتل الملك ومعظم أفراد عائلته، كذلك نوري السعيد. وأصبح العراق جمهورية، ولم يعد باستطاعة السلالة الهاشمية أن تأمل بلعب دور رائد في السياسة العربية (مع أنّ الفرع الآخر منها استمرّ حاكمًا في الأردن). أخبار الثورة هذه أدت إلى إرسال جيوش أميركية إلى لبنان وبريطانية إلى الأردن لإعادة الاستقرار لوضع مقلقل، ولكنها سرعان ما انسحبت، وبالنسبة إلى بريطانيا، كانت هذه نهاية دورها ك لاعبة فاعلة وأساسية في السياسات العربية.

في البدء ظهر كأنّ الثورة فتحت الباب أمام إمكانية انضمام العراق إلى الوحدة مع مصر وسوريا، ولكنّ انشقاق المصالح بين بغداد والقاهرة ما لبث أن بدأ. وداخل الجمهورية العربية المتحدة ذاتها، أدت المصالح المختلفة أيضًا بين دمشق والقاهرة، سنة 1961، إلى انقلاب عسكري في سوريا وحلّ الوحدة. إلا أنّه بالرغم من هذه النكسات، ظلّ عبد الناصر، على الأقلّ في نظر معظم العرب والكثيرين من العالم الخارجي، كرمز لتحرك الشعوب العربية باتجاه وحدة أعظم واستقلال حقيقي.

الحرب الجزائرية

سنوات الأزمات في الشرق الأوسط كانت أيضًا سنوات الأزمة الأخيرة للحكم الاستعماري في المغرب الكبير، حيث خاض عرب الجزائر حربًا طويلة نجحوا في نهايتها بالحصول على الاستقلال من فرنسا.

وواجه الجزائريون صعوبات أكبر من الشعوب العربية الأخرى في نضالها لأجل الاستقلال. رسميًا، لم تكن بلادهم مستعمرة بل كانت جزءًا كاملًا أصليًا من فرنسا الأم، وطلب انفصالها عن فرنسا التقى مع مقاومة الذين كانوا يؤمنون بأنّ أرض فرنسا لا يمكن أن تُقسّم. بالإضافة إلى ذلك، فالمستوطنون الأوروبيون كانوا قد أصبحوا شعبًا بحدّ ذاته تقريبًا، متجذرين في الجزائر، حيث كان قد وُلد 80 بالمئة منهم. فهم لا يتنازلون برضاهم عن معقلهم هذا: فقد كانوا يسيطرون على الأراضي الأكثر خصبًا والأكثر إنتاجًا، المُحسّنة بالمكننة، والمتزايدة باستمرار؛ أهمّ المدن، الجزائر ووهران، كانت فرنسية أكثر ممّا هي جزائرية مسلمة؛ وكانت بيدهم الأكثرية الساحقة من المراكز الحكومية ومن المهن؛ نفوذهم القوي والتقديم على الإدارة المحلية والحكومة في باريس كان يستطيع الحؤول دون أية تغييرات لم تكن في مصلحتهم. وأصدرت مجموعة من الجزائريين المثقفين عام 1943 بيانًا يدعو فيه إلى إنشاء جمهورية ذات استقلال ذاتي، مرتبطة بفرنسا، ولم يلاق أي ردّ ما عدا إلغاء بعض العقوبات القانونية؛ وقامت حركة أكثر عنفًا عام 1945 إلا أنّها قُمت بقسوة. عندها أجريت بعض التغييرات: يكون هناك ممثلون جزائريون مسلمون في

البرلمان الفرنسي، ويكون لهم العدد ذاته من الأعضاء كعدد الأوروبيين في المجلس الجزائري؛ ولكن الانتخابات للمجلس كانت تُجرى من قِبَل الإدارة بحيث تنتج عنها أكثرية طَيِّعَة سهلة الانقياد. إلا أنه تحت سطح السيطرة الفرنسية الشديدة كان المجتمع الجزائري قيد التغيّر. عدد السكّان المسلمين كان يتنامى بمعدّل مرتفع؛ ففي 1954 كان قد وصل إلى 9 ملايين، أكثر من نصفهم كانوا بعمر أقلّ من عشرين سنة؛ السكّان الأوروبيون كانوا حوالي المليون. القسم الأكبر من السكّان المسلمين كانوا مزدحمين في الأجزاء الأقلّ إنتاجًا من الأرض، دون أن يكون لديهم رأس المال لتطويرها، وبتسهيلات محدودة لنيل القروض، بالرغم من محاولات صغيرة ولكن متأخرة من الحكومة لتقديم تلك القروض. نتيجة لذلك، كان مستوى الحياة متدنياً ومعدّل البطالة الريفية عاليًا. وكانت هناك هجرة متزايدة للفلاحين من الأرياف الكاسدة المزدهمة بالسكّان إلى السهول للشغل كعمّال في مزارع الأوروبيين، وإلى المدن على الشاطئ حيث شكّلوا طبقة عمّال غير مهرة، تنفّس البطالة فيهم؛ وبحلول العام 1954 كان حوالي خمس المسلمين من سكّان المدن في الجزائر، وحوالي 300000 قد رحلوا إلى فرنسا. فرص التعليم كانت أكبر من ذي قبل، إلا أنها بقيت صغيرة؛ 90 بالمئة من السكّان كانوا أميين. آلاف معدودة فقط كانوا ينتقلون من المدارس الابتدائية إلى الثانوية، وبضع عشرات يكملون في التعليم العالي؛ وبعام 1954 كان هناك أقلّ من 200 طبيب مسلم وصيدلي، وعدد أقلّ من المهندسين.

بين المهاجرين القاطنين بعيدًا عن عائلاتهم في مدن غريبة، جنود في الجيش الفرنسي، تلامذة بفرص عمل محدودة، كان هناك وعي للتغيّرات العظيمة التي يشهدها العالم: الهزائم الفرنسية في الحرب وفي الهند الصينية، استقلال البلدان الآسيوية والإفريقية، التغيّرات في الأفكار عن الحكم الاستعماري. وبدأ الاستقلال يظهر كأنه أمر قابل للتحقيق، ولكن لقاء ثمن: قمع التحركات عام 1945 برهن أنه لن يُعطى بسهولة. وفي السنوات بعد 1945، حزب الذين كانوا مستعدّين لتصفية القضية عن طريق القبول بمكانة أفضل ضمن النظام الفرنسي خسر الكثير من نفوذه، وضمن الحزب الوطني بدأت تتشكّل تدريجيًا مجموعة ثورية: رجال معظمهم من ذوي الثقافة المحدودة ولكن أصحاب خبرة في الجيش الفرنسي، مع أنهم استقطبوا أفرادًا من النخبة المثقفة فيما بعد. وفي عام 1954 ألقوا جبهة التحرير الوطني (FLN)، وفي تشرين الثاني (نوفمبر) من تلك السنة أطلقوا الرصاصات الأولى في الثورة.

كانت بادئ ذي بدء حركة محدودة، وحظّها بالنجاح كان مشكوكًا فيه. إلا أنّ الزخم الثوري وأفعال الحكومة الفرنسية حوّلتها تدريجيًا إلى حركة وطنية ذات دعم واسع في العالم. أوّل ردّة فعل للحكومة كانت القمع بقوة السلاح؛ وعندما جاءت حكومة تجنح أكثر نحو اليسار بدا وكأنّها مستعدة لتقديم تنازلات، ولكنّها عادت فانصاعت لمعارضة الجيش وللأوروبيين في الجزائر. في نهاية 1956 باءت محاولة التفاوض حول حلّ بمساعدة المغرب وتونس بالفشل، عندما حوّلت إلى الجزائر طائرة كانت تحمل بعض الزعماء الجزائريين من الرباط إلى تونس، وألقي القبض عليهم؛ وقبلت الحكومة الفرنسية بعمل يبدو أنه كان بمبادرة محلية.

في هذا الوقت كانت السلطة الفعلية قد انتقلت من الحكومة في باريس إلى الجيش وأوروبيي الجزائر؛ من جهة ثانية، انضمّ معظم سكّان الجزائر المسلمين إلى جبهة التحرير الوطني. وقد علّق عالم فرنسي حسن الاطّلاع ومتعاطف مع الحركة أنه، بعد سنتين من الحرب، «معظم المجتمع الإسلامي وجد نفسه مدعومًا بثبات وفاعلية ببنية سرّية... الذين كانوا في القيادة لم يأتوا فقط من بين صفوف الثوار... بل إنهم كانوا يمثّلون جميع طبقات النخبة من الجزائريين»¹. وبدأت تظهر

معالم دولة جزائرية مستقبلية مستقلة، والحماسة التي وأدتها الثورة انكبت باتجاه المساواة الاجتماعية وإعادة توزيع الأرض. وبلغت الحرب أوجها العسكري في 1957، عندما كان هناك عراق حادّ طويل للسيطرة على مدينة الجزائر ذاتها. استعاد الجيش سلطته على العاصمة، وفي الأرياف اتّبع سياسة التهجير على نطاق واسع وإحلال سگان محلّ آخرين. وبالتدرّج تغيّرت طبيعة الصراع: جبهة التحرير الوطني العاملة من المغرب وتونس والقاهرة أعلنت نفسها «الحكومة المؤقتة للجمهورية الجزائرية» سنة 1958، ولاقت الدعم وأخذت تقوم بالمفاوضات في كلّ أنحاء العالم، مع تشجيع كذلك من بعض العناصر الراديكالية في فرنسا نفسها. وجرّت محاولة فرنسية لتوسيع الحرب إلى تونس ولكنها أوقفت باعتراض من أميركا وسواها، وبسبب الخوف من أنّ الضغط الدولي سوف يسحق حكومة ما بعد الحرب الضعيفة في فرنسا، فرض الجيش والأوروبيون ومناصروهم في فرنسا تغييرًا في نظام الحكم؛ فقد انتهت الجمهورية الرابعة عام 1958 وعاد ديغول إلى السلطة مع دستور جديد يمنح رئيس الجمهورية صلاحيات أوسع.

وكان أمل الذين جاؤوا بديغول إلى الحكم بأنّه سوف يستخدم مكانته لتقوية السيطرة الفرنسية على الجزائر. إلاّ أنّه سرعان ما أصبح من الواضح أنّه كان يتحرّك بطرق خفية غير مباشرة، باتجاه إيجاد تسوية مع الجزائريين، مع أنّه ليس من الأكيد أنّه فكّر منذ البدء في منحهم الاستقلال التام. في المرحلة الأولى كانت سياسته استمراريًا للتدابير العسكرية لقمع الثورة، ولكن مع التصرف بمعزل عن الجيش والأوروبيين في الجزائر لتحسين أوضاع المسلمين. وأعلن عن خطة للتطوير الاقتصادي: الصناعة سوف تُشجّع، والأرض ستوزّع. وستقام انتخابات لمجلس نواب الجزائر، وكان مؤملاً أنّهم سيأتون إلى الحكم بقيادة بديلة يمكن لفرنسا أن تتفاوض معها دون الحاجة إلى التوصل إلى تفاهم مع جبهة التحرير الوطني. إلاّ أنّ هذا الأمل كان وهميًا، ولم يكن هناك من بديل للتفاوض مع الجبهة. المحادثات الأولى عام 1960 وصلت إلى طريق مسدود. في السنة التي تلت كان لديغول حرية أكبر في التصرف، فقد بيّن استفتاء أجري في فرنسا أنّه كان هناك أكثرية تفضّل منح حقّ تقرير المصير إلى الجزائر. وقام الجيش بمحاولة انقلابية ضدّ ديغول في الجزائر، إلاّ أنّها فُضعت. واستؤنفت المفاوضات، وكانت النقطتان الأصعب حلًا هما: مشكلة الجالية الأوروبية، ومشكلة الصحراء الكبرى الجزائرية، التي أرادت فرنسا الاحتفاظ بها لأنّ موارد هامة من النفط والغاز الطبيعي كانت قد اكتشفت فيها وكانت شركة فرنسية تستثمرها. بالنهاية سلّمت فرنسا بالنقطتين: الأوروبيون أحرار بأن يظلّوا أو يرحلوا بما يملكون؛ الجزائر بكاملها، بما فيها الصحراء، تصبح دولة مستقلة، وتحصل على مساعدات فرنسية. ووُقعت اتفاقية في آذار 1962.

نالت الجزائر الاستقلال، ولكن بثمن باهظ من الخسائر البشرية لكّل المعنيين. فجزء كبير من السگان المسلمين تهجّروا، وربّما قُتل 300000 أو أكثر، وعدّة آلاف ممّن كانوا إلى جانب فرنسا قُتلوا أو اضطروا إلى الهجرة بعد الاستقلال. خسر الفرنسيون حوالي 20000 قتيل. وبالرغم من الضمانات فقد غادرت الأكثرية العظمى من المستوطنين البلاد؛ فقد سالت دماء كثيرة، والنسيان لم يكن سهلًا، وكانت مجموعة من بين المستوطنين تؤمن بالعنف قد ارتكبت أعمالًا وحشية كثيرة في المراحل الأخيرة من الحرب، ممّا جعل وضع الأوروبيين غير مأمون.

الفصل الثاني والعشرون المجتمعات المتغيرة (الأربعينيات والخمسينيات)

السكان والنمو الاقتصادي

كانت سنوات الشدة السياسية هذه أيضاً فترة كانت المجتمعات فيها تتغير بسرعة. قبل كل شيء، تكاثر السكان والضغط الذي سببه على وسائل العيش أصبح الآن ظاهراً في كل مكان، وأصبح من المعروف أنه أساس مشاكل عديدة منوعة.

في مصر كان النمو مستمراً منذ أكثر من قرن، بزخم متزايد. بينما كان معدل التكاثر في الثلاثينيات أكثر بقليل من 1 بالمئة في السنة؛ أصبح في سنة 1960 ما بين 2,5 و3 بالمئة؛ مجموع السكان زاد من 16 مليوناً عام 1937 إلى 26 عام 1960. هذا التغير سببه الرئيسي نقص في معدل الوفيات، من 27 بالألف عام 1939 إلى 18 بالألف عام 1960؛ وفيات الأطفال على الأخص نقصت في ذلك الوقت من 160 إلى 109 بالألف. بالمقارنة مع هذا لم يكن هناك تغيير في معدل الولادات. وكانت هناك معدلات نمو مماثلة في بلدان أخرى في هذا الوقت، مع أن مصر كانت قد ابتدأت قبلها. في المغرب، يبدو أنه لم يكن هناك إلا زيادة قليلة طبيعية قبل 1940، ولكن في العشرين سنة بعدها زاد عدد السكان من 7 إلى 11,5 مليون نسمة. في تونس، كانت الزيادة في هذه السنوات من 2,6 إلى 3,8 مليون؛ في سوريا، من 2,5 إلى 4,5 مليون؛ في العراق، من 3,5 إلى 7 مليون.

كانت نتيجة هذا التكاثر السريع تغيراً في توزيع الأعمار للسكان؛ في عام 1960، كان أكثر من نصف السكان في معظم البلدان تحت عمر العشرين. وكانت هناك تغييرات أخرى أيضاً في البنية السكانية. العنصر الأجنبي، الذي كان قد لعب دوراً كبيراً في القطاع الحديث من الاقتصاد، تقلص بتغيير الظروف السياسية وباضمحلال الامتيازات الاقتصادية. عدد الأجانب المقيمين في مصر تضاعف من 250000 عام 1937 إلى 143000 سنة 1960؛ في ليبيا، من 100000 إلى نصف العدد في الفترة ذاتها؛ في تونس من 200000 إلى أقل من 100000؛ في المغرب من 350000 إلى 100000؛ في الجزائر من مليون تقريباً إلى أقل من 100000. مقابل ذلك كانت

هناك حركة انتقال كبيرة لليهود من أوروبا وبلدان الشرق الأوسط والمغرب إلى دولة إسرائيل الجديدة، التي ازداد عدد سكانها اليهود من 750000 عام 1948 إلى 1,9 مليون سنة 1960؛ وتضاءلت الجاليات اليهودية القديمة في البلدان العربية بنسبة مطابقة بسبب الهجرة إلى إسرائيل وأوروبا وأميركا.

والتغيير، ذو المغزى العام الأكبر، كان حركة نزوح السكان عن الأرض. وحدث هذا على الأخص نتيجة لازدياد عدد سكان الأرياف أكثر من قدرة الأرض على إعالتهم، ولكن في بعض الأماكن كان سببها أيضًا التغيير في أساليب الزراعة: إدخال التراكاتورات (الجرارات والآلات) إلى الأراضي المنتجة للحبوب معناه الحاجة إلى عدد عمال أقل؛ أصحاب الأراضي المزروعة بكثافة لأغراض تجارية قد يفضلون عمالًا مهرة بدلًا من الشركاء المحاصصين. وفي أحد البلدان، فلسطين، كان نزوح السكان نتيجة مباشرة لتغييرات سياسية. والفائض السكاني الريفي كان ظاهرًا في القرى العربية منذ عام 1948، ولكن أحداث تلك السنة أدت إلى نزوح أكثر من نصف القرويين، ومعظمهم أصبحوا لاجئين دون أرض لهم في معسكرات أو في أحياء فقيرة في الأردن وسوريا ولبنان.

للفلاحين الذين لم يكونوا قادرين على البقاء في القرى، كان لمراكز النفوذ والتجارة جاذبية حقيقية: فقد كانوا يأملون بالعمل في قطاعات الصناعة والخدمات المتنامية، وبمستوى معيشة أفضل وفرص أكثر لتعليم أبنائهم. ألوف عديدة من فلاحي «القبيلية» في الجزائر ومن المغرب وتونس هاجروا من بلدانهم إلى مدن فرنسا الكبرى، وإلى مدن ألمانيا بدرجة أقل؛ بحلول العام 1960 كان هناك ما يقارب نصف مليون شمالي-إفريقي في فرنسا. إلا أن معظم المهاجرين من الأرياف ذهبوا إلى المدن في بلدانهم أو البلدان القريبة. في المغرب، نمت الدار البيضاء (كازابلانكا) بسرعة أكثر من سائر المدن: من مدينة فيها ربع مليون نسمة عام 1936 أصبح عدد سكانها مليونًا عام 1960. كان عدد سكان القاهرة 1,3 مليون سنة 1937؛ سنة 1960 أصبح 3,3 مليون، نصفهم مولودون خارج المدينة. زاد عدد سكان بغداد من نصف مليون في الأربعينيات إلى 1,5 مليون في الستينيات. الزيادة الأكثر إثارة للعجب كانت في عمان، من 30000 سنة 1948 إلى ربع مليون بحلول 1960؛ معظم النمو كان نتيجة نزوح اللاجئين من فلسطين.

بسبب هذه الهجرات الداخلية، أخذت معظم البلدان العربية بالتغير من مجتمعات ريفية بالأكثرية إلى مجتمعات ينكثف فيها جزء كبير متزايد من السكان في بضع مدن كبيرة. في مصر 40 بالمئة من السكان تقريبًا كانوا يعيشون في المدن عام 1960؛ 13 بالمئة تقريبًا كانوا في القاهرة (وأكثر من ذلك إذا اعتبرنا مدينة الجيزة منها، والتي أصبحت الآن مندمجة فيها بالفعل). الدار البيضاء احتوت 10 بالمئة من كلّ المغربيين، وبغداد 20 بالمئة من مجموع العراقيين.

لأجل إطعام السكان المتزايدين وتحسين مستوى المعيشة كانت هناك حاجة إلى إنتاج أكبر في الأرياف وفي المدينة. وهذه الحاجة أعطت إلحاحًا جديدًا لفكرة النمو الاقتصادي، التي اجتذبت الحكومات لأسباب أخرى أيضًا. ففي الأطوار الأخيرة من الحكم الاستعماري، بدأت بريطانيا وفرنسا بالتطلع إلى النمو الاقتصادي السريع كطريقة ممكنة لتكوين مصلحة مشتركة بين الحاكم والمحكوم، وعندما تسلمت حكومات وطنية الحكم نظرت هي أيضًا إلى التطور الاقتصادي كالطريقة الوحيدة لتحقيق القوة والاكفاء الذاتي الذي بدونه لا تستطيع الأمم أن تكون مستقلة حقيقة. وعليه كانت هذه حقبة تدخلت فيها الحكومات بشكل أقوى في العملية الاقتصادية لكي تشجع النمو. في الأرياف، كان هذا عهد أعمال ري واسعة النطاق في عدد من البلدان: المغرب،

الجزائر، تونس، سوريا، وبخاصة مصر والعراق. أكثر من قرن من التغييرات في نظام الريّ بلغ خاتمته في أواخر الخمسينيات، عندما بدأ العمل بالسدّ العالي في أسوان، المنشأ بمساعدة مالية وفنية من الاتحاد السوفياتي، الذي تدخل عندما انسحبت الولايات المتحدة. كانت مشاريع الريّ السابقة في وادي النيل قد هدفت إلى احتواء الفيضان السنوي وتوزيع المياه بشكل يمكن فيه ريّ منطقة أكبر من الأرض على مدار السنة، وبالتالي التمكين من إنتاج أكثر من موسم واحد في السنة. ولكنّ السدّ العالي كان ليحقق أكثر من ذلك. الغاية من بنائه كانت لتخزين الفيضانات المتتالية في بحيرة ضخمة واستعمال الماء في المكان المناسب في الوقت المناسب. بهذه الطريقة، يمكن تجاهل التقلبات في كمية المياه من سنة إلى سنة، وللمرة الأولى في حياة الاستيطان في وادي النيل لا يكون الفيضان فيه الحدث الأهمّ في السنة. وكان من المؤمل بهذه الطريقة زيادة المساحة المزروعة بحوالي مليون فدّان، وزيادة منطقة المحصول حتّى أكثر من ذلك، بسبب تمديد الريّ على طول السنة إلى أراضٍ هي حالياً قيد الزرع. وقد يُستعمل السدّ أيضاً في توليد الطاقة الكهربائية، وكانت هناك إمكانية تطوير المسامك (جمع مسمكة) في البحيرة. إلا أنّ من جهة المآخذ، سيكون معدّل تبخّر الماء عالياً، وقد يحدث ذلك تغييراً في المناخ؛ فتجميع المياه في البحيرة يعني أنّ الطمي (الغرين) سوف يترسّب فيها وليس في الأقسام الشمالية من مصر.

في العراق، الزيادة في دخل الحكومة من إنتاج أكبر للنفط جعل بالإمكان لأول مرة إنجاز مشاريع ريّ وضبط للفيضانات على نطاق واسع وبموجب خطة. وتتشكّل مجلس تطوير عام 1950، له السيطرة على الجزء الأكبر من عائدات النفط، وخطّ ونفّذ مشاريع ضخمة للتحكّم بالفيضانات على نهريّ دجلة والفرات، وبناء سدود على روافد دجلة في الشمال.

وكانت هذه أيضاً فترة أدخلت فيها الجرّارات على نطاق واسع. كانت الجرّارات قيد الاستعمال منذ 1939 على أراضٍ يملكها أوروبيون في المغرب الكبير وفي أراضٍ لليهود في فلسطين، ولكنها كانت نادرة في الأماكن الأخرى. أما الآن فقد استوردت إلى العراق وسوريا والأردن ومصر، حيث كان أكثر من 10000 منها قيد الاستعمال بحلول عام 1959. أمّا استعمال السماد فلم يكن شائعاً كثيراً ما عدا في مصر ولبنان وسوريا كما لم يكن هناك بذار مُحسّن ولا تحسين لنسل المواشي.

نتيجة هذه التغييرات توسّعت البقعة المزروعة في بعض البلدان، وكذلك مساحات المحاصيل في كلّ مكان، والتحوّل في معظم الأماكن من إنتاج الحبوب للاستهلاك المحلي إلى المنتجات التي تباع نقدًا للتسويق في المدن أو للتصدير. في المغرب، بذل الفرنسيون في المراحل الأخيرة من حكمهم جهداً منتظماً في «تحديث أوضاع الفلاحين»: مزارعون محلّيون يُجمعون في وحدات كبيرة ليتلقّوا الأساليب الجديدة في الزراعة وإنتاج المحاصيل التي تُباع نقدًا، وتقدّم إليهم تسهيلات التعاونيات للقروض والتسويق. في سوريا وشمال العراق، حصلت التغييرات بفضل المبادرات الخاصة. في المناطق الواقعة بين نهريّ دجلة والفرات، بدأ تجّار من أصحاب الرساميل استئجار الأراضي من شيوخ القبائل وزراعة القمح بواسطة جرّارات؛ للمرة الأولى، في هذه المنطقة القليلة المطر، أمكن أن تزرع الأرض على هذا المقياس وبهذا التوفير في اليد العاملة بحيث تكون الزراعة مربحة. وكانت النتيجة تحوّلًا أكبر في الميزان بين الزراعة المستقرّة وبين تربية المواشي – التي كانت قبل ذلك الأكثر ضماناً والأوفر ربحاً في استخدام الأرض – وتوسيع الزراعة: في سوريا، تضاعفت المساحة المزروعة حبوبًا في عشرين سنة من 748000 هكتار سنة 1934

إلى 1890000 سنة 1954. في وادي الفرات وغير أماكن من سوريا نشطت زراعة القطن أيضاً.

ومع أهميته، لم يكن التوسع التجاري الاهتمام الأول لمعظم الحكومات التي لها موارد للتوظيف. فالتطور السريع للصناعة بدأ ملحقاً. معظم الحكومات ركزت اهتمامها على إنشاء البنية التحتية التي لا يمكن للصناعة أن تتطور بدونها: طرقات، سكك حديد، مرافق، اتصالات لاسلكية وسلوكية عن بعد، وطاقة كهربائية مائية. في بلدان المغرب الكبير الثلاثة بذل الفرنسيون جهوداً منتظمة لتحسين النقل والمواصلات وتوليد الكهرباء وأعمال الري.

التوظيفات الحكومية، وإلى درجة أقل، من قبل أفراد (أوروبيين على العموم في المغرب الكبير وأبعد إلى الشرق أصحاب أراضٍ مع فائض من الأموال) أدت إلى بعض التوسع في الصناعة. إلا أنها كانت صناعة للمستهلك في معظمها: تعليب الأطعمة، مواد بناء، ومنسوجات، على الأخص في مصر وسوريا اللتين كان لهما ما يسد حاجتهما من القطن. في البلدان ذات الموارد المعدنية أصبح استثمار المعادن ذا أهمية، على الأخص الفوسفات في الأردن والمغرب وتونس.

من بعض النواحي، زاد النمو الاقتصادي اعتماد معظم الدول العربية على البلدان الصناعية. تراكم رأس المال القومي للتوظيف لم يكن كافياً لحاجاتهم، والنمو اعتمد على التوظيف وعلى المساعدة من الخارج. ففي السنوات التي تلت الحرب العالمية الثانية استطاعت بعض البلدان أن تسحب من أرصدة بالإسترليني تجمعت من مصاريف الجيوش أثناء الحرب، وبلدان المغرب الكبير كانت تمولها الحكومة الفرنسية، من المساعدة التي كانت تُعطى لفرنسا في إطار مشروع «مارشال». ولم يكن هناك إلا القليل من التوظيف الأجنبي، ما عدا في المغرب، التي كانت تجتذب أصحاب الأموال الفرنسيين خلال سني ما بعد الحرب بسبب الخشية مما قد يحدث في فرنسا. وفي وقت لاحق، مُنحت قروض أميركية لبلدان تنسجم سياستها مع سياسة الولايات المتحدة، وفي نهاية الخمسينيات كانت هناك قروض تُمنح لمصر ولسوريا.

مُنحت المساعدة الخارجية، إلى حد ما على الأقل، لأسباب سياسية، وعندما لم تكن تُستعمل لتوسيع القوات المسلحة في البلدان الحديثة الاستقلال التي وجدت نفسها متورطة في علائق معقدة وأحياناً عدائية الواحدة مع الأخرى، فقد كانت تُستعمل على الأخص لتمويل استيراد بضائع إنتاجية أو معدات ضرورية لتحسين البنية التحتية أو لتطوير الصناعة. وكانت النتيجة عموماً أن الاعتماد على البلدان التي جاء منها العون كان يتزايد. البلدان التي تلقت المساعدة ظلت مدينة إلى البلدان التي منحتها إياها، واستمرت علائقها التجارية الرئيسية مع الدول الصناعية الأوروبية، وإلى درجة متنامية مع الولايات المتحدة؛ الشواذ على هذا المسار كانت مصر، التي كانت في نهاية الخمسينيات ترسل أكثر من 50 بالمئة من صادراتها إلى بلدان الكتلة الشرقية وتشتري حوالي 30 بالمئة من وارداتها منها. ظل نمط التبادلات كما كان سابقاً: المواد الأولية تُصدّر والسلع المصنّعة تُستورد. إلا أنه كان هناك تغييران بارزان: تناقص استيراد المنسوجات إذ أُنشئت معامل للنسيج محلية؛ زاد استيراد القمح بما أن الإنتاج المحلي لم يعد كافياً لإطعام سكان المدن المتزايدين.

وهناك صنف للتصدير زادت أهميته بسرعة في تلك السنوات، وهو النفط، وهو يعطينا المثل الأكثر وضوحاً عن الاتكال الاقتصادي المتبادل بين البلدان التي تمتلك النفط والعالم الصناعي. فبعد بداية بسيطة قبل الحرب العالمية الثانية، تبين أن موارد النفط في بلدان الشرق الأوسط والمغرب الكبير هي بين الأوفر في العالم. وفي الستينيات كانت هذه البلدان تنتج حوالي 25 بالمئة من نفط العالم الخام، وبسبب صغر حجم السوق المحلية، كانت بمجموعتها أكبر مصدرة للنفط في

العالم. الإنتاج الأكبر كان في إيران، وبين البلدان العربية، في العراق والكويت والسعودية، ولكن كان هناك إنتاج أيضًا في بلدان أخرى من الخليج وفي مصر، وفي الستينيات اكتشفت حقول واسعة في ليبيا والجزائر. وبدا أنّ نفط الشرق الأوسط سيكون ذا أهمية أكبر في المستقبل، ففي الستينيات قُدِّر احتياطي النفط بحوالي 60 بالمئة من مجموع الاحتياطي المعروف في العالم. كانت امتيازات التنقيب عن النفط واستخراجه واستثماره في كلّ مكان بيد شركات غربية، يسيطر عليها في معظمها العدد الصغير من شركات النفط الضخمة التي كانت تحتكر تقريبًا هذه الصناعة. في العراق كان الاستثمار في أيدي شركة تملكها بالشراكة مصالح بريطانية وفرنسية وهولندية وأميركية، وفي السعودية في أيدي أميركية؛ في الكويت بريطانية وأميركية؛ في ليبيا في أيدي عدد كبير من الشركات؛ في الجزائر في أيدي شركة فرنسية بأموال حكومية موظفة فيها. ورأس المال جاء في معظمه من موظفي أموال غربيين خاصين، وكان هذا في الواقع أعظم مثل على توظيف غربي خاصّ في البلدان العربية في تلك الفترة. وكانت التقنية العالية أيضًا على العموم من موظفين أوروبيين أو أميركيين. معظم شحنات النفط كانت تُصدَّر إلى البلدان الغربية. ومساهمة البلدان المصدّرة كانت تنحصر في معظمها، عدا النفط ذاته، في توفير الطبقات المتدنية من العمّال، المهرة وغير المهرة، وبأعداد محدودة، لأنّ استخراج الزيت وتكريره لم يكن يتطلّب عمّالًا كثيرين.

إلا أنّه في بداية الستينيات أخذت الوضعية تتغيّر. كثر عدد الموظّفين المحليين في الوظائف التي تتطلّب مهارة عالية، ومع أنّ مجموع العمّال المحليين لم يكن كبيرًا، فالذين تدربوا في هذه الصناعة بدأوا ينتقلون إلى قطاعات أخرى من الاقتصاد. والأهمّ أيضًا، أخذ تقاسم الأرباح بين الشركات والبلدان المنتجة للنفط يتغيّر. في عام 1948، كان 65 بالمئة من الدخل الإجمالي من استخراج النفط يعود للشركات، وحصّة البلدان كانت محدّدة بجُعالة، نسبة مئوية صغيرة على ثمن كانت تحدّده الشركات نفسها. ولكن منذ 1950، حقّق الضغط الذي مارسه البلدان المنتجة تغييرًا في الاتّفاقيّات، حتّى بلغت حصّتها 50 بالمئة من الدخل الصافي للشركات. وفي عام 1960، انضمت أهمّ البلدان المنتجة للنفط (ليس في الشرق الأوسط فحسب) وألّفتها منظمة الدول المصدّرة للنفط OPEC (أوبيك)، عبارة عن تحالف هدفه تأليف جبهة مشتركة في المفاوضات مع الشركات الكبرى للنفط، التي كانت هي أيضًا تعمل متضافرة معًا. عند ذلك انفتحت الطريق أمام عملية جديدة سوف تنتهي بتولي البلدان ووظائف الشركات، على الأقلّ في الإنتاج.

أرباح النموّ: التّجار وأصحاب الأراضي

بمجيء الاستقلال، استطاع التّجار وأصحاب الأراضي المحليون أن يحصلوا على حصّة كبيرة من أرباح النموّ الاقتصادي. أصبح بإمكان التّجار استعمال تقربهم من الحكومات المستقلّة ليحصلوا على حصّة أكبر من تجارة التصدير والاستيراد؛ حتّى في تجارة القطن المصري، التي ظلّت لمدّة طويلة في أيدي شركات ومصارف أجنبية، استطاعت شركات كبرى مصرية، عاملة بالتعاون الوثيق مع سياسيين، أن تلعب دورًا هامًا. في العراق، القسم الأكبر من البورجوازية اليهودية، التي كانت بارزة في حقل التجارة مع إنكلترا والهند، غادرت البلاد عندما أصبحت وضعيّتها صعبة بعد إنشاء دولة إسرائيل، واحتلّ محلّهم في معظم الأحيان تجّار عراقيون من الشيعة. كانت معظم الصناعات الجديدة أيضًا في أيدي محلية، بسبب تكدّس معيّن لرؤوس الأموال من تجّار وملاك الأراضي، لكن كذلك بسبب الحاجة لبعض الصناعات الناشئة أن يكون لها وصول إلى الحكومة.

إلا أنّ في بعض البلدان ظلّ هناك تعاون بين أصحاب رأس المال المحليين والأجانب. وصحّ هذا في المغرب حيث استمرّت شركات مختلطة فرنسية-مغربية في أهمّيّتها بعد الاستقلال، وفي مصر كذلك إلى عهد معيّن. المصارف المحليّة أو المختلطة أخذت تكتسب أهميّة أيضًا؛ إيداع الفوائد والأرباح الخاصّة من صناعة النفط وتوظيفها كانت في معظمها في أيدي مصارف يديرها لبنانيون وفلسطينيون في بيروت.

في معظم الأماكن أيضًا، كان التوسّع في الزراعة خلال سني ما بعد الحرب في مصلحة مالكي الأرض أو المتحكّمين فيها بالدرجة الأولى، على الأخصّ كبار الملاكين ممّن كانوا يستطيعون الحصول على قروض من المصارف ومن شركات الرهونات وبإمكانهم جمع رأس مال للتوظيف. في المغرب وتونس، اشترى الأراضي التي كانت في أيدي ملاكين أجانب، بعد أن استقلّت البلاد، إمّا أصحاب أموال محليّون أو الحكومة. في مصر، ظلّت مكانة كبار الملاكين قوية حتّى عام 1952. أعضاء العائلة المالكة، حوالي 400 فرد، كانوا أكبر الملاكين مُجتمعيين؛ حولهم كان قرابة 2500 عائلة وشركة مصرية، وحوالي 200 أجنبية، تمتلك كلّ واحدة منها أكثر من 100 فدان؛ فيما بينهم، كان هؤلاء الملاكون يسيطرون على 27 بالمئة من الأرض المزروعة. وكانوا يسيطرون تقريبًا على الحكومة؛ فنصف الوزراء وأعضاء مجلس الشيوخ والنواب كانوا على العموم من هذه الطبقة. لذلك كان بإمكانهم الحصول على امتيازات في الريّ وإبقاء نظام الضرائب مؤاتياً لهم. وبسبب رؤوس الأموال المجمّعة لديهم وقدرتهم على نيل القروض كان باستطاعتهم شراء الأراضي متى عُرضت، وسيطرتهم على أفضل الأراضي مكنتهم من فرض إيجارات مرتفعة على المستأجرين الذين كانوا يزرعون معظم أرضهم. بعض خبراء الاقتصاد كانوا يلحّون في طلب إصلاح نظام ملكية الأرض، والشعور بالإجحاف كان قويًا بين الفلاحين، ولكن قبل 1952 نادرًا ما ارتفع صوت ينادي بالإصلاح في المجالس العامّة في الدولة.

كما ازداد أيضًا نفوذ أصحاب الأراضي في سوريا والعراق إبّان هذه الفترة. في سوريا كانت السهول الكبرى في الداخل حيث تُزرع الحبوب منذ زمن بعيد من أملاك العائلات الكبيرة القاطنة في المدن، ولكن في هذا العهد ازدادت طبقة كبار الملاكين عندما انضمّ لها هؤلاء الذين كانوا يزرعون القطن على أراضٍ مروية في وادي الفرات والذين يزرعون الحبوب في الجزيرة (أكانوا أصحاب الأرض أم المستثمرين). في العراق، تكوّنت طبقة كبار الملاكين إلى درجة كبيرة بسبب تغييرات حدثت منذ أواخر القرن التاسع عشر: توسيع الزراعة بواسطة جرّارات، ومضخّات وأعمال ريّ، والانتقال من الرعاية إلى الزراعة المستقرّة، وتسجيل ملكية الأراضي. وكانت سياسة الحكومة المنتدبة، والحكومة المستقلّة بعدها، تعمل لمصلحة أصحاب الأرض، على الأخصّ ممّن كان شيوخ القبائل منهم، إذ كان يمكنهم استخدام نفوذهم لخدمة البريطانيين والملكيّة. في العام 1958، أكثر من 60 بالمئة من الأرض المملوكة بصورة شخصية كانت في أيدي من يملكون أكثر من 1000 دُئم، وكان هناك 49 عائلة تمتلك الواحدة منها أكثر من 30000 دُئم. وكانت الممتلكات في العراق أكبر منها في مصر، لأنّ الزراعة كانت في مساحات واسعة والأرض وافرّة، والملوحة الزائدة كانت تُنهك الأرض بسرعة. وباستثناء شيوخ القبائل، كانت طبقة ملاكي الأراضي تضمّ عائلات من أعيان المدن الذين حصلوا على الأرض من خلال عملهم بالحكومة أو لمركز ديني، كما كانت تضمّ كذلك تجّارًا مسلمين جمعوا رأس مال للتوظيف. وكما في مصر، كان لأصحاب الأراضي مركز سياسي قوي من خلال العضوية في الوزارات ومجلس النواب، ولأنّ الملكيّة والجماعة الحاكمة كانوا بحاجة إليهم.

سلطة الدولة

ربّما بدا انتصار القومية في أوّل الأمر وكأته انتصار طبقات الملاكين المحليين، ولكن في معظم البلدان لم يدم ذلك إلا قليلاً، والمنتصر كان الدولة ذاتها، أي هؤلاء الذين يمسون زمام أمور الحكومة والعاملون في الدوائر العسكرية والمدنية ممّن كانت السلطة تُمارَس عبرهم. والعملية الاجتماعية الأساسية التي كانت الحكومة تحقّق بواسطتها السيطرة المباشرة على كلّ أراضيها كانت قد اكتملت في الوقت الذي غادر فيه الحكّام الأجانب البلاد، حتّى في بلدان مثل المغرب حيث كانت سلطة الحكومات المدنية ضعيفة حتّى ذلك؛ فالحكومات المستقلّة ورثت أساليب السيطرة، والجيوش وقوى الشرطة وأجهزة الموظّفين. في العربية السعودية أيضاً كانت الحكومة الأقوى والأفضل تنظيمًا التي ورثها الملك عبد العزيز إلى أبنائه تضمّ عدّة مناطق مختلفة في مجتمع سياسي موحد. فقط على الحواشي الجنوبية من شبه الجزيرة العربية ظلّت العملية غير مكتملة. في اليمن، بالكاد كانت سلطة الإمام تمتدّ على كلّ البلاد. فالإدارة البريطانية في عدن كانت قد شكّلت تجمّعًا طليقًا من صغار الزعماء تحت الحماية البريطانية في الأرياف المحيطة، ولكنّها لم تكن تحكمهم مباشرة. في عُمان أيضًا، لم يكن نفوذ الحاكم، الذي يدعمه البريطانيون، يصل إلى جميع أنحاء داخل البلاد من عاصمته في مسقط على الشاطئ.

وبدأت الآن نشاطات الحكومات تتسع أبعد من حفظ الأمن والنظام وجباية الضرائب وتوفير بعض الخدمات الأساسية. في كلّ مكان تقريبًا، اتّخذت الدولة على عاتقها إدارة المصالح العامّة: مصارف الإصدار، السكك الحديدية، الهاتف، شركات المياه والغاز والكهرباء. وكان هذا تماشيًا مع ما كان يحدث في كلّ أنحاء العالم، ولكن هنا كان له سبب خاصّ: في معظم البلدان كانت تملك تلك المصالح شركات أجنبية، والتأميم عنى تغييرًا من الملكية الخاصّة إلى الملكية العامّة ومن الملكية الأجنبية إلى الوطنية.

وكان لحركة التأميم زخمها الخاصّ. فقد كانت الحكومات الجديدة تخشى استمرار أو نموّ مراكز مستقلّة من النفوذ الاقتصادي، والتي قد تولّد نفوذًا سياسيًا أو ترتبط مع الحكّام السابقين. بالإضافة إلى ذلك، قد يكون التصنيع السريع عسيرًا وبطيئًا إذا تُرك للمبادرات الخاصّة: تجميع رؤوس الأموال الخاصّة لأجل التوظيف كان محدودًا تحت الحكم الأجنبي وكان مازال غير وافٍ؛ توجيهه إلى توظيف مُنتج كان صعبًا طالما لم يكن هناك سوق مالية منظمّة؛ مستثمرو الأموال قد يتردّدون في وضع أموالهم في صناعات جديدة غير مجرّبة بدلًا من أبنية في مدينة أو في الأراضي؛ وحتّى لو فعلوا ذلك، فالمصانع التي ينشئونها قد لا تكون من النوع الذي يُعطى الأفضلية في خطّة وطنية. تلك كانت الحجج لتدخّل الحكومة في العملية الاقتصادية، وتدخّل كهذا أصبح الآن ممكنًا بسبب تجمّع الموارد في يدها. وبانسحاب الحكّام الأجانب أصبحت عائدات الضرائب كليًا بتصرّف الحكومات المحليّة، وأخذت تلك العائدات حجمًا أعظم إذ حُققت الامتيازات التي كانت تتمتع بها الشركات الأجنبية وتقلّصت. في بعض البلدان، أصبحت الموارد للتوظيف متوقّرة الآن بفضل تزايد عائدات النفط؛ حتّى الحكومات التي لم يكن عندها نفط قد تستفيد من دفعات تقدّمها الشركات لحقوق نقل النفط، أو من قروض أو منح تقدّمها لها البلدان الأكثر غنى. في عام 1960، 61 بالمئة من دخل الحكومة في العراق كان من النفط، 81 بالمئة في السعودية، و100 بالمئة تقريبًا في دول الخليج الصغيرة؛ في سوريا، 25 بالمئة من الدخل جاء من أنابيب النفط التي كانت تنقل

نفت العراق والجزيرة العربية إلى ساحل المتوسط، وفي الأردن 15 بالمئة. وجاءت أيضًا قروض للتطوير من البلدان المصنّعة ومن الوكالات الدولية.

حتى قبل الاستقلال كانت بعض النشاطات الاقتصادية قد وُضعت تحت رقابة الدولة. استخراج الفوسفات في المغرب كان تحت رقابة وكالة حكومية منذ أصبح له شأن؛ في السودان، انتهى في عام 1951 الامتياز الذي كان قد أُعطي لشركات بريطانية لزرع القطن في منطقة الجزيرة. بعد الاستقلال أخذ يُسرّع هذا التطور. تونس وضعت يدها على صناعة الفوسفات، وفي الأردن أيضًا كان للحكومة حصّة كبيرة في شركة الفوسفات. واتّجهت سياسة الحكومة العسكرية التي استولت على السلطة في مصر عام 1952 اتّجاهًا متزايدًا نحو تأمين المصانع، إلى أن بلغت ذروتها عام 1961 عندما وضعت الدولة يدها على جميع المصارف وشركات التأمين وجميع الشركات الصناعية الكبيرة تقريبًا. في السنة التي سبقت كانت قد صدرت أوّل خطة لخمس سنوات (خماسية)، غايتها النمو الصناعي والزراعي السريع تحت رقابة الحكومة. الاستثناء الوحيد لهذا الاتجاه كان المغرب، حيث ظهر سنة 1960 خيار واضح بين اقتصاد موجّه، مع تصنيع سريع وقيود على الاستهلاك، وبين اقتصاد قائم على المبادرة الفردية والاستثمار. وتمحور هذا الخيار في صراع على السلطة بين حزب وطني يناهز بتغيير سريع وبين القوّات الأكثر محافظة، المجتمعّة حول الملك؛ وانتهت بتولّي الملك السلطة المباشرة، وخيار لمصلحة المبادرة الحرّة.

والمثل الأكثر إثارة عن تدخّل الدولة في العمليّات الاقتصادية جاء ليس من الصناعة بل من إصلاح نظام ملكية الأرض. فكان لذلك الإصلاح أكبر أهميّة سياسية واجتماعية، لأنّ معظم سكّان البلدان العربية كانوا ما زالوا يعيشون في الأرياف وأيضًا لأنّ أصحاب الأملاك، في كلّ مكان تقريبًا، كانوا يؤفّفون أقوى طبقة، وهي الطبقة التي كان لها أعظم نفوذ على الحكومات كما كان لها أوفر رأس مال؛ ضربها في ممتلكاتها كان معناه تحطيم قوّة بإمكانها التحكّم بالسلطة، وإطلاق رأسمال لأجل التوظيف في مكان آخر.

أوّل خطة للإصلاح الزراعي وأوسعها مجالًا هي التي أعلنتها الحكومة العسكرية الجديدة في مصر بعد استيلائها على الحكم سنة 1952. أمّا الإقدام على خطة مفصّلة بهذه السرعة بعد الاستيلاء على الحكم، مع العلم أنّ هذا الموضوع بالكاد ذكرته الحكومات السابقة أو البرلمان، فهو دليل على النفوذ المستقلّ الذي تتمتع به الحكومة كما يُشير إلى بروز مجموعة حاكمة جديدة بأفكار مختلفة جدًّا عن أفكار هؤلاء الذين حلّت محلّهم. الجزء الأبرز من الخطة كان تحديد الحجم الأقصى للملكية بمنتي فدّان للفرد، مع مئة فدّان إضافية لأولاده؛ وأنقص الحدّ الأقصى إلى 100 فدّان سنة 1961، ثمّ إلى 50 عام 1969. الأرض الزائدة عن الحدّ الأقصى تشتريها الحكومة بسعر محدّد بواسطة سندات حكومية، وتوزّع على صغار المزارعين؛ بالإضافة إلى ذلك، صودرت الأراضي الخاصّة للعائلة المالكة دون تعويض. وحُدّد مبلغ الإيجار الذي يمكن لصاحب الأرض أن يتقاضاه، واتّفاقيّات الإيجار تكون لمدة ثلاث سنوات على الأقلّ. وتقدّم المساعدة للمستأجرين ولصغار المزارعين للحصول على قروض ولتسويق منتجاتهم عن طريق تعاونيّات تأسّسها الحكومة. في العقد الذي تلا، اشترت الحكومة بطريقة إجبارية حوالي نصف مليون فدّان، وورّع قسم منها. وكان تأثير هذه الخطة واسع الانتشار، ولكن ليس دائمًا كما كان متوقّعًا: سياسيًا، حطّم نفوذ أصحاب الأراضي والعائلة المالكة؛ اقتصاديًا، أعيد توزيع الدخل من كبار الملاكين إلى صغار الملاكين والمزارعين المستأجرين، بينما المجموعة الوسطيّة من أصحاب الأملاك المتوسطة الحجم فبالكاد مسّهم ذلك.

وأتخذَ تدبير مائل في سورية سنة 1958: حُدِّد الحجم الأقصى للممتلكات، وأعيد تحديد الاتفاقيات الزراعية لمصلحة المستأجر أو المحاصص، وحُدِّد راتب أدنى للعمال الزراعيين. ولم يكن بالإمكان تطبيقه في السنوات الأولى بالفعالية التي طُبِّقت في مصر، لأنَّ الجهاز الحكومي لم يكن كافيًا لأداء المهمة، ولم يكن هناك مسح كامل لسندات الملكية للأراضي، ولم يكن النفوذ السياسي لأصحاب الأراضي قد تحطَّم بعد. في العراق أيضًا طُبِّق تدبير مماثل بعد انقلاب 1958 العسكري، ولكن قبل أن تبرز من غبار الثورة مجموعة حاكمة ذات أفكار واضحة متفق عليها عن كيفية تنظيم المجتمع؛ وساد خلال السنين القليلة الأولى خلاف بين الحاكمين حول ما يجب فعله بالأرض التي وضعت الدولة يدها عليها: إما أن تتولى هي تطويرها واستثمارها، أو أن تورَّعها ملكيات فردية صغيرة.

الأغنياء والفقراء في المدينة

حجم السكَّان المتزايد، الهجرة من الأرياف إلى المدينة وتنامي أعداد ونفوذ البورجوازية الوطنية – أصحاب الأراضي، التجَّار، أصحاب المصانع ومديروها، موظفو الدولة وضباط الجيش – ما أثر على طبيعة حياة المدن بطرق عديدة. بمجيء الاستقلال، انتقل أبناء الطبقة الوسطى إلى أحياء كان معظم قاطنيها السابقين من الأوروبيين، وانتقل مهاجرون من الأرياف إلى الأحياء التي أخلتها الطبقة الوسطى أو إلى أحياء جديدة. في كلِّ من الحالتين، حدثت تغييرات في العادات وطرق العيش: اقتبست الطبقة المتوسطة العيش بطريقة كان المقيمون الأجانب يتبعونها، والمهاجرون من الأرياف اقتبسوا طرق أهل المدينة الفقراء.

في المغرب الكبير، العملية التي استعادت بها الطبقات ذات الثقافة العصرية وسط مدنها من الأجانب كانت قد بدأت قبل الاستقلال، في الأربعينيات وبدء الخمسينيات. فصل العرب عن الأجانب في المدن، وهي السياسة التي كانت تتبعها الحماية الفرنسية في المغرب، والتي كانت موجودة أيضًا في الجزائر، وإلى حدٍّ أدنى في تونس، كانت قد بدأت بالانهيار، وسرَّع مجيء الاستقلال ذلك. الأوروبيون رحلوا برؤوس أموالهم، واحتلَّ محلهم الحكَّام الجدد وطبقات التجَّار وأصحاب الأراضي المشتركين معهم. في القاهرة والإسكندرية لم يكن الفصل صارمًا وكليًا، ولكن كانت هنالك أحياء أوروبية أكثر منها مصرية، وطبيعة هذه الأحياء تغيَّرت. ففتَّح نادي الجزيرة الرياضي بطريقة أوسع أمام المصريين، وحرَّق بعض الأبنية المقرونة بالأجانب في اضطرابات القاهرة سنة 1952، كانا دليلين على تغيير اجتماعي. في لبنان وسورية والعراق لم تكن الجاليات الأجنبية كبيرة أو منعزلة إلى هذا الحدِّ، ولكن في فلسطين أدَّى خلع ممتلكات معظم السكَّان العرب سنة 1948 إلى تحويل ما كان في السابق مدنًا مختلطة، إلى مدنٍ يقطنها في غالبيتها يهود من أصل أوروبيٍّ؛ المهاجرون اليهود من البلدان العربية استقرَّوا في معظمهم في قرى أو مدن جديدة. في القدس، المقسومة الآن بين إسرائيل والأردن، كان القسم الأردني، الذي يضمُّ القدس القديمة، عربيًّا تمامًا بغالبيتته، ولكن جزءًا كبيرًا من الطبقة المتوسطة العربية في القدس، كما في حيفا ويافا، استقرَّت في مدن خارج فلسطين، وكان نشاطهم ورأس مالهم السبب الرئيسي في نموِّ عمَّان السريع وتطوُّرها.

في أحيائهم الجديدة عاش أهل الطبقة المتوسطة كما فعل الأوروبيون، في منازل من النوع ذاته، يرتدون النوع نفسه من الثياب، مع أنَّه كانت هناك بعض التسوية أحيانًا بين الأساليب القديمة والحديثة؛ قد يرتدي المغربي في الدار البيضاء ثيابًا غربية في المكتب أو العمل، ولكنَّه يرتدي

«الجلابة» يوم الجمعة إلى المسجد؛ والمنزل الحديث قد يكون فيه غرفة مؤثثة على الطراز الشرقي، مع مقاعد منخفضة وأطباق من النحاس وزينة على الجدران. وفي بعض الأحياء الجديدة، قد يختلط أفراد من مجتمعات دينية مختلفة أكثر ممّا قد يختلطون في «المدينة»؛ كانوا يعيشون في البنايات ذات الشقق أو الشارع ذاته، وأولادهم يذهبون إلى المدرسة ذاتها؛ التزاوج بين المسلمين والمسيحيين واليهود ظلّ نادرًا، إلاّ أنّه ربّما أصبح أقلّ ندرة من ذي قبل.

بسبب انفتاح الأحياء الجديدة، صارت مظاهر الثراء والغنى مكشوفة بحريّة أكثر ممّا كانت عليه في المدن القديمة، حيث كان الخوف من الحكم أو من الجيران يجعل الناس تخفي دلائل بحبوحتها. فواجهت المنازل المطلّة على الشارع أصبحت أكثر مهابة، والغرف أفخم أثاثًا، والتزيّن بالحلي والمجوهرات أكثر ظهورًا. وبرز في هذه الفترة رمز يشير إلى المكانة والوجاهة، ألا وهو السيّارة الخاصّة، فالسيّارات التي كانت نادرة نسبيًا قبل الحرب العالمية الثانية أصبحت الآن أكثر شيوعًا؛ في القاهرة، تضاعف العدد تقريبًا بين 1945 و1960. الزيادة في عدد السيّارات، كذلك الشاحنات والباصات، ألزم بناء طرق جديدة وأكثر اتساعًا في المدينة والأرياف. وشقّ جادة عريضة عبر حي في المدينة القديمة أصبح بمثابة فعل تحديث واستقلال. فقد حدث ذلك للمرّة الأولى في عام 1870 عندما شقّ الخديوي إسماعيل شارع محمّد علي في القاهرة، وأخذ الأمر يتكرّر في أمكنة أخرى في الشرق الأوسط، ولكن ليس في المغرب الكبير. السيّارات الخاصّة، والطرق التي شقّت لأجلها، غيرت أساليب العيش للطبقات الأكثر غنى. فحياتهم لم تعد مقصورة على أحيائهم، وأصبحوا قادرين على التجوّل أينما شاؤوا في المدينة وضواحيها، وبإمكانهم السكن بعيدًا عن مراكز عملهم.

الأحياء التي كانت الطبقة الوسطى تغادرها كان ينتقل إليها المهاجرون من الأرياف. بعضهم كان يقصد «المدينة»، يجتذبه مقام لوليّ شهير أو مسجد، أو لتوافر المساكن: في المدن المختلطة، استقرّ البعض في الأحياء التي كانت في السابق للطبقة المتوسطة الدنيا من الأوروبيين، مثل شبرا في القاهرة. في بعض المدن، توسّعت أحياء الفقراء المبنية من ألواح الخشب والصفيح bidonvilles القديمة وتكاثرت في كلّ أرض خالية؛ ولكن هذا لم يحدث في القاهرة، حيث قامت «مدينة الأموات»، المدافن الواسعة خارج المدينة القديمة، التي استُخدمت لإيواء فائض السكّان. «مدن الصفيح» bidonvilles نُقلت من مكان إلى آخر بأوامر السلطات، ولكن بعضها اكتسبت بمرور الزمن ثبات أبنية المدينة وتسهيلاتهما؛ مخيمّات اللاجئين الفلسطينيين في بيروت ودمشق وعمّان أصبحت تقريبًا أحياء من المدينة. وفي بعض البلدان باشرت الحكومة برامج تشييد مساكن منخفضة الكلفة في ضواحي المدينة أو قرب المناطق الصناعية الجديدة. في العقد الأخير من الحكم الفرنسي في المغرب، حاول مخطّط مدن موهوب تحقيق برنامج من هذا النوع؛ في مصر، أعلن عن مشروع من خمس سنوات لتشييد مساكن، وذلك سنة 1960، بما في ذلك مدينة جديدة ثانوية سمّوها «مدينة نصر». في هذا الوقت كان هناك مهندس معماري مصري، حسن فتحي (1900-1989) يوجّه أسئلة هامّة عن الطريقة التي تُصمّم فيها هذه المشاريع وتنفَّذ. فبدلًا من اقتباس الأساليب والأشكال الشائعة في الهندسة الغربية، اقترح أنّ بالإمكان الاستعانة إلى درجة كبيرة بتقاليد تخطيط المدن والبناء الإسلامية.

في القاهرة وبيروت وبعض المدن الأخرى، طريقة الحياة التي تتّسم بالعصرنة وما تتطلبه من دخل لم تعد محصورة بطبقة صغيرة، وبين الأحياء الغنية والفقيرة أصبح هناك «حزام انتقالي» حاولت أن تعيش فيه الطبقة المتوسطة الدنيا من أصحاب الحوانيت الصغيرة والموظّفين الصغار

والصنّاع المَهْرَة على مستوى الطبقة المتوسّطة. إلاّ أنّه في معظم المدن كانت هناك هُوّة بين الأغنياء والفقراء. كان المهاجرون من الأرياف يميلون إلى اقتباس عادات جموع سكّان المدن في الوقت الذي قد يكون هؤلاء بدأوا يتخلّون عنها؛ وهكذا، كان هناك استمرارية لطريقة حياة تقليدية. النساء اللواتي كنّ قد عملن في الحقول سافرات أو استقين الماء من الآبار أصبحن الآن محجّبات عائشات في عزلة. إلاّ أنّه كان هناك تغييرات حتّى في هذا المستوى من المجتمع. تعدّد الزوجات الذي كان شأنًا إلى درجة ما في طبقات معيّنة، أصبح أكثر ندرة، بسبب صعوبة الحياة في الشقق الصغيرة، أو مفهوم مختلف عن الحياة العائلية. كان معدّل الطلاق عاليًا، وربّما تناقص نوعًا. معدّل المواليد، مع أنّه كان مرتفعًا بالمقارنة مع البلدان الصناعية، كان أدنى في المدينة منه في الأرياف، لأنّ الفتيات اللواتي كنّ يذهبن إلى المدارس كنّ يتزوّجن بسنّ أكبر، والرجال يحاولون الحصول على عمل مستقرّ وادّخار بعض المال قبل الزواج، وأيضًا بسبب انتشار تحديد النسل؛ في مصر في أواخر الخمسينيّات أصبح أكثر من 50 بالمئة من المتعلّمين يمارسون وسائل تحديد النسل، وحوالي 10 بالمئة من سكّان المدن الفقراء، ولكن لم يكن يمارسها أحد من الأرياف في الواقع. وفي هذا الوقت كانت مشاكل «الانفجار السكّاني» قد أصبحت معروفة في مصر، وأعلن بعض علماء الدين أنّ تحديد النسل شرعي.

وظلّت الحياة صعبة لفقراء المدن. كانت نسبة كبيرة منهم عاطلين عن العمل. من سكّان القاهرة، قُدّر عام 1960 بأنّ 7,5 بالمئة كانوا يعملون بالصناعة، و23 بالمئة في الخدمات، و66 بالمئة كانوا بدون عمل ثابت أو منتظم. في أجنحة السكن والخشابيّات المكتظّة التي كان معظمهم يعيش فيها كانت الأوبئة منتشرة: الأوبئة القتّالة من طاعون وكوليرا التي محت مدناً بكاملها في الماضي كانت الآن قد زالت من الوجود إلى حدّ ما، ولكن السلّ والتيفوئيد والملاريا وأمراض العيون كانت شائعة. معدّل وفيات الأطفال كان مرتفعًا؛ في «مدن الصفيح» bidonvilles في بغداد قُدّر معدّل وفيات الأطفال عام 1956 بـ341 في كلّ ألف حمل.

إلاّ أنّ هناك بعض الدلائل على أنّ ظروف العيش كانت في تحسّن بين بعض الفقراء على الأقلّ. الشاي والسكر، اللذان كانا فوق طاقات الفقراء، أصبحا في هذا الوقت قوام العيش في المغرب والعراق؛ استهلاك الغذاء في مصر ارتفع من 2300 وحدة حرارية (كالوري) في اليوم في أوائل الخمسينيّات إلى 2500 بعد حوالي عشر سنوات. وأخذت الخدمات الاجتماعية تنتشر، والمستوصفات تقدّم الخدمات الصحيّة، وخفّض تحسين موارد المياه من مدى تأثير بعض الأمراض، كذلك تحسّنت وسائل النقل العام في بعض المدن، وأصبحت نسبة كبيرة من الأولاد يذهبون إلى المدارس الابتدائية، ونُظّمت حملات لمكافحة الأمّية. وتزايد عدد النساء العاملات، بمثابة خادمت في المنازل أو عاملات في المصانع؛ معظمهنّ كنّ فتيات غير متزوّجات يعشن في منازل أهلهنّ، وكونهنّ يعملن خارج منازلهنّ ويحصّلن بعض الأموال لم يكن قد أثر على بنية الحياة العائلية؛ لقد زاد دخل العائلة، ولكنّه لم يحسّن بالضرورة وضع النساء العاملات ويجعلهنّ أكثر بحبوحه أو استقلالاً.

أثّرت تغييرات كهذه على بعض طبقات السكّان أكثر من سواها. الهُوّة بين عمّال المصانع والعمّال غير المَهْرَة وغير المنظّمين ربّما أصبحت أكثر اتساعًا. وبدأت الحكومات تتدخّل فعليًا أكثر في الصناعة وتحسين ظروف العمل؛ في مصر، حُدّدت ساعات العمل اليومي والأسبوعي بموجب قانون. في معظم البلدان أصبحت نقابات العمّال مرخّصًا لها؛ تحقّق هذا التغيّر في معظمه في أواخر الأربعينيّات تحت تأثير الحرب، ثمّ بفوز حزب العمّال في بريطانيا والجناح اليساري في

التحالف الحكومي الفرنسي. وازداد عدد العمّال المسجّلين في الاتحادات العمّالية بتوسّع الصناعة. في المغرب وتونس كانت الاتحادات جزءًا أصليًا من الحركة الوطنية، وفي مصر أيضًا كانت المنظّمات العمّالية فاعلة في معارضة السيطرة البريطانية بعد 1945. وعندما حصلت على الاستقلال، حاولت الحكومات الحدّ من نشاطات الاتحادات، ولكنّ تلك الأخيرة استطاعت في بعض الأماكن أن تنال ظروفًا أفضل للعمل بشكل فعلي.

التفاوت في المساواة بين المدينة والأرياف كان أكثر ممّا كان عليه ضمن المدينة. جميع طبقات سكّان المدينة استفادوا إلى حدّ ما من تغيّر أحوال العيش في المدينة، ولكنّ تلك التحسينات بالكاد أثّرت على الحياة في القرى. ظلّ معظم القرويين في أكثر أرجاء البلدان العربية يعيشون كما كانت أبدًا طريقتهم في العيش، يُنجبون عددًا كبيرًا من الأولاد معظمهم يموتون في الطفولة أو في صباهم، يعيشون دون عناية طبّية وتعليم بدائي فقط، دون كهرباء، وفي شرك نظام زراعة يستولي فيه مالك الأرض أو جابي الضرائب على فائض الإنتاج الزراعي، وبظروف عيش وسط مناطق مزدحمة بالسكّان تحرمهم من القدرة على تحسين أوضاعهم. وقد جرّبت بعض الحكومات في الأربعينيات أن تحسّن أوضاعهم بدون تغيير نمط علائقهم الاجتماعية: على الأخصّ «الوحدات الريفية المشتركة» في مصر، التي قدّمت خدمات صحّية وما شابه لمجموعات من القرى. المحاولة الجديّة الأولى لتغيير علائق الطبقات الريفية، ولإعادة توزيع الدخل من الزراعة لم تجر إلا بعد اتّخاذ تدابير الإصلاح الزراعي في بعض البلدان في الخمسينيات. إلا أنّه كانت هناك أشياء تتغيّر: المهاجرون إلى المدن كانوا يرسلون الأموال إلى عائلاتهم في القرى، وأخذت آفاق حياة القرى تتّسع بسبب الحركة إلى المدن وامتداد الطرقات للسيّارات والشاحنات، وتداول الصحف، وانتشار الراديو والمدارس الابتدائية.

الفصل الثالث والعشرون

الثقافة القومية (1940-1950)

مشاكل التعليم

التغييرات في المجتمع ومجيء نخبة من أهل البلاد إلى الحكم أدت فيما بينها إلى انتشار سريع للتربية. متطلّبات الحياة في المدن جعلت الإلمام بالقراءة والكتابة وبحيازة المهارات ضرورة ملحة؛ فالحكومات الوطنية كانت ملتزمة بإقامة أمم قوية، وهذا يتضمّن استخدام جميع الامكانيات البشرية؛ وكان على هذه الحكومات المركزية العصرية أن تكون على اتصال أكمل برعاياها ممّا كانت عليه في السابق.

وتكوين نخبة مثقفة عن طريق التعليم العالي كانت بالطبع عملية بوشر فيها قبل ذلك بزمن طويل في بعض البلدان العربية، ولكن هذه الخطوات ازدادت سرعة بعد نيل الاستقلال. في عام 1939 كان هناك حوالي ست جامعات، معظمها صغير ويسيطر عليها الأجانب؛ بحلول العام 1960 أصبح هناك 20 جامعة كاملة، ثلاثة أرباعها وطنية، وعدة معاهد أخرى للتعليم العالي. عدد طلاب الجامعات كان حوالي 100000، باستثناء هؤلاء الذين يتلقون العلم في أوروبا أو أميركا. العدد الأكبر منهم كان في مصر، تتلوها سوريا ولبنان والعراق، إلا أن ازدياد عدد الطلاب كان أقلّ سرعة في المغرب الكبير. عندما غادر الفرنسيون تونس، لم يكن فيها إلا 143 طبيباً من أهل البلد و41 مهندساً؛ في المغرب، لم يكن هناك إلا 19 طبيباً مسلماً و17 طبيباً يهودياً مغربيّاً، 15 مهندساً مسلماً ويهودياً، ولكن كان هناك عدد أكبر من محامين وأساتذة وموظّفين رسميين، لذلك كان من الواجب البدء بتدريب وتنقيف النخبة من مستوى أدنى.

وأدى منطق القومية إلى أبعد من تكوين النخبة، إلى تنقيف شعب بكامله. وكان التعليم الشعبي الشامل إحدى أولى المهمّات التي وضعتها الحكومات الجديدة لنفسها، والتي كرّست لها نسبة عالية من دخلها. أخذت المدارس تفتح في كلّ مكان تقريباً على نطاق واسع، في الأحياء الفقيرة من المدن وفي بعض القرى. في مصر سنة 1960، كان هناك 65 بالمئة من الأولاد في العمر الابتدائي في المدارس وكان عدد طلاب المدارس 3 ملايين، 200000 منهم في المدارس الثانوية. في المغرب، 12 بالمئة فقط من الأولاد المسلمين كانوا في المدارس سنة 1954، بالرغم من الجهد الذي بذله الفرنسيون في أواخر سني الحماية، ولكن في عام 1963 ارتفع العدد إلى 60 بالمئة،

وإلى 100 بالمئة تقريباً للأولاد بعمر سبع سنوات. في تونس كانت الزيادة في الفترة ذاتها من 11 إلى 65 بالمئة. هذه الزيادة في عدد طلاب المدارس، مع الجهود لتعليم البالغين، قرّبت بعض البلدان إلى هدفها من محو الأمية تماماً، مع أنّها ظلّت بعيدة عنه. في مصر، كان 76 بالمئة من الرجال أميين سنة 1937، وفي سنة 1960 تناقص العدد إلى 56 بالمئة. إلّا أنّه في بلدان شبه جزيرة العرب كان التغيير أكثر بطئاً. الأنظمة المحافظة ذات الرقابة الدينية في العربية السعودية وفي اليمن كانت أكثر حذرًا في فتح المدارس من النوع الجديد وتعريض الطلاب إلى رياح الأفكار الجديدة؛ باستثناء مكّة المكرمة والمدينة المنورة، لم يكن لديها مراكز عظيمة يمكن منها للثقافة المدنية أن تنتشر على الأرياف. في الدول التي تسيطر عليها بريطانيا أو تحت حمايتها، على أطراف الجزيرة، كانت الموارد قليلة، ولا البريطانيون ولا الحكّام الذين كانوا يحمونها كانت لهم الرغبة الأكيدة في إحداث تغييرات سريعة بكلّ المشاكل التي قد يجرّها ذلك؛ الشواذ كانت الكويت، حيث كان الدخل المتزايد من النفط يُستخدم لإنشاء مجتمع عصري.

نسبة النساء الأميّات وغير المتعلّقات كان أعلى بكثير من نسبة الرجال؛ في مصر، كانت نسبة الأميّات 94 بالمئة سنة 1937 و83 بالمئة سنة 1960، وفي معظم البلدان كانت النسبة أعلى من ذلك. كان هدف الحكومات الوطنية تثقيف الفتيات مثل الذكور، وإلّا فإنّ نصف طاقة الأمة المكونة تكون غير مستخدمة في اقتصاد الأجر. في مصر، كان 50 بالمئة من الفتيات في سنّ الدراسة منخرطات في المدارس (الابتدائية) عام 1960؛ في تونس، حوالي 30 بالمئة. نسبة الفتيات في المدارس الثانوية أو في معاهد أعلى كانت أقلّ، ولكنّها تتزايد: في جامعة بغداد، 22 بالمئة من الطلاب كانوا من الفتيات بعام 1960/61، وفي جامعة الرباط 14 بالمئة، وفي جامعة تونس 23 بالمئة؛ في السودان، حيث كان تعليم الإناث قد بدأ متأخرًا، أنشئت كلية خاصّة، وكانت هناك بضع فتيات يدرسن في جامعة الخرطوم في 1959/60.

بعض المشاكل الناشئة عن الانتشار السريع للتعليم كانت شائعة في كلّ البلدان في هذه المرحلة من التغيير والنموّ. التزايد السريع في السكّان كان معناه أنّه لو زادت نسبة التلامذة بعمر الدراسة الذين كانوا في المدارس، فمجموع الأولاد الذين لم يكونوا في المدارس لم يكن ينقص بالضرورة. ولاستيعاب أكبر عدد ممكن من الأولاد كانت تُفتح مدارس بسرعة، وكان عدد التلامذة في كلّ صفّ أكثر ممّا ينبغي للتعليم الفعلي، ومعظم المعلمين غير مدربين كما يلزم على عملهم. وهكذا كانت النتائج تظهر على كلّ المستويات؛ بشكل خاصّ، كان التعليم العربي غير وافٍ على المستوى الثانوي، والطلاب الذين كانوا يتوجّهون إلى الجامعات كانوا على العموم غير مدربين جيّدًا للتعليم العالي. وكان هناك اتّجاه للتركيز على التعليم النظري (الأكاديمي) الذي يمكن من إيجاد وظيفة حكومية أو مهنة حرّة، بدلًا من التدرّب التقنيّ أو المهنيّ؛ استعمال اليدين بالإضافة إلى العقل كان غريبًا عن مفهوم التعليم في الثقافة الإسلامية ومعظم الثقافات السابقة للعصر الحديث. ولكن تعاطف صناعة النفط أخذ يُحدث تأثيرًا؛ فاكتمسب العمّال العرب العاملون فيها مهارة ومعرفة يمكنهم استخدامها في قطاعات أخرى من الاقتصاد.

إلّا أنّه كانت هناك بعض المشاكل المعبّرة عن الخبرات التاريخية المعيّنة للمجتمعات العربية. فعندما نالوا الاستقلال ورثوا أنواعًا مختلفة من المدارس: بعضها حكومية، وأخرى خاصّة؛ بعضها عصرية، وبعضها الآخر إسلامية تقليدية؛ منها التي تعلّم بالعربية، وغيرها بلغة أوروبية، إنكليزية عادة أو فرنسية. كانت الحكومات المستقلّة تميل إلى توحيد الأنظمة وجعلها جميعها تحت رقابة الدولة. المدارس الإسلامية التقليدية إمّا أغلقت أو انضوت تحت لواء نظام الدولة، فأصبح مسجد

الأزهر التعليمي القديم في القاهرة جزءًا من جامعة من نوع جديد، و«الزيتونة» في تونس أصبح كلية الشريعة في جامعة تونس، و«القرويين» في فاس توقّف تقريبًا كليًا كمعهد للتدريس، ولكن المدارس في المدينة المنورة وفي مدن المزارات في العراق استمرّت دون تغيير كبير.

في بعض البلدان وُضعت المدارس الأجنبية تحت رقابة الدولة وأصبحت تدرّس بموجب برنامج التعليم الوطني، ولكن كانت هناك استثناءات: في لبنان ظلّت الجامعتان، الأميركية والفرنسية، مزدهرتين، مع أنّه أُنشئت إلى جانبهما جامعة حكومية، وفي مصر تمكّنت الجامعة الأميركية في القاهرة، ومدارس البعثات الكاثوليكية التي كانت تتمتع بحماية الفاتيكان الدبلوماسية، من الحفاظ على استقلاليتها. وكان الاتجاه على العموم نحو تعريب المدارس: تلك المدارس الأجنبية التي كانت تُعلّم بلغة أجنبية أصبحت الآن تستعمل العربية إلى درجة أكبر. فذلك أصبح القاعدة العامّة على المستوى الابتدائي. في سوريا، طُبّق هذا النهج بحيث لم تكن تُدرّس أية لغة أجنبية قبل سنّ الحادية عشرة، وما كان لذلك من أثر على التعليم الثانوي والعالِي. إلاّ أنّه في المغرب الكبير، حيث كان وجود جالية أجنبية كبيرة تدير الحكومة والاقتصاد قد أدّى إلى انتشار الإمام بالفرنسية إلى مستوى أدنى في طبقات المجتمع ممّا وصلت إليه في الشرق العربي، فالحكومات المستقلّة اعتبرت الإمام بلغتين جزءًا من تراثها الثقافي، مع التركيز على أهمّية اللغة العربية. وقد بُدلت جهود في بعض الجامعات لتعليم جميع المواد بالعربية، بما في ذلك العلوم الطبيعية، ولكن هذا أثار صعوبات: بالإمكان إصدار كتب مدرسية بالعربية، ولكن الطالب الذي لا يستطيع مطالعة مؤلّفات الجامعيين العلمية باللغات الأساسية للدراسات العليا يجد نفسه محرومًا. فقد كان آلاف الطلاب يُرسلون في بعثات للدراسة على نفقة الحكومات، وكانوا بحاجة إلى التزوّد بلغة أجنبية يتقنونها تمامًا.

وكما هي الحال في جميع المجتمعات، لم يكن المتمولون وأصحاب النفوذ العائلي أو ذوو التراث العلمي يواجهون هذه المشاكل. ففي كلّ بلد كانت هناك مدارس أفضل من سائر المعاهد، تحت سيطرة أجنبية أو مؤسسة خاصّة، عدد الطلاب في صفوفها أقلّ، وأساتذتها أكثر قدرة، مثل مدارس «الليسيه» في المغرب الكبير ومصر ولبنان التي كانت حكومة فرنسا تزوّدها بالمعلّمين. كان بإمكان الطلاب من هذه المدارس أن يُكملوا دراساتهم في الخارج بنجاح على نفقة العائلة أو الحكومة، وكانت النتيجة ترسيخ الهوة بين ثقافتين، ولكن بشكل مختلف نوعًا عن الهوة التي كانت تفصلهما سابقًا. النخبة المستمرة الوجود التي كانت تعيش سابقًا في جوّ ثقافي إنكليزي أو فرنسي أو أميركي أصبحت تعيش في جوّ إنكلو-عربي أو فرنسي-عربي، وتلّم بلغتين أو ثلاث إمامًا جيّدًا، تُتقن العربية، ولكنّها تكتسب ثقافتها العالية ومعرفتها بالعالم عبر الإنكليزية أو الفرنسية (وبالإنكليزية بنسبة متزايدة ما عدا في المغرب الكبير). ولكن ظلّت هناك طبقة، أكثر عددًا بكثير، ممّن لا يتكلّمون إلاّ العربية، ويطلّعون على أخبار العالم وسياسته وعلى الأفكار الجديدة والعلوم من خلال الكتب والصحف والإذاعات العربية.

اللغة والتعبير عن الذات

في هذا الوقت كانت هناك مقادير متزايدة من الموادّ لتغذية عقول الذين كانوا ينظرون إلى العالم عبر اللغة العربية، ومعظم تلك المواد كان مشتركًا في كلّ البلدان العربية.

ذاك كان عصر السينما الذهبي. ففي أوائل الستينيات كان التلفزيون في بدء ظهوره في البلدان العربية، ولكن دُور السينما كانت كثيرة: كانت هناك 194 دارًا للسينما في مصر عام 1949، وبحلول عام 1961 أصبح هناك 375؛ وكانت الزيادة في معظم البلدان الأخرى بالنسبة ذاتها.

الأفلام الأميركية كانت رائجة، كما كانت في سائر أنحاء العالم، والأفلام الفرنسية في المغرب الكبير، ولكن الأفلام المنتجة في مصر كانت تُعرض بنجاح في أماكن متعدّدة. وفي عام 1959 أنتج ستون فيلمًا طويلًا في القاهرة؛ معظمها من النمط الرومنطيقي الموسيقي الذي كانوا قد درجوا على إنتاجه منذ البداية، ولكن كان هناك أيضًا بضعة أفلام أكثر جدية، عن الواقع الاجتماعي. وساهمت الأفلام في زيادة الوعي المشترك للعرب، ناشرة مجموعة من الصور، وعمّت إلفة واعتيادًا على الأصوات المصرية واللهجة المصرية العامية والموسيقى المصرية الشعبية، التي أخذت تحلّ محلّ الموسيقى الأندلسية في المغرب الكبير.

وكان هذا عصر الراديو أيضًا. فقد استوردت كمّيات ضخمة من أجهزة الراديو في الأربعينيات والخمسينيات. في عام 1959 كان هناك قرابة 850000 جهاز في مصر ونصف مليون في المغرب، وكلّ جهاز ربّما كان يستمع إليه عشرات الأشخاص، في المقاهي أو ساحات القرى؛ أحداث الحرب وفترة ما بعد الحرب، الانتصارات والهزائم، الوعود والآمال والمخاوف، أصبحت كلّها معروفة أكثر وبسرعة أكبر من أي وقت مضى. كلّ دولة كان لها محطة إذاعتها، كذلك أسّست الدول الكبرى التي لها مصالح في البلدان العربية محطات للبتّ بالموجة القصيرة بالعربية. نسبة كبيرة من البرامج التي كانت تبثّها المحطّات - أحاديث، موسيقى، تمثيلات - أنتجت في القاهرة، وهذه بدورها عمّمت معرفة مصر ولهجاتها واصطلاحاتها. أكثر المحطّات تأثيرًا في هذه الفترة كانت «صوت العرب»، المُذاعة من مصر على البلدان المجاورة، والمعيرة بنبرات حادة عن تطّعات العرب كما كانت تراها مصر. بعض الأصوات المصرية أصبحت مألوّفة في كلّ مكان - صوت الرئيس، جمال عبد الناصر، وصوت أشهر مغنّيات مصر، أم كلثوم؛ عندما كانت تغني، كان كلّ العالم العربي يُصغي.

باننتشار معرفة القراءة والكتابة والاهتمام بالشؤون العامّة، زادت مبيعات الصحف وانتشارها وأصبحت أكثر تأثيرًا في تكوين الرأي العام. مرّة أخرى كانت الصحف القاهرية الأوسع انتشارًا والأكثر تأثيرًا. واستمرّت الأهرام الأكثر شهرة بينها، تبيع مئات الألوف من النسخ. وظلّت الصحافة المصرية حرّة نسبيًا إلى حين مجيء السياسيين العسكريين إلى السلطة عام 1952، ولكن بعد ذلك وُضعت تحت رقابة السلطة إلى الحين الذي أمّمت فيه سنة 1960 مثل سائر المشاريع الكبرى. وحتى بعد ذلك، ظلّت الصحف المصرية تُقرأ في كلّ أنحاء العالم العربي لأنّها كانت تعبّر عن نظرة حكّام مصر إلى العالم؛ مقالات حسنين هيكل، رئيس تحرير الأهرام، كانت عبارة عن أحداث سياسية هامّة. في معظم البلدان الأخرى أيضًا كانت الصحف تخضع لمراقبة صارمة فيما يتعلّق بالأخبار والآراء، ولكن كان هناك البعض ممّا تنشر فيها الأخبار بحريّة، وتعبّر فيها الآراء من جميع الأنواع. الصحافة الأكثر حرّية كانت في بيروت: جمهورها المثقّف كان واسعًا ومتنوّعًا، حاصرًا في صفوفه لبنانيين وغير لبنانيين، والتوازن الدقيق للقوى السياسية جعل من قيام حكومة قوية بطّاشة أمرًا مستحيلًا. صحف بيروت ومجلّاتها، مثل الصادرة في القاهرة، كانت تُقرأ خارج حدود البلاد إلى مسافات بعيدة.

كما كانت القاهرة وبيروت أيضًا المركزين الرئيسيين لنشر الكتب للبلاد العربية، وفي المدينتين ازدادت العناوين الصادرة وعدد النسخ المطبوعة إلى درجة كبيرة لإشباع نهم جمهور متزايد من الطلاب ومن القراء عامّة. في أواخر الستينيات، كان يُنشر أكثر من 3000 كتاب في مصر سنويًا. كانت هناك كتب من كلّ الأنواع: كتب مدرسية لكلّ المستويات، مؤلّفات عن العلوم الشعبية (المفرغة في صيغة يفهمها الناس) والأدب الشعبي، وبداية أدب خاصّ للأولاد (الفكرة عن عالم

الطفل التي صيغت في أوروبا في القرن التاسع عشر أخذت تصير شاملة)، بالإضافة إلى الأدب الصرف.

وكانت لا ريب أهم الكتب مغزى تلك التي يستكشف فيها الكُتّاب العرب علائقهم بمجتمعهم وبماضيهم. فقد أصبح هناك تقليد راسخ يتعلّق بأبحاث تاريخية في بعض الجامعات، تونس والقاهرة والجامعة الأميركية في بيروت، وصدرت بعض التفسيرات المبتكرة للتاريخ العربي والإسلامي، مثل كتاب عبد العزيز الدوري (المولود عام 1919)، «بحث في نشأة علم التاريخ عند العرب»، وكتاب عبدالله العروي (المولود عام 1933) Histoire du Maghreb «تاريخ المغرب»، محاولة لاستعادة تفسير تاريخه من الكُتّاب الفرنسيين الذين فشلوا في فهم جوهره بحسب رأيه: «بإمكاننا تمييز فترة طويلة يمكن خلالها رؤية المغرب بمثابة موضوع صِرْف ليس بالإمكان النظر إليه إلا عبر عيني فاتحيه الغرباء... تاريخ هذه الحقبة في هذه الحال ليس سوى تاريخ غرباء على أرض إفريقية... فالآلية الاجتماعية للمغرب توقفت عن العمل في المغرب في عدّة مناسبات. الأفراد والجماعات كثيرًا ما عقدوا صلحًا منفردًا مع القدر. ما الذي باستطاعتنا أن نفعله كي نحول دون حدوث ذلك ثانية، وقد أتاحت لنا الآن نهاية الاستعمار فرصة البدء مجددًا؟!... ما يريد كلّ منّا معرفته اليوم هو كيف نخرج من ذواتنا، كيف نهرب من جبالنا وكثبان رملنا، وكيف نُحدّد ذاتنا بحسب ذاتنا وليس بحسب آخرين، وكيف نتوقّف عن البقاء منفيين روحًا»¹.

وظلّت الرواية والقصة القصيرة الشكّلين الرئيسيين اللذين يسبر فيهما الكُتّاب العرب علائقهم بمجتمعهم. بالإضافة إلى الرواية التي تعبّر عن مواضيع قومية، وعن المآزق الذي يجد فيه العربي المثقّف نفسه بين الثقافة الموروثة وثقافة أوروبا، برز الآن نوع آخر من الرواية يركّز على التحليل الاجتماعي والنقد الذي يتضمّنه. وكما في السابق، ظهر أهم إنتاج هذا الأدب في مصر. في سلسلة من الروايات عن الحياة في المدينة (مجرها القاهرة)، كُتبت في الأربعينيات والخمسينيات، صوّر نجيب محفوظ (المولود عام 1911) حياة أهل الطبقة المتوسطة الدنيا في مصر، بقلقهم وارتباكاتهم في عالم يزداد غرابة لهم؛ ومُنح جائزة نوبل للأدب عام 1988. عبد الرحمن الشرقاوي (1920-1987) وصف حياة فقراء الأرياف في روايته «الأرض». مؤلّفات كهذه ساعدت، على الأقلّ ضمنيًا، على تفسير تنفير المجتمع من حكّامه، كذلك تنفير الفرد من المجتمع. وكان هناك ظاهرة جديدة ببروز عدد من الكاتبات الروائيات، ممّن عالجت مؤلّفاتهنّ جهود النساء للتوصّل إلى حرّية أكبر في الحياة؛ عنوان باكورة روايات ليلي بعلبكي «أنا أحياء» كان رمزًا لطموحهنّ. وكانت تُلمّس عند بعض الروائيين بوادر نوع من ثورة جديدة: ضدّ الحاضر، باسم ماضٍ «أصيل» قبل أن بدأت تطلّ تمزّقات الحياة العصرية. وهؤلاء الذين كتبوا في هذا النمط نظروا إلى الدين بمنظار جديد: الإسلام الذي أظهره لم يكن إسلام دعاة العصرية، ولا إسلام العهد الأوّل الصافي في حقيقته أو كما تصوّروه، بل الإسلام كما تطوّر فعليًا، أي إسلام المزارات وتكريم الأولياء، والممارسات الصوفية في القرية.

في مصر، وإلى درجة أقلّ في بلدان أخرى، عبّر عن هذه المواضيع بواسطة وسيلة جديدة نسبيًا، هي التمثيليات (الدراما). فالروايات التمثيلية أصبحت شكلاً جديدًا من أشكال التسلية: السينما عوّدت الناظرين على رؤية توتّرات العلائق البشرية (والراديو على سماعها)، معبّرًا عنها بالكلمات والإشارات، كما أنّها وقّرت رعاية لكُتّاب التمثيليات. والتمثيليات الشعرية المكتوبة بلغة كلاسيكية رفيعة والتي أُعدّت لكي تُقرأ أكثر منها لتُتملّ، كان مازال لها أقلامها، مثل توفيق الحكيم (1899-1987)، ولكن ظهرت إلى جانبها تمثيليات عن المجتمع الحديث، التي وُضعت لكي

ثُمَّ، والتي كانت تُعرض في مسارح صغيرة في القاهرة وفي غيرها من المدن. وكانت هذه الروايات تُكتب أكثر فأكثر باللهجة العامية، أو ما يقاربها، والأسباب فسرها أحد علماء الأدب. اللغة الفصحى الكلاسيكية تلائم الخطابة الثابتة في مكانها، ولا تلائم الحركة على المسرح؛ إنَّها لغة علنية ليس من السهل أن تصبح صوت مزاج فردي؛ إنَّها تجريدية، دون صلة ببيئة معينة. أمَّا اللهجة العامية، من ناحيتها، فربَّما يعوزها الرنين الذي قد يسمو بها إلى أعلى مستوى «درامي» أو مأساوي.

وظهر أيضًا في أشعار هذه الفترة شيء من الاستياء من جمود اللغة الكلاسيكية وطبيعتها اللاشخصية وأشكال التعبير بها. وظهرت منذ أواخر الأربعينيات ثورة شعرية، على الأخص بين الشعراء الأصغر عمرًا في لبنان وسوريا وفلسطين والعراق، والذين كانوا يعيشون في معظمهم في بغداد وبيروت، حيث كانت تُنشر مجلة «شعر» الناطقة باسمهم. وقد حاولوا إدخال تغييرات متعدّدة. فجاء تغيير في الغرض من القصيدة وفي محتواها. وكان عاطفيّو الجيل السابق (الرومنطيقون) قد حاولوا استبدال الشعر المنمّق الذي يتناول الأحداث العامّة بشعر يُعبّر عن العاطفة الخاصّة، ونظروا إلى العالم الطبيعي كإشارة خارجية لتلك العاطفة. والآن حاول الشعراء الجُدد التملّص من «ذاتية» الرومنطيقين، بينما احتفظوا بشيء ممّا تعلّموه منهم. الشعر يجب أن يعبر عن حقيقة الأشياء، ولكنّ الحقيقة لا تُدرك بالعقل وحده؛ يجب أن تُفهم بكامل شخصية الشاعر، بمخيلته كما بذهنه. واختلف الشعراء بتركيزهم، كلّ واحد بمنحاه، على المظاهر المختلفة للحقيقة المتعدّدة الجوانب. بعضهم كان معنيًا بهويّته في عصر اشتدّ فيه القلق؛ غيرهم، باعتقادهم أنّ على الكاتب أن يكون ملتزمًا، وهو اعتقاد نقلوه عن المجادلات الأدبية الفرنسية التي دارت في الخمسينيات، كانوا مهتمّين بموضوع الأمة العربية ومواطن ضعفها. من الضروري خلق أمة عربية جديدة، وفرد عربي جديد، وعلى الشاعر أن يكون «خالقًا لعالم جديد». عرّف أحد رواد هذه المجموعة، الشاعر السوري أحمد سعيد (المولود عام 1929) الذي يكتب تحت إسم «أدونيس»، الشعر الحديث بأنّه رؤيا و«الرؤيا بطبيعتها قفزة خارج المفاهيم القائمة. هي، إذن، تغيير في نظام الأشياء»².

وفي شعر بدر شاكر السياب (1926-64) تصبح القرية العراقية التي نشأ فيها رمزًا للحياة – ليس فقط الحياة الفردية، ولكن حياة الشعب العربي – المحصور بشوارع المدينة، السجن المجرد للروح البشرية:

«دروب تقول الأساطير عنها

على موقدٍ نام: ما عاد منها

ولا عاد من ضفّة الموت سارٍ،

فمن يفجر الماء منها عيونًا لتبني قرانا عليها؟

وجيكور من غلّق الدور فيها – وجاء ابنها يطرق الباب دونه؟

ومن حوّل الدرب عنها... فمن حيث دار اشرأبت إليه المدينة؟

جيكور خضراء

مسّ الأصيل

ذرى النخل فيها

بشمس حزينة

ودربي إليها كومض البروق

بدا واختفى ثم عاد الضياء فأذكاه حتى أنار المدينة»³.

كان العالم الجديد يحتاج إلى لغة جديدة، وحاول هؤلاء الشعراء التخلّص من الأساليب المألوفة عن كيفية كتابة الشعر. الوحدة الأساسية في لغة الشعر يجب ألا تكون في البيت المؤلف من عدد معيّن من التفعيلات، ولكن في التفعيلة الواحدة؛ النظام المؤلف للقوافي – والقافية نفسها – يمكن الاستغناء عنه؛ وتركيب الكلام في البيت بطريقة صارمة مشدودة يمكن أن يعوّض عنه بتركيب أقلّ تكييلاً. الكلمات أو الصور التي أفرغها التكرار من معناها يجب أن تُستبدل بسواها وابتكار نظام جديد من الرموز. فجاء بعضها شخصياً خاصاً، والبعض الآخر كان مستوحى من مخزون رموز الشعر الفرنسي أو الإنكليزي الحديث.

إحدى العلامات المميّزة لهذه الجماعة كانت مدى تأثير الشعر الأوروبي على ذكائهم الشعري وحساسيتهم. فقد حاولوا توسيع الوعي الشعري للقارئ العربي ليشمل التراث الثقافي للعالم بأجمعه: صور عن الخصب مأخوذة من شعر إليوت «الأرض المقفرة» The Waste Land، وموت تموز (أدونيس) وانبعائه، المأخوذ من الأساطير الكلاسيكية ولكن مع صبغة محلية بسبب علاقته بالريف السوري (اقتباس اسم «أدونيس» لأحمد سعيد كان له مغزاه).

وظهر في المغرب الكبير في هذه الفترة جماعة من الكتاب ينشرون روايات وتمثيلات وأشعاراً بالفرنسية، ولكن معبرين عن حساسية وطرق تفكير معينة. في الجزائر، كتاب من «جيل 1952» أمثال «كاتب ياسين» (1929-89) و«مولود فرعون» (1913-62) و«مولود مامري» (1917-88) استخدموا إتقانهم التام للفرنسية لاستكشاف مشاكل التحرير الشخصي والهوية الوطنية. كونهم كتبوا بالفرنسية لا يعني أنهم اقتلعوا من جذورهم؛ فقد كان ذلك نتيجة ثقافتهم ومركز مجتمعاتهم؛ بعض الجزائريين كانوا من البربر من قبيلية، وكانوا يرتاحون إلى الفرنسية أكثر من العربية. بعضهم اشترك في النضال الوطني وجميعهم تأثروا به؛ أكثرهم شهرة في فرنسا، «كاتب ياسين»، طلق الكتابة بالفرنسية بعد 1970 وكرّس نفسه لابتكار روايات تمثيلية بالعربية العامية.

الحركات الإسلامية

كتب الشعر الجديد لكي يُقرأ ويكون موضوع تأمل، وكان مختلفاً بطرق كثيرة عن الشعر المكتوب ليُلقى أمام جمهور حافل في المهرجانات الشعرية التي كانت إحدى سمات هذه الفترة المميّزة. وكان يقرأه أقلية ممّن كانوا يستطيعون فهم تلميحاته، إلا أنه كان يعبر عن قلق عام، استياء العرب من أنفسهم ومن عالمهم.

في طبقات أوسع من السكّان، كان يُعبر عن هذه المشاعر والرغبة في التغيير بكلمات وصور مرتبطة بالإسلام، بشكل أو بآخر من أشكاله الكثيرة. محاولة «أهل العصرنة» لإعادة صياغة الإسلام بطرق تجعل منه جواباً قابلاً للتطبيق على متطلبات الحياة العصرية ربّما ظلت، من صيغ الإسلام، الصيغة الأكثر انتشاراً بين النخبة المثقفة التي قادت الحركات القومية وسيطرت الآن على الحكومات. وقد عبّر عنها بطريقة أقلّ صرامة عقلاً لئلاّ لأجل جمهور أوسع على يد كتاب شعبيين يقرأهم الكثيرون: مثلاً، الكاتب المصري خالد محمّد خالد (ولد 1920) الذي تضمّنت صيغته رفضاً للدين الذي كان يُدرّس في الأزهر. فقد أكد أنّ إسلام «رجال الدين» كما سمّاه، هو إسلام الرجعية، يهاجم حرّية العقل البشري، ويساند مصالح المتنفّذين والأغنياء، ويبزر الفقر. الدين

الحقيقي عقلاني، إنساني، ديموقراطي ومكرّس للتطوّر الاقتصادي؛ الحكومة الشرعية ليست دينية، بل هي حكومة قائمة على الوحدة الوطنية وتوسعي إلى الإخاء والعدالة. وبدأ بعض كبار كتّاب هذا العصر بالكتابة باصطلاحات إسلامية أكثر صراحة، وهنا أيضًا كان التركيز الرئيسي على العدالة الاجتماعية؛ بالنسبة إلى طه حسين كان الخليفة عمر المصلح الاجتماعي الذي تشابه أفكاره العصر الحديث.

مع أصوات كهذه اختلطت أخرى تنادي بأنّ العدالة الاجتماعية لا يمكن تحقيقها إلاّ بحكومة تتخذ من الإسلام أساسًا لسياستها وقوانينها. بعد الحرب أصبحت حركة الإخوان المسلمين عنصرًا سياسيًا ذا أهمّية كبيرة في مصر، وكبير الشأن أيضًا في سوريا وبعض البلدان الأخرى. وفي السنوات بين 1945 و1952، سنوات تفتّت النظام السياسي المصري، بدت تعاليم الإخوان المسلمين كأنّها مبدأ للعمل السياسي الموحد الذي يمكن فيه متابعة النضال ضدّ البريطانيين وضدّ الفساد باتّحاد وثيقة ببعض الضباط، وبعد استيلاء الضباط على السلطة سنة 1952، بدا كأنّ الإخوان، الذين كان لهم اتّصالات وثيقة ببعض الضباط، يوفّرون هدفًا يمكن توجيه سياسات الحكومة الجديدة نحوه. وكانوا المؤسّسة السياسية الوحيدة التي استُثِنَت في البدء من مرسوم حلّ الأحزاب السياسية. غير أنّه سرعان ما تحوّلت العلاقات إلى عدا، وبعد محاولة اغتيال عبد الناصر سنة 1954 أُعِدِم بعض قادة الإخوان؛ بعد ذلك أصبحت أكثر الطرق فعالية للمقاومة السريّة واستمرّت في توفير النمط البديل لمجتمع عادل.

وكان المؤسّس، حسن البنا، قد اغتيل في سنوات الاضطراب بعد الحرب، ولكنّ كتّابًا آخرين متّصلين بالحركة أخذوا الآن يعبّرون عن مجتمع عادل ذي خصائص إسلامية حصرية: مصطفى السباعي في سوريا، وسيد قطب (1906-66) في مصر. في كتاب مشهور، «العدالة الاجتماعية في الإسلام»، تقدّم سيد قطب بتفسير قوي عن التعليم الاجتماعي للإسلام. موقفه أنّ للمسلمين ليس هناك من فاصل بين الإيمان والحياة، وهذا ما يميّزهم عن المسيحيين. جميع الأعمال البشرية يمكن أن تُعتبر أعمال عبادة، والقرآن والحديث وقرا المبادئ التي يجب أن تقوم عليها الأعمال. الإنسان حرّ فقط إذا أُطِيق من جميع القوى ما عدا قوّة الخالق: من قوّة رجال الدين، والخوف، وسيطرة القيم الاجتماعية، والشهوات والرغبات البشرية.

وقال إنّ بين المبادئ المستمدّة من القرآن كان مبدأ المسؤولية المتبادلة للأفراد في المجتمع. ومع أنّ الكائنات البشرية أصلًا متساوون في نظر الله، فعليهم واجبات مختلفة تطابق مراكزهم المختلفة في المجتمع. الرجال والنساء متساوون روحيًا ولكنهم يختلفون في الوظائف والواجبات. الحُكّام أيضًا لهم مسؤوليّاتهم الخاصّة: الحفاظ على القانون، الذي يتوجّب تطبيقه بصرامة للحفاظ على الحقوق والأرواح؛ ومسؤوليّاتهم تدعيم الأخلاقيّات ومساندة مجتمع عادل. ويشتمل هذا الحفاظ على حقّ التملك، ولكن التأكّد من أنّه يُستعمل لمصلحة المجتمع: الثروة يجب ألاّ تُستخدم للترف أو الربا أو بطرق غير نزيهة؛ بل يجب أن تدفع الثروة ضرائب لصالح المجتمع؛ ضروريّات الحياة المجتمعية يجب ألاّ تكون في أيدي أفراد، بل ملكًا للجميع. وطالما يدعم الحُكّام تركيب مجتمع عادل فتجب إطاعتهم، ولكن عندما يكفّون عن ذلك فواجب الطاعة يزول. العصر الذهبي للعدالة الإسلامية كان العصر الأوّل؛ بعد ذلك جلب حُكّام لم يوافق عليهم الشعب كوارث متتالية على المجتمع الإسلامي. والمجتمع الإسلامي الصحيح لا يمكن استرجاعه إلاّ عبر تكوين عقلية جديدة عن طريق التربية الصحيحة.

في مصر وغيرها من البلدان، كان قادة حركات كهذه على العموم ذوي مستوى عالٍ نسبياً من الثقافة والمكانة في المجتمع، ولكن أتباعهم كانوا في معظمهم من الطبقات الدنيا، ممّن حصلوا ثقافة إلى حدّ ما، عبر اللغة العربية، لا الإنكليزية أو الفرنسية، والذين كانوا يحتلّون مراكز متوسطة في مجتمع المدينة ولكنهم كانوا خارج المراتب العليا. بالنسبة إليهم، كانت حركات من هذا النوع نتيج أساساً أخلاقياً ممكناً للعيش في العالم الحديث. فقد كانت توفر نظام مبادئ وثيقة الصلة بكلّ المشاكل الاجتماعية، في تناول يد كلّ الرجال والنساء، مميّزة عن إسلام الأولياء والمزارات المتّصل بطبيعته بمكان معيّن وجماعة محدودة. لذلك كانت ملائمة لمجتمع امتدّ العمل الأساسي والاجتماعي فيه إلى كلّ الأمة الوطنية، ويمكن الأمل بأنّه قد يتعدّى حدود الوطن ويشمل العالم الإسلامي بأجمعه.

وكانت ما زالت هناك طبقات كثيفة من المجتمع لم تكن قد انجرت إلى الحياة الجديدة على مقياس واسع؛ للقرويين ولطبقة العمّال الجدد المهاجرين من الأرياف، ظلّ لقبر الوليّ مكانته كتجسيد يذكّرهم ويطمئنهم أنّ للحياة معنى؛ للمهاجرين من الأرياف إلى المدن، أماكن الحجّ العظيمة – مولاي إدريس في فاس، السيّدة زينب في القاهرة، وابن عربي في دمشق – كانت علامات مألوفة في عالم غريب. حارس المزار ربّما فقد شيئاً من وظائفه الاجتماعية للطبيب أو للدركي أو لموظف الحكومة، ولكنّه ظلّ قادراً على التوسّط بفاعلية في المشاكل اليومية، لمن حلّت بهم مصائب، أو للنساء العاقرات، أو من تعرّضوا لسرقة أو لحقد الجيران. كان بالإمكان لطريقة نابعة من ذكرى أحد الأولياء لم يمض مدّة طويلة على وفاته أن توسّع سيطرتها باستخدام أساليب حديثة في التنظيم بين فرجات الطبقة الوسطى في المدينة.

1 A. Laroui, *L'Histoire du Maghreb: un essai de synthèse* (Paris, 1970), pp. 15, 353-4

2 أدونيس (علي أحمد سعيد)، «شعر»، صيف 1959، رقم 11، ص. 79.

3 بدر شاكر السياب، *أنشودة المطر* (بيروت، 1960)، ص. 7-103.

الفصل الرابع والعشرون ذروة العروبة (الخمسينيات والستينيات)

القومية الشعبية

وظلّ هناك في تركيبة الأفكار التي كوَّنت القومية الشعبية في تلك الفترة عنصر إسلامي له أهمّيته، وامتدّت هذه القومية أبعد من النخبة المثقّفة إلى الطبقة الأوسع المؤلّفة من هؤلاء الذين دفعهم التعليم ووسائل الإعلام إلى نوع من المساهمة السياسية، وكان معظمهم من سكّان المدن. إلا أنّه سواء كان إسلام «العصرانيين» أو إسلام «الإخوان»، فقد ظلّ العنصر الإسلامي على العموم ثانويّاً في النظام. العناصر الأساسية التي رسمت لون القومية الشعبية جاءت من مصادر أخرى. فتلك كانت الفترة التي أصبحت فيها فكرة «العالم الثالث» هامّة: أي فكرة جبهة مشتركة للبلدان قيد التطوّر، التي كانت تخضع سابقاً للإمبراطوريات الاستعمارية، والتي حفظت نفسها من الالتزام لأي من الكتلتين، «الغربية» أو «الشرقية»، واستطاعت ممارسة نوع من النفوذ الجماعي عن طريق العمل معاً، على الأخصّ بفضل تشكيلها لأكثرية في الجمعية العامّة للأمم المتّحدة. والعنصر الثاني كان فكرة الوحدة العربية: إنّ الدول العربية الحديثة الاستقلال لها ما يكفي من العناصر المشتركة، من ثقافة واختبارات تاريخية ومصالح ما يمكّنها أن تؤلّف وحدة وثيقة الواحدة مع الأخرى، ووحدة كهذه لا تعطيها قوّة جماعية أكبر فحسب بل تحقّق تلك «الوحدة المعنوية» بين الشعب والحكومة بحيث تصبح الحكومة شرعية ومستقرّة.

إلى هذه العناصر أضيف الآن عنصر آخر جديد، عنصر الاشتراكية، بكلام آخر، فكرة سيطرة الحكومة على الموارد لصالح المجتمع، وملكية الدولة وإدارة الإنتاج (الاقتصاد الموجه)، والتوزيع العادل للدخل من خلال الضرائب وتوفير الخدمات الاجتماعية. وتزايدت قوّة هذه الفكرة كان إلى حدّ ما انعكاساً لما كان يحدث في أمكنة أخرى من العالم: قوّة الأحزاب الاشتراكية والشيوعية في أوروبا الغربية، والنفوذ المتعاظم في العالم للاتّحاد السوفياتي وحلفائه، ومجيء الحزب الشيوعي إلى السلطة في الصين، ومزج الأفكار القومية والاشتراكية في برامج بعض الأحزاب التي استولت على الحكم في بلدان آسيا الحديثة الاستقلال. وتوضّحت على الأخصّ في الأفكار الماركسية التي

وُضعت بالعربية بشكل منسّق. مرّة أخرى، كانت مصر مركز هذا النشاط. وبدأ المؤرّخون يفسّرون تاريخ مصر بتعابير ماركسية، بحيث إنّ ما بدا كحركات قومية أصبح الآن يُعتبر بمثابة تحرّكات لطبقات معيّنة تناضل من أجل مصالحها. ونُشير نقد للثقافة المصرية من زاوية اشتراكية كتبه محمود أمين العالم وعبد العظيم أنيس. فقد أعلنّا أنّ الثقافة يجب أن تعكس كليّة طبيعة المجتمع ووضعه، والأدب يجب أن يحاول إظهار علاقة الفرد باختبار مجتمعه. الأدب الذي يهرب من ذلك الاختبار فارغ؛ وهكذا فالكتابات التي عكست القومية البورجوازية هي الآن خالية من أي معنى. الكتابة الجديدة يجب أن يُحكم عليها ما إذا كانت تعبّر بطريقة وافية بالمرام عن الصراع مع «أخطبوط الإمبريالية»، الذي يكوّن الواقع الأساسي لحياة مصر، وما إذا كانت تعكس حياة الطبقة العاملة. وعند النظر إليها بهذا المنظار، فإنّ مسألة أشكال التعبير تصبح ذات أهميّة. فالهوة بين التعبير والمحتوى، كما يدّعون، دليل على الهروب من الحقيقة؛ نجيب محفوظ الذي كتب عن الحياة الشعبية مع تحاشي استعمال اللغة العاميّة، بدا لهم وكأنّه في معزل عن الحياة الحقيقية.

والطرق التي اندمجت فيها هذه العناصر في الحركات القومية اختلفت من بلد إلى آخر. في المغرب الكبير، أدّت ظروف النضال ضدّ الحكم الفرنسي إلى خلق حركات قومية ذات دعم شعبي واسع وتنظيم أفضل من الحركات التي قامت أبعد إلى الشرق. وبما أنّ الفرنسيين كانوا هناك ليس كحكومة غربية فحسب بل كمجموعة ذات حُطوة من المقيمين المسيطرين على الموارد المنتجة، فالطريقة الوحيدة لمقاومتهم كانت عن طريق القيام بثورة شعبية، حسنة التنظيم تمتدّ أبعد من المدن، إلى الأرياف. في تونس كان الاستقلال قد تحقّق والحكومة الجديدة تحت سيطرة ائتلاف من نقابات العمّال والحزب النيو-دستوري يقوده نخبة مثقّفة جذورها في معظم الأحوال في القرى والمدن الصغيرة من «الساحل» ولها فروع في كلّ أنحاء البلاد. كذلك الأمر في الجزائر: المنظمة التي أطلقت الثورة ضدّ الفرنسيين وحكمهم سنة 1954، جبهة التحرير الوطني FLN، بقيادة رجال من أصل وضيع ولكن ذوي تدريب عسكري، اجتذبت تدريجيّاً تحت وطأة الحرب دعماً واسعاً من كلّ طبقات المجتمع. وعندما تحوّلت من قوّة ثورية إلى حكومة، كانت قيادتها مكوّنة من قوّد عسكريين تاريخيين للثورة ومن تكنوقراطيين ذوي الثقافة الرفيعة، الذين لا يمكن لأية حكومة عصرية أن تستمرّ بدونهم، واستمدّت قوّتها من شبكة منتشرة في كلّ أنحاء البلاد من فروع الحزب التي يلعب فيها صغار التجّار وأصحاب الأراضي والمعلّمون دوراً. في المغرب، كان ائتلاف مماثل للمصالح – بين الملك وحزب الاستقلال ونقابات العمّال – قد حقّق الاستقلال، ولكنّه لم يبرهن عن نفسه أنّه ثابت ومُتحد كما في بلدان المغرب الكبير الأخرى. فقد كان باستطاعة الملك أن يدّعي بأنّه التجسيد الأصيل للمجتمع القومي كما فعل ضدّ حزب الاستقلال، واستطاع كذلك أن يفرض سيطرته على الجيش الجديد. حزب الاستقلال، الذي فقد الدعم الشعبي المتأّتي من القدرة على الادّعاء بأنّه يمثّل الإرادة الوطنية، مال إلى الانقسام إلى فئات على أساس الطبقات؛ ومنه نشأت حركة جديدة، الاتّحاد الوطني للقوى الشعبية، على رأسه قادة من الأرياف والجبّال، يدّعون بأنّهم ينطقون بمصالح الطبقة العاملة في المدن.

في معظم بلدان الشرق الأوسط تحقّق الاستقلال عن طريق المناورة السياسية، داخليّاً وخارجيّاً، وبالمفاوضات التي كانت سلمية على العموم بالرغم من فترات من الشغب الشعبي. في البدء كان النفوذ في البلدان المستقلّة حديثاً بيد العائلات الحاكمة أو النخبة المثقّفة الذين كان لهم المركز الاجتماعي والمهارة السياسية التي كانت ضرورية خلال فترة انتقال السلطة. إلا أنّ جماعات كهذه لم يكن لديها، على العموم، المهارة والجادبية التي تستطيع أن تستقطب الدعم الشعبي في الظروف

الجديدة من الاستقلال، أو أن تنشئ دولة بالمعنى الكامل. فهي لم تكن تتكلم اللغة نفسها التي يتكلمها من تدعي تمثيلهم، ومصالحها كانت بالحفاظ على الوضع الاجتماعي الحالي وطريقة توزيع الثروة بدلاً من تغييرات باتجاه عدالة اجتماعية أكبر. في هذه البلدان كانت الحركات السياسية تتفتت بعد الاستقلال، وتصبح الطريق مفتوحة أمام حركات ونظريات جديدة تمتزج فيها عناصر من القومية والدين والعدالة الاجتماعية بطريقة أكثر جاذبية. الإخوان المسلمون كانوا حركة كهذه، على الأخص في مصر والسودان وسوريا. كذلك بدأت مجموعات شيوعية واشتراكية تلعب دوراً هاماً في مقاومة الحكم الاستعماري في آخر مراحلها والحكومات الجديدة التي حلت محلّه.

في مصر انقسمت الحركة الشيوعية الى جماعات صغيرة استطاعت بالرغم من ذلك أن تلعب دوراً في أوقات معينة من الأزمات. حدث ذلك بالأخص خلال المواجهة مع البريطانيين في السنين التي تلت انتهاء الحرب: لجنة العمّال والطلّاب التي يسيطر عليها الشيوعيون أعطت القيادة والتوجيه إلى القوى الشعبية التي كانت قد ثارت. في العراق، لعب الشيوعيون دوراً مماثلاً في الحركة التي أجبرت الحكومة على الانسحاب من معاهدة الدفاع التي وقعتها مع بريطانيا عام 1948. كانت المعاهدة قد حازت على موافقة معظم القادة السياسيين المؤنّنين، وقدمت للعراق بعض الفوائد، عن طريق تزويد الجيش بأسلحة وإمكانية توفير الدعم البريطاني في النزاع الذي كان قد بدأ حينذاك في فلسطين، ولكن ظهر كأنّ المعاهدة تتضمن وجود رابطة مستديمة بين العراق وبريطانيا، وبالتالي تعني بالنهاية خضوع العراق للمصالح البريطانية على المدى الطويل. وأصبحت المعارضة لهذه الاتفاقية المحور الذي يلتئم حوله عدد من المصالح المختلفة: مصالح الفلاحين الذين نفروا من شيوخمهم ممّن أصبحوا أصحاب أملاك؛ ومصالح طبقة العمّال في المدن الذين يواجهون غلاء أسعار الأغذية؛ والطلّاب؛ والقادة الوطنيين من انتماءات أخرى. وفي هذا الوضع، لعب الحزب الشيوعي دوراً هاماً في توفير رابطة بين مختلف الفئات. في السودان أيضاً، كانت المجموعة الحاكمة التي ورثت الوضع البريطاني مرتبطة بحزبين، كلّ واحد منهما مشارك بقيادة دينية تقليدية، واللذين كانا متماثلين في التركيبية الاجتماعية، مع أنّهما كانا مختلفين بالمقدار الذي يودّ كلّ منهما ربط السودان بمصر؛ وكان هناك دور شعبي لا يستطيعان القيام به، والذي حاول الحزب الشيوعي المكوّن بمعظمه من طّلاب درسوا في مصر، أن يمثّله.

في وجه هذا التجزؤ للقوى السياسية، جرت عدّة محاولات لتشكيل حركات من نوع جديد تستطيع أن تضمّ كلّ العناصر الهامة. وكانت هناك حركتان هامتان في الخمسينيات والستينيات، الأولى كانت حزب البعث، الذي نشأ وتطوّر في سوريا. كان هذا الحزب يشكّل تحدياً لسيطرة عدد قليل من كبار العائلات المدنية والأحزاب وتكتلات الزعماء الدائرين في فلهم على السياسة السورية. وكان إغراء هذا الحزب في الدرجة الأولى للطبقة المثقفة الجديدة التي كوّنّها التنامي السريع للتعليم، والذين جاؤوا في معظمهم من الطبقات الأقلّ سيطرة في المجتمع، وإلى درجة كبيرة من مجتمعات خارج الأكثرية المسلمة السنيّة: علويين، دروز ومسيحيين. وكان منشأها من مناظرات عقلانية حول الهوية الوطنية السورية وعلاقتها مع غيرها من المجتمعات الناطقة بالعربية: جدل كان أكثر إلحاحاً في سوريا منه في سواها، لأنّ الحدود التي رسمتها فرنسا وبريطانيا لمصالحهما كانت تتطابق مع التقسيمات الطبيعية والتاريخية حتّى أقلّ في سوريا منها في معظم بلدان الشرق الأوسط.

والجواب الذي أعطاه الواضع الأساسي لنظرية حزب البعث، ميشال عفلق (1910-89)، وهو مسيحي من دمشق، صيغ بعبارات عربية لا موارد فيها. هناك أمة عربية واحدة، لها الحقّ بأن

تعيش في دولة واحدة مستقلة، كوّنتها تجربة تاريخية عظيمة، رسالة النبي محمد ﷺ التي حملت الإسلام والمجتمع الذي يجسده. وهذه التجربة لم تكن ملكاً للعرب المسلمين فقط، بل العرب الذين اتخذوها لأنفسهم واعتبروها الأساس لادّعائهم بأنهم ذوو رسالة في العالم، ولهم الحق بالاستقلال والوحدة. وباستطاعتهم تحقيق هدفهم فقط عن طريق تحوّل مزدوج: أولاً للعقل والروح – اقتباس فكرة الأمة العربية من خلال التفهم والمحبة – وبعد ذلك تحوّل النظام السياسي والاجتماعي. في هذا النظام من الأفكار كان عامل الإصلاح الاجتماعي والاشتراكية أقلّ أهمية في بادئ الأمر، ولكن في أواسط الخمسينيات التحم حزب البعث بحزب آخر ينادي بالاشتراكية بصراحة أكبر. وبشكله الجديد هذا أخذ نفوذه ينتشر في سوريا وفي البلدان المجاورة، لبنان والأردن والعراق وفي بلدان شبه جزيرة العرب. وامتدّت جاذبيته أبعد من الطلاب والمتقنين الذين كانت تقفهم مسائل الهوية؛ وقوي بشكل خاص بين جيل ضباط الجيش المغموري الأصل من الأقاليم، والطبقة العاملة في المدينة من المهاجرين من الأرياف. وفي الخمسينيات حدثت تناوبات في الحكم في سوريا بين العسكريين وبين الحكومة البرلمانية؛ وفي وضع كهذا من تجزؤ السلطة، استطاع حزب ذو سياسة واضحة وشعارات تستهوي الشعب أن يلعب دوراً يفوق عدد أعضائه، وكان «البعث» ذا أهمية في الحركة التي أدت إلى تكوين الجمهورية العربية المتحدة عام 1958 ثم إلى انقسامها عام 1961. كذلك في العراق كان له تأثيره بعد ثورة 1958.

كان البعث عقيدة أصبحت قوة سياسية، ولكن الحركة الأخرى الهامة في هذا العهد كانت النظام الذي طوّر بالتدريج سلسلة من الأفكار التي بموجبها حلّ شرعيته. الضباط المصريون الذين استولوا على السلطة عام 1952، والذين برز بينهم عبد الناصر قائداً دون منازع، كان لديهم برنامج عمل محدود في بادئ الأمر، ولا عقيدة مشتركة أكثر من استهوائهم للعامة بأنهم يعتبرون المصالح الوطنية، فوق مصالح الأحزاب والفئات، وشعورهم بالتضامن مع جماعات الفلاحين الذين انبثق معظمهم، وليس جميعهم، منهم. إلا أنهم، بمرور الزمن، اكتسبوا إيديولوجية مميزة كانت على العموم مندمجة في شخصية عبد الناصر. في هذه الإيديولوجية الناصرية، وُجد عدد من العناصر كان لها القدرة في ذلك الحين على تحريك الرأي العام. لغة الإسلام كانت اللغة الطبيعية التي استعملها الزعماء في نداءاتهم إلى الجماهير. كانوا على العموم ينادون بصيغة إصلاحية من الإسلام لا تعارض بل تصادق على أشكال العلمنة والتغيير نحو العصرية التي كانوا يدخلونها إلى البلاد. ووضّح الأزهر تحت مراقبة السلطة بطريقة أكثر صراحة في هذه الفترة.

إلا أنه، بوجه عام، كان التركيز على دافع الإسلام أقلّ ممّا كان على القومية والوحدة العربية. فالقومية العربية كانت قد قُبلت من حكومات مصر السابقة بمثابة إحدى دعائم السياسة الخارجية، ولكن التطوّر التاريخي المنفصل لمصر والحضارة المميزة التي نشأت في وادي النيل تركت مصر متباعدة نوعاً في المشاعر عن جيرانها. إلا أنّ نظام عبد الناصر بدأ الآن يفكّر بمصر كجزء من العالم العربي، وقائده الطبيعي. واعتقدوا أنّ قيادته يجب أن تُستخدم باتجاه ثورة اجتماعية: ملكية الدولة أو السيطرة على وسائل الإنتاج، وإعادة توزيع الدخل، كانت جوهرية لأجل زيادة الطاقة القومية إلى أقصى حدّ ولتوليد دعم شعبي عارم للنظام.

وتبرّر برنامج الإصلاح الاجتماعي بمفهوم فكرة «اشتراكية عربية» خاصة، يقع في منتصف الطريق بين الماركسية، القائلة بتصارع الطبقات، والرأسمالية، التي تعني أفضلية المصالح الشخصية وهيمنة الطبقات التي تمتلك وسائل الإنتاج. في «الاشتراكية العربية»، كان الاعتقاد أنّ المجتمع بكامله يلتفت حول حكومة تلاحق مصالح الجميع. وقد وُضعت هذه الفكرة في «الميثاق

الوطني» الذي صدر عام 1962: «الثورة هي الوسيلة الوحيدة التي تستطيع بها الأمة العربية أن تخلص نفسها من الأغلال التي كبلتها ومن الرواسب التي أثقلت كاهلها... والثورة هي الوسيلة الوحيدة لمغالبة التخلف الذي أرغمت عليه الأمة العربية كنتيجة طبيعية للقهر والاستغلال... والثورة بعد ذلك هي الوسيلة الوحيدة لمقابلة التحدي الكبير الذي ينتظر الأمة العربية وغيرها من الأمم التي لم تستكمل نموها. ذلك التحدي الذي تسببه الاكتشافات العلمية الهائلة التي تساعد على مضاعفة الفوارق ما بين التقدم والتخلف... إنَّ عهدًا طويلة من العذاب والأمل بلورت في نهاية المطاف أهداف النضال العربي ظاهرة واضحة صادقة في تعبيرها عن الضمير الوطني للأمة وهي... الحزبية... والاشتراكية... والوحدة... لقد أصبحت الحزبية الآن تعني حرية الوطن، وحرية المواطن. وأصبحت الاشتراكية وسيلة وغاية. هي الكفاية والعدل الطبيعي لأمة واحدة مزقتها أعداؤها ضدَّ إرادتها وضدَّ مصالحها. وأصبح طريق الوحدة هو الدعوة الجماهيرية لعودة الأمر والعمل السلمي من أجل تقريب يوم هذه الوحدة»¹. أعلن أن الديمقراطية السياسية مستحيلة بدون الديمقراطية الاجتماعية، ويعني هذا ضمناً الملكية العامة للمواصلات وغيرها من الخدمات العامة، والمصارف وشركات التأمين، والصناعات الخفيفة والثقيلة، وأهم من ذلك، التجارة الخارجية. يجب أن تتوفر المساواة في الفرص، والعناية الصحية والتعليم للجميع، رجالاً ونساءً بطريقة متوازنة؛ يجب تشجيع التخطيط العائلي. الانقسامات بين الطبقات يجب أن تحلَّ ضمن الوحدة القومية، كذلك الانقسامات بين الدول العربية: مصر يجب أن تدعو إلى الوحدة العربية دون أن تقبل بالحجة القائلة إنَّ هذا قد يشكّل تدخلاً في شؤون البلدان الأخرى. وفي السنوات القليلة التالية نُفذ الإصلاح الاجتماعي بكلِّ عزيمة: تحديد ساعات العمل، ووضع حدٍّ أدنى للأجور، ونشر الخدمات الصحية العامة، وتوزيع نسبة من أرباح الصناعة بالتأمين والإنعاش الاجتماعي. وأمكن تحقيق هذه التدابير بفضل النمو السريع لمصر في أوائل الستينيات. إلا أنه بحلول 1964 كان النمو قد توقّف ولم يعد الاستهلاك الخاص بالنسبة إلى الفرد متصاعداً.

حتى في أوجهه، لم يستطع نظام عبد الناصر أن يوجّه مجاري جميع قوى الشعب المصري السياسية. الحركة السياسية الجماهيرية الكبرى فيها، الاتحاد الاشتراكي العربي، كان قناة تُعمّم بواسطتها نوايا الحكومة على الشعب بدلاً من واسطة يمكن التعبير بها عن آماني الجمهور واقتراحاته وشكاويه. واتّهم الإخوان المسلمون النظام باستعمال لغة الإسلام لتمويه سياسة علمانية في أساسها؛ الماركسيون انتقدوا «الاشتراكية العربية» بأنها تختلف عن الاشتراكية «العلمية» القائمة على الاعتراف باختلاف الطبقات ونزاعاتها.

إلا أنه في البلدان العربية الأخرى لقيت «الناصرية» قبولاً واسعاً عاملاً ومستمرّاً. شخصية عبد الناصر ونجاحات نظامه – النصر السياسي في قناة السويس عام 1956، وبناء السدّ العالي، وتدابير الإصلاح الاجتماعي – والوعد بقيادة قوية للدفاع عن القضية الفلسطينية، كلّ هذه بدت وكأنّها تتيح الأمل بعالم مختلف، بأمة عربية تتجدّد بثورة اجتماعية حقيقية وتحلّ مكانتها الحقّة في العالم. آمال كهذه شجّعها استخدام ماهر للصحف والإذاعة، التي وجّهت هذه النداءات إلى «الشعب العربي» من فوق رؤوس حكوماته. هذه النداءات عمّقت الخلافات بين الحكومات العربية، ولكنّ الناصرية ظلّت الرمز الفعّال للوحدة والثورة، وتجسّدت في حركات سياسية واسعة النطاق، مثل حركة القوميين العرب التي تأسّست في بيروت ونالت شعبية بين اللاجئين الفلسطينيين.

سطوة الناصرية

ظَلَّت القومية العربية فكرة مهيمنة على الحياة العامّة في البلاد العربية في السّتينيات، خاصّة بشكلها الاشتراكي والمحايد، وعبد الناصر قائدها ورمزها.

وبنيل الجزائر استقلالها سنة 1962، انتهى تقريبًا عهد الإمبراطوريات الأوروبية، ولكن ظلّت هناك بعض المناطق في الشرق الأوسط حيث بقي النفوذ البريطاني، مجسّدًا بأشكال حكومية ومرتكزًا في النهاية على إمكانية استعمال القوّة المسلّحة. في عدن والمحميات حولها، أصبحت المصالح البريطانية أكثر أهميّة في الخمسينيات. مصفاة عدن كانت هامّة، كذلك القاعدة البحرية، بسبب الخوف من أن يتمكّن الاتّحاد السوفياتي من تثبيت سيطرته في القرن الإفريقي على الضّفة الأخرى من البحر الأحمر. والحماية غير الشديدة على البلدان المحيطة بها أخذت تتحوّل إلى نظام من المراقبة والسيطرة أكثر تشدّدًا ومنهجية.

تحرك الوعي السياسي في عدن، بتشجيع من بروز «الناصرية» وبعض التغيّرات التي كانت قيد الإجراء في عدن، أرغمت البريطانيين على توسيع درجة المساهمة المحليّة في الحكومة. وأنشئت جمعية تشريعية في عدن، ونُظمت الدول المحمية حولها في اتّحاد فدرالي دُمجت فيه عدن نفسها. إلّا أنّ الامتيازات المحدودة جلبت مطالب جديدة من الطبقة المثقفة الصغيرة العدد ومن العمّال في عدن، ومن هؤلاء الذين يعارضون سيطرة الحُكّام في الاتّحاد، بتشجيع من مصر. ونشبت الاضطرابات، وفي عام 1966 قرّرت الحكومة البريطانية الانسحاب. في هذا الوقت كانت المعارضة قد انقسمت إلى فريقين، وعندما جرى الانسحاب عام 1967 تمكّنت جماعة مدينية ذات اتّجاه ماركسي من الاستيلاء على الحكم.

في الخليج، لم يكن الضغط المحليّ هو الذي أدّى إلى الانسحاب البريطاني بقدر ما كان التغيّر في مفهوم مركز بريطانيا في العالم. في عام 1961 مُنحت الكويت استقلالًا تامًا، فقد تمكّنت طبقة حاكمة من العائلات التّجّار المتجمّعة حول عائلة حاكمة من تكوين حكومة ومجتمع من نوع جديد من خلال استثمار نفطها. وإلى أبعد من ذلك في الخليج، أدّى استعراض للموارد والإستراتيجية البريطانية سنة 1968 إلى قرار الحكومة البريطانية بسحب قوّاتها العسكرية وبالتالي سيطرتها السياسية من كلّ منطقة المحيط الهندي عام 1971. كان هذا القرار مخالفًا لمصلحة بريطانيا المحليّة. اكتشاف النفط في مناطق من الخليج، واستثماره على نطاق واسع في أبو ظبي أضفى أهميّة جديدة على منطقة كانت فقيرة جدًّا وأدّى إلى امتداد السيطرة البريطانية نوعًا ما من مرافئ الشاطئ الصغيرة إلى الداخل، حيث أصبح تعيين الحدود الدقيقة الآن من الأهميّة بمكان. ومن خلال النفوذ البريطاني، تشكّل اتّحاد فدرالي طليق نوعًا، الإمارات العربية المتّحدة، لكي يحلّ محلّ الدور الموحد الذي كان البريطانيون قد مارسوه. وكان هذا الاتّحاد مكوّنًا من سبع دول صغيرة (أبو ظبي، دبي، الشارقة، وأربع أخرى)، ولكن لا البحرين ولا قطر انضمّتا إليه. وكان استقلال البحرين مهّدًا خلال فترة من الزمن من ادّعاءات إيرانية بالسيادة عليها على أساس براهين تاريخية، إلّا أنّ هذه الادّعاءات سُحبت عام 1970.

بعد ذلك، ظلّ الجزء الوحيد من شبه الجزيرة حيث استمرّ الوجود البريطاني في منطقة لم يظهر فيها وجود رسمي من قبل. حاكم عُمان كان لمُدّة طويلة تحت السيطرة الفعلية لعدد قليل من الموظّفين البريطانيين. ونادرًا ما كان يمتدّ حكمه إلى الداخل، حيث كانت السلطة الفعلية بيد إمام مذهب «الإباضية». إلّا أنّه في الخمسينيات أدّت إمكانية إيجاد نفط في الداخل إلى توسيع سلطة السلطان، بمساندة البريطانيين. وهذا أدّى بدوره إلى قيام ثورة محليّة، تساندها السعودية، التي كان لها مطالبها الإقليمية؛ وراء هذا النزاع كان تضارب مصالح شركات الزيت البريطانية والأميركية.

وقمعت الثورة، بمساعدة بريطانية، وزالت «الإمامة» من الوجود، ولكن في عام 1965 اندلعت ثورة أكبر في القطاع الغربي من البلاد، في ظفار. واستمرت هذه حتى السبعينيات، بدعم خارجي مرّة أخرى. ولم يكن السلطان مستعداً لتقديم أية تنازلات في اتجاه التغيير، وفي عام 1970 خلع بتحريض من بريطانيا وحلّ ابنه محلّه.

بحلول الستينيات، الاهتمام الرئيسي للمعنيين بما بدا أنه بروز أمّة عربية لم يعد منصباً على بقايا الحكم الاستعماري بل على نوعين آخرين من النزاع: النزاع بين «القوتين العظميين»؛ والنزاع بين دول تحكمها جماعات ملتزمة بتغيّر سريع أو ثورة على غرار الناصرية، والدول التي تحكمها سلالات أو جماعات أكثر حذرًا فيما يتعلّق بالتغيّرات السياسية والاجتماعية، وأكثر عداً لانتشار النفوذ الناصري. في سوريا، استولى حزب البعث على السلطة عام 1963، أولاً على يد القادة المدنيين، ثم من ضباط الجيش المنتمين إلى الحزب. في العراق، قُلبت عام 1963 حكومة الضباط التي شكّلتها الثورة عام 1958 بحكومة أكثر ميلاً إلى البعث وإلى الناصرية؛ ولكنّ مباحثات الوحدة بين العراق وسوريا ومصر أبرزت الفروقات في المصالح والأفكار بين الثلاثة. وفي السودان، وقع انقلاب عسكري عام 1958، واتّبعته الحكومة التي تشكّلت عنه سياسة حياد وتطوير اقتصادي، إلى حين أعيدت حكومة برلمانية سنة 1964 نتيجة ضغط الجماهير. في الجزائر، أوّل حكومة قامت بعد الاستقلال، وعلى رأسها أحمد بن بلاء، حلّ محلّها سنة 1965 حكومة أكثر التزاماً بالاشتراكية والحياد، وعلى رأسها هواري بومدين. إلّا أنه من الناحية الأخرى ظلّ هناك ممالك في المغرب وليبيا والأردن والسعودية، وتونس ظلّت في موقف غير واضح، يحكمها بورقبيبة بصفته قائد الحزب الوطني الكبير الشعبية، الملتزم إجراء إصلاحات عميقة ولكنّه معادٍ لانتشار النفوذ المصري وللكتير من الأفكار الراجحة عن القومية العربية.

والشعور بأمة قيد التكوين تدعّم في هذه الفترة بالثراء الجديد والتغييرات الأخرى التي أحدثتها استثمارات النفط. فالثروة النفطية في الدول العربية وغيرها من بلدان الشرق الأوسط أصبحت الآن ذات أهمية حقيقية في الاقتصاد العالمي، وكان لهذا وقع عميق على مجتمعات البلدان المنتجة للنفط. وفي منتصف الستينيات كان دخل حكومات البلدان الخمسة الأكبر في إنتاج النفط – العراق، الكويت، السعودية، ليبيا، الجزائر – حوالي ملياري دولار أميركي في السنة. وكانت هذه المداخل تُستخدم – بمسؤولية أكبر في العراق والكويت وليبيا والجزائر، وأقلّ في السعودية إلى الوقت الذي أطاحت ثورة عائلية الملك سعود، الابن الأكبر لعبد العزيز، الذي كان قد تسلّم الملك بعد وفاة أبيه، وحلّ محلّه أخوه فيصل (1964-75) – لإقامة البنية التحتية لمجتمعات حديثة، ولتعميم الخدمات الاجتماعية، كذلك لإنشاء بنيات أكثر إتقاناً للإدارة والدفاع وقوات الأمن التي كانت قائمة عليها.

كلّ هذه التطوّرات كانت قد بدأت تغيّر مكانة الجزيرة العربية في العالم العربي، بطريقتين؛ من ناحية، استطاع حكام السعودية وبلدان الخليج استخدام ثرواتهم لاكتساب مكانة أكثر نفوذاً في الشؤون العربية؛ وفي هذه الفترة بدأوا يقدمون مساعدات على نطاق واسع إلى الدول الأكثر فقراً. من ناحية أخرى، بدأت مجتمعاتهم المتطوّرة بسرعة تجتذب أعداداً كبيرة من المهاجرين من البلدان العربية الأخرى. ولكنّ هذا لم يكن يصدّق على العراق والجزائر، الدولتين اللتين يقطنهما عدد كبير من السكّان وبإمكانهما استخدام عمّالهما المهرّة والمتعلّمين، ولكن في السعودية والكويت والبلدان الأخرى من الخليج، كما في ليبيا، كان عدد السكّان أقلّ ممّا هم يحتاجونه لتطوير مواردهم، والطبقة المتعلّمة كانت ما زالت أقلّ أيضاً. كان المهاجرون في معظمهم من الفلسطينيين والسوريين واللبنانيين؛ باستثناء هجرتهم إلى ليبيا، كان عدد المهاجرين من مصر أقلّ لأنّ الحاجة

إلى الاحتفاظ بجيش عامل ونمو اقتصاد تسيطر عليه الحكومة جعل الحكومة المصرية غير راغبة في السماح بهجرة على نطاق واسع. وفي بداية السبعينيات ربّما كان هناك حوالي نصف مليون مهاجر. معظمهم كانوا عمّالاً متقّفين أو مدّربين، وجلبوا معهم إلى بلدان اغتربهم أفكارًا كانت شائعة في البلدان التي جاؤوا منها: أفكارًا عن الثورة الناصرية أو القومية البعثية، وحنين الفلسطينيين الدائم إلى استعادة وطنهم. أفكارهم وتطلّعاتهم بدت كأنّها تدعم مصلحة مصر عبد الناصر في استخدام ثراء الدول النفطية كأداة لتكوين كتلة قوية من البلدان العربية تحت القيادة المصرية.

أزمة 1967

حتّى في أوائل الستينيات كانت هناك دلائل على أنّ ادّعاءات الناصرية وطموحاتها تتعدّى طاقتها. فانهلال الوحدة بين مصر وسوريا سنة 1961، وفشل المحادثات التي تلت عن الوحدة، كشفت حدود زعامة عبد الناصر والمصالح المشتركة للدول العربية. والأكثر مغزى من ذلك كان أحداث اليمن. ففي عام 1962 توفي الإمام «الزبيدي»، حاكم البلاد، وكاد خليفته يُخلع عن العرش فورًا إثر حركة تحالف فيها أفراد من الأحرار المتقّفين الذين كانوا بالمنفى مع ضباط في الجيش النظامي الجديد، مع بعض الدعم القبلي المحدود. وأصبحت الإمامة القديمة جمهورية اليمن العربية (والآن غالبًا ما تُسمّى اليمن الشمالية لتمييزها عن الدولة التي أُنشئت بعد الانسحاب البريطاني من اليمن والمحمية حولها، والمعروفة رسميًا باسم الجمهورية الشعبية الديموقراطية لليمن، ولكنها غالبًا ما تُكّنى باسم اليمن الجنوبية). المجموعة التي استولت على السلطة استنجدت فورًا بمصر وأرسلت وحدات من الجيش المصري. إلاّ أنّه حتّى مع هذا الدعم، فمهمّة حكم بلد كان تحت سيطرة مباشرة، ولكنه ظلّ متماسكًا بفضل دهاء الإمامة، ومتانة اتصالاتها، هذه المهمّة كانت أصعب ممّا تستطيع الحكومة الجديدة القيام به. فاندلعت الثورات في أجزاء من الأرياف، التي كانت ما زالت تعترف بسلطة الإمام، أو كانت معارضة لنوع السيطرة التي كانت الحكومة الجديدة تحاول أن تفرضها. ولقيّ هؤلاء الدعم من السعودية، وتبع ذلك عدّة سنوات من الحرب الأهلية كانت خلالها النزاعات بين المجموعات المحليّة وبين مصر والملكيّات العربية التقليدية متشابكة. ولم يستطع أي من الفريقين إخضاع الآخر؛ هؤلاء الذين ساندهم المصريون استطاعوا أن يسيطروا على المدن الرئيسية فقط والطرق بينهما، ولكن ليس على القسم الأكبر من البلاد، وبقي جيش مصري كبير معسكرًا هناك، يقاتل في ظروف غير مألوفة.

وانكشفت محدودية قوّة المصريين والعرب بطريقة حاسمة أكثر في أزمة أكبر حدثت عام 1967، وضعت مصر ودول عربية أخرى في مواجهة مشؤومة مباشرة مع إسرائيل. فقد كان من المحتمّ على ديناميكية السياسة الناصرية أن تدفع عبد الناصر إلى مركز القائد البطل للعرب في المشكلة التي كانت لمعظمهم المشكلة الأهمّ: علاقتهم مع إسرائيل. بعد أن توجّهت نحو الموضوع بالتأني والحذر، بدأت حكومة مصر العسكرية بتثبيت مركزها القيادي عام 1955. وجاءت حوادث 1956 والسنين التي تلتها لتجعل من عبد الناصر الرمز المجسّد للقومية العربية، ولكن وراء ذلك كانت هناك سياسة مصرية معيّنة: جعل مصر قائدة كتلة موحّدة إلى درجة لا يمكن للعالم الخارجي أن يتعامل معها إلاّ من خلال الاتفاق مع القاهرة. مهمّة العمل بمثابة قائد وناطق باسم القضية الفلسطينية كان لها مخاطرها البيديهية، وحتّى عام 1964 قامت مصر بهذه المهمّة بكلّ دراية؛ في تلك السنة رفضت أن تنجرّ إلى مواجهة مع إسرائيل بشأن خطط إسرائيلية

لاستخدام مياه الأردن للريّ. إلا أنّ من ذلك الوقت بدأ عبد الناصر يتعرّض لضغوطات من جهات متعدّدة. الأنظمة «المحافظة»، التي كان في نزاع معها في هذا الوقت بسبب الحرب الأهلية في اليمن، أكّدت أنّ حذره واحتراسه دليلاً على عدم إيمانه بالقضية التي يدّعي مناصرتها. وفي سوريا، كانت السلطة قد وُضعت في أيدي مجموعة من البعثيين تؤمن بأنه لا حلّ للمشكلة الفلسطينية إلا من خلال ثورة اجتماعية ومواجهة مباشرة مع إسرائيل، وبالتالي تكوين أمة عربية جديدة.

في هذا التشابك من العلاقات العربية الداخلية حيكّت الآن جديدة جديدة. منذ 1948 لم يكن باستطاعة الفلسطينيين أنفسهم لعب دور مستقلّ في المحادثات عن مصيرهم الخاصّ بهم، فقيادتهم كانت قد انهارت، وتوزّعوا بين عدد من الدول، والذين خسروا منازلهم وعملهم اضطرّوا إلى بناء حياة جديدة لأنفسهم. وكانوا قد استطاعوا أن يلعبوا دوراً فقط تحت سيطرة الدول العربية وراقبتها وبإذن منها. وفي عام 1964 قامت الجامعة العربية بتشكيل كيان منفصل لهم، منظمة التحرير الفلسطينية، ولكنّها كانت تحت السيطرة المصرية والقوات المسلّحة التابعة لها كانت جزءاً من جيوش مصر وسوريا والأردن والعراق. وفي هذا الوقت نشأ جيل جديد من الفلسطينيين، في المنفى ولكن بذكريات عن فلسطين، وتنفّقت في القاهرة وبيروت منفتحاً على مجاري الفكر هناك. وبالتدرّج في أواخر الخمسينيات بدأت حركات سياسية فلسطينية مميّزة من نوعين بالبروز: «فتح»، الملتزمة بأن تظلّ مستقلة تماماً عن الأنظمة العربية التي كانت مصالحها غير مصالح الفلسطينيين، وملتزمة أيضاً بالمواجهة العسكرية المباشرة مع إسرائيل؛ وعدد آخر من الحركات الأصغر حجماً التي انبثقت عن الجماعات الموالية للناصرية في بيروت ثمّ اتّجهت تدريجياً نحو التحليل الماركسي للمجتمع وللعمل الاجتماعي، والاعتقاد بأنّ الطريق إلى استعادة فلسطين يمرّ عبر ثورة جوهريّة في البلدان العربية.

بحلول العام 1965 بدأت جماعات كهؤلاء القيام بعمليات مباشرة داخل إسرائيل، وبدأ الإسرائيليون بالردّ ليس ضدّ البعث السوري الذي كان يساند الفلسطينيين، ولكن ضدّ الأردن. هذه الأعمال الإسرائيلية لم تكن فقط جواباً على ما يفعله الفلسطينيون، ولكنّها كانت نابعة من ديناميكية السياسة الإسرائيلية. فسكان إسرائيل استمرّوا في الازدياد، على الأخصّ من الهجرة؛ كان عددهم عام 1967 حوالي 2,3 مليون، يشكّل العرب 13 بالمئة منهم تقريباً. كانت قوتها الاقتصادية قد ازدادت بمساعدات من الولايات المتّحدة وتبرّعات من اليهود في العالم الخارجي وتعويزات من ألمانيا الغربية. وكانت أيضاً تبني وتقوي طاقات وخبرة قوّاتها المسلّحة، بالأخصّ طيرانها الحربي. وكانت إسرائيل تعرف بأنّها أقوى من جيرانها العرب عسكرياً وسياسياً؛ وفي مواجهة تهديدات من هؤلاء الجيران، أفضل سبيل لها كان إظهار قوتها. فهذا قد يؤدّي إلى اتّفاق أكثر ثباتاً ممّا استطاعت تحقيقه؛ ولكن وراء ذلك كان هناك الأمل بأن تستولي على ما تبقى من فلسطين وتُنهي الحرب التي لم تنته عام 1948.

جميع هذه الخطوط تلاقت في نقطة واحدة عام 1967. فمواجهة أعمال إسرائيل الانتقامية ضدّ دول عربية أخرى، وبأخبار (ربّما إشاعات لم يكن لها أساس) عن هجوم إسرائيلي وشيك على سوريا، طلب عبد الناصر من الأمم المتّحدة أن تسحب قوّاتها التي كانت متمركزة على الحدود مع إسرائيل منذ حرب السويس عام 1956، وعندما تمّ ذلك أغلق مضائق العقبة في وجه الملاحة الإسرائيلية. ربّما خيّل إليه أنه لن يخسر شيئاً بهذا العمل: إمّا أن تتدخّل الولايات المتّحدة في آخر لحظة للتفاوض على حلّ سياسي، وهذا يكون نصراً له، أو إذا وقعت الحرب، فقوّاته المسلّحة

والمجهزة والمدربة من الاتحاد السوفياتي، قوية يمكنها أن تفوز. وربما صحت حساباته لو كان للولايات المتحدة سيطرة كاملة على سياسة إسرائيل، إذ كانت هناك حركة داخل الحكومة الأميركية لحل المشكلة سلمياً. ولكنّ العلاقات بين القوى العظمى والدول الدائرة في فلكها لا تكون أبداً بسيطة سهلة. فالإسرائيليون لم يكونوا على استعداد لإعطاء مصر نصراً سياسياً لا يتطابق مع توازن القوة بينهما، وهم أيضاً شعروا أنهم لا يخسرون شيئاً؛ فقد كانوا يعتقدون بأنّ قواتهم المسلحة أقوى، وفي حال حدوث نكسة غير متوقعة فكانوا متأكدين من مساندة الولايات المتحدة. وبازدياد التوتر، عقدت الأردن وسوريا اتفاقيات عسكرية مع مصر. في 5 حزيران هاجمت إسرائيل مصر ودمرت سلاحها الجوي؛ وفي الأيام القليلة التي تلت من القتال احتلّ الإسرائيليون سيناء حتى قناة السويس والقدس والجزء الفلسطيني من الأردن وأجزاء من جنوبي سوريا (الجلولان ومرتفعاتها)، قبل أن يُنهي القتال اتفاق بوقف إطلاق النار تحت رعاية الأمم المتحدة.

وكانت الحرب هذه نقطة تحوّل من عدّة أوجه. احتلال الإسرائيلي للقدس، وكون الأماكن المقدسة الإسلامية والمسيحية أصبحت تحت السيطرة اليهودية أضافاً بعداً جديداً للصراع. فالحرب غيرت ميزان القوى في الشرق الأوسط. وكان من الواضح أنّ إسرائيل أقوى عسكرياً من أية مجموعة من الدول العربية، وهذا غير علاقة كلّ واحدة منها مع العالم الخارجي. ما كان يُعتبر، بحقّ أو غير حقّ، تهديداً لوجود إسرائيل أثار العطف في أوروبا وأميركا حيث كانت ذكريات مصير اليهود خلال الحرب العالمية الثانية ما زالت حية؛ والنصر الإسرائيلي الخاطف أيضاً جعل من إسرائيل جذابة أكثر كحليف في عينيّ الأميركيين. بالنسبة للدول العربية، وبالأخصّ لمصر، ما حدث شكّل اندحاراً من كلّ النواحي بين مدى ضعف قدراتهم العسكرية والسياسية؛ للاتحاد السوفياتي كانت أيضاً نوعاً من الهزيمة، ولكنّها هزيمة جعلت الروس أكثر تصميماً على منع حلفائهم العرب من التعرّض لهزيمة أخرى من الضخامة ذاتها. وعلى مستوى عميق جدّاً، تركت هذه الحرب بصمتها على كلّ فرد في العالم ينتمي إلى اليهود أو للعرب، وما كان نزاعاً محلياً أصبح نزاعاً عالمياً.

والنتيجة الأهمّ على المدى الطويل كانت احتلال إسرائيل لما تبقى من فلسطين: القدس وغزّة والقطاع الغربي من الأردن (المسمّى عادة الضفة الغربية). وأصبح عدد أكبر من الفلسطينيين لاجئين، كما زاد عدد الذين وقعوا تحت الحكم الإسرائيلي. وزاد هذا في الإحساس بالهوية الفلسطينية، واليقين بينهم بأنّهم بالنتيجة لا يمكنهم الاعتماد سوى على أنفسهم؛ كما أنّ ذلك أثار مشكلة للإسرائيليين وللدول العربية وللوقى العظمى. هل يجب أن تظلّ إسرائيل محتلة ما انتزعت، أم أن تُبادل الأرض بنوع من الحلّ السلمي مع الدول العربية؟ هل يجب أن يُعطى الفلسطينيون كياناً مستقلاً؟ كيف تستطيع القوى الكبرى أن تحقّق حللاً لا يؤدي إلى حرب أخرى قد ينجرون إليها؟

من الممكن أنّ مبادرة ما من قبل المنتصرين ربّما فتحت الطريق إلى الإجابة عن بعض هذه الأسئلة، ولكنّ المبادرة لم تصدر، ربّما لأنّه استلزم بعض الوقت للإسرائيليين كي يهضموا نتائج نصر مفاجئ وكامل كهذا، وترسّخ كلّ فريق في مركزه الجديد. الفلسطينيون، الذين وجدوا أنفسهم موحّدين في معظمهم تحت الحكم الإسرائيلي، طلبوا حقّ الوجود الوطني المستقلّ. وبدأ الإسرائيليون بإدارة الأراضي المحتلة فعلياً كجزء من إسرائيل. ومجلس الأمن في الأمم المتحدة نجح أخيراً في نوفمبر في الاتفاق على القرار 242، الذي بموجبه سيكون هناك سلام ضمن حدود أمنة معترف بها، وتنسحب بموجبه إسرائيل من أراضٍ احتلتها وتجرى ترتيبات للاجئين. إلاّ أنّه

كان هناك عدم اتفاق على الطريقة التي يجب تفسير ذلك القرار بها، إذا كان يتوجب على إسرائيل الانسحاب من كل الأراضي أو بعضها؛ وما إذا كان يجب اعتبار الفلسطينيين دولة أو مجموعة لاجئين. واتخذ رؤساء الدول العربية قراراتهم الخاصة بهم في مؤتمر عقد في الخرطوم في سبتمبر 1967: لا اعتراف بالفتوحات الإسرائيلية، ولا مفاوضات. إلا أنه هنا أيضاً كان بالإمكان إيجاد تفسيرات مختلفة، لمصر والأردن على الأقل، ظلّ هناك باب مفتوح لحلّ بالمفاوضات.

[1](#) مشروع الميثاق (القاهرة، 1962)، ص. 13-15.

الفصل الخامس والعشرون

الوحدة العربية

والشفاق العربي (منذ 1967)

أزمة 1973

عاش عبد الناصر ثلاث سنوات بعد هزيمته. مكانته في العالم تزعزعت بعنف بسبب تلك الهزيمة؛ علائقه مع الولايات المتحدة وبريطانيا أفسدتها اتهاماته لهما بأنهما ساعدا إسرائيل عسكرياً خلال الحرب، وإلحاح الولايات المتحدة على أن انسحاب إسرائيل من الأراضي المحتلة يتم فقط مقابل السلام. وضعف مركزه بالنسبة إلى سائر الحكام العرب إذ توضّح مدى محدودية قوّته. وكانت إحدى النتائج المباشرة لحرب 1967 أنه بدلاً من الاستمرار في الخسارة في اليمن، توصل إلى اتفاق مع السعودية سحب بموجبه جميع قوّاته من اليمن.

إلا أنه داخل مصر ظلّ مركزه قويّاً. ففي نهاية ذلك الأسبوع المشؤوم في حزيران 1967 أعلن استقالته، ولكنّ هذا أثار احتجاجات واسعة في مصر وفي بعض البلدان العربية الأخرى، ربّما بفضل تدبير حاذق، أو ربّما بسبب شعور بأنّ استقالته هي هزيمة وإذلال أكبر. وظلّت سلطته على عواطف الجماهير في البلدان العربية الأخرى قوية. بسبب شخصيّته ومكانته هو وكذلك بسبب مكانة مصر المعترف بها، كان عبد الناصر الوسيط الذي لا غنى عنه بين الفلسطينيين وبين البلدان التي يعيشون فيها. في السنوات بعد 1967، تزايد الشعور الوطني الفلسطيني وتنامى قوّة فتح، التي كانت تسيطر على منظمّة التحرير الفلسطينية منذ 1969، أدّى إلى عدّة عمليّات فدائية ضدّ إسرائيل، وإلى ردّات فعل انتقاميّة من إسرائيل ضدّ الأراضي التي يتمتّع فيها الفلسطينيون بحريّة العمل. وفي عام 1969، مكّن التدخّل المصري من توقيع اتفاقية بين الحكومة اللبنانية ومنظمّة التحرير الفلسطينية، وُضعت بموجبها الخطوط التي يمكن لمنظمّة التحرير التصرّف ضمنها بحريّة في جنوبي لبنان. وفي السنة التالية، 1970 نشب قتال ضار في الأردن بين الجيش وفصائل الفلسطينيين، والتي بدا وكأنّها على أهبة الإمساك بالسلطة في البلاد. واستطاعت الحكومة الأردنية فرض سيطرتها ووضع حدّ لحريّة العمل للمجموعات الفلسطينية، ومرّة أخرى توسط عبد الناصر هو الذي أدّى إلى السلام بينهما.

بعد ذلك مباشرة توفي عبد الناصر فجأة. والمظاهر غير العادية في جنازته، بملايين الأفراد الباكين في الشوارع، كانت دون ريب ذات مغزى؛ وعلى الأقل في تلك الفترة، كان من الصعب تخيل مصر أو العالم العربي بدونها. وكانت وفاته نهاية عهد أمل لعالم عربي موحد ومتجدد.

وخلف عبد الناصر زميل رفاقه منذ أمد طويل، أنور السادات (1918-81). وبدأ في الأول أن مصر ستواصل مسيرتها كالسابق. في البلدان العربية الأخرى أيضاً، جلبت التغييرات سنة 1969 و1970 إلى الحكم أفراداً ظهوروا كأنهم سيتبعون سياسة مشابهة نوعاً للناصرية أو على الأقل متناسقة معها. صحيح أنه في المغرب وتونس لم يكن قد حدث تغيير جذري في هذا الوقت؛ الملك الحسن ومن حوله، وبورقوية وحزب النيودستور، بقيا في السلطة. في الجزائر أيضاً كان التغيير في المجموعة الحاكمة قد حدث قبل ذلك ببضع سنوات. أبعدها إلى الشرق، استمر حكم الملك فيصل في السعودية والملك حسين في الأردن واستمرت سلالات الدول الخليجية. إلا أن في ليبيا، التركيبة المألوفة من ضباط الجيش والمتقنين الراديكاليين قلبوا الملكية عام 1969؛ وبعد فترة، برز في المجموعة الحاكمة الجديدة شخصية أحد الضباط المسيطرة، معمر القذافي. وفي السودان، قامت مجموعة مماثلة من الضباط تحت قيادة جعفر النميري بقلب النظام الدستوري سنة 1969. في سورية، نظام حزب البعث الذي كان متورطاً تورطاً عميقاً بهزيمة 1967، حل محله مجموعة من الضباط سنة 1970 بقيادة حافظ الأسد، الذي كان ينتمي إلى البعث أيضاً ولكن أكثر حذراً بسياسته. في العراق أيضاً انتهت فترة من الحكم المقلد تحت تحالف بين ضباط من الجيش ومدنيين عندما قامت مجموعة متجانسة ذات صلة بالبعث ووضعت اليد على السلطة سنة 1968؛ وبالتدريج برز صدام حسين كالشخص الأقوى فيها. في اليمن الجنوبي أيضاً كانت سنة 1969 حاسمة. فتحالف القوى الذي كان قد استولى على السلطة بمجيء الاستقلال حل محله مجموعة أخرى ماركسية. إلا أن في اليمن الشمالي، لم تسجل هذه السنين أي تغيير حاسم: نهاية الحرب الأهلية جلبت إلى الحكم تحالفاً من القوى من الجانبين، اللذين ظلت علاقتهما الواحد بالآخر تحتاج إلى تحديد. وظل الأمر كذلك إلى العام 1974 عندما تمت إقامة نظام أكثر استقراراً، بدعم من الجيش وبعض زعماء القبائل المتنقذين.

في عام 1973 وقعت أحداث لا تقل خطورة عن أحداث 1967، والتي بدت كأنها تسجل مرحلة جديدة على طريق الوحدة العربية وإعادة تأكيد الاستقلال في وجه الدول الكبرى. مرة أخرى كانت هناك مجابهة مع إسرائيل. فحتى ما قبل وفاة عبد الناصر، كانت الرغبة في التعويض عن هزيمة 1967 قد تجلت في حرب استنزاف على طول شاطئ قناة السويس وفي إعادة تسليح الجيشين السوري والمصري من قبل الاتحاد السوفياتي. وفي أوائل السبعينيات أحدث الحاكم الجديد لمصر، السادات، تغييراً في السياسة عندما طلب انسحاب المستشارين والتقنيين الروس، ولكن الجيش ظل جيشاً دربه الروس وسلحوه، وفي أكتوبر عام 1973 شن هجوماً مفاجئاً على القوات الإسرائيلية على الشاطئ الشرقي من قناة السويس؛ في الوقت ذاته، وبموجب اتفاق مسبق، هاجم الجيش السوري الإسرائيليون في الجولان.

في الهجمة الأولى للقتال، نجح الجيش المصري بقطع القناة وإنشاء رأس جسر يمكن العبور منه، واحتل السوريون جزءاً من الجولان؛ الأسلحة التي أمدهم بها الروس مكنتهم من تحييد سلاح الجو الإسرائيلي، الذي كان قد ربح معركة 1967. إلا أنه في الأيام القليلة التي تلت، انقلب الوضع العسكري: قطعت القوات الإسرائيلية القناة وأقامت رأس جسر لها على الضفة الغربية، ودفعت السوريين رجوعاً باتجاه دمشق. وعدا عن مهارتهم الشخصية، فنجاح الإسرائيليون يعود جزئياً إلى

المعدّات التي أرسلها إليهم الأميركيون على الفور، كما يعود إلى الفروقات في السياسة بين مصر وسوريا التي سرعان ما تكشفت. وأظهرت الحملات العسكرية مرّة أخرى التفوق الإسرائيلي، ولكنّ الحرب لم تبدُ أنّها هزيمة لا في نظر العرب ولا نظر العالم. فالهجمات برهنت عن تخطيط مدروس وتصميم جدّي؛ واستمالت ليس فقط تعاطف الدول العربية الأخرى بل المساعدة المالية والعسكرية؛ وانتهت في وقف للنار فرضته القوى العظمى التي بيّنت بأنّه، كما أنّ الولايات المتحدة لا تسمح لإسرائيل بأن تنهزم، كذلك لا هي ولا الاتحاد السوفياتي يسمحان لمصر بأن تنهزم، وكلاهما لم يكونا راغبين بترك الحرب تتصاعد بطريقة قد تجرّهما إلى المشاركة فيها.

وكان جزء من السبب في تدخّل الدول العظمى استعمال العرب لما بدا أنّه أقوى سلاح لديهم: القدرة على فرض حظر على تصدير النفط. للمرّة الأولى وربّما الأخيرة، استعمل هذا السلاح بنجاح. فقد قرّرت الدول المصدّرة للنفط أن تخفض إنتاجها للنفط طالما ظلّت إسرائيل في الأراضي العربية المحتلة، وفرضت السعودية حظراً كاملاً على تصدير النفط إلى الولايات المتحدة وهولندا، التي اعتُبرت بأنّها أكثر الدول الأوروبية عطفاً على إسرائيل، وكانت أيضاً مركزاً لسوق النفط الحرّة.

وكانت تأثيرات هذه القرارات أكبر لأنّها صادفت إلى حدّ ما تغييراً كانت الدول المصدّرة للنفط تسعى إليه منذ بعض الوقت. فالطلب على نفط بلدان الشرق الأوسط كان في ازدياد، كما أنّ احتياجات الدول الصناعية تطوّرت أسرع من الإنتاج، وكانت منظّمة البلدان المصدّرة للنفط (أوبيك) أكثر قوّة وتصميماً على زيادة حصّتها من الأرباح، التي كانت تشكّل نسبة أقلّ في السعر ممّا كان المبلغ الذي تتقاضاه البلدان المستهلكة والمستوردة للنفط من الضرائب. وفي آخر العام 1973 قرّرت الأوبيك زيادة أسعار بيع النفط بحوالي 300 بالمئة؛ وكانت إيران والبلدان العربية المحرّك الأساسي في هذا القرار (إلا أنّ الزيادة في السعر التي كان يدفعها المستهلك كانت أقلّ لأنّ الضرائب وغيرها من الأكلاف لم ترتفع بهذا المقدار).

هيمنة النفوذ الأميركيّ

إلا أنّه خلال سنوات قليلة أصبح من الواضح أنّ ما بدا كأنّه إعلان للاستقلال السياسي والاقتصادي كان في الواقع الخطوة الأولى باتجاه اعتماد أكثر تبعية للولايات المتّحدة. وكما كان الحال في كلّ عمل قام به العرب خلال السنوات العشرين الماضية، كانت مصر صاحبة المبادرة. فبالنسبة إلى السادات، لم يكن القصد من حرب 1973 إحراز النصر العسكري، بل توجيه صدمة إلى القوى العظمى بحيث يأخذون المبادرة في مفاوضات لإيجاد حلّ ما للمشاكل بين إسرائيل والعرب يحول دون أزمات أكبر ومواجهات خطيرة. وهذا ما حدث فعلاً، ولكن بطريقة زادت من نفوذ واحدة من القوى العظمى ومساهماتها، وهي الولايات المتّحدة الأميركية. وكانت الولايات المتّحدة قد تدخلت بشكل حاسم في الحرب، أوّلاً لتزوّد إسرائيل بالأسلحة كي تحول دون اندحارها، وبعد ذلك لتُحدث توازناً في القوى مؤدّباً إلى تسوية. في السنتين التاليتين أدّت الوساطة الأميركية إلى اتّفاق إسرائيلي-سوري انسحبت بموجبه إسرائيل من بعض الأراضي السورية التي كانت قد احتلتها في 1967 و1973، واتّفاقيتين مماثلتين بين إسرائيل ومصر. وجرّت محاولة وجيزة فاشلة لجمع القوى العظمى وإسرائيل والدول العربية في مؤتمر عام برعاية الأمم المتحدة، ولكنّ الخطّ الأساسي للسياسة الأميركية كان إقصاء روسيا بقدر ما أمكن عن الشرق الأوسط، ودعم إسرائيل سياسياً وعسكرياً، وإيصالها إلى اتّفاق مع الدول العربية، بحيث تنسحب من أراضٍ محتلّة مقابل السلام،

ولكن مُبقيّة منظّمة التحرير الفلسطينية خارج المحادثات، إرضاء لرغبات إسرائيل، على الأقلّ طالما لم تعترف المنظّمة بإسرائيل.

هذه السياسة تغيّرت لفترة قصيرة عام 1977، عندما حاول رئيس أميركي جديد، جيمي كارتر، صياغة معالجة مشتركة للمشكلة تقوم بها الولايات المتّحدة والاتحاد السوفياتي لإيجاد طريقة يمكن بواسطتها للفلسطينيين أن يدخلوا عملية المفاوضات. إلّا أنّ هذه الجهود انتهت إلى لا شيء لسببين: المعارضة الإسرائيلية، التي تفاقمت عندما وصلت إلى الحكم في إسرائيل حكومة أكثر تشدّدًا، وعلى رأسها مناحيم بيغن رئيسًا للوزراء؛ وقرار السادات المفاجئ في نوفمبر 1977، بأن يذهب إلى القدس ليعرض على إسرائيل بابًا للسلام بالمفاوضات المباشرة.

كان من الواضح أنّه كانت في نية السادات محاولة وضع حدّ لسلسلة من الحروب التي لن يستطيع العرب ربحها، حسب اعتقاده، ولكن كانت هناك أبعاد أوسع: مفاوضات مباشرة، ترعاها الولايات المتحدة، تُقضي الاتحاد السوفياتي كعامل في الشرق الأوسط؛ وعندما يتمّ السلام مع إسرائيل، قد تصبح مصر حليفًا أكثر أهميّة للولايات المتحدة، مع كلّ ما يستتبع ذلك من دعم اقتصادي وموقف أميركي أكثر تعاطفًا مع مطالب الفلسطينيين العرب. وفي ذهن الحكومة الإسرائيلية في ذلك الوقت، كان الهدف مختلفًا: التوصل إلى سلام مع مصر، عدوّتهم المهولة، ولو على حساب الانسحاب من سيناء، وبالتالي إطلاق يدهم في الهدف الأساسي لسياستهم - زرع مستوطنين يهود في أراضي الضفّة الغربية المحتلة وضمّها تدريجيًا، والقدرة على التصرف بفاعلية مع أية معارضة من سوريا أو من منظّمة التحرير الفلسطينية. ولهذا السبب، في المفاوضات التي تلت رحلة السادات، كان السؤال الرئيسي الصلة التي ستنشأ بين سلام إسرائيلي-مصري ومستقبل الوضع في الضفّة الغربية. وعندما أمكن الوصول إلى سلام أخيرًا، بواسطة أميركية، سنة 1978 (اتفاقية كامب دافيد) كان من الجلي في هذا الموضوع الجوهري أنّ الرأي الإسرائيلي تغلّب على رأي مصر، وإلى حدّ ما على رأي الولايات المتحدة. بحسب الاتفاقية، كان هناك سلام رسمي بين مصر وإسرائيل، وسيكون هناك نوع من الاستقلال الذاتي، سوف يُحدّد لاحقًا، للضفّة الغربية وغزّة، يؤدّي بعد خمس سنوات إلى محادثات عن أوضاعها النهائية؛ ولكن لم يكن هناك صلة رسمية بين الإثنين. وفي محادثات تالية عن الاستقلال الذاتي سرعان ما تبيّن أنّ أفكار إسرائيل تختلف تمامًا عن أفكار مصر والولايات المتحدة، ورفضت إسرائيل تعليق سياستها بإقامة المستوطنات في الأراضي المحتلة.

واغتيل الرئيس السادات عام 1981 على يد أعضاء مجموعة كانت تقاوم سياسته وأرادت أن تعيد الأساس الإسلامي للمجتمع المصري، ولكنّ الخطّ العريض لسياسته ظلّ مستمرًا بمجيء خليفته، حسني مبارك. وفي خلال السنوات القليلة التالية، أصبحت العلاقات بين مصر والولايات المتحدة أكثر توثقًا، وحصلت مصر على مبالغ كبيرة من المساعدات المالية والعسكرية. إلّا أنّ الاتفاق مع إسرائيل رُفض ليس فقط من الفلسطينيين بل أيضًا من معظم الدول العربية، بدرجات متفاوتة من الإدانة، وطُردت مصر رسميًا من جامعة الدول العربية التي نقلت مقرّها الرئيسي من القاهرة إلى تونس. ومع ذلك، فالفوائد التي تُجنى من انحياز أكثر وثوقًا مع سياسة الولايات المتحدة كانت وفيرة وبديهيّة إلى درجة أنّ عددًا من البلدان العربية الأخرى مالت أيضًا إلى ذلك الاتجاه: المغرب، تونس والأردن وبالأخصّ البلدان المنتجة للنفط في شبه الجزيرة العربية، لأنّه سرعان ما تبيّن، بعد بلوغهم أوج نفوذهم عام 1973، أنّ الثراء الناتج عن النفط قد يولّد ضعفًا بدلًا من القوة.

بالمقارنة مع كلّ المقاييس السابقة، كان ذلك الثراء ضخماً جداً بالفعل. بين 1973 و1978، زاد الدخل السنوي من النفط في البلدان العربية الرئيسية المنتجة للنفط إلى درجة هائلة: في السعودية من 4,35 مليارات إلى 36 مليارات؛ في الكويت من 1,7 إلى 9,2 مليارات؛ في العراق من 1,8 إلى 23,6 مليارات؛ في ليبيا من 2,2 إلى 8,8 مليارات. هناك بلدان أخرى أيضاً زاد إنتاجها زيادة هائلة، بالأخص قطر وأبو ظبي ودبي. وسيطرة الدولة على مواردها توسّعت أيضاً. وبحلول العام 1980 كانت جميع البلدان الرئيسية المنتجة للنفط قد أمّمت إنتاج النفط أو أخذت حصّة رئيسية في الشركات العاملة فيه، مع أنّ الشركات الكبرى المتعدّدة الجنسيات ظلّ لها مكانتها القوية في النقل والبيع. وأدّت الزيادة في الثراء إلى تزايد الاعتماد على البلدان الصناعية. فالبلدان المنتجة كانت تحتاج إلى تسويق نفطها، والبلدان الصناعية كانت زبائنها الرئيسيين. وخلال السبعينيات وصل تفوّق الطلب على العرض (الإنتاج) إلى نهايته، بسبب ركود اقتصادي، ومحاولات للتوفير في استهلاك النفط، وازدياد الإنتاج من بلدان لم تكن أعضاء في الأوبك؛ فضعت قدرة الأوبك على المفاوضات والضغط وتضعفت وحدة أعضائها، ولم يكن بالإمكان الحفاظ على مستوى مرتفع ومنتظم للأسعار. البلدان التي كانت مداخيلها أضخم ممّا تستطيع إنفاقه على التطوير، بسبب محدودية السكّان والموادّ الأولية، كانت مضطّرة إلى توظيف فائض أموالها في مكان ما، ولجأت لذلك في معظم الأحوال إلى البلدان الصناعية. كما كان عليها التوجّه أيضاً إلى تلك البلدان لشراء البضائع والسلع الضرورية، كذلك للخبرة التقنية التي كانت تحتاجها للتطوّر الاقتصادي ولبناء قواتها المسلّحة.

كما كان للاعتماد المتزايد مظهر آخر. فاستعمال الدول العربية لسلاح الحظر سنة 1973 بيّن بجلاء للدول الصناعية مدى اعتمادها على نفط الشرق الأوسط، وكانت هناك دلائل بمرور الزمن أنّ الولايات المتّحدة قد تتدخّل بالقوّة إذا انقطعت موارد النفط مرّة أخرى، إمّا بسبب ثورات في البلدان المنتجة، أو - كما رأها الأميركيون - بسبب خطر امتداد النفوذ السوفياتي إلى بلدان الخليج. إلّا أنّ التدخّل يكون السهم الأخير، وكانت الولايات المتّحدة تعتمد عموماً على حلفائها الرئيسيين في منطقة الخليج، العربية السعودية وإيران. ولكنّ الموقف تغيّر في أواخر السبعينيات. الاحتلال الروسي لأفغانستان سنة 1979 أثار مخاوف، لها مبرّر أو بلا مبرّر، بأنّ الاتحاد السوفياتي ينوي توسيع سيطرته أبعد في عالم المحيط الهندي. فالثورة الإيرانية عام 1978-79 أطاحت الشاه، أقوى حليف للولايات المتّحدة، واستبدلت حكومته بحكومة ملتزمة تحويل إيران إلى دولة إسلامية حقيقية، كخطوة أولى لتغيير مماثل في البلدان الإسلامية الأخرى؛ وكان هناك خطر بأن تمتدّ الثورة غرباً إلى البلدان المجاورة، ممّا يعطلّ النظام السياسي في بلدان الخليج وعلائقها مع الولايات المتّحدة. هذه الاعتبارات أدّت إلى وضع خطط أميركية للدّفاع عن الخليج إذا دعت الحاجة، بالاتّفاق مع تلك الدول الشرق أوسطية التي كانت مستعدّة للتعاون. إلّا أنّ معظم بلدان الخليج حاولت أن تبقى على مسافة من تحالف أميركي كامل، وفي عام 1981 شكّلت السعودية والدول الأصغر «مجلس التعاون الخليجي» الخاصّ بها.

وكان الانفتاح على الغرب أكثر من مجرد تغيير في السياسة الخارجية أو العسكرية؛ كان أيضاً تغيّراً في المواقف والسياسات لمعظم البلدان العربية بالنسبة إلى الاقتصاد. لقد كان تغيّراً عُرف في مصر باسم «الانفتاح» (سياسة الباب المفتوح)، تبعاً لقانون نُشر في 1974. وكان لتلك السياسة عدّة أسباب: قوّة الولايات المتّحدة، كما تبيّن في حرب 1973 ونتائجها؛ الحاجة إلى قروض أجنبية

وتوظيفات لتطوير الموارد واكتساب قوّة؛ ربّما أيضًا إدراك متزايد لمحدودية سيطرة الدولة على الاقتصاد؛ والضغط من المصالح الخاصّة.

وكان الانفتاح مكوّنًا من عمليّتين، معنيّتين إحداها بالأخرى. من جهة كان هناك تحوّل في التوازن بين القطاعين، العام والخاصّ من الاقتصاد؛ باستثناء لبنان، الذي لم يكن فيه قطاع عام تقريبًا، حتّى البلدان الأكثر التزامًا بالمبادرات والمشاريع الخاصّة ظلّ لها بعض القطاعات تحت سيطرة عامّة، إذ لم يكن هناك إمكانية تطوّر سريع إلا من خلال توظيف وإدارة الدولة؛ في السعودية، مثلاً، أمّمت صناعة النفط وكانت أكبر المشاريع الصناعيّة الجديدة ملكًا للدولة. إلا أنّه في معظم البلدان، أعطيت المشاريع الخاصّة مجالًا أوسع، في الزراعة والصناعة والتجارة. وأكثر ما ظهر ذلك في مصر، حيث شهدت السبعينيّات تغييرًا سريعًا بعيد المدى من اشتراكية الستينيّات. في تونس، تعرّثت محاولة سيطرة الدولة على الصادرات والواردات وعلى الإنتاج الصناعي والتوزيع الداخلي، فوضع حدّ لها عام 1969. في العراق وسوريا أيضًا، بالرغم من المبادئ الاشتراكية لحزب البعث، حدث تغيير مماثل.

ثانيًا، الانفتاح كان معناه انفتاحًا أمام التوظيفات والمشاريع الخارجية، بالأخصّ الغربية. بالرغم من تكدّس رأس المال من إنتاج النفط، كانت موارد رأس المال لمعظم البلدان العربية غير وافية لتطوير سريع على نطاق واسع والذي كانت معظم الحكومات ملتزمة به، لذلك كان هناك تشجيع لاستجلاب استثمارات وتوظيفات من الولايات المتّحدة وأوروبا، ومن هيئات دولية، عن طريق منح ضمانات ضرائبية، كما خُفّضت القيود على الاستيراد. إلا أنّ النتائج لم تكن على العموم كما كان مأمولًا. لم يُجذب الكثير من رأس المال الخارجي إلى البلدان التي كانت أنظمتها في معظم الأحيان غير مستقرّة وفرص الربح مشكوكًا فيها. الجزء الأكبر من المساعدات جاء من حكومات أو وكالات دولية، واستُخدم لاقتناء أسلحة أو للبنية التحتية أو لمشاريع باهظة الثمن، ومُبالغ في طموحاتها. ومُنحت بعض المساعدات المشروطة بصراحة أو ضمّنياً؛ الضغط الذي مارسه صندوق النقد الدولي على مصر لتخفيض عجزها أدّى إلى محاولة رفع ثمن الأغذية، ممّا أثار اضطرابات خطيرة عام 1977. بالإضافة إلى ذلك، كان تخفيض القيود على الاستيرادات يعني أنّ الصناعات الصغيرة المحليّة سوف تواجه منافسة من الصناعات الراسخة الأسس في أميركا وأوروبا الغربية واليابان، على الأقلّ في تلك القطاعات من الإنتاج التي تحتاج إلى درجة عالية من المهارة الفنيّة والاختبارات. وكانت النتيجة إبقاء بلدان العالم العربي، مثل معظم بلدان العالم الثالث، في وضع ينتجون فيه بضائعهم الاستهلاكية لأنفسهم ولكنهم يستمرّون في استيراد السلع ذات التقنية العالية.

الاتّكال المتبادل للدول العربية

وفاة عبد الناصر وأحداث السبعينيّات أضعفت ما كان توهمًا بأنّه «استقلال»، أو «وحدة»، ولكن من بعض النواحي توثّقت الصلات بين الدول العربية المختلفة في هذه الفترة. كان هناك مؤسّسات تبادلٍ عربية أكثر من أي وقت مضى، وبعضها كان فاعلاً. جامعة الدول العربية خسرت الكثير ممّا كان لها من نفوذ محدود عندما طُردت مصر، ولكن زادت عضويّتها: موريتانيا في إفريقيا الغربية، وجيبوتي والصومال في إفريقيا الشرقية، قُبِلت كأعضاء بالرغم من أنّ أيًا منها لم يكن يُعتبر عربيًا في الماضي، وقبولها كان دليلًا على غموض التعبير «عربيّ». في الأمم المتّحدة

وغيرها من الهيئات الدولية، كثيرًا ما نجح أعضاء الجامعة العربية في اتباع سياسة مشتركة، على الأخصّ عندما كان الموضوع يتعلّق بمشكلة فلسطين.

الاختلافات في المصلحة بين الدول ذات الموارد النفطية وتلك التي ليس لديها موارد كهذه خفّت بتكوين مؤسسات اقتصادية يمكن عبرها منح أو إقراض جزء من ثراء الدول الأكثر غنى إلى الدول الفقيرة. بعض هذه المؤسسات كانت فوق-قوميّة: الصندوق الخاصّ الذي أسّسته الأوبك، وذلك الذي أنشأته منظمة الدول العربية المصدّرة للنفط، والصندوق العربي للتنمية الاقتصادية والاجتماعية. كما أنشئت مؤسسات أخرى من قبل بلدان منفردة كالكويت والسعودية وأبو ظبي. وفي آخر السبعينيّات كان حجم المساعدات ضخماً جدًّا. في عام 1979 منحت الدول المنتجة للنفط حوالي ملياري دولار للدول المتطوّرة الأخرى من خلال قنوات متعدّدة، بما يعادل 2,9 بالمئة من دخلها القومي الإجمالي.

وثمة أنواع أخرى من الروابط كانت أكثر أهميّة من ذلك، لأنّها كانت صلات بين أفراد من البشر كما كانت بين المجتمعات التي كانوا ينتمون إليها. فقد كانت هناك ثقافة مشتركة قيد التكوين. الانتشار السريع للتعليم الذي كان قد بدأ عندما نالت البلدان استقلالها استمرّ بسرعة متزايدة، في كلّ البلدان بدرجات متفاوتة. وفي العام 1980، نسبة الأولاد بعمر الدراسة الابتدائية الذين كانوا في المدارس كانت 88 بالمئة في مصر، و57 بالمئة في السعودية؛ نسبة الفتيات كانت 90 بالمئة في العراق و31 بالمئة في السعودية. نسبة المتعلّمين في مصر كانت 56,8 بالمئة للرجال و29 بالمئة للنساء. في مصر وتونس كان حوالي ثلث طلاب الجامعات من الإناث، وفي الكويت أكثر من 50 بالمئة. حتّى في السعودية كانت النسبة الربع تقريبًا. المدارس والجامعات كانت من نوعيّات مختلفة؛ الحاجة إلى تعليم أكبر عدد ممكن بأسرع وقت كان معناه أنّ الصفوف كانت كبيرة والمعلّمين غير مدربين بكفاءة كافية والبنائيات غير ملائمة. والعنصر المشترك بين معظم المدارس كان التركيز على تعليم العربية، وتعليم سائر الموادّ بواسطة اللغة العربية. لمعظم الذين تخرّجوا من المدارس، ولخريجي الجامعات الجديدة، كانت العربية اللغة الوحيدة التي يتقنونها وينظرون من خلالها إلى العالم. ذلك نمى الوعي بثقافة مشتركة يساهم بها كلّ من يتكلّم العربية.

هذه الثقافة العربية وهذا الوعي أصبحا الآن منتشرين عبر أداة اتّصال جديدة. الراديو ودور السينما والصحف استمرّت في أهميّتها، ولكن إلى ذلك التأثير أضيف تأثير التلفزيون. الستينيّات كانت العقد الذي أنشأت فيه الدول العربية محطات للتلفزيون، وأصبح جهاز التلفزيون جزءًا من البيت لا يقلّ أهميّة عن الطباخ أو البرّاد، عند كلّ الطبقات ما عدا عند الفقراء المدقعين وسكّان القرى التي لم تصلها الكهرباء. وفي عام 1973 قُدّر عدد الأجهزة التلفزيونية في مصر بـ500000 وبعدها مماثل في العراق و300000 في السعودية. وما كان يُبيّث كان يشمل الأخبار، مقدّمة بطريقة بحيث تُكسب الدعم لسياسة الحكومة، وبرامج دينية في معظم البلدان بدرجات متفاوتة، وأفلامًا أو مسلسلات مستوردة من أوروبا أو أميركا، كذلك تمثيليّات وبرامج موسيقية منتجة في مصر ولبنان؛ التمثيليّات كانت تنقل الأفكار والصور وتلك الغرسات الرقيقة، النكات، عبر حدود الدول العربية.

وثمة صلة أخرى بين البلدان العربية أصبحت أكثر توثقًا في تلك السنوات العشر، ألا وهي تلك التي خلفتها تنقّلات الأفراد. ففي هذه الفترة أصبح النقل الجويّ في نطاق إمكانية طبقة واسعة من السكّان. فبُنيت المطارات، وأصبح لدى معظم البلدان خطوطها الجوية الوطنية، ووصلت الطرق الجوية العواصم العربية الواحدة بالأخرى. وزاد السفر برًّا أيضًا بتحسين الطرق وازدياد عدد

السيارات والباصات التي أصبحت أكثر شيوعاً: الصحراء الكبرى والصحراء السورية والعربية قُطعت بطرق جيّدة حسنة الصيانة. وبالرغم من النزاعات السياسية التي قد تُغلق الحدود وتؤخّر المسافرين أو البضائع، فقد كانت هذه الطرق تنقل أعداداً متزايدة من السيّاح ورجال الأعمال؛ والجهود التي بذلتها جامعة الدول العربية وغيرها من الهيئات لتمتين الصلات التجارية بين البلدان العربية أصابت قسطاً من النجاح، مع أنّ التبادل التجاري العربي كان يمثّل أقلّ من 10 بالمئة من التجارة الخارجية العربية عام 1980.

إلا أنّ الحركة الأهمّ في الطرق الجويّة والبريّة لم تكن حركة بضائع وسلع بل حركة هجرة من البلدان الأشدّ فقراً إلى تلك التي أغناها النفط. حركة الهجرة كانت قد بدأت في الخمسينيّات، ولكن في أواخر الستينيّات والسبعينيّات أصبح التدفّق أعظم بسبب نوعين مختلفين من العناصر. من ناحية، الازدياد الضخم في الأرباح من النفط وإقامة مشاريع طموحة من التطوّر زاد من الطلب على العمّال في الدول المنتجة للنفط، كما زاد عدد هذه الدول؛ باستثناء الجزائر والعراق، لم يكن لدى أي منها العمّال الذين تحتاجهم، على كلّ المستويات، لتطوير مواردها الخاصّة. من ناحية أخرى، الضغط السكاني في البلدان الأكثر فقراً أصبح أكبر وإمكانيّات الهجرة أكثر جاذبية. وكان هذا يصدّق عن مصر بالأخصّ بعد 1967؛ كان النموّ الاقتصادي ضئيلاً، وشجّعت الحكومة على الهجرة في فترة الانفتاح. وما كان في معظمه حركة انتقال شباب متعلّمين أصبح الآن هجرة جماعية لعمّال من جميع مستويات المهارة، ليس فقط للعمل في الوظائف الحكومية أو المهن، بل كعمّال بناء أو كخدم في المنازل. على العموم كانت هجرة رجال عازبين أو منفردين أو، بصورة متزايدة، نساء تركنّ عائلتهنّ في مصر؛ ولكنّ الفلسطينيين، الذين كانوا قد خسروا أرضهم ومنازلهم، فقد كانوا يهاجرون عائلاتٍ ليستقرّوا بشكل دائم في بلدان الهجرة.

تقديرات مجموع عدد المهاجرين من العمّال لا يمكن أن تكون دقيقة، ولكن في نهاية السبعينيّات ربّما كان هناك حوالي 3 ملايين مهاجر عربي، ربّما حوالي نصفهم في السعودية، وأعداد كبيرة أيضاً في الكويت وبلدان الخليج الأخرى وليبيا. والمجموعة الأكبر، ربّما ثلث العدد بكامله، جاؤوا من مصر، وعدد مماثل من اليمنين؛ حوالي نصف مليون كانوا أردنيين أو فلسطينيين (ويشمل ذلك عائلات العمّال) وأقلّ من ذلك جاؤوا من سوريا ولبنان والسودان وتونس والمغرب. وكانت هناك هجرة أيضاً بين بعض البلدان الأكثر فقراً: إذ انتقل الأردنيون إلى الخليج، حلّ مصريون محلّهم في بعض نواحي الاقتصاد الأردني.

لا شك أنّ المعرفة المتزايدة للشعوب والعادات واللهجات التي سبّبتها هذه الهجرة الواسعة النطاق عمّقت الشعور بوجود عالم عربي واحد يستطيع ضمنه العرب أن يتنقّلوا بحريّة نسبية ويفهم واحد منهم الآخر. إلا أنّها لم تزد بالضرورة الرغبة في وحدة أشدّ وثوقاً؛ فقد كان هناك شعور بالفوارق أيضاً، والمهاجرون كانوا يشعرون بكونهم منعزلين عن المجتمعات المحليّة التي انتقلوا إليها.

الشقاق العربيّ

بالرغم من تقوية روابط كهذه، ففي الفلك السياسي كان الاتّجاه الرئيسي في السبعينيّات نحو الاختلاف، والعداء حتّى، بدلاً من وحدة أكبر. ومع أنّ شخصية عبد الناصر كانت قد أثارت العداوات وأدّت إلى انقسامات بين الدول العربية ونزاعات بين الحكومات والشعوب، إلا أنّها ولّدت أيضاً نوعاً من التضامن، وشعوراً بأنّ هناك شيئاً ما كأمة عربية قيد التكوين. ففي السنوات القليلة

الأولى بعد وفاته استمرّ شيء من هذا النوع، وآخر مظهر له كان في حرب 1973 عندما بدا وكأنّ هناك جبهة من دول عربية بغضّ النظر عن طبيعتها. إنّ الجبهة المشتركة انفرطت على الفور تقريباً؛ ومع أنّ محاولات الوحدة بين دولتين عربيتين أو أكثر كانت ما زالت تُبحث من وقت إلى آخر وتُعلن، فالانطباع العام الذي أعطته الدول العربية لشعوبها والعالم بنهاية السبعينيات كان انطباع ضعف وشقاق.

وظهر الضعف بأجلى مظاهره في ما يتعلّق بالمشكلة التي كان كلّ العرب يعتبرونها مشتركة بينهم: مشكلة إسرائيل ومصير الفلسطينيين. في أواخر السبعينيات، كانت الأوضاع في المناطق التي احتلتها إسرائيل خلال حرب 1967 أخذت في التغيّر بسرعة. سياسة الاستيطان الإسرائيلي التي بدأت فوراً بعد حرب 1967 لأسباب بعضها إستراتيجي، أخذت مغزىً جديداً بمجيء حكومة أكثر تصلّباً من الناحية القومية على رأس الحكم في إسرائيل بقيادة مناحيم بيغن؛ فبدأ التوطين على مقياس واسع بالاستيلاء على الأراضي والماء من السكّان العرب، بالهدف النهائي وهو ضمّ المنطقة إلى إسرائيل؛ القسم العربي من القدس ومرتفعات الجولان المنتزعة من سوريا ضُمَّت في الواقع رسمياً. بوجه تدابير كهذه بدأ العرب والفلسطينيون عاجزين عن القيام بأي عمل. استطاعت منظمة التحرير الفلسطينية ورئيسها، ياسر عرفات، النطق باسم الفلسطينيين في المناطق المحتلة وحصلوا على الدعم الدولي، ولكن دون أن يؤثّر ذلك في الوضع بأية طريقة ملموسة. لم يكن بين الأساليب المتاحة أمام الدول العربية، نظرياً، أي درب يؤدّي إلى أية نتيجة. فالمقاومة الفعلية ضدّ إسرائيل كانت مستحيلة نظراً لتفوّق القوة المسلّحة الإسرائيلية، واختلاف مصالح الدول العربية، التي لم تكن على استعداد لتعريضها إلى الخطر. الطريق الذي اختارته مصر تحت حكم السادات كانت نتيجته انسحاباً إسرائيلياً من سيناء، ولكن سرعان ما تبين أنّ مصر لم تنل نفوذاً كافياً على إسرائيل لتقنعها بتغيير سياستها، أو على الولايات المتّحدة لإقناعها بأن تقاوم السياسة الإسرائيلية بأكثر من شكل رسمي.

الضعف عسكرياً، ونموّ مصالح منفصلة والتبعية الاقتصادية، أدّت جميعها إلى تفتيت ما كان قد بدا من جبهة مشتركة حتّى حرب 1973. والخطّ البديهي الذي انقسمت عنده كان الخطّ الذي كان يفصل بين الدول التي كان ميلها النهائي نحو الولايات المتّحدة والتسوية السياسية مع إسرائيل وإلى اقتصاد رأسمالي حرّ، وبين الذين ظلّوا متمسّكين بسياسة الحياد. المعسكر الثاني يُعتبر عادة أنّه يشمل الجزائر، ليبيا، سوريا، العراق واليمن الجنوبي، إضافة إلى منظمة التحرير الفلسطينية، التي كانت الدول العربية تعتبر رسمياً أنّ لها صفة حكومة منفردة.

إلا أنّه في الواقع لم تكن الخطوط محدّدة بهذا الوضوح، والتحالفات بين الدول المنفردة قد تقطع عبرها. ضمن كلّ معسكر، لم تكن العلائق بالضرورة وثيقة أو سهلة. بين الدول «الميلّة إلى الغرب»، سبّبت السياسة المستقلّة التي انتهجتها مصر تجاه إسرائيل تردّداً وارتباكاً، وقامت جميع الدول العربية تقريباً بقطع العلائق رسمياً معها، مع أنّهم لم يقطعوا سبل تحويلات المهاجرين إلى ذوبهم في مصر. في المعسكر الثاني، كانت هناك علائق متغيّرة مع الدولة العظمى الأخرى؛ سوريا والعراق واليمن الجنوبي نالت مساعدات عسكرية واقتصادية من الاتحاد السوفياتي. كما كانت هناك خصومة عميقة بين جناحي البعث السوري والعراقي، سببه التنافس على قيادة ما بدا لفترة ما أنّه حزب قومي منتشر، كذلك بسبب اختلاف المصالح بين بلدين لهما حدود مشتركة ويتقاسمان مياه نهر الفرات. كما كان هناك بالإضافة إلى ذلك خلافات لا تنتهي مع ليبيا، التي كان

يظهر رئيسها المسيطر، القذافي، أحياناً وكأنه يحاول ارتداء عباءة عبد الناصر، دون أية أساسات للقوة باستثناء ما يمكن أن يوفره المال.

في هذه الفترة حدثت ثلاثة نزاعات مسلحة أثرت تأثيراً خطيراً على العلاقات بين الدول العربية. أول نزاع جرى في الغرب الأقصى للعالم العربي. وكان النزاع يدور حول «الصحراء الغربية»، قطاع قليل السكّان في الامتداد الغربي بين الصحراء الكبرى والمحيط الأطلسي جنوبي المغرب. كانت هذه البقعة تحت الاحتلال والحكم الإسباني منذ أواخر القرن التاسع عشر، ولم تكن لها أهمية كبيرة لا من الناحية الإستراتيجية ولا الاقتصادية إلى حين اكتشاف مقادير هامة من الفوسفات في السبّينيّات، التي كانت تستخرجها شركة إسبانية. في السبّينيّات بدأ المغرب يطالب بهذه المنطقة لأنّ سيطرة السلطان في الماضي كانت تصل إلى هناك. ولكن إسبانيا عارضت هذا المطلب، وعارضته أيضاً موريتانيا، البلد الواقع إلى الجنوب مباشرة، والذي كان تحت الحكم الفرنسي منذ أوائل سني القرن العشرين، واستقلّ عام 1960، وطالب هو ذاته بجزء على الأقلّ من ذلك القطاع. وبعد سجال دبلوماسي بين إسبانيا والمغرب وموريتانيا توصلوا إلى اتفاق سنة 1975، تنسحب بموجبه إسبانيا من القطاع ويتقاسمه البلدان الآخران. إلا أنّ هذا لم يُنه الأزمّة؛ ففي هذه الفترة كان سكّان القطاع قد نظّموا حركتهم السياسية الخاصة بهم، وبعد اتفاقية 1975 برزت بينهم الحركة المسماة «بوليساريو» (كلمة اختصار مؤلفة من أول حروف الحركة) خصماً مقاوماً لمطالب المغرب وموريتانيا وطالبت بالاستقلال. وتخلّت موريتانيا عن مطالبها سنة 1979، ولكنّ المغرب استمرّ متورّطاً في نزاع طويل الأمد مع البوليساريو، التي حصلت على دعم الجزائر، البلد الذي يشارك القطاع في حدود بينهما ولا يرغب في رؤية سيطرة المغرب تمتدّ. وهكذا بدأ نزاع استمرّ بشكل أو بآخر لسنوات، وعقدّ العلاقات ليس فقط بين المغرب والجزائر بل أيضاً ضمن المنظّمات التي ينتمي إليها كلاهما: الجامعة العربية، ومنظمة الوحدة الإفريقية.

وثمة نزاع آخر تفجّر في لبنان في الوقت ذاته تقريباً، وانجرت إليه، بطريقة أو بأخرى، القوى السياسية الأساسية في الشرق الأوسط: البلدان العربية، منظمة التحرير الفلسطينية، إسرائيل، أوروبا الغربية والدول العظمى. أساسه كان بسبب تغييرات معيّنة في المجتمع اللبناني أدت إلى وضع نظامه السياسي على المحكّ. فعندما نال لبنان استقلاله في الأربعينيّات، كان يضمّ ثلاث مناطق يقطنها أنواع مختلفة من السكّان ولها تقاليد مختلفة في أنظمة الحكم: منطقة جبل لبنان، سكّانها مسيحيون موارنة في معظمهم في الشمال ومزيج مختلط من الدرّوز والمسيحيين في الجنوب، والمدن الساحلية سكّانها خليط من المسيحيين والمسلمين، وأرجاء ريفية إلى الشرق والجنوب من جبل لبنان حيث كان معظم السكّان من المسلمين الشيعة. المنطقة الأولى، أي جبل لبنان، كان لها تاريخ طويل من الإدارة المنفصلة تحت حكم أسياها، وبعد ذلك كمنطقة ذات امتياز من الدولة العثمانية؛ المنطقتان الثانية والثالثة كانتا جزءاً متمماً من السلطنة العثمانية، وأدمجا في لبنان من قبل حكومة الانتداب الفرنسية. وكان للدولة الجديدة دستورها الديموقراطي، وعندما غادر الفرنسيون البلاد جرى اتفاق بين زعماء الموارنة والمسلمين السنتّة بأنّ رئيس الجمهورية سوف يكون مارونياً، ورئيس الوزراء سنّياً، وتتوزّع وظائف الحكومة بين مختلف الطوائف الدينية، ولكن بطريقة بحيث تظلّ السلطة الفعلية في أيدي مسيحية.

بين 1945 و1958 نجح النظام في الحفاظ على توازن وعلى درجة من التعاون بين زعماء مختلف الطوائف، ولكن بعد مرور جيل بدأت أسس النظام تضعف. فقد حدث تغيير سكاني: عدد السكّان المسلمين زاد بنسبة أسرع من المسيحيين، وفي السبّينيّات كان من المسلمّ به أنّ الطوائف

الثلاث التي تعدّ مسلمة (السنة والشيعية والدروز) أصبحت أكثر عددًا من الطوائف المسيحية، وأصبح بعض زعمائها أقلّ استعدادًا لقبول الوضع ببقاء الرئاسة والسيطرة في النهاية بيد المسيحيين. علاوة على ذلك، أدّت التغيّرات الاقتصادية السريعة في البلاد وفي الشرق الأوسط إلى نموّ بيروت إلى مدينة كبيرة يعيش فيها نصف سكّان البلاد، وأكثر من نصفهم يعمل فيها. فلبنان أضحى عبارة عن مدينة-دولة موسّعة؛ وكان بحاجة إلى سيطرة حكومة قوية فعّالة. واتّسعت الهوة بين الأغنياء والفقراء، وكان معظم الفقراء من المسلمين السنة أو الشيعة، محتاجين إلى إعادة توزيع الثروة عن طريق الضرائب والخدمات الاجتماعية. وحكومة قائمة على اتّفاق هشّ بين الزعماء لم تكن قادرة على القيام بما هو مطلوب، إذ إنّها ما كانت لتعيش إلّا إذا امتنعت عن اتّباع أي سياسة تمسّ مصالح الأقوياء.

في عام 1958 اختلّ التوازن، واندلعت حرب أهلية دامت عدّة أشهر وانتهت بإعادة التوازن تحت شعار «لا غالب ولا مغلوب». إلّا أنّ الظروف التحتية التي أدّت إلى اختلال التوازن ظلّت موجودة، وبعد حوالي خمس عشرة سنة أضيف إليها عامل آخر: الدور الأكبر حجمًا الذي لعبه لبنان في المواجهة بين الفلسطينيين وإسرائيل. فبعد ضرب قدرة «فتح» وغيرها من المنظّمات الفلسطينية المحاربة في الأردن عام 1970، ركّز الفلسطينيون جهودهم في جنوبي لبنان، حيث الحدود مع إسرائيل كانت الوحيدة التي يمكنهم عبرها أن يأملوا بالقيام بأي عمل بشيء من الحرّية، وبدعم من مجموعات اللاجئين الفلسطينيين الوفيرة العدد هناك. وأثار هذا مخاوف العناصر الهامة بين المسيحيين، بالأخصّ حزبهم السياسي الأفضل تنظيمًا، الكتائب، لأنّ النشاطات الفلسطينية في الجنوب أخذت تؤدّي إلى ردّ إسرائيلي عنيف، ممّا قد يهدّد استقلال البلاد، ولأنّ وجود الفلسطينيين وقرّ دعمًا لتلك المجموعات، المسلمة والدرزية في معظمها، التي كانت تريد تغيير النظام الذي يوفّر للمسيحيين سلطة أكبر.

في عام 1975 جرت مواجهة خطيرة بين القوى، وتلقّى كلّ المتخاصمين أسلحة وتشجيعًا من الخارج: الكتائب وحلفائهم من إسرائيل، والفلسطينيين وحلفائهم من سورية. ونشب قتال جديّ في ربيع تلك السنة، واستمرّ بحظوظ متفاوتة إلى أواخر 1976، عندما اتّفق على هدنة مستقرّة إلى حدّ ما. وكانت سورية المحرّض الرئيسي على هذا، والتي كانت قد غيرت موقفها أثناء القتال. فقد ساندت الفلسطينيين وحلفاءهم في البدء، ولكنها عادت وتقرّبت من الكتائب وحلفائهم لما بدا أنّهم تعرّضوا إلى خطر الاندحار، فمصلحتها كانت تقضي بالحفاظ على توازن في القوى يكبح الفلسطينيين ويجعل من الصعب عليهم متابعة سياسة في جنوبي لبنان قد تجرّ سوريا إلى حرب مع إسرائيل. وللحفاظ على هذه المصالح، أرسلت قوّة مسلّحة إلى لبنان، بنوع من الموافقة من الدول العربية الأخرى والولايات المتّحدة، وظلّوا هناك حتّى بعد نهاية الاقتتال. وتلت ذلك خمس سنوات من الهدنة المزعزعة. مجموعات مارونية حكمت الشمال، والجيش السوري كان في شرقي البلاد، ومنظمة التحرير الفلسطينية كانت مسيطرة في الجنوب. بيروت انقسمت إلى شطرين، الشرقي منها تحت سيطرة الكتائب، والقسم الغربي يسيطر عليه الفلسطينيون وحلفاؤهم. أمّا سلطة الحكومة فكانت قد زالت من الوجود إلى حدّ ما. وقوّة منظمة التحرير غير المفيدة في الجنوب وضعتها في نزاعات منقطّعة مع إسرائيل، التي قامت باجتياح الجنوب عام 1978؛ وأوقف الاجتياح بفعل الضغوط الدولية، ولكنه خلف وراءه حكومة محليّة تحت السيطرة الإسرائيلية في بقعة على الحدود. الاجتياح والوضع المتوترّ في الجنوب دفع السكّان الشيعة إلى إنشاء قوّتهم الخاصّة بهم السياسية والعسكرية، «أمل».

في عام 1982 اكتسبت الأوضاع حجماً أكثر خطورة. فحكومة إسرائيل الوطنية التي أمّنت حدودها الجنوبية بمعاهدة الصلح مع مصر، حاولت الآن فرض حلّها هي لمشكلة الفلسطينيين. وتضمّن ذلك محاولة تدمير القدرة العسكرية والسياسية لمنظمة التحرير في لبنان، وإقامة نظام حكم ودّيّ هناك، ومن ثمّ، بعد التخلّص من المقاومة الفلسطينية، التفرّغ لمناجاة التوطين وضّمّ فلسطين المحتلّة. بناءً عليه، وبقبول من الولايات المتّحدة، اجتاحت إسرائيل لبنان في حزيران 1982. وبلغ الاجتياح ذروته في حصار طويل للجزء الغربي من بيروت، حيث معظم السكّان من المسلمين وتسيطر عليهم منظمة التحرير. وانتهى الحصار باتفاقية تمّت المفاوضات بشأنها بوساطة الحكومة الأميركية، ويخلي الفلسطينيون بموجبها بيروت الغربية مع ضمانات لسلامة المدنيين الفلسطينيين قدّمها الحكومتان اللبنانية والأميركية. في الوقت ذاته أدى انتخاب رئاسي إلى وصول الرئيس العسكري لحزب الكتائب، بشير الجميل، إلى رئاسة الجمهورية؛ ولكنّه اغتيل بعد ذلك بقليل ثمّ انتخب أخوه أمين بعده. واغتنت إسرائيل فرصة الاغتيال لتحتلّ بيروت الغربية، ومكّن هذا الأمر الميليشيا التابعة للرئيس المغتال من القيام بمذبحة للفلسطينيين على مقياس واسع في معسكري صبرا وشاتيلا للاجئين.

انسحاب منظمة التحرير، الذي وضع حدّاً للاقتتال لفترة، دفع النزاع إلى مرحلة أكثر خطراً. فالهوة بين الفرقاء المحليين اتّسعت. الحكومة الجديدة، تحت سيطرة الكتائب وبدعم من إسرائيل، حاولت فرض حلولها: الإمساك بأزمة الحكم، وعقد اتفاقية مع إسرائيل تسحب بموجبها إسرائيل قوّاتها لقاء سيطرة سياسية وإستراتيجية على البلاد. ولكنّ هذا أثار معارضة قوية من الطوائف الأخرى، الدرزية والشيعية، بدعم من سوريا. وبالرغم من أنّ الاجتياح كان قد كشف عن عجز سوريا أو غيرها من الدول العربية عن القيام بأي عمل منسق أو فعّال، فقد بقيت جيوش سوريا في أنحاء من البلاد، وظلّ التأثير السوري قوياً على معارضي الحكومة. وكان باستطاعة سوريا وحلفائها أن تتلقّى بعض الدعم من الإتحاد السوفياتي، بينما كانت الولايات المتّحدة قادرة على تقديم المساندة العسكرية والدبلوماسية للكتائب والإسرائيليين الذين يساندونهم. وكانت قوّة دولية فيها عنصر أميركي قويّ قد أرسلت إلى لبنان كأحد الشروط التي انسحبت بموجبها منظمة التحرير الفلسطينية. ثمّ انسحبت تلك القوّة بسرعة، ولكنها عادت بعد مجزرة صبرا وشاتيلا. ومنذ ذلك الوقت، وسّعت العناصر الأميركية في القوّة المتعدّدة الجنسيات وظائفها بالتدريج، من الدفاع عن السكّان المدنيين إلى المساندة الفعلية للحكومة اللبنانية وسّعت لاتفاقية لبنانية-إسرائيلية التي ساعدت على التفاوض عليها عام 1983. وفي الأشهر الأخيرة من تلك السنة كانت متورّطة في عمليّات عسكرية لدعم الحكومة المحليّة، ولكن بعد هجمات على أفراد البحرية الأميركية (المارينز) وتحت ضغط الرأي العام الأميركي، سحبت قوّاتها. بدون دعم أميركي أو إسرائيلي فاعل، وبمواجهة مقاومة شديدة من الدروز والشيعية وسورية، ألغت الحكومة اللبنانية الاتفاقية مع إسرائيل. وكان من نتائج هذه الحوادث ظهور «أمل» ومجموعات شيعية أخرى بمثابة عوامل رئيسية في السياسة اللبنانية. وفي عام 1984 سيطرت أمل فعلياً على بيروت الغربية؛ وتحت ضغط المقاومة إلى حدّ ما انسحبت قوّات إسرائيل من كلّ لبنان ما عدا بقعة على طول الحدود الجنوبية.

ونشب نزاع ثالث في تلك الأعوام بين دولة عربية وأخرى غير عربية، وكاد ينذر بجرّ دول عربية أخرى فيه؛ تلك كانت الحرب بين العراق وإيران التي بدأت عام 1980. فقد كانت بينهما مسائل حدود معلّقة، وكانت قد حُلّت لمصلحة إيران عام 1975، عندما كان الشاه في ذروة قوّته في العالم. الثورة الإيرانية، وفترة الفوضى والتضعع التي تبعتها، أتاحت الفرصة للعراق لتقويم

التوازن. إلا أنه كان هناك أمر أكثر أهمية في الميدان. فالنظام الإيراني الجديد وجد حظوة لدى المسلمين في كل مكان لإعادة نفوذ الإسلام في المجتمع، وبدا ذا جاذبية خاصة للأكثرية الشيعية في العراق؛ ووجد النظام العراقي نفسه بمواجهة تحدٍّ مزدوج، بصفته حكومة ذات نظام مدني علماني قومي وبصفته حكومة يسيطر عليها مسلمون سنّيون. وفي عام 1980 اجتاحت الجيوش العراقية إيران. إلا أنه بعد نجاحاته الأولى لم يتمكّن من احتلال أي جزء من البلاد لمدة طويلة، واستطاعت إيران بعد وقت القيام بهجوم مضادّ واجتياح العراق. ولكنّ الحرب لم تسبّب انشقاقاً في المجتمع العراقي، إذ ظلّ الشيعة في العراق هادئين، ولكنها سبّبت انشقاقاً في العالم العربي إلى حدّ ما. سورية ساندت إيران، بسبب خصومتها مع العراق، ولكنّ معظم البلدان العربية الأخرى قدّمت الدعم العسكري والمالي للعراق، لأنّ نصرًا إيرانيًا قد يقلب الأنظمة السياسية في الخليج ويمكن أيضًا أن يؤثر على الأمن والنظام في المجتمع في بلدان يكون فيها الشعور الإسلامي، وبالأخصّ الشيعي، قويًا.

وأخيرًا وُضع حدّ للقتال بوقف للنار فاوضت عليه الأمم المتّحدة عام 1988. لم يربح أيّ من الفريقين أرضًا ما، وكانت خسارة كليهما باهظة بالأرواح والموارد الاقتصادية. إلا أنّ كلّ منهما استطاع إنقاذ شيء إلى حدّ ما: كلا النظامين ظلّا صامدين تحت وطأة الحرب، والثورة الإيرانية لم تمتدّ إلى العراق أو إلى الخليج.

فتحت نهاية الحرب بين العراق وإيران إمكانية تغيير في العلاقات بين الدول العربية. وبدا من المحتمل أنّ العراق، بطاقاته الطليقة وبعيّن مجرّب في الحرب، يمكن أن يلعب دورًا أكثر فاعلية في مجالات أخرى: في الخليج، وفي السياسات العامّة للعالم العربي. علائقه مع مصر والأردن كانت قد تقوّت بالعون الذي قدّمه له خلال الحرب؛ علائقه مع سورية كانت سيئة لأنّ سورية ساعدت إيران، وكمنائى لسورية قد يتدخّل العراق بشكل أكثر فاعلية في شؤون لبنان المتشابهة. وانتقلت المشكلة الفلسطينية أيضًا إلى مرحلة جديدة سنة 1988. ففي آخر السنة التي سبقت، ثار سكّان القطاعات تحت الحكم الإسرائيلي، الضفّة الغربية وغزّة، في حركة مقاومة شاملة تقريبًا، مسالمة أحيانًا وعنيفة في أوقات أخرى، مع أنّها كانت تتحاشى استعمال الأسلحة النارية؛ وكان لقيادتها المحليّة روابط مع منظمة التحرير الفلسطينية ومع منظمات أخرى. هذه الحركة، الانتفاضة، استمرّت خلال 1988، مغيّرة علاقة الفلسطينيين واحدهم بالآخر وبالعالم خارج الأراضي المحتلّة. وكشفت عن وجود شعب فلسطيني موحد، وأعدت تثبيت الانقسام بين الأراضي تحت الاحتلال الإسرائيلي وبين إسرائيل ذاتها. وعجزت الحكومة الإسرائيلية عن قمع الحركة، وصارت في موقف دفاعي ضدّ الانتقادات الخارجية، وبمواجهة شعبها المنقسم انقسامًا عميقًا. وعندما وجد الملك حسين نفسه غير قادر على السيطرة على الانتفاضة ولا على النطق باسم الفلسطينيين، انسحب من المساهمة الفعلية في البحث عن تسوية. وكانت منظمة التحرير الفلسطينية في وضع يُمكنها من ملء الفراغ، ولكنّ طبيعتها هي كانت قد تعيّرّت. فقد كان عليها أن تأخذ بالاعتبار رأي من هم في الأراضي المحتلّة، ورغبتهم في إنهاء الاحتلال. واجتمع المجلس الوطني الفلسطيني، الهيئة الممثلة للفلسطينيين، في الجزائر وأصدرت بيانًا تعلن فيه استعدادها لقبول الكيان الإسرائيلي وللتفاوض بشأن تسوية نهائية مع إسرائيل. وكانت هذه التطوّرات تجري ضمن إطار جديد: نوع من إعادة توكيد الوحدة العربية في ما يتعلّق بالمشكلة، وعودة مصر كمساهم فعّال في الشؤون العربية، وتغيّر في العلاقات بين الولايات المتّحدة والاتّحاد السوفياتي. أعلنت الولايات

المتحدة للمرّة الأولى عن استعدادها للتحدّث مباشرة مع منظمة التحرير الفلسطينية، وأخذ الائتّاح السوفياتي يتدخّل بطريقة أكثر فاعلية في شؤون الشرق الأوسط.

الفصل السادس والعشرون اضطراب النفوس (منذ 1967)

الانقسامات العرقية والدينية

بيّنت النزاعات في العراق ولبنان كم من السهل للعداوات بين الدول أن تتشابك مع عداوات العناصر غير المتجانسة داخل دولة ما. في هذه الفترة، بعض الخلافات الداخلية الموجودة في كلّ الدول، أصبحت ذات أهمية أكبر. في العراق كان هناك تضادّ العرب والأكراد. الأقلية الكردية شمالي شرقي البلاد ظلّت مهملة لمُدّة طويلة، بعيدة عن التغيّرات الاقتصادية والاجتماعية التي كانت تُجرى في معظمها في المناطق الأقرب من المدن الكبيرة. بصفتهم يقطنون في أودية الجبال العالية، أو أفراد قبائل متنقلة مع مواشيهم، لم يكونوا راضين بتحكّم البيروقراطية وموظفي المدن بهم؛ كما كانوا متحمّسين لفكرة الاستقلال الكردي وهي فكرة كانت في الأفق منذ أواخر العهد العثماني. ومن أيّام الانتداب البريطاني حدثت ثورات كردية متقطّعة، وأصبحت أكثر إصرارًا وأفضل تنظيمًا ولاقّت دعمًا من الدول المناهضة للعراق، منذ ثورة 1958. وعلى مدى عدّة سنين لاقّت الثورة دعمًا من إيران، ولكنّ هذا الدعم توقّف عندما توصلّ البلدان إلى اتفاق عام 1975. وانتهت الثورة بعد ذلك، واتّخذت الحكومة بعض التدابير لمنح المناطق الكردية إدارة خاصّة وبرنامجًا للتطوير الاقتصادي، ولكنّ الوضع ظلّ مضطربًا، وعادت الثورة إلى الاشتعال في أواخر الثمانينيات خلال الحرب بين العراق وإيران.

وكان الوضع مماثلًا في الجزائر من ناحية الاحتمالات. فجزء من سكّان المناطق الجبلية في الأطلس في المغرب والقبيلية في الجزائر كانوا من البربر، يتكلّمون لهجات لغة تختلف عن العربية ومعها تراث عريق من التنظيم والقيادة المحليّة. خلال حكم الفرنسيين، ظلّت الحكومة محافظة على الفرق بينهم وبين السكّان الناطقين بالعربية، لأسباب سياسية من جهة، وكذلك بسبب ميل طبيعي من الموظفين المحليين إلى الحفاظ على الطبيعة الخاصّة لكلّ مجتمع يحكمونه. وعندما وصلت حكومات وطنية إلى الحكم بعد الاستقلال، كانت سياستهم بسط سيادة الدولة المركزية، وكذلك نفوذ الثقافة العربية. في المغرب، قوّيت هذه السياسة بعاملين، التراث الطويل من سيادة السلطان القوية، وهيبة الثقافة العربية في المدن الكبرى؛ «البربرية» لم تكن لغة مكتوبة للثقافة العالية، وعندما كان القرويون يقتربون من مجال إشعاع الحياة المدنية كانوا يصبحون من الناطقين بالعربية. إلّا أنّ

الوضع في الجزائر كان مختلفًا، تراث الحضارة العربية كان أضعف، لأنّه لم تكن هناك مدن عظيمة ولا مدارس كبرى، وتراث الحضارة الفرنسية كان أقوى وظهر كأنّه يتيح رؤيا بديلة للمستقبل. كما أنّ سلطة الحكومة لم تكن مرسخة كثيرًا؛ ادّعاؤها الشرعية كان قائمًا على قيادتها في النضال من أجل الاستقلال، وفي ذلك النضال لعب البربر من القبلية دورًا كاملًا.

كانت الفوارق الإثنية العرقية إذن تعطي عمقًا جديدًا لاختلافات المصالح، كذلك الفوارق في الدين. وقد تبيّن مثل لبنان كيف يمكن للنزاع على السلطة أن يعبر عن نفسه بلغة الدين بكل سهولة. وكان الوضع مماثلًا في السودان. لم يكن سكان الجزء الجنوبي من البلاد عربًا ولا مسلمين؛ بعضهم كان مسيحيًا، تنصّر على أيدي المبشرين أيام الحكم البريطاني. وكانوا ما زالوا يذكرون الزمن الذي كانوا فيه معرّضين لغزوات من الشمال بقصد أخذهم عبيدًا أرقاء، وبعد الاستقلال عندما أصبح الحكم في أيدي مجموعة حاكمة مكوّنة في معظمها من عرب ومسلمين أخذوا يتخوّفون من المستقبل: فقد تحاول الحكومة الجديدة أن تبسط الإسلام والثقافة العربية باتجاه الجنوب، ولا بدّ أن تكون أكثر مراعاة لمصالح المناطق القريبة من العاصمة من تلك البعيدة. وفور نيل الاستقلال تقريبًا اندلعت ثورة في الجنوب، واستمرت حتى عام 1972، عندما انتهت باتفاقية تمنح الجنوب درجة كبيرة من الاستقلال. إلا أنّ التوتر والشكوك المتبادلة ظلّت موجودة، وبرزت في أوائل الثمانينيات عندما بدأت الحكومة باتّباع سياسة إسلامية أكثر صراحة، واستمرت الثورة ضدّ الحكم من الخرطوم على أشدها خلال الثمانينيات، ولم تستطع الحكومة قمعها ولا التوصل إلى تفاهم معها.

وفي البلدان حيث يوجد سكان كثيرو العدد من الشيعة كان الوضع شديد الخطورة والتعقيد: العراق، والكويت، والبحرين، والسعودية، وسورية، ولبنان. فقد كان من المحتمل أن تثير الثورة الإيرانية شعورًا أقوى بالانتماء الشيعي، وقد يؤدي ذلك إلى مضامين سياسية في البلدان حيث الحكم في أيدي السنّيين. إلا أنّه من ناحية أخرى، الشعور بالقومية المشتركة أو بالمصلحة الاقتصادية المشتركة قد يعمل في الاتجاه المعاكس. في سورية كانت الوضعية مختلفة، على الأقلّ وقتيًا. كان النظام البعثي الحاكم منذ السنّينيات تحت سيطرة مجموعة من الضباط والسياسيين منذ 1970، وعلى رأسهم الأسد، ومعظمهم ينتمون إلى الطائفة العلوية، وهي فرع منشقّ عن الشيعية؛ لذلك فمعارضة الحكومة كانت تتخذ شكل تأكيد قوي للإسلام السنّي من قبل الإخوان المسلمين أو مجموعات مشابهة.

الأغنياء والفقراء

وثمة هوة كانت تزداد اتساعًا في معظم البلدان العربية – الهوة بين الأغنياء والفقراء. كانت طبعًا موجودة دائمًا، إلا أنّها اتّخذت معنى مختلفًا في عصر سيمته التغيير الاقتصادي السريع فكانت هذه فترة نموّ أكثر منها فترة تغيير أساسي في البنى. على العموم بسبب الزيادة في الأرباح من النفط، كان معدّل النموّ مرتفعًا ليس في البلدان المنتجة للنفط فحسب بل في الأخرى أيضًا، التي كانت تستفيد من القروض والهبات، والتوظيفات والتحويلات من العمّال المهاجرين. فالمعدّل السنوي في السبعينيات بلغ 10 بالمئة في الإمارات العربية المتّحدة والسعودية، و9 بالمئة في سوريا، و7 بالمئة في العراق والجزائر، و5 بالمئة في مصر. إلا أنّ النموّ لم يُصب كلّ قطاعات الاقتصاد بالتساوي. فجزء كبير من الزيادة في واردات الحكومة كان يُنفق للحصول على أسلحة (في معظمه من الولايات المتّحدة وأوروبا) وعلى بسط آلية الإدارة؛ القطاع الذي نما بأكثر سرعة في الاقتصاد

كان قطاع الخدمات، بالأخص دوائر الحكومة؛ في عام 1976 بلغ عدد الموظفين المدنيين الحكوميين 13 بالمئة من سگان مصر العاملين. والحقل الآخر الهام في مجال التوسّع كان الصناعات الاستهلاكية: المنسوجات، تصنيع الأغذية، السلع الاستهلاكية والبناء. وقد شجّع هذا التوسّع تطوّران في هذه الفترة: تخفيف القيود في معظم البلدان على المبادرات والمشاريع الخاصّة، ممّا أدّى إلى تكاثر الشركات الصغيرة، والزيادة الضخمة في حجم التحويلات المالية من المهاجرين. في عام 1979 كان مجموع هذه التحويلات حوالي 5 مليارات دولار في السنة؛ وكانت تشجّعها الحكومات لأنّها كانت تخفّف من مشكلة ميزان المدفوعات، وكانت تُستعمل في معظمها لشراء العقارات والسلع الدائمة الاستعمال.

بوجه عام، لم يكن هناك من داع للمستثمر الخاصّ لتوظيف ماله في الصناعة الثقيلة، حيث رأس المال المتوجّب توظيفه كبير، وخطر الخسارة كبير أيضاً، كما أنّ التوظيف الخارجي في هذا القطاع كان محدوداً أيضاً. لم يكن من صناعات ثقيلة جديدة تقريباً إلا تلك التي كانت الحكومات تختار أن توظّف فيها أموالها، إذا كان لديها الموارد اللازمة. فقد جرّب عدد من البلدان المنتجة للنفط تطوير الصناعات البترو-كيميائية، كذلك الفولاذ والألمنيوم؛ وكانت هذه التطويرات بوجه عام على مقياس أكبر ممّا تسوّغه إمكانات السوق. والمشاريع الصناعية الأكثر طموحاً كانت في السعودية حيث أُقيم مصنعان ضخمان، الأوّل على البحر الأحمر والآخر على الخليج، وفي الجزائر أيضاً. فخلال حكم بومدين كانت سياسة الحكومة الجزائرية تخصيص الجزء الأكبر من دخلها للصناعات الثقيلة كالفولاذ، ولصناعات تستلزم تقنية عالية، بأمل جعل البلاد مستقلة عن البلدان الصناعية القوية، وبعد ذلك، في طور لاحق، استعمال التكنولوجيا الجديدة ونتاج الصناعة الثقيلة لتطوير الزراعة وإنتاج السلع الاستهلاكية. إلا أنّه بعد وفاة بومدين عام 1979، تغيّرت هذه السياسة، وجرى تركيز أكبر على الزراعة وعلى الخدمات الاجتماعية.

في كلّ مكان تقريباً كانت الزراعة القطاع الأكثر إهمالاً. الشواذ الأهمّ عن هذا كانت سورية، التي كرّست أكثر من نصف توظيفها للزراعة، على الأخصّ لتنفيذ سدّ الطبقة على الفرات، الذي بوشر العمل به عام 1968 بمساعدة الاتحاد السوفياتي، وفي أواخر السبعينيات كان يُنتج طاقة كهربائية، كما يتيح توسيع شبكات الريّ في وادي الفرات. وكان من نتيجة هذا الإهمال العام للزراعة أنّ الإنتاج الزراعي لم يزد في معظم البلدان، لا بل نقص في بعضها، مع أنّ جزءاً كبيراً من السگان في كلّ بلد كان يعيش في القرى. في السعودية، 58 بالمئة من السگان العاملين اقتصادياً كانوا يعيشون في الأرياف، ولكنهم كانوا ينتجون 10 بالمئة فقط من الإنتاج المحليّ الإجمالي. ولكنّ الظروف كانت استثنائية هنا، بسبب الأهميّة الطاغية لإنتاج النفط، ولكن في مصر لم تكن النّسب مختلفة جدّاً، 52 بالمئة كانوا يعيشون في الأرياف وينتجون 28 بالمئة من الدخل المحليّ الإجمالي. وفي أواخر السبعينيات كانت نسبة عالية من الأغذية المستهلكة في البلدان العربية مُستوردة.

ولم يرفع النموّ الاقتصادي مستوى المعيشة بالقدر الذي كان مُنتظراً، أوّلاً لأنّ الزيادة بالسگان كانت أسرع من أي وقت مضى، ولأنّ الأنظمة السياسية والاجتماعية في معظم البلدان العربية لم تكن تتيح توزيعاً أكثر عدالة لعائدات الإنتاج. وإذا أخذنا الدول العربية ككلّ، فمجموع السگان، الذي كان حوالي 55-60 مليوناً في 1930 وزاد ليصبح حوالي 90 مليوناً في 1960، بلغ قرابة 179 مليوناً عام 1979. معدّل النموّ الطبيعي في معظم البلدان كان بين 2 و3 بالمئة. والسبب في ذلك لم يكن مبدئياً زيادة في الولادات؛ بل إنّ معدّل الولادات كان في تدنٍ بانتشار أساليب تحديد

النسل، ولأنّ ظروف المعيشة في المدن دفعت الشبّان إلى التزوُّج متأخّرين. السبب الرئيسي كان الزيادة في متوسّط العمر المتوقَّع وخاصّة انخفاض معدّل وفيات الأطفال.

وكما في السابق، ضخّم النموّ السكّاني المدن، لأنّ النموّ الطبيعي لعدد سكّانها أصبح أكبر من ذي قبل، بتحسّن الظروف الصحيّة، وأيضًا بسبب الهجرة من الأرياف. وفي أواسط السبعينيّات كان حوالي نصف سكّان معظم البلدان العربية يعيش في مدن: أكثر من 50 بالمئة في الكويت والسعودية ولبنان والأردن والجزائر، وما بين 40 و50 بالمئة في مصر وتونس وليبيا وسورية. وحدثت هذه الزيادة في المدن الصغيرة مثل الكبيرة، ولكنها كانت الأكثر وضوحًا في العواصم الرئيسية وفي المراكز التجارية والصناعية الكبيرة. وفي أواسط السبعينيّات كانت هناك ثمانى مدن عربية يزيد سكّانها عن المليون، في القاهرة، كان هناك 6,4 مليون نسمة وفي بغداد 3,8 مليون.

طبيعة النموّ الاقتصادي، والتحصّر السريع أدّى إلى استقطاب للمجتمع أكبر وأكثر بدهاء ممّا كان عليه في السابق. والمستفيدون من هذا النموّ كانوا في الدرجة الأولى أعضاء الطبقة الحاكمة، وضباط الجيش وكبار موظفي الدولة، والتقنيين، ورجال الأعمال العاملين بالبناء والاستيراد والتصدير، أو أهل الصناعة الاستهلاكية أو أصحاب العلاقة مع المشاريع المتعدّدة الجنسيّات. كما جنى بعض الأرباح العمّال الصناعيون الماهرون، بالأخصّ حيث كانت الظروف السياسية تتيح لهم تنظيم أنفسهم بطريقة فعّالة. واستفادت الأقسام الأخرى من السكّان إلى درجة أقلّ، أو لم يستفيدوا مطلقًا. في المدن، كانت هناك مجموعات من صغار الموظفين، والتجار والذين يقدمون الخدمات إلى الأغنياء، وحولهم كانت هناك أيضًا مجموعات أكبر من السكّان العاملين في «القطاع غير الرسميّ»، مثل الباعة المتجولّين أو العمّال الطارئین، أو العاطلين عن العمل. في الأرياف، كان باستطاعة مالكي الأراضي المتوسّطين أو الكبار، في البلدان التي لم تُدخّل الإصلاح الزراعي، أن يستثمروا أراضيهم بشكل مُربح بسبب تمكّنهم من الحصول على قروض، ولكن الفلاحين الأفقر حاليًا، ممّن يملكون قطعة أرض صغيرة أو لا شيء، فقد كان أملهم ضئيلاً جدًّا بتحسين أوضاعهم. والعمّال المهاجرون إلى البلدان المنتجة للنفط كانوا يكسبون أكثر ممّا يأملون كسبه في بلادهم، ولكن لم تكن لهم أية ضمانات ولا إمكانيّة بتحسين وضعهم عن طريق عمل مشترك منسّق. فقد كانوا معرّضين للطرد من وظائفهم حسب إرادة صاحب العمل، وكان هناك كثيرون غيرهم مستعدّون للحلول محلّهم. وفي أواخر السبعينيّات أصبحوا أيضًا في وضع أكثر حرجة، إذ إنّ الكثيرين منهم لم يعودوا يجيئون من بلدان عربية بل كانوا يُجلبون لأوقات محدّدة وبحسب اتّفاقيّات خاصّة من الشرق الأبعد، من جنوبي آسيا، تايلاند وماليزيا والفيليبين أو كوريا.

بتأثير أفكار سائدة في العالم الخارجي، بدأت بعض الحكومات الآن بتشكيل خدمات اجتماعية كان من نتائجها إعادة توزيع الدخل إلى حدّ ما: بيوت شعبية، خدمات صحيّة وتربوية، وأنظمة للضمان الاجتماعي. لم يكن باستطاعة كلّ السكّان الاستفادة من هذه الخدمات، حتّى في أغنى البلدان. في الكويت، كان لجميع الكويتيين الحقّ بالإفادة منها، ولكن غير الكويتيين كان لهم أقلّ بكثير؛ في السعودية، كان للمدن الكبيرة «مدنها الصفيح» أيضًا حولها، والقرى لم تكن في بحبوحة. وكان الوضع صعبًا جدًّا في المدن الكبيرة التي كانت قد نمت بسرعة بسبب الهجرة والزيادة الطبيعية. وإذا كانت تُزال أحياء «الصفيح»، فالأبنية السكنية الرخيصة التي حلّت محلّها لم تكن بالضرورة أفضل منها، إذ كان ينقصها تسهيلات ماديّة والشعور بالمجتمع الذي ربّما كان في «مدينة الصفيح». ووسائل النقل العام كانت مختلّة ناقصة في كلّ مكان تقريبًا، وكان هناك فرق واضح بين الذين يمتلكون وسيلة نقل خاصّة والذين ليس لديهم أيّ منها. وفي معظم المدن، كانت

شبكات المياه والمجاري قد حُطِّطت لمجتمعات أصغر، ولم تكن بالتالي قادرة على تلبية احتياجات عدد أكبر من السكّان؛ في القاهرة انهار نظام تصريف المياه كليًا تقريبًا. في الكويت والسعودية، حُلَّت مشكلة التزويد بالماء عن طريق تحلية مياه البحر، وهي طريقة فعّالة ولكنّها غالية الثمن.

النساء في المجتمع

وكانت هذه أيضًا فترة أصبح فيها نوع آخر من العلاقة ضمن المجتمع مشكلة صريحة. الدور المتغيّر للمرأة، وتغييرات في بنية العائلة، طرحت أسئلة لا للرجال الذين يريدون إنشاء مجتمع قومي مُعافى فحسب، بل أيضًا للنساء الواعيات لمكانتهنّ كنساء.

خلال الأجيال التي سبقت، حدثت تغييرات مختلفة كان من المحتمّ أن تؤثر على وضعية المرأة في المجتمع. أحد هذه التغييرات كان انتشار العلم، في كلّ البلدان، حتّى في المجتمعات الأكثر محافظة في شبه الجزيرة العربية، صارت الفتيات يذهبن إلى المدارس. على المستوى الابتدائي، في بعض البلدان كان هناك فتيات بعدد الفتيان في المدارس؛ في المستويات الأعلى، كانت النسبة تتزايد بسرعة. درجة معرفة القراءة والكتابة بين النساء كانت أيضًا في ارتفاع، مع أنّها ظلّت أدنى ممّا هي بين الرجال؛ في بعض البلدان كانت كلّ الإناث تقريبًا من الجيل الأكثر حداثة يحسن القراءة. ولهذا السبب إلى حدّ ما، ولأسباب أخرى أيضًا، اتّسع مجال العمل للنساء. في الأرياف، عندما كان الرجال يهاجرون إلى المدن أو إلى البلدان المنتجة للنفط، غالبًا ما كانت النساء يَعتنّين بالأرض والمواشي في غياب رجال العائلة. في المدينة، كانت المعامل الحديثة تستخدم النساء، ولكنّ العمل هنا كان قليلًا؛ فقد كانت تُستخدم النساء عندما يكون هناك نقص في العمّال الذكور، وفي زمن الكساد أو الفائض في الاستخدام كنّ أوّل من استغنت المعامل عنهنّ. وكان من المحتمل أكثر للنساء غير الماهرات أن يجدنّ أعمالًا كخادّات في المنازل؛ أولئك كنّ على العموم صبايا غير متزوّجات قادمات من القرى. النساء المتعلّقات كنّ يعملن بأعداد متزايدة في الدوائر الحكومية، بالأخصّ في الوظائف الكتابية، كما كان يتزايد عدد النساء صاحبات المهنّ من محاميات وطبيبات وعاملات اجتماعيات. وفي بعض البلدان كان هناك عدد صغير، ولكنّه متزايد، من النساء في وظائف من المستوى الأعلى من المسؤولية في الحكومة؛ ويصحّ هذا على تونس واليمن الجنوبية والعراق، إذ كانت هذه البلاد تبذل جهودًا مدروسة لتحرّر من الماضي وتنشئ مجتمعًا عصريًا. إلّا أنّه بالرغم من هذه التغييرات، نسبة صغيرة فقط من النساء كنّ يُستخدمن خارج المنزل، وعلى كلّ المستويات تقريبًا كان هناك أفضلية للرجال.

كان للظروف المعيشية في المدن، والعمل خارج المنزل، بعض التأثير على الحياة العائلية وعلى مركز النساء فيها. في القرية، كانت هجرة الرجل تعني مسؤولية أكبر للمرأة في العائلة، فتضطرّ إلى اتّخاذ قرارات كانت تُترك في الماضي للرجال. في المدينة، لم يكن للعائلة بمتفرّعاتها الحقيقة نفسها كما في القرية؛ فالمرأة قد لا تعيش (كما في القرية) في مجتمع واسع من الشقيقات أو الأقارب وتحت سيطرة حماتها؛ فالرجل والمرأة يجدان نفسيهما في احتكاك مباشر واحدهما بالآخر؛ والأولاد قد لا يُدربون على الحياة ضمن العائلة الواسعة، وقد يؤثّر الشارع والمدرسة في نشأتهم بقدر ما يساهم المنزل والعائلة. وأدى مجرى الأفكار والخدمات الصحيّة إلى انتشار وسائل منع الحمل؛ فمالت العائلات في المدينة، بسبب الضرورة الاقتصادية والإمكانيات الجديدة، أن تكون أصغر من العائلات في القرى. وبفضل التعليم والتوظيف، أصبحت الفتيات يتزوّجن في سنّ متأخرة أو في العشرينات بدلًا من منتصف سني المراهقة. في الشارع وفي أماكن العمل، أخذت

العزلة تزول. لم يعد النقاب أقل شيوعاً فحسب، ولكن الأشكال الأخرى من العزل بين الرجال والنساء أخذت تختفي أيضاً. في السعودية جرت محاولة للحؤول دون ذلك، فقد كان النقاب ما زال يوضع في الشوارع، والتعليم منفصل تماماً، وحُدِّد مجال منفصل لعمل النساء، بإمكانهنَّ العمل كمعلمات أو في عيادات النساء، ولكن ليس في مكاتب الحكومة أو الأمكنة الأخرى التي قد تجعلهنَّ يختلطن بالرجال.

إلا أن هذه التغييرات كانت تحدث ضمن إطار قانوني وأخلاقي ظلَّ غير قابل للتحرير، والذي دعم سيطرة الرجل. حدثت بالفعل بعض التغييرات في الطرق التي فسِّرت بها قوانين الأحوال الشخصية الإسلامية. بين البلدان العربية، تفرّدت تونس بإلغاء تعدد الزوجات، ولكن تعدد الزوجات أصبح أكثر ندرة في الأماكن الأخرى. في بعض البلدان، في تونس والعراق مثلاً، كان قد أصبح من الأسهل للنساء طلب حلّ الزواج، ولكن في سائر البلدان الأخرى ظلَّ حقّ الزوج قائماً بطلاق إمرأته دون الإفصاح عن الأسباب ودون أية معاملة قانونية؛ ولم يُمسَّ أيضاً حقّ الزوج، بعد الطلاق، بالوصاية علي أولاده بعد عمر معيّن. وكان العمر الأدنى للزواج قد رُفع في بعض البلدان. وفي بعضها، أعيد تفسير قوانين الإرث، ولكن لم يكن هناك قوانين علمانية مدنية في أي منها بشأن الإرث. كما أن أيّاً من البلدان العربية لم يضع قوانين مدنية للأحوال الشخصية بدلاً من تلك المستمّدة من الشريعة، كما حدث في تركيا.

حتى عندما كانت تتغيّر القوانين، لم تكن العادات الاجتماعية بالضرورة تتغيّر معها. لم يكن بالإمكان تطبيق القوانين الجديدة دائماً، بالأخصّ عندما كانت تتعارض مع عادات اجتماعية مناسّلة تؤكّد سيطرة الرجل وتحافظ عليها. فالأفكار التي تشدّد على أنّ الفتاة يجب أن تتزوَّج باكراً، وأن يكون الزواج مرتّباً من قِبَل العائلة، وأنّه من السهل طلاق الزوجة، كانت أفكاراً عميقة التجذّر حتى لدى النساء أنفسهنَّ؛ الأم والحماة كانتا في معظم الأحيان ركيزتيّ هذا النظام. وظلَّ عدد كبير من النساء يقبلن هذا النظام من ناحية المبدأ، ولكنهنَّ كنَّ يحاولن الحصول على مركز أفضل ضمنه عن طرق المناورة الذكية مع الرجال. موفقهنَّ عبّرت عنه الكاتبة المصرية أليفة رفعت، في تصويرها للنساء المسلمات اللواتي كانت حياتهنَّ ما زالت تنظّم أوقاتها نداءات المؤدّن داعية إياها إلى الصلاة خمس مرّات كلّ يوم: «رفعت يدها تقبلها ظهراً لبطن امتناناً لكرم الله. كانت تشعر بالندم أنّها لا تستطيع الشكر لبارئها إلا عن طريق مثل هذه الحركات، والنطق ببعض التسابيح القصيرة. ففي خلال حياة أحمد زوجها كانت تقف وراءه حين يصلّي، تتبع حركاته في الركوع والسجود وتستمع لتلاوته في خشوع، وهي تدرك أنّ من وقف خلف الإمام وتبع حركاته تعتبر صلاته مقبولة... وهكذا بعد موته توقّفت عن إقامة الصلاة»¹.

إلا أنّه كان هناك أعداد متزايدة من النساء اللواتي لم يعدنَّ يقبلن النظام وأخذنَّ يطالبن بتحديد هويتهنَّ وإدخال تغييرات في وضعهنَّ الاجتماعيّ تعكس التغيير الجديد. ولم يكن قد وصلنَّ إلى مراكز السلطة؛ النساء في الوزارات أو في مجلس النواب لم يكن أكثر من رمز للتغيير. كانت آراؤهنَّ تُعكس من خلال المنظّمات النسائية وفي الصحف. وعدا النساء كاتبات الروايات، كان هناك عدد من الكاتبات الجدليّات المشهورات ذوات المؤلّفات الواسعة الانتشار في بلدان العالم الخارجي بفضل ترجمات لكتبهنَّ وفي البلدان العربية أيضاً. في المغرب تكلمت فاطمة المرنيسي في كتابها «أبعد من الحجاب» عن رأيها بأنّ عدم المساواة بين الإناث والذكور تقوم على نظرة إسلامية معيّنة (أو على الأقلّ تسوّغها) إلى كون المرأة قوّة خطيرة يجب احتواؤها، وأضافت أنّ هذه النظرة لا تتطابق مع احتياجات أمة مستقلّة في العالم الحديث.

ومن الصحيح أنه كانت هناك ظاهرة في أواخر السبعينيات وأوائل الثمانينيات تبدو وكأنها تشير إلى اتجاه معاكس. ففي الشوارع وأمكنة العمل، بالأخص في المدارس والجامعات، أخذ يزداد عدد الصبايا اللواتي يغطين شعرهن، إن لم يكن وجههن، ويتجنبن الاختلاط الاجتماعي والمهني مع الرجال. ولكن ما كان يظهر أنه تناقض كان في الواقع تأكيداً لهويتهن الخاصة أكثر مما هو لسيطرة الذكور. واللواتي اخترن هذا الطريق لم يجئن من عائلات كان فيها الانفصال سارياً، بل فعلمن ذلك طوعياً باختيارهن، عن اقتناع بنظرة معينة إلى ما يجب أن يكون عليه المجتمع الإسلامي، وهي نظرة متأثرة إلى حد ما بالثورة الإيرانية. إلا أنه مهما كانت الدوافع لموقف كهذا، فلسوف يقوي على المدى الطويل، النظرة التقليدية عن مركز المرأة في المجتمع.

التراث وتجديده

أحداث 1967 وعمليات التغيير التي تبعتها كثفت ذلك الاضطراب والتشويش في الأنفس، وذلك الشعور بعالم ضلّ طريقه، والذي كان قد عبّر عنه بأشعار الخمسينيات والستينيات. هزيمة 1967 اعتبرت من الكثيرين ليس فقط كنكسة عسكرية بل أيضاً كنوع من الإدانة المعنوية. إذا كان العرب قد انهزموا بهذه السرعة انهزاماً تاماً علنياً، أفلا يكون ذلك إشارة لوجود اهتراء في مجتمعاتهم وفي الأنظمة الأخلاقية التي يعبرون عنها؟ لقد انقضى زمن البطولة والنضال لأجل الاستقلال؛ لم يعد ذلك النضال قادراً على توحيد البلدان العربية، أو الشعوب في أي منها، ولم يعد بالإمكان لصاق الفشل والعيوب، كما في الماضي، على قوة الأجنبي وتدخّله.

بين أهل التفكير المثقفين من رجال ونساء كان هناك وعي للتغيرات العميقة والمتسارعة في مجتمعاتهم، وعن الطرق التي كانت أوضاعهم تتأثر بها. ازدياد عدد السكّان، نموّ المدن، وانتشار التعليم الشعبي ووسائل الإعلام أخذت تجلب صوتاً جديداً إلى مناقشات الشؤون العامة، صوتاً يعبر عن قناعاته وظلماته وآماله، بلغة تقليدية. وهذا بدوره أخذ يثير الوعي بين المثقفين بوجود هوة بينهم وبين الجماهير، وبالتالي يسبّب مشكلة في الاتصال: كيف يمكن للنخبة المثقفة أن تخاطب الجماهير أو أن تتفق باسمها؟ ووراء ذلك كانت مشكلة أخرى، مشكلة الهوية: ما هو الرابط المعنوي بينهم، الذي يمكنهم بواسطته الادّعاء بأنهم مجتمع ومجموعة سياسية؟

عبّر عن مشكلة الهوية، إلى درجة كبيرة، على أساس العلاقة بين تراث الماضي واحتياجات الحاضر. هل يجدر بالعرب اتباع طريق خُطّ لهم من الخارج، أم هل باستطاعتهم أن يجدوا في عقائدهم الموروثة وحضارتهم تلك القيم التي تعطيهم توجيهاً في العالم الحديث؟ سؤال كهذا أوضح العلاقة الوثيقة بين مشكلة الهوية ومشكلة الاستقلال. إذا كانت القيم التي يتوجّب بها للمجتمع أن يعيش قد جُلبت من الخارج، ألا يعني ذلك ضمناً اعتماداً مستمراً على العالم الخارجي، وبالأخص أوروبا الغربية وأميركا الشمالية؟ وهذا الاعتماد الثقافي ألا يجلب معه الاعتماد الاقتصادي والسياسي أيضاً؟ هذه النقطة أوضحت بقوة في كتاب الاقتصادي المصري جلال أمين (ولد عام 1935)، «محنة الاقتصاد والثقافة في مصر» وهو كتاب حاول متابعة الروابط بين الانفتاح وأزمة الثقافة. فالمصريون والشعوب العربية الأخرى، باعتقاده، قد فقدوا ثقتهم بأنفسهم. الانفتاح، وبالفعل مجموعة الأحداث بكاملها منذ ثورة 1952 المصرية قامت على أساس غير متين: القيم المزيّفة لمجتمع استهلاكي في الحياة الاقتصادية، سيطرة نخبة حاكمة بدلاً من إخلاص وطني صادق. المصريون يستوردون ما يُقنعهم الأجانب بأنه من الضروري أن يحصلوا عليه وأدى هذا

إلى اعتماد مستمر. لتكون حياتهم السياسية والاقتصادية سليمة ومعافاة، يجب أن تُستمد من قيمهم الأخلاقية الخاصة، والتي لا يمكن أن يكون لها أساس إلا في الدين.

وبطريقة مشابهة أيضًا، كتب كاتب مصري آخر، حسن حنفي، عن العلاقة بين التراث والحاجة إلى التجديد. العرب، مثل الكائنات البشرية الأخرى، كانوا منمكين في ثورة اقتصادية لم يكن بالإمكان تحقيقها إلا إذا كانت هناك «ثورة بشرية». وهذا لم يكن يعني التخلي عن تراث الماضي، الذي لم يكن العرب مسؤولين عنه أكثر مما هم عن «الشعب والأرض والثروة»، بل بالأحرى يجب إعادة تفسيرها بالتطابق مع «احتياجات العصر»، وتحويلها إلى إيديولوجية قد تؤدي إلى قيام حركة سياسية. الانقياد الأعمى للتقاليد والتجديد الأعمى كلاهما غير ملائم، الأول لأن لا جواب لديه عن مشاكل الحاضر، والآخر لأن ليس باستطاعته تحريك الجماهير، إذ إنه مصاغ بلغة غريبة عما يفهمونه. المطلوب هو إصلاح الفكر الديني بشكل أن يعطي الجماهير تحديدًا جديدًا لأنفسهم، وحزب ثوروي يكون ثقافة وطنية وبالتالي يغير أساليب السلوك الجماعي.

كان الكثير من الفكر العربي المعاصر يدور حول تباين الماضي والحاضر، وقام بعض الكتاب بمحاولات جريئة لحلها. الجواب الذي أعطاه الفيلسوف السوري صادق جلال العظم (مولود 1934) نبع من رفض تام للفكر الديني. فقال إنه زائف من ذاته وغير متطابق مع الفكر العلمي الصحيح في نظرته إلى المعرفة وطريقتها في الوصول إلى الحقيقة. وليس هناك من طريقة للتسوية بينهما.

قليلون الكتاب الآخرون الذين تبنا هذا الموقف، ولكن الأكثر انتشارًا كان الاتجاه إلى تدوير مجموعة من العقائد الدينية في هيكل من الثقافة الموروثة، وهكذا يحولونها إلى موضوع مفتوح للمعالجة النقدية. بالنسبة إلى التونسي هشام جعيط (مولود 1935)، لا يمكن للهوية القومية أن تُحدّد بمفهوم ثقافة دينية. يجب في الواقع أن يحافظ عليها؛ النظرة إلى الحياة البشرية كما عبّر عنها النبي محمد ﷺ، والمحبة والإخلاص للذات اجتماعًا حوله على ممرّ القرون يجب أن يُعزّزًا، وكلاهما يجب أن تحميها الدولة. ولكن المؤسسات الاجتماعية والقوانين يجب أن تكون منفصلة تمامًا عن الدين، وقائمة على مبادئ «إنسانية»، يجب أن يكون المواطن الفرد حرًا بالتخلي عن الدين الذي ورثه إذا رغب في ذلك. «هكذا نفتح العلمانية بصورة من الصور، علمانية غير معادية للإسلام بحيث لا تستمدّ دافعها من شعور لا إسلامي. ذلك أننا حافظنا على جوهر العقيدة ذاته في هذا المسلك الحائر... فذلك يعني أنها حنان عميق لا يُجتثّ، نحو هذا الدين الذي أثار طفولتنا. وكان أول دليل لنا على الخير واكتشاف المطلق... لكنّ هذه العلمانية لها حدود حيث نعترف بالعلاقة الجوهرية بين الدولة وبعض عناصر السلوك الأخلاقي والاجتماعي وبنية الشخصية الجماعية والعقيدة الإسلامية. ونحن نؤيد بقاء هذه العقيدة ونؤيد إصلاحها. لا يجب أن يتمّ الإصلاح على حساب الدين، بل يقع في نفس الوقت بواسطة الدين وفي الدين ومستقلًا عنه»²

أما برأي الكاتب المغربي عبدالله العروي، من الجوهرية إعادة تحديد الماضي والحاضر. ما نحتاجه هو فهم تاريخي حقيقي، «لنستملك ماضيًا» من خلال إدراك السببية، والكيفية التي تطوّرت ونمت بها الأشياء واحدها من الآخر. وأبعد من ذلك، ف«التأريخانية» الحقيقية الأصيلة هي ضرورة: بكلام آخر، الاستعداد لتجاوز الماضي والسموّ فوقه، وأخذ ما يلزم منه عن طريق «النقد الجذري للثقافة واللغة والتراث»، واستعماله لخلق مستقبل جديد. وعملية النقد هذه، المؤدية إلى الإدراك الحاسم لا تستطيع بذاتها توفير توجيه إلى المستقبل. إنها بحاجة إلى إرشاد من الفكر

الحي المعاصر، بالأخص من الماركسية إذا فهمت على وجهها الصحيح؛ بالمعنى الذي تحمله الماركسية أنّ للتاريخ اتّجاهًا وأنّه ينتقل على مراحل نحو هدف، فباستطاعتها أن تُعطي الأفكار الثاقبة التي يمكن للماضي أن يُدمج عبرها في نظام جديد من الفكر والعمل³.

على الطرف الآخر من السلسلة كان هؤلاء الذين يعتقدون بأنّ التراث الإسلامي بذاته يمكن أن يوفّر الأساس لحياة في الحاضر، وأنّه الوحيد الذي يمكنه ذلك لأنّه مستمدّ من كلمة الله. وكان هذا الموقف المعبر عنه بلغة تتفاقم حدّتها من قبل بعض المتعاطفين مع الإخوان المسلمين في مصر وغيرها. وفي حركات كهذه حدث نوع من الاستقطاب في السّينيّات؛ بعض القادة والأعضاء كانوا مستعدّين للتوصّل إلى تسوية مع أرباب السلطة والقبول بالأنظمة الموجودة، على الأقلّ في الوقت الراهن، بأمل أنّ ذلك سوف يعطيهم قدرة التأثير على السياسة. إلّا أنّ غيرهم كانوا يتحرّكون في الاتّجاه المضادّ: رفض كامل لجميع أنواع المجتمع باستثناء المجتمع الإسلامي الصرف. وفي مؤلّف نُشر قبل ذلك، عام 1964، «معالم في الطريق»، كان سيّد قطب حدّد المجتمع الإسلامي الصحيح بلغة لا تقبل المساومة. إنّه مجتمع يرضخ لسلطة الله؛ أيّ، الذي يعتبر القرآن مصدر كلّ إرشاد للحياة البشرية، لأنّه وحده يستطيع أن يُنتج نظام أخلاق وقوانين تنسجم مع طبيعة الحقيقة. كلّ المجتمعات الأخرى كانت مجتمعات «جاهلية» (جاهلة للحقائق الدينية)، مهما كانت مبادئها: أكانت شيوعية، رأسمالية، قومية، مبنية على أديان أخرى، مزيفة، أو ادّعت بأنّها مسلمة لكنّها لا تطيع الشريعة: «إنّ قيادة الرجل الغربي للبشرية قد أوشكت على الزوال، لا لأنّ الحضارة الغربية قد أفلست مادّيًا أو ضعفت من ناحية القوّة الاقتصادية والعسكرية... ولكن لأنّ النظام الغربي قد انتهى دوره لأنّه لم يعد يملك رصيّدًا من «القيم» يسمح له بالقيادة... لقد أدّت النهضة العلمية دورها... ووصلت إلى ذروتها خلال القرنين الثامن عشر والتاسع عشر ولم تعد تملك رصيّدًا جديدًا... ولقد جاء دور الإسلام»⁴.

وأعلن سيّد قطب أنّ الطريق لإنشاء مجتمع مسلم حقيقي تبدأ بالقناعة الفردية التي تتحوّل إلى صورة حسنة في القلب وتتجسّد في برنامج عمل. الذين يقبلون هذا البرنامج يؤلّفون طليعة مقاتلين مكرّسين، يستخدمون كلّ الأساليب، بما في ذلك الجهاد، الذي لا يجوز المباشرة فيه إلّا بعد أن يحقق المقاتلون نفاوةً داخلية، وبعدها، يتابعون الجهاد ليس للدفاع فحسب، بل إذا لزم الأمر، لتدمير كلّ عبادة لآلهة مزيفة وإزالة كلّ العراquil التي تحول دون اعتناق الناس للإسلام. ويجب أن يهدف النضال إلى تكوين مجتمع مسلم شامل لا يكون فيه أية تفرقة في العرق، وتعمّ العالم أجمع. عصر الغرب قد انتهى، لم يستطع أن يوفّر القيم الضرورية لمساندة المدنية المادّية الجديدة. وحده الإسلام يوفّر الأمل للعالم.

مضامين تعاليم كهذه، عندما أخذت جدّيًا، كان لها مرام بعيدة. فقد أدّت بتلك الفئة من الإخوان المسلمين المساندين لسيّد قطب إلى معارضة نظام عبد الناصر؛ فأوقف قطب نفسه، وحوكم وأعدم سنة 1966. وفي العقد الذي تلا، ظهرت جماعات من الإخوان اتّبعت تعاليمه حرفيًّا، القائلة بأنّ المرحلة باتّجاه تكوين مجتمع إسلامي هي في الانسحاب من المجتمع «الجاهلي»، والعيش بموجب الشريعة، وتطهير القلب، وتكوين نواة المقاتلين المكرّسين. واستعدّت هذه المجموعات للعنف والاستشهاد؛ وتوضّح هذا عندما قام بعض أعضاء جماعتهم باغتيال السادات عام 1981، وعندما حاول الإخوان المسلمون قلب نظام حافظ الأسد في سوريا في السنة التالية.

وفي أواسط هذه السلسلة كان هناك الذين استمرّوا مؤمنين بأنّ الإسلام هو أكثر من ثقافة، إنّه كلام الله المُنزّل، ولكن يجب أن يُفهم فهمًا صحيحًا، والأخلاقية الاجتماعية والقوانين المستمدة منه

يمكن اقتباسها لجعلها الأساس الخُلقي لمجتمع حديث. وكان هناك العديد من أشكال هذا الموقف الإصلاحية. المحافظون من المدرسة الوهابية، في السعودية وغيرها، كانوا يعتقدون بأن أنظمة القوانين الموجودة يمكن تغييرها تدريجياً وبعناية إلى نظام ملائم لاحتياجات الحياة العصرية؛ بعضهم كان يعتقد بأن القرآن فقط مقدس، وبالإمكان استخدامه بحرية كأساس لنظام جديد؛ والبعض الآخر كان يعتقد بأن التفسير الصحيح للقرآن هو تفسير الصوفيين، وأنّ التعبد الباطني الخاص يتلاءم مع تنظيم المجتمع على أسس دنيوية إلى حدّ ما.

وجرت بعض المحاولات لإظهار كيف يمكن للنظام الأخلاقي والقانوني الجديد أن يُستنتج من القرآن والحديث بطريقة مسؤولة ولكن جريئة. في السودان، أكّد صادق المهدي (مولود عام 1936) وابن حفيد القائد الديني الذي عاش في القرن التاسع عشر، وهو أيضاً زعيم سياسي بارز، أنّه من الضروري أن يكون هناك نمط جديد من الفكر الديني يستمدّ من القرآن والحديث شريعة تتطابق مع احتياجات العالم العصري. والمحاولة الأكثر منطقية لبسط مبادئ تشريع جديد ربّما جاءت من أبعد من العالم العربي، من العالم والباحث الباكستاني فضل الرحمن (1919-88). ففي محاولة لإيجاد ترياق ضدّ «الهلح الروحي» الذي يعاني منه المسلمون في الوقت الحاضر، اقترح أسلوب تفسيرات قرآنية ادّعى بأنّها تنطبق على روح الإسلام ولكنها تُعنى بمتطلبات الحياة العصرية. القرآن هو «الجواب الربّاني، عبر عقل النبيّ، للوضع الخلفي الاجتماعي لجزيرة العرب كما كانت أيام النبيّ ﷺ». ولتطبيق تعاليمه على الوضع الخلفي والاجتماعي لعصر مختلف، من الضروري أن يُستخرج من ذلك «الجواب الربّاني» المبدأ العام الذي يتضمّنهُ. وبالإمكان تحقيق ذلك بدراسة الظروف الخاصّة التي أنزل فيها «الجواب»، وذلك على ضوء تفهّم القرآن كوحدة. وعندما يتمّ استخراج المبدأ العام، يجب أن يُستعمل بفهم واضح ودقيق مماثل للوضع المعيّنة المطلوب إرشاد لها. وعليه، فالتفسير الصحيح للقرآن هو تفسير تاريخي، ينتقل بدقّة من الحاضر إلى الماضي ويعود إلى الحاضر، وهذا يتطلّب نوعاً جديداً من التعليم الديني⁵.

استقرار الأنظمة

من راقب البلدان العربية في الثمانينيات وجد مجتمعات بينها روابط ثقافية قوية، ولكن بالرغم من قوتها، التي ربّما تتزايد، لم تتوصّل هذه المجتمعات إلى وحدة سياسية؛ مجتمعات حيث الثراء المتزايد، المتفاوت التوزيع، أسفر عن أنواع من النمو الاقتصادي، لكنّه أسفر أيضاً عن هوة أكثر اتّساعاً بين الذين أفادوا منه إلى أقصى حدّ وبين الذين لم يفيدوا، من المدن المزدهمة والأرياف؛ وحيث أصبحت بعض من النساء أكثر وعياً لمركزهنّ الخاضع في العالم الخاصّ والعام؛ وحيث جماهير أهل المدن أخذوا يشكّون في عدالة النظام الاجتماعي وشرعية الحكومات من أعماق ثقافتهم الموروثة، والنخبة المثقّفة بدأت تُظهر اضطراباً عظيماً في الأنفس.

إلا أنّ المراقب ربّما يلحظ أيضاً أمراً آخر قد يثير دهشته في هذه الظروف كلّها: الاستقرار الظاهر للأنظمة السياسية. بالرغم من أنّ البلدان العربية غالباً ما اعتُبرت غير مستقرّة سياسياً، فلم يكن هناك في الواقع سوى تغييرات طفيفة في الطبيعة العامّة للأنظمة أو في اتّجاه السياسة منذ نهاية الستينيات، مع أنّه كان هناك تغيير في الأشخاص. في السعودية ودول الخليج والأردن وتونس والمغرب، لم يحدث أيّ تغيير جوهري لجيل أو أكثر. في الجزائر، حدث التغيير الحقيقي سنة 1965؛ في ليبيا والسودان واليمن الجنوبي والعراق، المجموعة التي بقيت في الحكم في الثمانينيات كانت قد تسلّمت مقاليد السلطة سنة 1969، وفي سوريا سنة 1970؛ في مصر أيضاً،

التغيير من عبد الناصر إلى السادات سنة 1970، الذي قد بدا في أول الأمر بمثابة تغيير أشخاص ضمن مجموعة حاكمة مستمرة، ما لبث أن أشار إلى تغيير في الاتجاه. في ثلاثة بلدان فقط شهدت السبعينيات اضطرابات؛ اليمن الجنوبي، حيث حدثت نزاعات ضمن الحزب الحاكم؛ اليمن الشمالي، حيث جرى تغيير للنظام غير حاسم سنة 1974؛ وفي لبنان، الذي ظلّ في حالة حرب أهلية واضطرابات منذ 1975 وما بعد.

التناقض الظاهر في وجود أنظمة ثابتة ومستمرة في مجتمعات تعاني من تشوّش وانقسام عميق جدير بالتأمل، مع أنّه قد يبدو في النهاية أنّه ليس تناقضًا. وإذا اقتبسنا فكرة من ابن خلدون، فبالإمكان القول إنّ استقرار نظامٍ سياسي يتوقّف على تشكيلة من ثلاثة عوامل. يكون الحكم مستقرًا عندما تتمكّن مجموعة حاكمة متجانسة أن تربط مصالحها بمصالح عناصر قوية في المجتمع، وعندما يُعبّر عن تحالف المصالح هذا بفكرة سياسية تجعل سلطة الحاكمين شرعية في أعين المجتمع، أو على الأقلّ في أعين قسم أكبر منه.

بالإمكان تفسير تجانس واستمرارية الأنظمة بطرق بديهية. فقد أصبح للحكومات الآن وسائل للمراقبة والقمع تحت تصرفها ما لم يكن موجودًا في السابق: دوائر للاستعلامات والأمن، جيوش، وفي بعض الأمكنة جنود مرتزقة، جُندوا من الخارج. فإذا أرادت الحكومات، وإذا لم تتحطّم وسائل القمع في أيديهم، فبإمكانهم تحطيم أية حركة ثورية، مهما كان الثمن؛ والكابح الوحيد هو أنّ الوسائل لم تكن دائمًا مطاوعة، وقد تنقلب على الحكّام أو تنحلّ، كما حدث في إيران في وجه الثورة العارمة للشعب سنة 1979-80. وكان للحكومات أيضًا سيطرة مباشرة على كلّ المجتمع كما لم يكن لأية حكومة في الماضي. المُصلحون العثمانيون أوّلًا ثمّ الحكّام الأوروبيون المستعمرون نشروا سطوة الحكومة إلى أبعد من المدن والأراضي الداخلية التي تعتمد عليها، إلى أقصى بقاع الريف والأودية الجبلية والسهوب. وكانت السلطة في الماضي تُمارس في هذه المناطق النائية عن طريق المناورات السياسية مع القوى الوسيطة وزعماء المناطق الجبلية وشيوخ القبائل أو مع المتحدّرين من الأسياد والأولياء؛ أمّا الآن فقد أصبحت تمارس بالإدارة المباشرة التي بسّطت يد الحكومة لتطال كلّ قرية وكلّ منزل أو خيمة؛ وحيث وصلت الحكومة لم يعد يقتصر اهتمامها، كما في الماضي، على الدفاع عن المدن والطرق والحدود وجباية الضرائب، ولكن على جميع المهام التي تقوم بها الحكومات الحديثة: التجنيد الإلزامي، التعليم، الصحّة، المنافع العامّة والقطاع الاقتصادي العام.

إلا أنّه أبعد من هذه الأسباب البديهية لقوّة الحكومات كان هناك أسباب أخرى. فالمجموعات الحاكمة كانت قد نجحت في تشكيل وتدعيم «عصية» خاصّة بها، أو «تضامن» موجّه نحو الإمساك بالسلطة والحفاظ عليها. في بعض البلدان – الجزائر، تونس، العراق – كان هذا تضامن حزب. في غيرها كان تضامن مجموعة من أهل السياسة تربطهم صلات أقيمت في بداية حياتهم، تقويها تجربة مشتركة، كما هو الحال مع العسكريين السياسيين في مصر وسوريا. في بلدان أخرى كان تضامن عائلة حاكمة والمتصلين بها اتّصاليًا وثيقًا، تجمعهم روابط الدم بالإضافة إلى المصالح المشتركة. هذه الأنواع العديدة من المجموعات لم تكن تختلف كثيرًا الواحدة عن الأخرى كما قد يبدو. في جميعها كانت روابط المصالح مدعومة بروابط الجوار، أو القربى أو التزاوج؛ تقاليد المجتمع الشرق أوسطي أو المغربي كانت أنّ أنواع العلائق المختلفة تكون أقوى إذا عبّر عنها من خلال القربى.

فوق ذلك، أصبح الآن لدى المجموعات الحاكمة أجهزة حكومية أضخم وأكثر تعقيدًا من الماضي. فقد أصبح عدد ضخم من الرجال والنساء مرتبطًا بها أو معتمدًا عليها، ولهذا السبب أصبحت مستعدة (على الأقلّ نوعًا ما) أن تساعد على إبقائها على سطوتها. في الأيام الماضية كانت بنية الحكومة بسيطة محدودة. حتى أواخر القرن التاسع عشر ظلّ سلطان المغرب ملكًا متجولًا، يجبي الضرائب ويظهر نفوذه من خلال رحلاته عبر أراضيه، بصحبة جيش خاصّ وبضع عشرات من الكتبة وأمناء السرّ. حتى في الإمبراطورية العثمانية، التي ربّما كانت أكبر حكومة دواينية (بيروقراطية) عرفها الشرق الأوسط، كان عدد الموظّفين صغيرًا نسبيًا؛ ففي بداية القرن التاسع عشر كان هناك حوالي 2000 موظّف مدني في الإدارة المركزية، ولكن بنهاية القرن زاد العدد ليصبح حوالي 35000. في بدء الثمانينيات، كان عدد موظّفي الدولة في مصر يبلغ ضعفي عدد عمّال الصناعة، والنسبة هذه كانت مماثلة في البلدان الأخرى. هذا العدد الضخم من الموظّفين كان موزّعًا على عدد من البنيات المختلفة التي تدير القطاعات المتعدّدة في المجتمع: الجيش، الشرطة، الاستخبارات والأمن، منظمات التخطيط، دوائر الريّ والمالية والصناعة والزراعة والخدمات الاجتماعية.

وكانت الشؤون الشخصية متداخلة في الحفاظ على الأنظمة؛ ليس تلك المتعلقة بالحكّام فحسب، بل ضباط الجيش أيضًا، وكبار الموظّفين، ومدراء المشاريع في القطاع العام، والتقنيون على المستوى الرفيع الذي لا يمكن لحكومة عصرية أن تستمرّ بدونهم. سياسات معظم الأنظمة كانت تراعي خواطر جماعات أخرى من المجتمع أيضًا: الذين يسيطرون على قطاعات خاصّة معيّنة من الاقتصاد، والمصانع ذات الملكية الخاصّة، تجارة التصدير والاستيراد، المرتبطة في معظم الأحيان مع الشركات الكبرى المتعدّدة الجنسيات، التي اتّخذت طابعًا أكثر أهميّة في فترة «الانفتاح». وبالإمكان الإضافة إلى هؤلاء، بدرجة أقلّ، العمّال المهرة في المصانع الكبيرة، من الذين تمكّنوا في بعض البلدان من تنظيم أنفسهم بفاعلية في اتّحادات للعمّال، وأصبحوا بوضع يمكنهم من التفاوض للحصول على شروط عمل أفضل ومرتبّات أكبر، مع أنّهم لم يكونوا قادرين على استعمال نفوذهم الجماعي للتأثير على السياسة العامّة للحكومة.

وكانت قد برزت خلال العقدين الأخيرين طبقة اجتماعية جديدة من الذين أثروا من خلال هجرتهم إلى البلدان المنتجة للنفط. من الملايين الثلاثة أو أكثر الذين هاجروا من مصر والأردن واليمن وغيرها إلى ليبيا والسعودية وبلدان الخليج، معظمهم ذهب إلى هذه البلاد دون نية الاستيطان فيها. لذلك فمصالحهم تقضي بوجود حكومة مستقرّة تتيح لهم التنقّل ذهابًا وإيابًا بسهولة، وليرجعوا إلى بلادهم ما حصلوه واقتصدوه وتوظيفه فيها، بشراء الأراضي في معظم الأحيان، والعقارات والسلع الدائمة الاستعمال، والبقاء آمنين على ما يملكون.

لذلك كان ضباط الجيش وكبار موظّفي الحكومة والتجّار الدوليون والصناعيون وطبقة الملاكين الجديدة يريدون أنظمة مستقرّة إلى حدّ معقول وقادرة على الحفاظ على الأمن، وعلى علاقة طيّبة واحدها مع الآخر (برغم الخلافات السياسية) ليُتاح التنقّل الحرّ للعمّال وللأموال، أنظمة تمارس اقتصادًا مختلطًا يميل إلى تفضيل القطاع الخاصّ ويسمح باستيراد السلع الاستهلاكية. وفي أواخر السبعينيات كانت معظم الأنظمة على هذا النمط؛ اليمن الجنوبي باقتصاده الموجه بصرامه كان الشواذ، والجزائر أيضًا إلى حدّ ما، مع أنّه هناك أيضًا كان التركيز قد تغبّر بعد وفاة بومدين.

كانت هناك أجزاء من المجتمع كانت مصالحها لا تُراعى إلى الحدّ ذاته في سياسات الحكومة، ولكنهم لم يكونوا بوضع يمكنهم من القيام بأيّ ضغط حيال ذلك. كبار ملاكي الأراضي ممّن كانت

لهم قواعد في المدينة، والذين باستطاعتهم الحصول على قروض، كانوا قادرين على تحصيل الأرباح من الزراعة، ولكن صغار الملاكين والمحاصصين والفلاحين الذين لا يملكون أية أراضٍ كانوا في مركز ضعيف. وكانوا يشكّلون نسبة أقلّ من قبل بين السكّان بسبب الهجرة إلى المدن، ولكنها ظلّت نسبة ضخمة؛ فقد كانوا ينتجون القسم الأدنى من الإنتاج المحليّ الإجمالي في كلّ بلد، ولم يعودوا قادرين على إنتاج الأغذية التي يحتاجها سكّان المدن، التي كانت تعتمد على استيراد الأغذية؛ وكانت برامج التوظيف في معظم الأنظمة تهملهم. على العموم، كانوا بوضع محزن، ولكن كان من الصعب تعبئة الفلاحين لعمل فعّال.

في المدن كانت هناك طبقات واسعة من العمّال نصف المَهرة أو غير المَهرة: موظفي الحكومة من الدرجات المتدنية، عمّال المصانع العاديين غير المَهرة، العاملين في قطاع الخدمات، كذلك العاملين في القسم «غير الرسمي» من الاقتصاد كتجار متجولين أو عمّال فرّطيين (عمل غير مستقرّ)، بالإضافة إلى العاطلين عن العمل. مركز هؤلاء كان ضعيفاً من الأساس: منهمكين في النضال اليومي للبقاء، متنافسين واحدهم مع الآخر، إذ إنّ العرض كان يفوق الطلب بدرجة كبيرة، ومنقسمين إلى جماعات صغيرة – المنتمين إلى العائلة الكبيرة، والقادمين من المنطقة نفسها أو من الجماعة الدينية أو العرقية نفسها – كي يأمنوا من الضياع في المدينة الكبيرة، المجهولة، غير الوديّة. كانوا يهتّبون متّحدين بعمل فعّال في ظروف خاصّة فقط: إذا أصاب نظام الحكم ما يعطله أو إذا اضطرب الأمن، أو إذا كان هناك مسألة تمسّ احتياجاتهم المباشرة أو ولاءهم العميق، كما حدث من الشغب بسبب الغذاء في مصر عام 1977 أو الثورة الإيرانية 1979-80.

وأحد الدلائل على المركز المسيطر للحكومات في المجتمعات العربية كان قدرتها على اقتباس الأفكار التي تستطيع أن تحرك العقول والمخيّلات، وتستخرج منها امتلاكها السلطة الشرعية. في هذا الوقت كان على أية حكومة عربية تريد البقاء أن تبرز شرعيّتها بموجب مفاهيم ثلاثة: القومية، والعدالة الاجتماعية، والإسلام.

أول تعبير فعّال برز بينها كان القومية. كانت بعض الأنظمة الموجودة في بداية الثمانينيات قد وصلت إلى الحكم خلال النضال لأجل الاستقلال، أو كانت تقول إنّها خليفة هؤلاء الذين ناضلوا؛ هذا النوع من تثبيت الشرعية كان قوياً على الأخصّ في المغرب الكبير، حيث كان النضال مريّراً وذكريّاته مازالت عالقة في الأذهان. وجميع الأنظمة تقريباً استخدمت أيضاً تعبيراً آخر من اللغة القومية، ألا وهو الوحدة العربية؛ فكانوا يدينون لها بنوع من الولاء الرسمي، ويتكلّمون عن الاستقلال كأنه الخطوة الأولى باتّجاه وحدة أكثر وثوقاً، إذا لم نقل الوحدة الكاملة؛ وبالارتباط مع فكرة الوحدة كان هناك نوع من العمل المنسّق لدعم الفلسطينيين. وفي السنين الأخيرة حدث امتداد لفكرة القومية؛ فالأنظمة ادّعت بأنّها شرعية بمفهوم التطوّر الاقتصادي، أو الاستخدام الكامل للمصادر القومية، البشرية والطبيعية، للوصول إلى أهداف مشتركة.

التعبير الثاني، العدالة الاجتماعية، عمّ استعماله سياسياً في الخمسينيات والستينيات، في عهد الثورة الجزائرية وانتشار الناصرية، بفكرتها عن اشتراكية عربية معبّر عنها في ميثاق 1962. تعابير مثل الاشتراكية والعدالة الاجتماعية كانت تُستخدم بمعنى محدّد؛ فقد كانت تشير إلى إصلاح نظام الملكية الزراعية، ونشر الخدمات الاجتماعية والتعليم الشامل، للبنات كما للفتيان، ولكن قليلة كانت البلدان التي جرت فيها محاولات مننظمة لإعادة توزيع الثروة عن طريق جباية ضرائب مرتفعة.

وأخر التعابير التي أصبحت قوية كان الإسلام. من ناحية، لم يكن ذلك جديدًا، بالطبع. فالشعور بالمصير المشترك كان دائمًا موجودًا بين الذين ورثوا الدين الإسلامي – العقيدة التي أغنتها ذكريات تاريخية، بأنّ القرآن والحديث والشريعة يمكن أن توفر المبادئ التي يجب أن تُنظّم بموجبها حياة تقوى وصلاح مشتركة. إلاّ أنّه في الثمانينيات أصبحت اللغة الإسلامية أكثر بروزًا في المحادثات والخطب ممّا كانت عليه قبل ذلك بعقد أو عقدين. والسبب في ذلك يعود إلى تآلف من نوعين من العوامل. من ناحية، كان هناك التوسّع العريض والسريع للساحة السياسية والمدخلات، بسبب نموّ السكّان والمدن، وانتشار وسائل الإعلام الشعبي. فالمهاجرون من الأرياف إلى المدن جلبوا معهم ثقافتهم ولغتهم السياسية. حدث «تمدين» للمهاجرين، ولكن في الوقت ذاته كان هناك «ترييف» للمدن. فعندما انقطعوا عن روابط القرى والجوار التي كانت حياتهم قائمة عليها في القرى، أصبحوا يعيشون في مجتمع علاماته الخارجية غريبة بالنسبة إليهم؛ الشعور بالتغيير والغربة يمكن أن يوازنه الشعور بالانتماء إلى المجتمع الإسلامي الشامل، الذي يتضمّن قيمًا أخلاقية معيّنة، وهذا وفرّ لهم لغة يستطيع بها التعبير عن ظلماتهم وتطلّعاتهم. وكان على هؤلاء الذين يريدون إثارتهم إلى العمل أن يستخدموا اللغة نفسها. فالإسلام يستطيع أن يوفرّ لغة فعّالة للمعارضة: لمعارضة القوّة والنفوذ الغربيين، وكلّ الذين يمكن اتّهامهم بأنهم خاضعون لهم؛ ولمعارضة الحكومات التي تُعتبر فاسدة وعاجزة، وأداة للمصالح الخاصّة، أو الخالية من الأخلاق؛ ولمعارضة أيّ مجتمع يبدو أنّه فقد وحدته مع المبادئ والاتّجاهات الخلقية.

وكانت عوامل من هذا النوع هي التي أنتجت حركات مثل الإخوان المسلمين، التي كان قوّادها من أهل الثقافة والقدرة على النطق والتوضيح، ولكنّها استهوت الذين كانوا محرومين من النفوذ والبحوثة من بين المجتمعات الجديدة؛ وإلى حدّ ما للدفاع عن نفسها ضدّ هؤلاء أو لاستهواء جماعات أكثر من شعوبها بدأت معظم الأنظمة تستخدم لغة الدين أكثر من ذي قبل. صحيح أنّ بعض الأنظمة استخدمت لغة الإسلام تلقائيًا باستمرار، على الأخصّ العربية السعودية، التي كانت قد تكوّنت من حركة لإعادة توكيد سيطرة إرادة الله في المجتمعات البشرية. إلاّ أنّ سواهم بدا وكأنّه مدفوع إلى ذلك. حتّى الأكثر دنيوية بين المجموعات الحاكمة، مثلًا أهل الحكم في سورية والعراق والجزائر، أخذوا باستعمالها بطريقة أو بأخرى، ومقنعة إلى حدّ ما. فقد يثيرون مواضيع تاريخية، عن العرب ناقلي الإسلام؛ حكّام العراق، في صراعهم مع إيران، لجأوا إلى إثارة ذكرى معركة القادسية، عندما دحر العرب آخر ملوك الساسانيين وأدخلوا الإسلام إلى إيران. وفي معظم البلدان المختلطة السكّان، نصّ الدستور بأنّ الرئيس يجب أن يكون مسلمًا، وبهذه الطريقة ربطوا الدين الإسلامي بالسلطة الشرعية. وفي أنظمة القوانين قد يكون هناك إسناد إلى القرآن أو الشريعة كأساس للتشريع. معظم الحكومات التي سلكت هذا الطريق كانت تفسّر الشريعة بأسلوب عصري نوعًا ما، لتبرير التجديدات التي لم يكن منها مناصّ للمجتمعات التي تعيش في العالم الحديث؛ حتّى في السعودية، استشهد بمبادئ الحنبلية لتبرير القوانين والتشريعات الجديدة التي تطلّبها النظام الاقتصادي الجديد. إلاّ أنّ بعض الأنظمة لجأت إلى نوع من التطبيق الرمزي لحرفية الشريعة: في السعودية والكويت، حرّم بيع الكحول؛ في السودان، أُعيد في السنين الأخيرة لعهد الثميري إحياء الفقرة القائلة بقطع يد السارق المثابر. وفي بعض البلدان كانت الحكومات تشجّع الصيام في شهر رمضان، وهو أمر كان أخذًا في الانتشار تلقائيًا؛ وكانت الحكومة التونسية قد قامت بمحاولة لثني الناس عن الصيام لأنّه يتضارب مع الجهود التي يحتاجها التطوّر الاقتصادي، إلاّ أنّ هذه المحاولة لقيت معارضة عارمة.

هشاشة الأنظمة

جماعات حاكمة متجانسة، وطبقات اجتماعية مهيمنة، وأفكار قوية: تركيبة من هذه العوامل الثلاثة قد تساعد على شرح سبب استقرار الأنظمة خلال السبعينيات، ولكن إذا تفحصناها بدقة، فنلاحظ أنها قد تبدو أيضًا بأنها مصادر ضعف.

كانت الجماعات الحاكمة عرضة ليس فقط للمنافسات الشخصية التي كان من المحتم أن تنبع من طموحات متضاربة أو اختلافات على السياسة، بل أيضًا للانقسامات البنوية التي بدأت تظهر إذ نمت الآلة الحكومية بالحجم وتعقدت. فقد أصبحت دوائر الحكومة مراكز نفوذ منفصلة – الحزب، الجيش، جهاز المخابرات – وذوو الطموح من المجموعة الحاكمة يستطيعون أن يحاولوا السيطرة على إحدى هذه الدوائر. وكان هذا السياق معرّضًا للحدوث في جميع الأنظمة المعقدة للحكومات، ولكن في بعضها ظلّ «محتوى» ضمن إطار مؤسسات ثابتة مستقرّة وعادات سياسية عميقة الجذور. ولكن عندما لا يكون «محتوى»، فقد يؤدي إلى تشكيل زمر سياسية وإلى صراع على السلطة السياسية حيث يحاول زعيم زمرة أو جماعة أن يقصي منافسيه ويمهّد الطريق ليتوصّل إلى أعلى المراكز. صراع كهذا يمكن أن يُحصّر ضمن حدود فقط من خلال ممارسة فنون المناورة السياسية من قبل رئيس الحكومة.

والصلة بين النظام والمجموعات المسيطرة قد تكون أيضًا هشّة. وقد يلاحظ المرء نمطًا تكرر في تاريخ الشرق الأوسط. فالطبقات التي كانت مسيطرة على بنية الثراء والنفوذ الاجتماعي في المدن كانت تريد السلام والأمن وحرية النشاط الاقتصادي، وكانت تدعم النظام طالما كان يبدو أنه يوفر لهم ما يريدون؛ ولكنهم لم يكونوا يحركون ساكنًا لنجدته، ويقبلون بخليفته إذا تبين أنه على الأرجح سيتبع سياسة مماثلة. في أواسط الثمانينيات ظهر وضع بعض الأنظمة متفلسفًا. فأسعار النفط بلغت ذروتها سنة 1981؛ بعد ذلك تدهورت بسرعة بسبب فائض في الإنتاج ودراسة أكبر في استخدام الطاقة في البلدان الصناعية وفشل الأوبك في الحفاظ على جبهة موحدة في الأسعار وفي حجم الإنتاج. وكان لانخفاض الدخل من النفط، مع تأثير الحرب بين إيران والعراق، وقع على كلّ الدول العربية، الغنية منها والفقيرة.

وإذا كان الدعم الذي قدّمته أجزاء قوية من المجتمع إلى الحكومات سلبياً، فالسبب في ذلك يعود إلى حدّ ما إلى كونها لم تشترك فعلياً في اتخاذ القرارات. ففي معظم الأنظمة كان يتخذ القرار على مستوى رفيع من قبل مجموعة صغيرة، والنتائج لم تكن تذاق على العموم؛ والحكام، إذ كانوا يثبتون أقدامهم في الحكم، كانوا يصبحون عادة أكثر كتماناً وانطواءً على أنفسهم – تحرسهم قوى الأمن الخاصة بهم ومحاطون بالمقربين وبموظفين يتحكمون بطرق الوصول إليهم – ولا يظهرون إلا نادراً لإعطاء توضيح رسمي وتبرير أعمالهم أمام جمهور خاضع مستكين. إلا أن تحت هذا السبب للتباعد بين الحكومة والمجتمع سبباً آخر: ضعف الإيمان الذي يربط واحد منهم بالآخر.

وعندما تقتبس الحكومة أفكاراً سياسية معيّنة، تصبح هذه الأفكار في خطر فقدان معناها، أو تغدو شعارات مبتذلة بالترديد، ولا يعود بإمكانها استقطاب أفكار أخرى حولها لتجعل منها مجموعة متألفة قوية، وتجند الطاقات الاجتماعية للعمل، أو تحويل القوة إلى سلطة شرعية. والظاهر أنّ فكرة القومية كان هذا مصيرها. إنها موجودة دائماً كردّة فعل فورية وطبيعية لأيّ تهديد من الخارج؛ وقد ظهر ذلك جلياً خلال الحرب بين العراق وإيران، عندما قامت تلك الفئات من سكان العراق التي كان من المنتظر أن تكون معادية للحكومة بتقديم الدعم لها. إلا أنه كان من المشكوك

فيه إذا كان بإمكانها أن تُستعمل كقوة تعبئة للعمل الفعّال، أو كنقطة مركزية يدور حولها نظام من الأفكار يمكن بواسطته تنظيم الحياة في المجتمع. «العروبة»، فكرة أمة عربية موحّدة، يمكن أن تُستخدم إذا حدثت أزمة جديدة في العلائق بين إسرائيل وجيرانها من الدول العربية؛ استكانة الدول العربية خلال الاجتياح الإسرائيلي يمكن أن تُعزى إلى تعقيد الوضع اللبناني، وليس بالضرورة دلالة على ما سيحدث لو كانت إسرائيل في حرب مع جيران آخرين. إلاّ أنّه، على العموم، مهمّة العروبة الرئيسية كانت بمثابة سلاح في النزاعات بين الدول العربية وذريعة لتدخّل دولة في شؤون الدول الأخرى؛ مثل عبد الناصر، في نداءاته فوق رؤوس الحكّام العرب إلى الشعوب العربية، لم يكن قد نُسي بعد. من ناحية أخرى، تقوية الروابط الإنسانية بين الشعوب العربية، بفضل الثقافة والهجرة ووسائل الإعلام، يمكن أن يكون لها تأثير على المدى الطويل.

أمّا بشأن الأفكار الرئيسية الأخرى، أفكار العدالة الاجتماعية والإسلام، فالنقيض يمكن أن يقال عنها: ليس بأنّها فقدت معناها، بل بالعكس، فلكثرة ما لها من معنى ولفرط ما لها من قوّة كدافع للعمل، يصعب على أي نظام استخدامها على المدى الطويل. فجذورها في التاريخ وفي الضمير أعمق من أن تُجعل أدوات طيّعة في يد الحكومة.

والحكومات التي ناشدت أفكاراً عميقة التجذّر وقوية كهذه كانت تعرّض نفسها للخطر. فقد كانت تجد نفسها منزلة في مناهات السلطة والتسويات، وإذا هي استخدمت كلاماً له هذه الجاذبية القوية، فبإمكان أخصامها أن يفعلوا ذلك أيضاً، لبيّنوا الهوة بين ما تقوله الحكومة وما تفعله. وكان باستطاعتهم استعمال تعابير مثل الاستبداد والنفاق بقوّة مميّنة، وهي التي رثت عبر التاريخ الإسلامي بكامله. اغتيال السادات سنة 1981، وذلك الحدث سنة 1979 في السعودية عندما قامت مجموعة من المسلمين «المتشدّدين» باحتلال المسجد الكبير في مكّة، كانت دلائل على قوّة حركات معارضة كهذه، بالأخصّ عندما كانت تضمّ المناداة بالعدالة الاجتماعية إلى الإسلام.

لذلك، حتّى الأنظمة الأكثر استقراراً والأطول استمراراً قد تبيّن أنّها هشّة. طبعاً يكون هناك بعض التحوّلات في النفوذ ضمن المجموعات الحاكمة، بسبب الوفاة أو الثورات ضمن القصر؛ سنة 1985، حُلّ النميري، حاكم السودان، بانقلاب عسكري ترافق مع شغب واضطرابات واسعة؛ وعام 1988، انتهت سيطرة بورقيبة الطويلة على الحياة السياسية في تونس عندما أزيل عن السلطة وحلّ محلّه ضابط في الجيش، زين العابدين بن علي. أحداث كهذه قد تؤدّي إلى تغييرات في اتجاه السياسة، كما حدث عندما خلف السادات عبد الناصر؛ ولكن هل كان من المحتمل أن تحدث تغييرات أكثر عنفاً وجذرية إلى حدّ أكبر؟

في بعض البلدان كان هناك إمكانية إعادة بعض المؤسسات الرسمية والأطول ديمومة، والتي وسّعت مجال المساهمة في اتّخاذ القرارات. وكانت هناك رغبة عامّة في هذا الاتّجاه في أوساط الطبقات المثقّفة، وحتّى بعض الأنظمة ذاتها قد تقرّر أنّ ذلك في مصلحتها؛ فبدون مقدار ما من المساهمة، ليس بالإمكان تحقيق تطوير فعلي اجتماعي واقتصادي، والاستقرار الحقيقي مستحيل بدون مؤسسات، أي بكلام آخر، التقاليد المعروفة والمسلّم بها عن الأسلوب الذي بواسطته يتمّ تسلّم السلطة، واستعمالها، وانتقالها.

ما إذا كان هذا التغيير سيتمّ فعلاً يتوقّف على مستوى الثقافة، على حجم الطبقة المتوسّطة وقوّتها، وثقة النظام. ولم يكن من المحتمل أن يتمّ في معظم البلدان العربية، ولكن كانت هناك إشارات أنّه يحدث في بعض منها. في الكويت، أعيد البرلمان عام 1981 بعد غياب دام عدّة سنوات، ويرهن عن ذاته بأنّ له آراء مستقلّة، والقدرة على إقناع الحكومة بأنّ تتنبّه لتلك الآراء؛ ولكنّه حُلّ عام

1986. في الأردن، جرت محاولة سنة 1984 لإحياء البرلمان الذي كان معطلًا لبعض الوقت. في لبنان، بالرغم من الحرب الأهلية، الفكرة بأن البرلمان هو المكان حيث، في النهاية يمكن للخلافات أن تُسوى، وأن الحكم الدستوري هو أساس الشرعية، كانت مازالت حية. البلد الذي بدا أنّ الحكم الدستوري محتمل أن يُعاد فيه كان مصر، حيث كانت الطبقة المثقفة واسعة وعلى مستوى من الإدراك السياسي أرفع من مستوى معظم البلدان العربية. وكان فيها وحدة اجتماعية وثقافية، وتذكّار حي للفترة الدستورية التي دامت ثلاثين سنة وكانت فترة أمكن فيها، ضمن حدود معيّنة، التعبير عن الرأي بحريّة؛ وقد أُحييت تذكّار تلك الفترة في السنوات الأخيرة بالمقارنة والتغاير مع فقدان الحزبية السياسية في عهد عبد الناصر والسادات. وبدأ تغيير حذر في عهد حسني مبارك، خليفة السادات. وجرّت انتخابات المجلس سنة 1984؛ ووُضعت قواعد النظام الانتخابي بشكل ضمن غالبية كبيرة للحكومة، ولكنّ الانتخاب جرى في جوّ حرّ نسبيًا من الجدل والمناقشات، وبعض أعضاء الحزب المعارض، المنبثق عن الوفد، انتخبوا. وربّما كان هذا دليلًا على أنّ مصر تتحرّك إلى وضع مشابه لتركيا أو لبلدان أميركا اللاتينية، حيث تتعاقب فترات من الحكم البرلماني والديكتاتورية العسكرية، وحيث تُعاد الحياة الدستورية دائمًا وتظلّ مهذّدة على الدوام.

وإذا حدثت تغييرات أكثر تطرّفًا، فقد بدا من المحتمل خلال الثمانينيات أنّها ستحدث باسم فكرة إسلامية عن عدل الله في العالم أكثر منها باسم مثالية دنيوية صرف. فلم يكن هناك فكرة واحدة فقط عن الإسلام، بل المجال بكامله منها. كلمة «الإسلام» لم تكن ذات معنى واحد، بسيط، بل كانت ما يصنعه المسلمون منها. للفلاحين «التقليديين»، قد تعني كلّ ما يفكّرون به ويعملونه. للمسلمين الأكثر اهتمامًا وتأمّلًا، كانت توقّر لهم مقياسًا بواسطته يحاولون تكييف حياتهم، وبها يمكن أن يُحكم على أعمالهم، ولكن كان هناك أكثر من مقياس. التعبير «الأصولية»، الذي أصبح شائعًا، كان له عدّة معانٍ. فقد يشير إلى الفكرة القائلة إنّ على المسلمين أن يحاولوا العودة إلى تعاليم النبيّ والصحابة الأوّل وممارستهم، أو إلى الفكرة المشدّدة أنّ القرآن وحده يوفّر القياس للحياة البشرية؛ وقد تكون هذه فكرة ثورية إذا قال المسلمون – كما يبدو أنّ القائد الليبي معمر القذافي قد ادّعى – بأنّ لهم الحقّ بتفسير القرآن بحريّة. كما أنّ هذه الكلمة تُستعمل لموقف من الأفضل وصفه بأنّه «محافظ»: موقف الذين يودّون أن يقبلوا ما ورثوه من الماضي ويحافظوا عليه، التراث الإسلامي بكامله كما تطوّر في الواقع، وتغييره فقط بطريقة حذرة مسؤولة. وهذا كان موقف النظام السعودي وأنصاره، وموقف نظام الثورة الإيرانية، مع أنّ التراث المتراكم الذي كانا يقبلان به كان يختلف الواحد عن الآخر اختلافًا كبيرًا.

كانت الظروف في البلدان العربية المختلفة متغايرة إلى درجة كبيرة. قد يكون لحركة إسلامية في بلد ما معنى يختلف عمّا قد يكون عليه في بلد آخر. مثلاً، الإخوان المسلمون في سورية لم يكن لهم الدور ذاته كالإخوان في مصر؛ فهم، إلى درجة كبيرة، عملوا بمثابة وسيط للمعارضة بين سكّان المدن السنيين ضدّ سيطرة نظام يُنظر إليه كمنتمٍ إلى الطائفة العلوية. ومثل ذلك، كون الثورة الإيرانية اتّخذت شكلًا معيّنًا لم يكن يعني أنّها ستأخذ الشكل نفسه في بلدان أخرى. إلى حدّ ما، على الأقلّ، كان من المستطاع تفسير الثورة بموجب عوامل تختصّ بإيران: كانت طبقات اجتماعية قوية متجاوبة بشكل خاصّ مع نداءات صيغت بلغة دينية، ووُجدت قيادة دينية كانت قادرة أن تعمل كنقطة تجمّع لكلّ حركات المعارضة؛ وكانت مستقلة نسبيًا عن الحكومة، محترمة على العموم لتقواها وعلمها، وكانت على الدوام تتصرّف كناطق باسم الوعي الجماعي.

هذا الوضع لم يكن موجودًا في البلدان العربية. في العراق، حيث الشيعة غالبية، لم يكن لعلمائهم العلاقة الحميمة ذاتها مع أهل المدن ولا التأثير ذاته على الحكومة كما في إيران. علماء السنة كان مركزهم أقلّ استقلالًا. فخلال الحكم العثماني كانوا قد أصبحوا موظفي دولة، قريبين من الحكومة ومعرّضين للشبهة بسبب علائقهم معها؛ بحسب التقاليد والمصالح كانوا مرتبطين بالطبقة البورجوازية العليا في المدن الكبيرة. لذلك فقيادة الحركات الإسلامية كانت في معظمها في أيدي أناس عاديين مدنيين، من النخبة المثقفة الحديثة من المهتمين. حركات كهذه لم يكن لها الحرمة التي يُسبغها قادة من ذوي التقوى الموروث والعلم؛ فقد كانت أحزابًا سياسية يتنافس الواحد منها مع الآخرين. ولم يكن لها على العموم سياسات اجتماعية أو اقتصادية واضحة. لكن من المحتمل أن تشكل قوّة معارضة ذات أهميّة، ولكنها لم تكن في وضع يمكنها من تأليف حكومات.

من راقب البلدان العربية، أو العديد من البلدان الإسلامية الأخرى في أواسط الثمانينيات، ربّما توصل إلى الاستنتاج بأنّ مسارًا مشابهًا للمسار الإيراني قد يكون طريق المستقبل، ولكنّ هذا الاستنتاج قد يكون متسرّعًا، حتّى بالنسبة إلى إيران ذاتها. من ناحية، كان حكم رجال الدين إعادة تثبيت التقاليد الموروثة، إلّا أنّه من ناحية أخرى سار ضدّ التقاليد. الحكمة المتوارثة لعلماء الدين كانت تحثّهم أن لا يرتبطوا بصلات وثيقة مع حكومات هذا العالم؛ يجب أن يتركوا مسافة معنوية بينهم وبينها، مع الحفاظ على التواصل مع الحكام للتأثير عليهم: من الخطر ربط المصالح السرمديّة للإسلام بمصير حاكم عابر في هذا العالم؛ وهذا الموقف انعكس في نوع من الشكّ لدى الجمهور برجال الدين الذين يتولّون دورًا كبيرًا في شؤون العالم؛ فهم معرّضون مثل سواهم إلى خطر الفساد الذي تجلبه السلطة والثراء، وربّما لا يكونون حكمًا جيّدين.

وقد يحدث أيضًا، في مرحلة ما من مراحل التطوّر القومي، أن تضمحلّ جاذبية الأفكار الدينية – على الأقلّ الأفكار التي كرّسها تراكم التقاليد والأعراف – ولا يعود لها الجاذب الذي يتحلّى به نظام آخر من الأفكار: مزيج من الأخلاقية الاجتماعية والقانون وهي عناصر دنيوية في الأساس، ولكن قد يكون لها نوع من العلاقة بالمبادئ العامّة للعدالة الاجتماعية التي يتضمّنها القرآن.

¹ من رواية عربية بقلم اليفه رفعت، *منظر بعيد لمنارة*، غير منشورة إلا بترجمتها الإنكليزية: *Distant View of a Minaret*, trans. D. Johnson-Davies (London, Quartet 1983), p. 109.

² Hichem Djait, *La Personnalité et le devenir arabo-islamiques* (Paris, 1974), p. 140. هشام جعيط، *الشخصية العربية الإسلامية والمصير العربي*، نقله إلى العربية المنجي الصيادي (بيروت، دار الطليعة، ط. 1، 1984 / ط. 2، 1990).

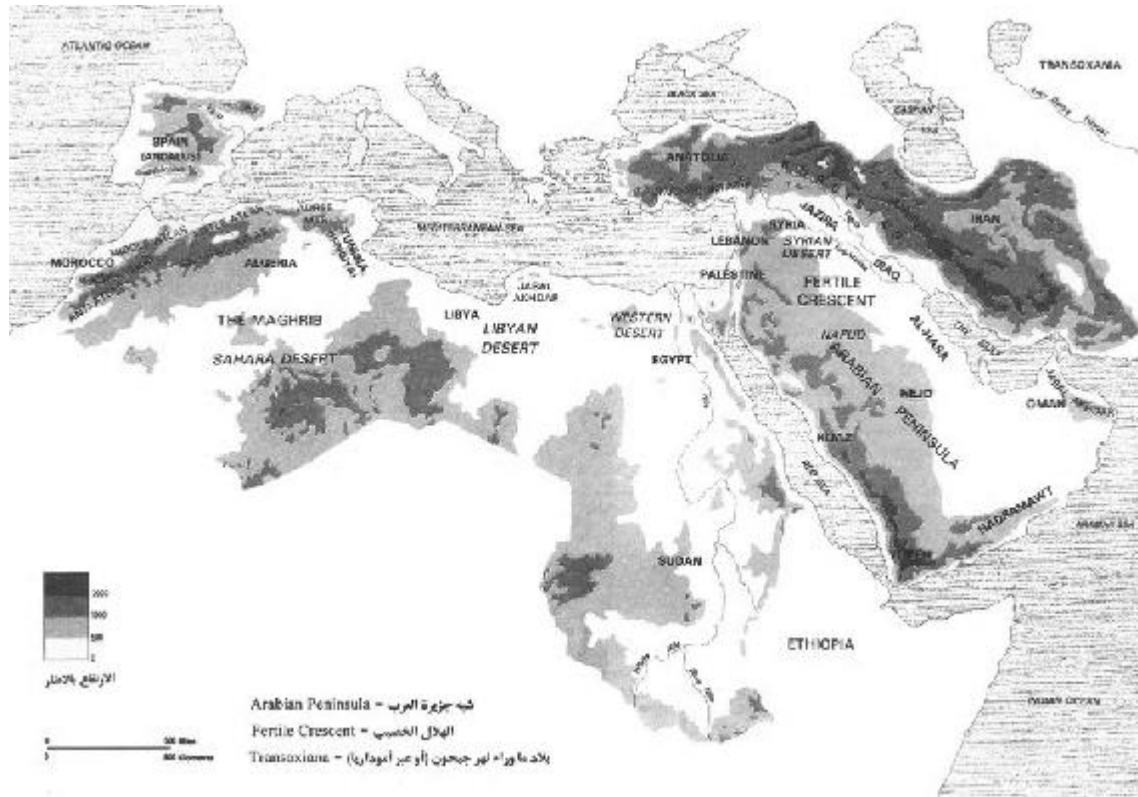
³ (A. Laroui, *La Crise des intellectuels arabes* (Paris, 1974)، عبدالله العروي، *العرب والفكر التاريخي*، المترجم غير مذكور، (بيروت، دار الحقيقة، ط. 3، 1979).

(*L'Idéologie arabe contemporaine* (Paris, 1977)، عبدالله العروي، *الإيديولوجية العربية المعاصرة*، نقله إلى العربية محمّد عيتاني (بيروت، دار الحقيقة، ط. 3، 1979).

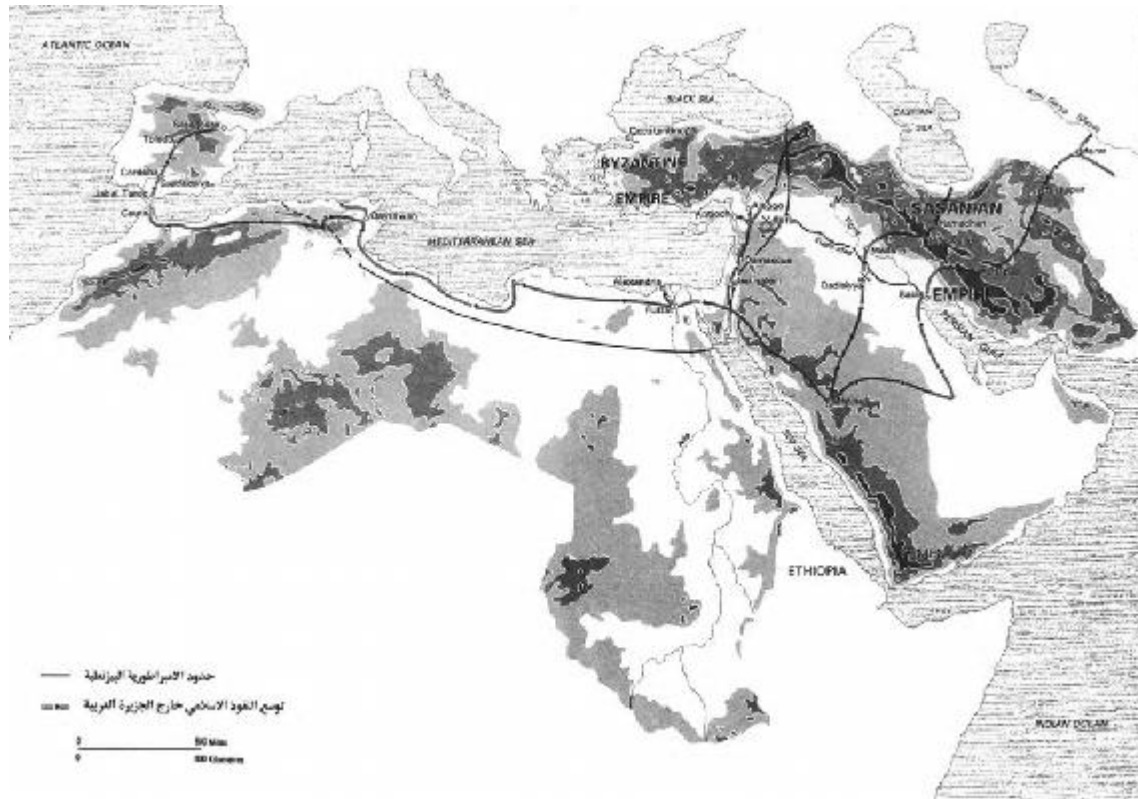
⁴ سيّد قطب، *معالم في الطريق* (القاهرة، 1964)، ص. 4-5.

⁵ (F. Rahman, *Islam and Modernity* (Chicago, 1982).

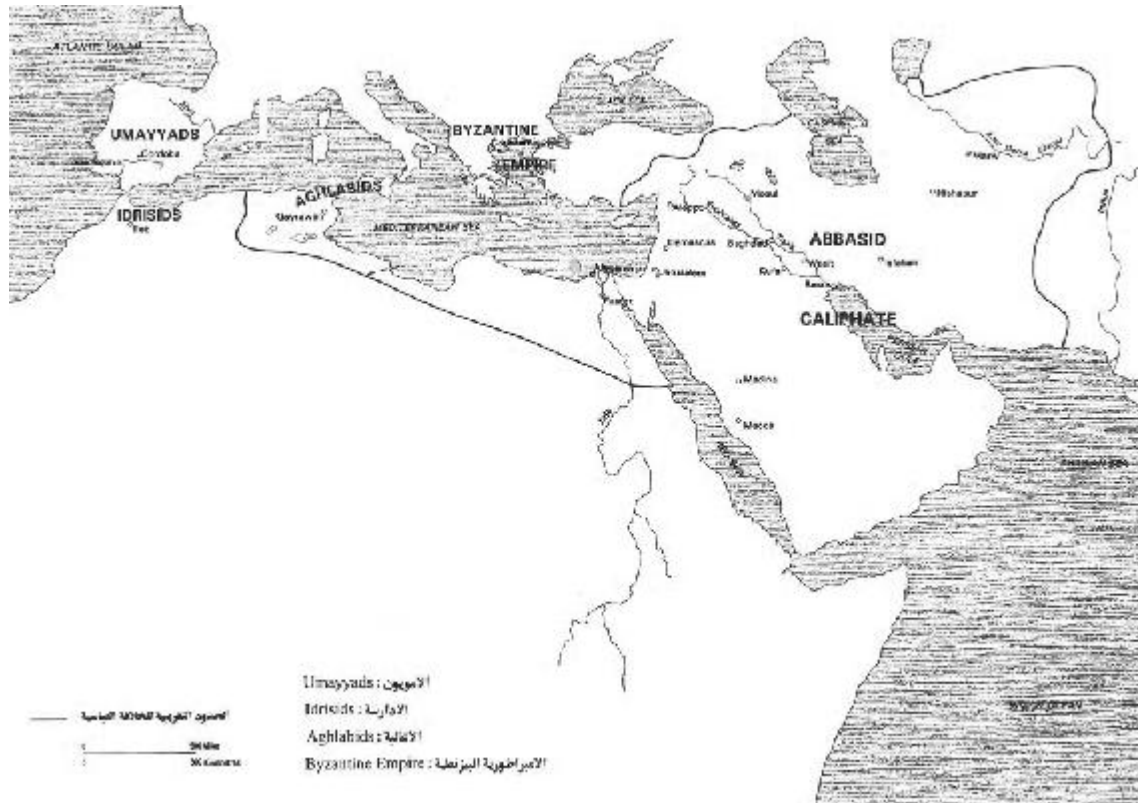
الخرائط



1. المنطقة الجغرافية التي يُحيط بها الكتاب، مع المعالم الأساسية والأسماء التي تتكرر فيه.



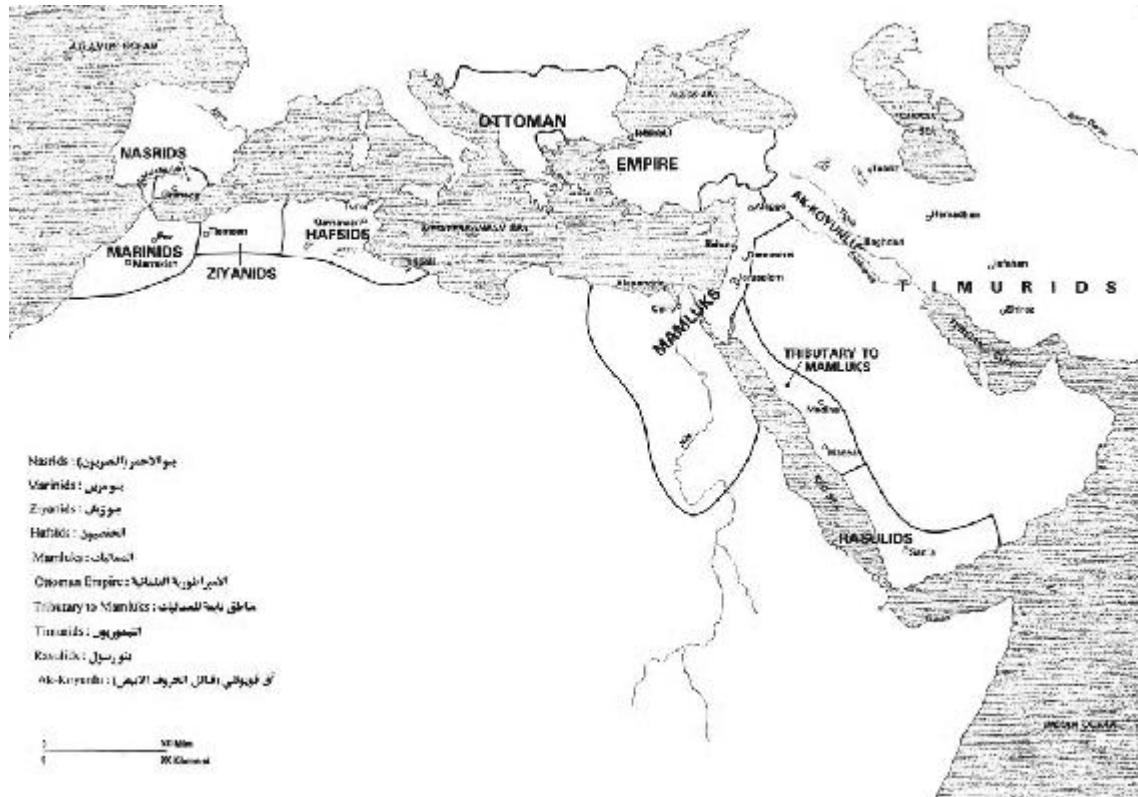
2. الفتوحات الإسلامية والإمبراطوريتان البيزنطية والساسانية.



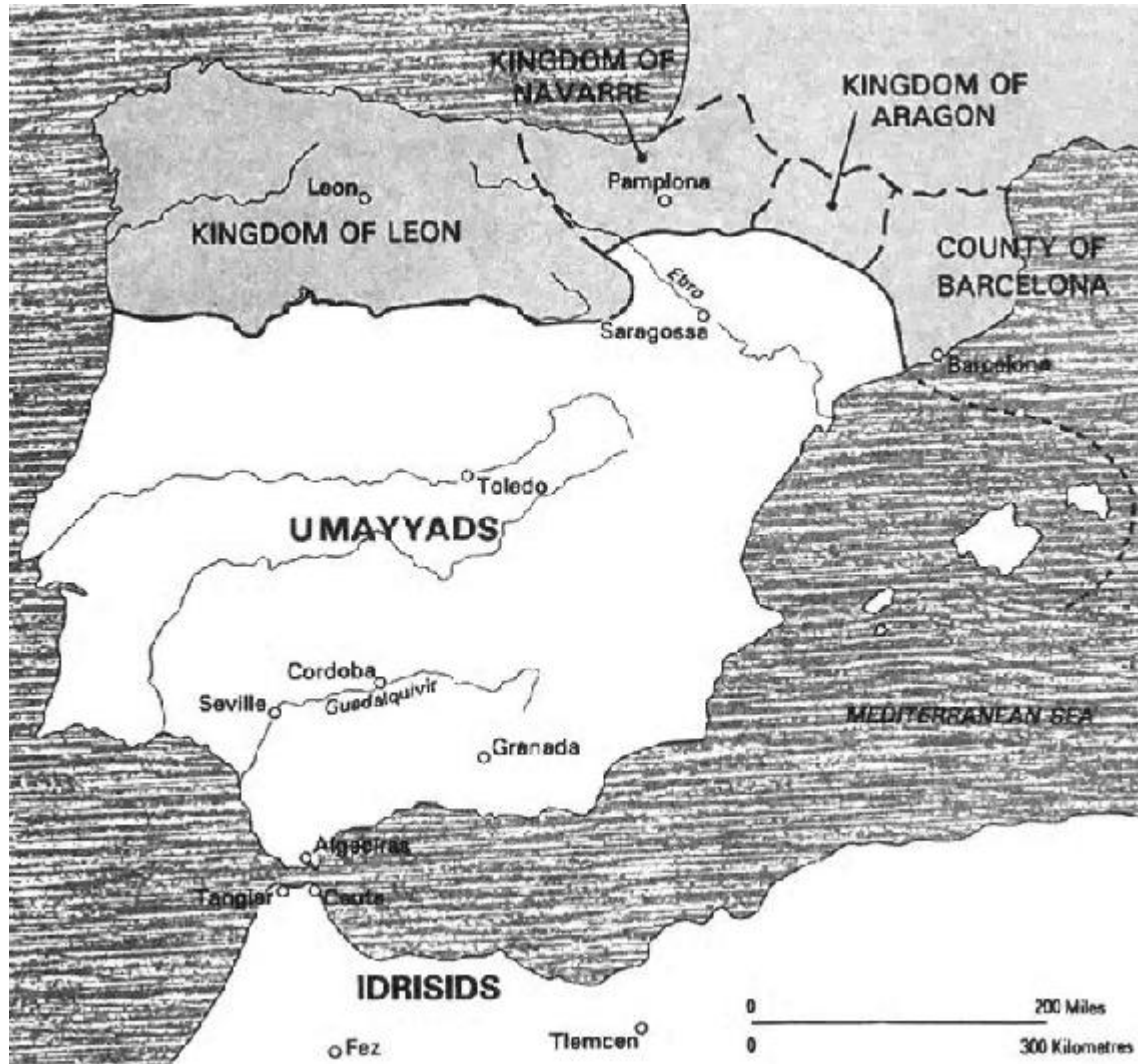
3. الخلافة العباسية في مطلع القرن التاسع.



4. الشرق الأوسط والمغرب الكبير في أواخر القرن الحادي عشر.



5. الشرق الأوسط والمغرب الكبير في أواخر القرن الخامس عشر.



6. إسبانيا الإسلامية:
 أ. الخلافة الأموية فيها:
 الأدارسة: Idrisids
 أمويون: Umayyads
 مملكة ليون: Kingdom of Leon
 مملكة أراغون: Kingdom of Aragon
 مملكة نفاار: Kingdom of Navarre
 كونتية برشلونة (قطلونية): County of Barcelona



ب. مملكة ليون وقشتالة تستعيدها:

المريبيون: Marinids

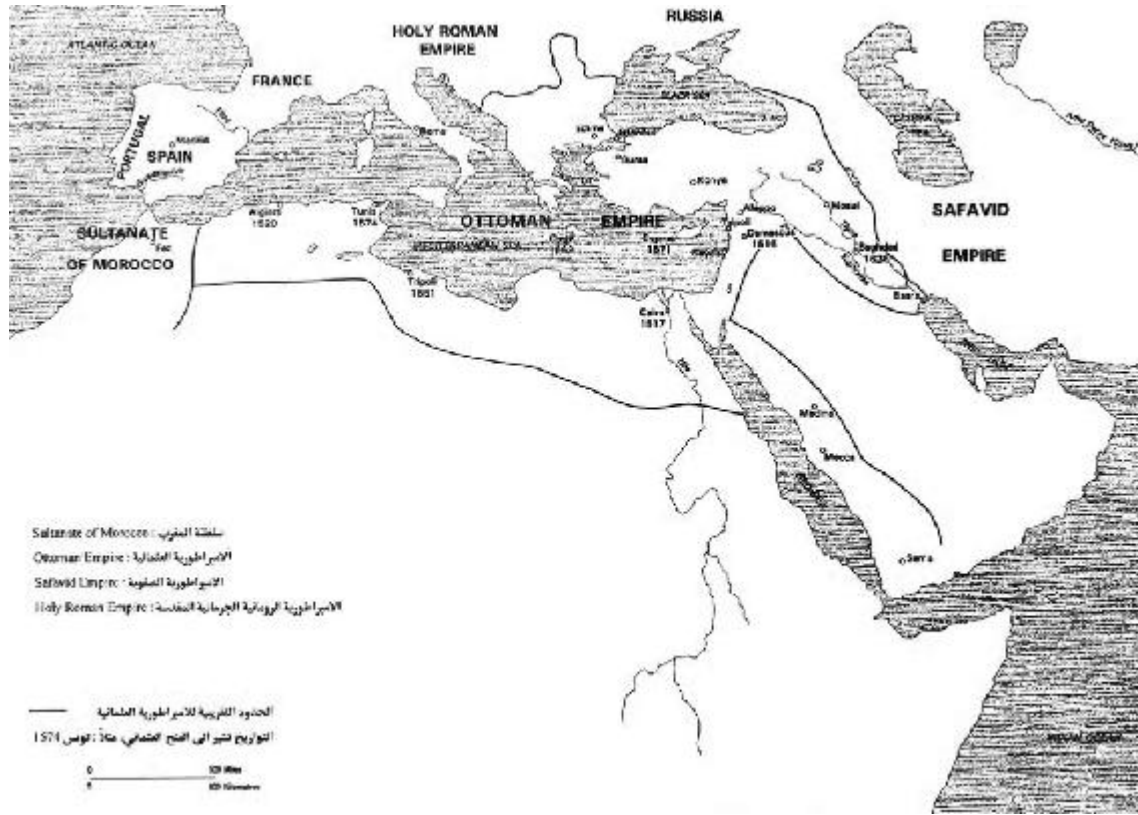
بنو الأحمر: Nasrids

مملكة نفاارا: Kingdom of Navarre

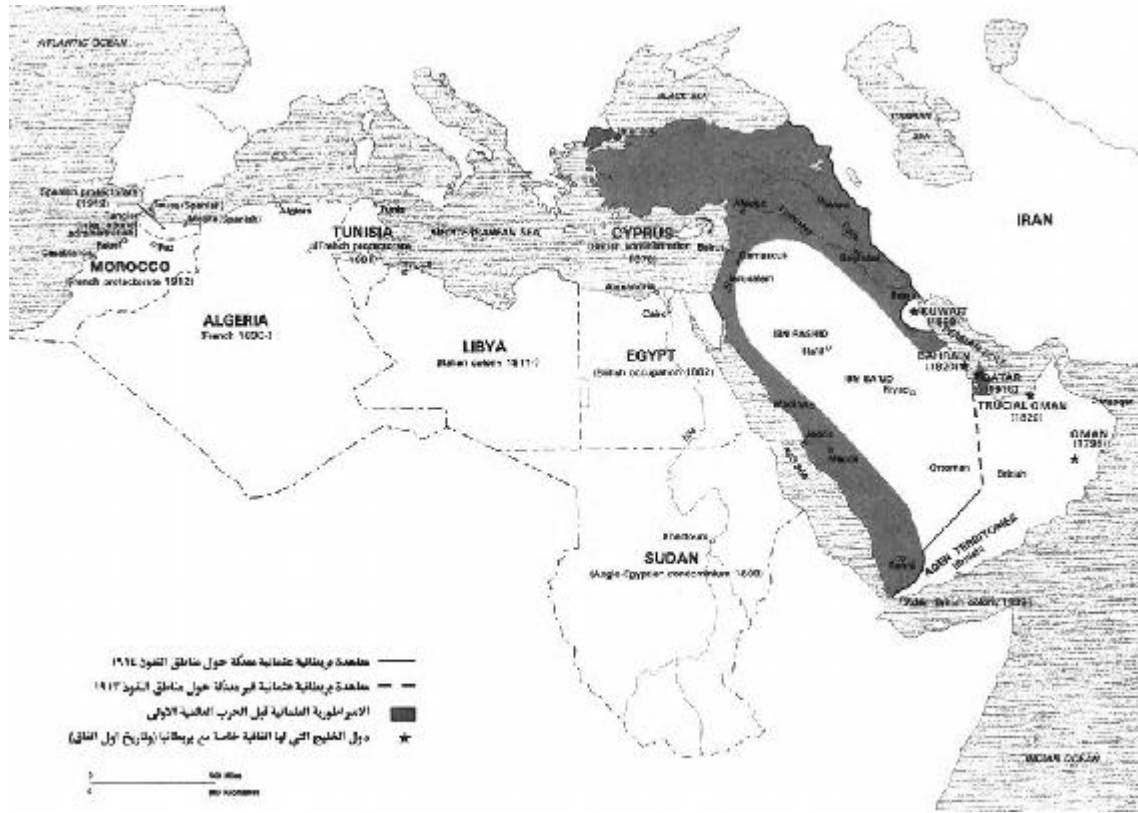
مملكة البرتغال: Kingdom of Portugal

مملكة ليون وقشتالة: Kingdom of Leon and Castile

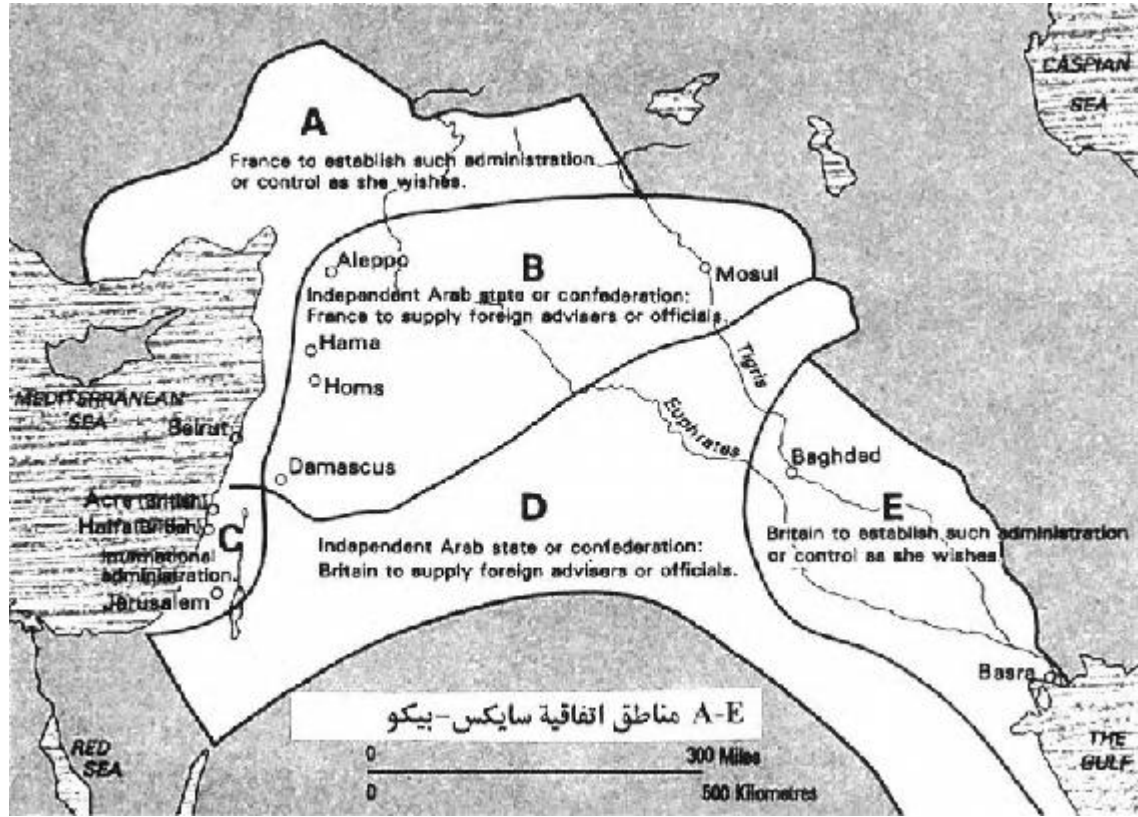
مملكة أراغون: Kingdom of Aragon



7. الإمبراطورية العثمانية في أواخر القرن السابع عشر.



8. توسع الإمبراطوريات الأوروبية حتى 1914.



9. الوضع في الشرق الأوسط بعد الحرب العالمية الأولى (1918-1923).

أ. اتفاقية سايكس-بيكو (1916):

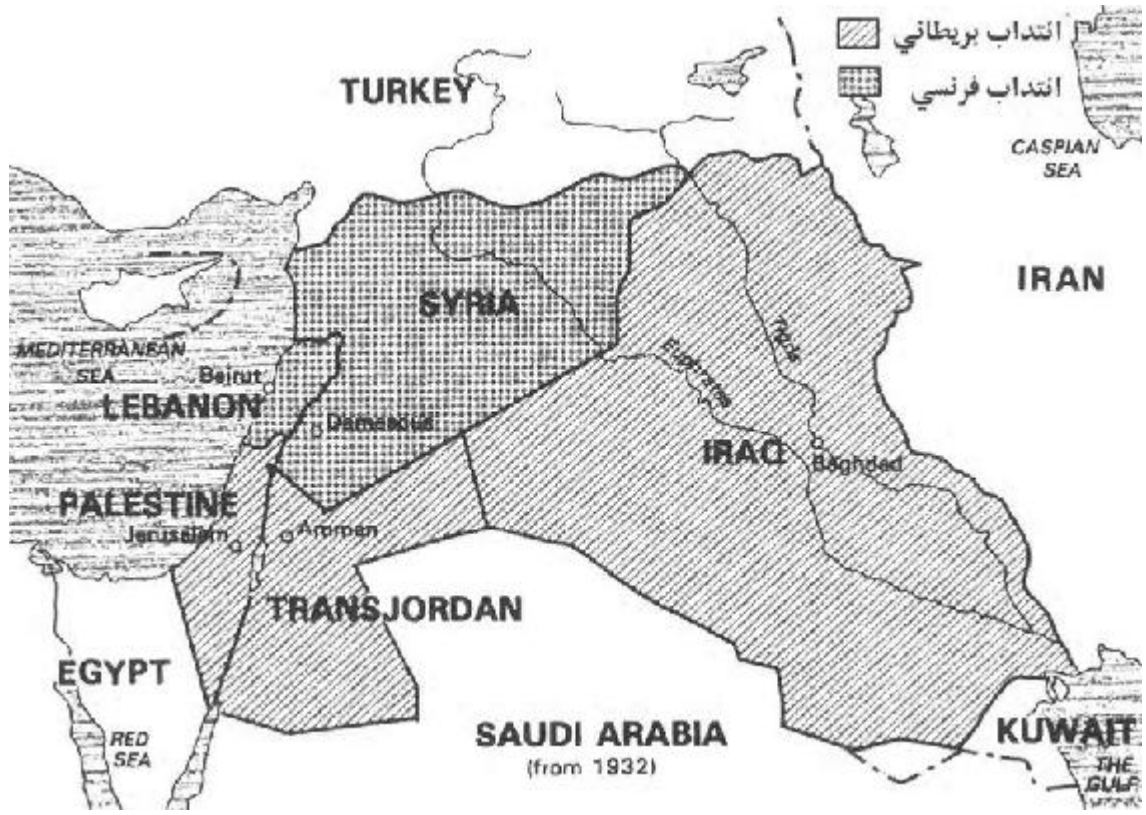
A منطقة نفوذ تابعة لفرنسا، تحكمها كما تشاء.

B ولاية عربية مستقلة أو اتحاد: تعين فرنسا مستشاراً أجنبياً أو موظفين رسميين.

C حكومة دولية.

D ولاية عربية مستقلة أو اتحاد: تعين بريطانيا مستشاراً أجنبياً أو موظفين رسميين.

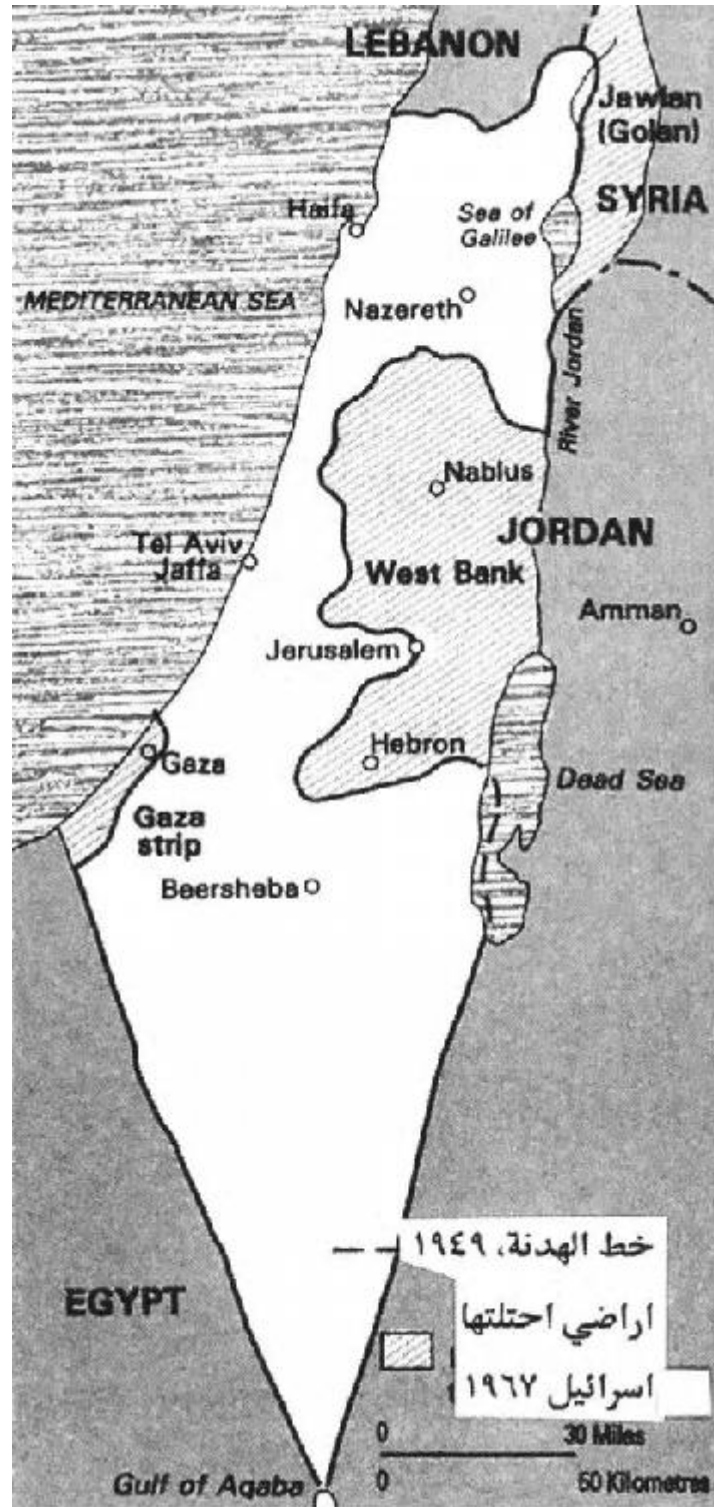
E منطقة نفوذ تابعة لبريطانيا، تحكمها كما تشاء.



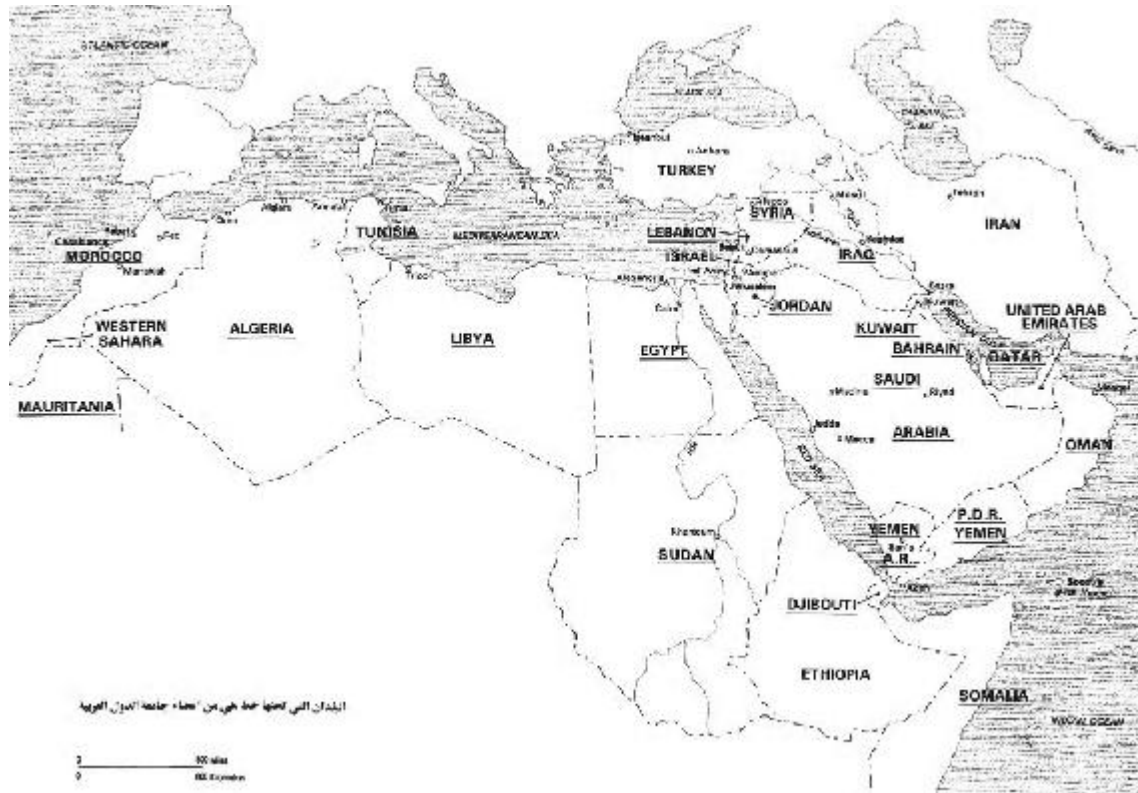
ب. فترة الانتداب.



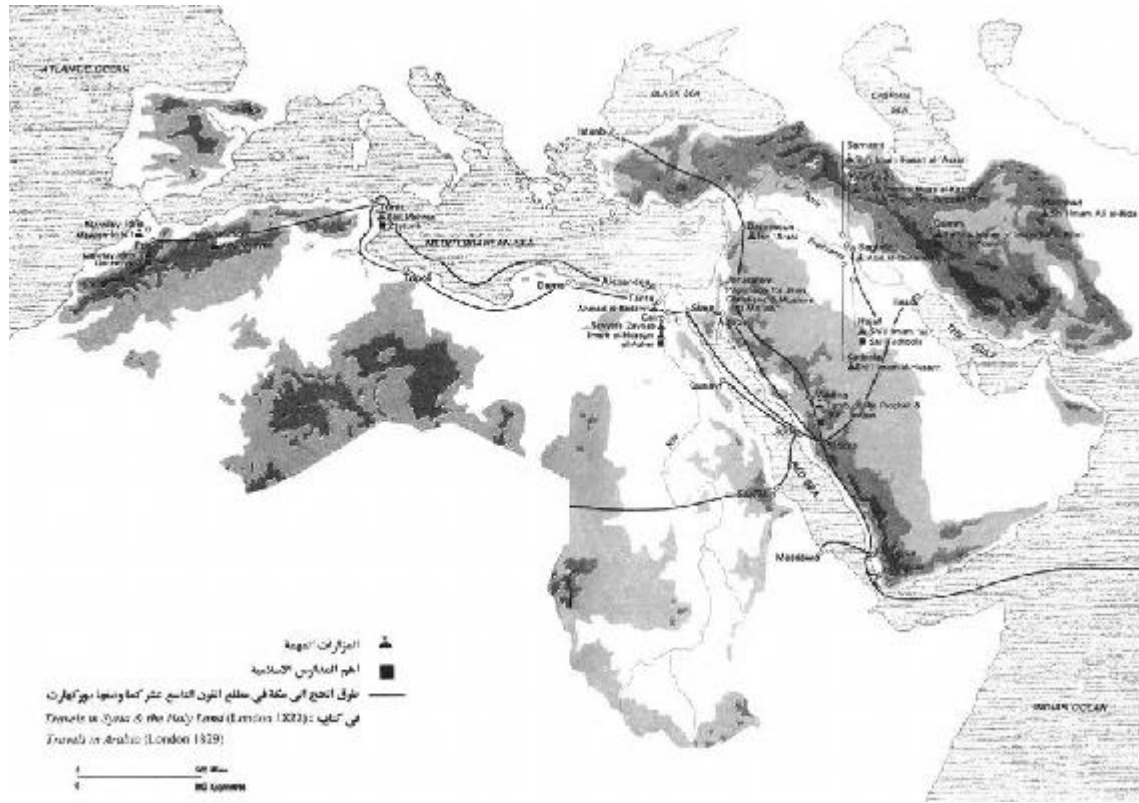
10. تقسيم فلسطين :The Partition
 أ. خطة التقسيم التي وضعتها اللجنة الملكية البريطانية، 1937.



ب. حدود الهدنة (وقف إطلاق النار، 1949)، والاحتلال الإسرائيلي، 1967.



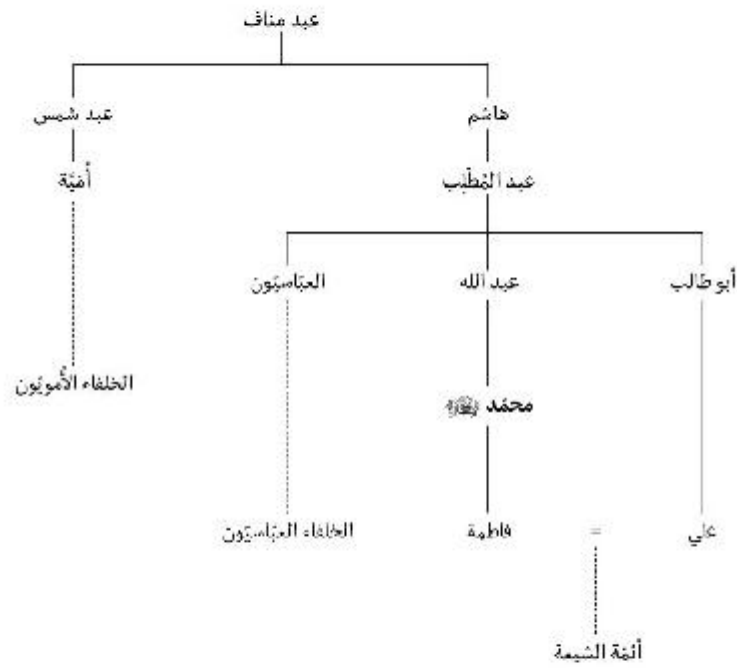
11. الشرق الأوسط والمغرب الكبير في 1988.



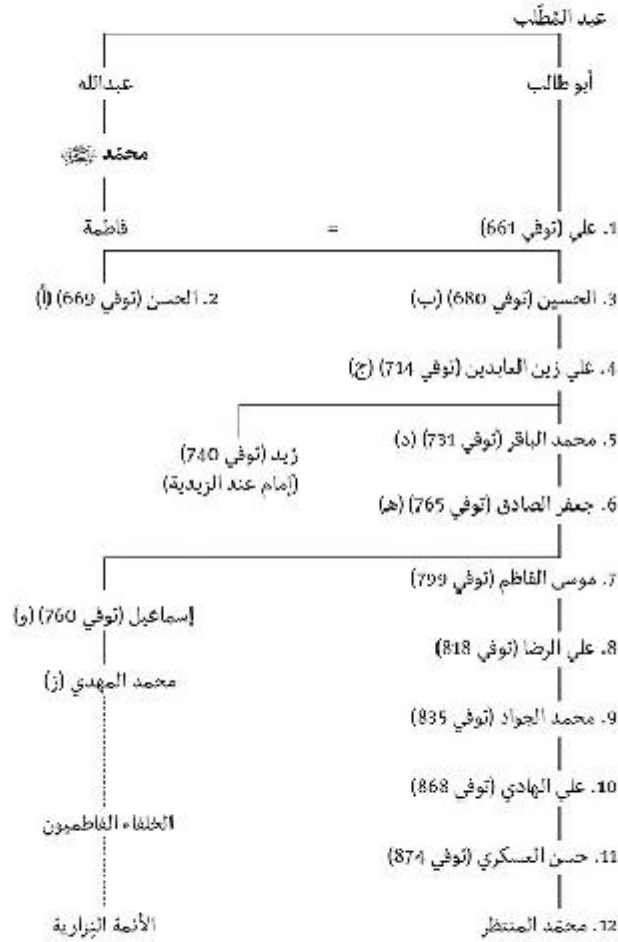
12. طرق الحج، المزارات، مراكز التعليم.

معلومات في لوحات

عائلة النبي ﷺ



أئمة الشيعة: الإثنا عشرية والإسماعيلية



لقد أشرنا إلى أئمة الاثني عشرية بالأرقام، وبأحرف الأبجدية إلى أئمة الإسماعيلية (مثلًا محمد الباقر (د)، أي إمام الرابع عند الإسماعيلية).

الخلفاء

الخلفاء الراشدون

- أبو بكر الصديق 4-632
- عمر بن الخطاب 44-634
- عثمان بن عفان 56-644
- علي بن أبي طالب 61-656

الأمويون

- معاوية بن أبي سفيان (الأول) 80-661
- يزيد (الأول) 3-680
- معاوية (الثاني) 4-683
- مروان (الأول) 5-684
- عبد الملك بن مروان 705-685
- الوليد (الأول) 15-705
- سليمان 17-715
- عمر بن عبد العزيز 20-717
- يزيد (الثاني) 4-720
- هشام 43-724
- الوليد (الثاني) 4-743
- يزيد (الثالث) 744
- إبراهيم 744
- مروان (الثاني) 50-744

العباسيون

- أبو العباس السفاح 54-749
- المنصور 75-754
- المهدي 85-775
- الهادي 6-783
- هارون الرشيد 809-786
- الأمين 13-809
- المأمون 33-813
- المعتصم 42-833

الرواق 7-842
المتوكّل 61-847
المنتصر 2-861
المستعين 6-862
المعتزّ 9-866
المهتدي 70-869
المعتمد 92-870
المعتضد 902-892
المكتفي 8-902
المقتدر 32-908
الفاهر 4-932
الراضي 40-934
المتقي 4-940
المستكفي 6-944
المطيع 74-946
الطائع 91-974
القادر 1031-991
القائم 75-1031
المقتدي 94-1075
المستظهر 1118-1094
المسترشد 35-1118
الراشد 6-1135
المقتفي 60-1136
المستجد 70-1160
المستضيء 80-1170
الناصر 1225-1180
الظاهر 6-1225
المستنصر 42-1226
المستعصم 58-1242

أخذنا هذا الثبوت، مع بعض التعديل، من:
(C. E. Bosworth, The Islamic Dynasties (Edinburgh, 1967).

السلالات المهمّة

- الأدارسة 789-926: في المغرب.
- الأغلبيون 800-909: في تونس، الجزائر الشرقية، صقلية.
- الألخانيون 1256-1336: في إيران والعراق.
- الأمويون 661-750: خلفاء، طالبوا بالسلطة الكونية؛ عاصمتهم دمشق.
- الأمويون 756-1031: في إسبانيا، طالبوا بالخلافة.
- الأيوبيون 1169-1260: في مصر وسوريا وغربي الجزيرة العربية.
- بنو نصر 1230-1492: في جنوبي إسبانيا.
- البويهيون 932-1062: في إيران والعراق.
- التيموريون 1370-1506: آسيا الوسطى وإيران.
- الحفصيون (بنو حفص) 1228-1574: في تونس وشرقي الجزائر.
- الرّسّيون، القرن التاسع إلى القرن الثالث عشر، ثمّ من أواخر القرن السادس عشر إلى 1962: أنمة الزيدية في اليمن.
- الرستميون 779-909: في غربي الجزائر.
- الرسوليون 1229-1454: في اليمن.
- السامانيون 819-1005: في شمالي شرقي إيران وآسيا الوسطى.
- السعديون 1511-1628: في المغرب.
- السعوديون 1746 حتّى اليوم: في الجزيرة العربية.
- السلجقة 1038-1194: في إيران والعراق.
- سلاجقة الروم 1077-1307: في تركيّا الوسطى والشرقية.
- الصفاريون (الدولة الصفارية)، من 867 إلى آخر القرن الثامن: في إيران الشرقية.
- الصفويون 1501-1732: في إيران.
- الطولونيون 868-905: في مصر وسوريا.
- العبّاسيون 749-1258: خلفاء، طالبوا بالسلطة الكونية؛ عاصمتهم بغداد.
- العثمانيون 1281-1922: تركيّا، سوريا، العراق، مصر، قبرص، تونس، الجزائر، غربي الجزيرة العربية.
- العلويّون من 1631 حتّى اليوم: في المغرب.
- الفاطميون 909-1171: في المغرب ومصر وسوريا. طالبوا بالخلافة.
- محمّد علي وسلالته 1805-1953: في مصر.
- المرابطون 1056-1147: في المغرب وإسبانيا.
- المرينيون 1196-1464: في المغرب.
- المُغلّ 1526-1858: في الهند.
- ملوك الطوائف، القرن الحادي عشر: في إسبانيا.

المماليك 1250-1517: في مصر وسوريا.
الموحدون 1130-1269: في المغرب وإسبانيا.
الهاشميون 1923 حتى اليوم: في الأردن.
الهاشميون 1921-58: في العراق.

تنبيه: إنّ بعض التواريخ تقريبية إذ إنّه من الصعب أحياناً التأكد من تاريخ ابتداء سلالة ومن أفول نفوذها. وتدلّ أسماء البلدان إلى مراكز النفوذ الأساسية للسلالات؛ وباستثناء ما يتعلّق بالسلالات الحديثة، فقد استُعملت أسماء البلدان للدلالة على مناطق جغرافية بمفهومها الواسع.

لقد اعتمدنا في تحضير هذه اللوائح على:

T. Mostyn (ed.), The Cambridge Encyclopedia of the Middle East
and North Africa (Cambridge, 1988), p.59

العائلات المالكة في القرنين التاسع عشر والعشرين

سلاطنة العثمانيين

- سليم (الثالث) 1789-1807
مصطفى (الرابع) 1807-8
محمود (الثاني) 1808-39
عبد المجيد (الأول) 1839-61
عبد العزيز 1861-76
مراد (الخامس) 1876
عبد الحميد (الثاني) 1876-1909
محمد (الخامس) رشاد 1909-1918
محمد (السادس) وحيد الدين 1918-1922
عبد المجيد (الثاني) 1922-4 وقد أثبت كخليفة ولكن ليس كسلطان.

ملوك العربية السعودية

- عبد العزيز 1926-53
سعود 1953-64
فيصل 1964-75
خالد 1975-82
فهد 1982 -

سلالة محمد علي في مصر

- محمد علي، «والي» مصر 1805-48
إبراهيم، «والي» 1848
عبّاس (الأول)، «والي» 1848-54
سعيد، «والي» 1854-63
إسماعيل، «خديوي» 1863-79
توفيق، «خديوي» 1879-92
عبّاس (الثاني) حلمي، «خديوي» 1892-1914
حسين كامل، «سلطان» 1914-17
فؤاد (الأول)، «سلطان»، ثم «ملك» 1917-36
فاروق، «ملك» 1936-52
فؤاد (الثاني)، «ملك» 1952-3

العلويون في المغرب

- سليمان، «سلطان» 1796-1822
عبد الرحمن، «سلطان» 1822-59
محمّد، «سلطان» 1859-73
حسن (الأول)، «سلطان» 1873-94
عبد العزيز، «سلطان» 1894-1908
عبد الحفيظ، «سلطان» 1908-12
يوسف، «سلطان» 1912-27
محمّد (الخامس)، «سلطان»، ثمّ «ملك» 1927-61
حسن (الثاني)، «ملك» 1961 –

الهاشميون



ثبت ببليوغرافي

لا يمكن لهذا الثبوت أن يكون نهائياً أو قطعياً ولم أحاول فيه ضمّ كلّ الكتب والمقالات التي راجعتها، ولا يتضمّن كلّ العناوين التي يجب أن يعرفها دارس مهتمّ بموضوع معيّن... كلّ ما أمله هنا هو إعطاء إرشادات ومراجع تمكّن القارئ من توسيع قراءاته وتتيح له خطوطاً أخرى لمعالجة موضوع هذا الكتاب. أكثر العناوين المدرجة هي باللغة الإنكليزية ولكن هناك بعض المراجع بالفرنسية، الألمانية، الإيطالية، أو التركية. تركنا هذه المراجع بالحرف اللاتيني بينما نذكر النصوص العربية الأساسية بالحرف العربي.

يأتي الثبوت بحسب أقسام كتابنا هذا وفصوله، كما تنتظم العناوين، ضمن كلّ فصل، تبعاً لترتيب المواضيع المختلفة التي تُعالج فيه. أردنا بهذا الثبوت أن يكون تراكمياً، أيّ أنّه يمكن للعناوين التي تتعلّق بموضوع ما أن تكون ذات أهمية بالنسبة لموضوع آخر يدخل لاحقاً وقد يكون في تكرارها إطالة غير ضرورية للثبوت.

لم أذكر من التفاصيل المتعلقة بالكتب المدرجة إلا ما يمكّن القارئ من العثور عليها في قائمة محفوظات المكتبات العامّة أو الجامعية. لذا ذكرت العنوان الثانويّ لكتاب ما في حال يُبرز ذلك موضوع الكتاب أكثر من العنوان الأساسي.

المراجع العامّة

موسوعات، فهارس...

(*The Encyclopaedia of Islam*, 2nd edn (Leiden, in progress: 7 vols, published 1960-96

.-J. D. Pearson & others (eds.), *Index Islamicus 1906-1955* and regular supplements (Cambridge, 1958

.(W. H. Belan, *Index Islamicus 1665-1905* (Millersville, Pennsylvania, 1988

.(D. Grimwood-Jones et al., *An Islamic Bibliography* (Hassocks, Sussex, 1977

.(C. Cahen, *Introduction à l'histoire du monde musulman médiéval* (Paris, 1982

.(J. Bacharach, *A Middle East Studies Handbook*, revised edn (Cambridge, 1984

.(C. E. Bosworth, *The Islamic Dynasties* (Edinburgh, 1967

.(G. S. P. Freeman-Grenville, *The Muslim and Christian Calendars* (London, 1967

الجغرافية

.(R. Roolvink, *Historical Atlas of the Muslim Peoples* (Amsterdam, 1957

- (F. Robinson, *Atlas of the Islamic World since 1500* (Oxford, 1982)
(P. Birot and J. Dresch, *La Méditerranée et le Moyen-Orient* (Paris, 1956)
(J. Despois, *L'Afrique du nord* (Paris, 1964)

نظرات تاريخية شاملة

- (M. G. S. Hodgson, *The Venture of Islam*, 3 vols. (Chicago, 1974)
(I. M. Lapidus, *A History of Muslim Societies* (Cambridge, 1988)
(U. Haarmann (ed.), *Geschichte der arabischen Welt* (Munich, 1987)
(J. M. Abun-Nasr, *A History of the Maghrib in the Islamic Period* (Cambridge, 1987)

الإسلام

- (H. A. R. Gibb, *Islam*, 2nd edn (Oxford, 1969)
(F. Rahman, *Islam*, 2nd edn (Chicago, 1979)
(M. Ruthven, *Islam in the World* (Harmondsworth, Middlesex, 1984)
(J. A. Williams (ed.), *Themes of Islamic Civilization* (Berkeley, 1971)

الحضارة والثقافة

- (J. Schacht and C. E. Bosworth (eds.), *The Legacy of Islam*, 2nd edn (Oxford, 1974)
(B. Lewis (ed.), *The World of Islam* (London, 1976)
(H. A. R. Gibb, *Studies on the Civilization of Islam* (London, 1962)
(T. Khalidi, *Classical Arab Islam* (Princeton, 1985)
(H. A. R. Gibb, *Arabic Literature*, 2nd edn (Oxford, 1963)
(G. Brockelmann, *Geschichte der arabischen Literatur*, 2 vols. & 3 supplements (Leiden, 1938-49)
(F. Sezgin, *Geschichte des arabischen Schrifttums* (Leiden, in progress: 9 vols. published 1967-84)
(R. Ettinghausen & O. Grabar, *The Art and Architecture of Islam* (London, 1987)
(D. Eickelman, *The Middle East: an anthropological approach* (Englewood Cliffs, N.J., 1981)
A. L. Udovitch (ed.), *The Islamic Middle East 700-1900: studies in economic and social history* (Princeton, 1981)

الدوريات (تدلّ التواريخ إلى أول إصدار)

- (*Arabica* (Leiden, 1954)
(*Bulletin of the School of Oriental and African Studies* (London, 1917)
(*Der Islam* (Berlin, 1910)
(*International Journal of Middle East Studies* (Cambridge, 1970)
(*Journal of the Economic and Social History of the Orient* (Leiden, 1957)
(*Middle East Journal* (Washington, 1947)
(*Middle Eastern Studies* (London, 1964)
(*Oriente Moderno* (Rome, 1921)
(*Revue des Etudes Islamiques* (Paris, 1927)
(*Studia Islamica* (Paris, 1953)

مقدمة ابن خلدون (بولاق، 1857؛ إعادة طبع في القاهرة وبيروت).
ابن خلدون، كتاب العبر وديوان المبتدأ والخبر، 7 أجزاء (بولاق، 1867-8)؛ أعيد طبعه تحت عنوان تاريخ العلامة
ابن خلدون، 7 أجزاء (بيروت، 1956-61).
سيرة ابن خلدون الذاتية، تحقيق محمد بن تاويت الطنجي، التعريف بابن خلدون ورحلته غرباً وشرقاً.

دراسات عن ابن خلدون

- .Bibliography in A. al-Azmeh, *Ibn Khaldun in Modern Scholarship* (London, 1981), pp. 231-318
. (A. al-Azmeh, *Ibn Khaldun: an essay in reinterpretation* (London, 1982
. (M. Mahdi, *Ibn Khaldun's Philosophy of History* (London, 1957
م. الجابري، العصبية والدولة (الدار البيضاء، 1971).
الجزء الأول – تكوين عالم (القرن السابع إلى العاشر)

الحوليات

- البلاذري، أنساب الأشراف، طبعة القدس، الجزء 4 (5)، (B) 4، (A) (القدس، 1936-)؛ الجزء 3 و4 (i) تحقيق
عبد العزيز الدوري (فيسبادن، 1978-).
البلاذري، فتوح البلدان، تحقيق صلاح الدين المنجد، 3 أجزاء (القاهرة، 1956-7).
المسعودي، مروج الذهب، تحقيق شارل پيلا، 7 أجزاء (بيروت، 1966-1979).
الطبري، تاريخ، تحقيق محمد إبراهيم، 10 أجزاء (القاهرة، 1960-9).

النقوش

- M. van Berchem et al., *Matériaux pour un corpus inscriptionum arabicorum*, Part I (Egypt), Part 2 (Syria),
(Part 3 (Asia Minor) (Paris, 1903-54), Part 4i (Arabia) (Cairo, 1985
E. Combe et al., *Répertoire chronologique d'épigraphie arabe* (Cairo, in progress : 17 vols. published 1931-
(82).

النقود

- (M. Broome, *Handbook of Islamic Coins* (London, 1985

نظرات تاريخية شاملة

- (H. Kennedy, *The Prophet and the Age of the Caliphates* (London, 1986
(C. Cahen, *L'islam des origines au début de l'empire ottoman* (Paris, 1970
(D. & J. Sourdel, *La civilisation de l'islam classique* (Paris, 1968
(C. A. Julien, *Histoire de l'Afrique du nord*, Vol. 2, revised edn R. Le Tourneau (Paris, 1956
(E. Lévi-Provençal, *Histoire de l'Espagne musulmane*, revised edn, 3 vols. (Paris, 1950-3
(W. M. Watt & P. Cachia, *A History of Islamic Spain* (Edinburgh, 1965
(M. Amari, *Storia dei Musulmani di Sicilia*, revised edn C. Nallino, 3 vols. (Catania, 1933-9

الفصل 1 – سلطة جديدة في عالم قديم

الشرق الأوسط قبل الإسلام

- (P. Brown, *The World of Late Antiquity* (London, 1971
P. Brown, "The rise and function of the holy man in late antiquity", *Journal of Roman Studies*, Vol. 61 (1971),
pp. 80-101
(J. Herrin, *The Making of Christendom* (Oxford, 1987
(J. M. Cook, *The Persian Empire* (London, 1983

- (R. C. Zaehner, *The Dawn and Twilight of Zoroastrianism* (London, 1961)
- I. Shahid, "Pre-islamic Arabia" in P.M. Holt and others (eds.), *The Cambridge History of Islam*, Vol. I (Cambridge, 1970), pp. 3-29
- (I. Shahid, *Rome and the Arabs* (Washington, 1984)
- (I. Shahid, *Byzantium and the Arabs in the Fourth Century* (Washington, 1984)
- (I. Shahid, *Byzantium and the Arabs in the Fifth Century* (Washington, 1989)
- (J. Ryckmans, *L'institution monarchique en Arabie méridionale avant l'islam* (Louvain, 1951)
- G. Ryckmans, "Les religions arabes preislamiques", *Le Muséon*, Vol. 26 (1951), pp. 6-61
- (H. Pirenne, *Mahomet et Charlemagne* (Paris, 1937)
- (D. Whitehouse & R. Hodges, *Mohammed, Charlemagne and the Origins of Europe* (London, 1983)

الشعر الجاهليّ

- المعلقات السبع، شرح الزوزني (بيروت، 1986).
- (R. Blachère, *Histoire de la littérature arabe*, 3 vols. (Paris, 1952-66)
- (A. Beeston et al. (eds.), *Arabic Literature to the End of the Umayyad Period* (Cambridge, 1983)
- (M. Zwettler, *The Oral Tradition of Classical Arabic Poetry* (Columbus, Ohio, 1975)
- طه حسين، في الأدب الجاهليّ (القاهرة، 1927).
- علي أحمد سعيد (أونيس)، ديوان الشعر العربي، 3 أجزاء (بيروت، 1964-8).

النبيّ محمد ﷺ

- ابن هشام، السيرة النبوية، جزءان (القاهرة، 1955).
- (W. M. Watt, *Muhammad at Mecca* (Oxford, 1953)
- (W. M. Watt, *Muhammad at Medina* (Oxford, 1956)
- (M. Rodinson, *Mahomet*, 2nd edn (Paris, 1968); English trans. *Mohammed* (London, 1971)
- (M. Cook, *Muhammad* (Oxford, 1983)
- (Muhammad ibn 'Umar al-Waqidi, *Kitab al-maghazi*, ed. J. M. B. Jones, 3 vols. (London, 1955)
- (A. Caetani, *Annali dell'Islam*, 10 vols. (Milan, 1905-26)
- (M. J. Kister, *Studies in Jahiliyya and Early Islam* (London, 1980)
- (P. Crone, *Meccan Trade and the Rise of Islam* (Princeton, 1987)
- R. B. Serjeant, "Haram and hawta: the sacred enclave in Arabia" in A. R. Badawi (ed.), *Mélanges Taha Hussein* (Cairo, 1962), pp. 41-58
- S. P. Brock, "Syriac views of emergent Islam" in G. H. A. Juynboll (ed.), *Studies on the First Century of Islamic Society* (Carbondale, Illinois, 1982), pp. 9-21

تفسير القرآن

- عبدالله بن عمر البياضوي، أنوار التنزيل، جزءان (القاهرة، 1912).
- الطبري، جامع البيان عن تأويل آي القرآن، تحقيق شاکر وشاکر، 16 جزءًا (القاهرة، 1955-69).
- (W. M. Watt (ed.), *Bell's Introduction to the Qur'an* (Edinburgh, 1970)
- (T. Izutsu, *Ethico-religious Concepts in the Qur'an* (Montreal, 1966)
- (F. Rahman, *Major Themes of the Qur'an* (Minneapolis, 1980)
- (J. Wansbrough, *Quranic Studies* (Oxford, 1977)
- (J. Wansbrough, *The Sectarian Milieu* (Oxford, 1978)

فترة الخلفاء الراشدين والأمويين

- J. Wellhausen, *Das arabische Reich und sein Sturz* (Berlin, 1902); English trans. *The Arab Kingdom and Its*
Fall (Calcutta, 1927
(F. M. Donner, *The Early Islamic Conquests* (Princeton, 1981
(G. H. A. Juynboll (ed.), *Studies on the First Century of Islamic Society* (Carbondale, Illinois, 1982
(H. Lammens, *Études sur le siècle des Omayyades* (Beirut, 1975
(G. R. Hawting, *The First Dynasty of Islam : the Umayyad Caliphate A. D. 661-750* (London, 1986
(P. Crone, *Slaves on Horses* (Cambridge, 1980
(T. Nagel, *Rechtleitung und Califat* (Bonn, 1975

العباسيون

- (M. A. Shaban, *The Abbasid Revolution* (Cambridge, 1970
(H. Kennedy, *The Early Abbasid Caliphate* (London, 1981
(J. Lassner, *The Shaping of Abbasid Rule* (Princeton, 1980
(D. Sourdel, *Le vizirat 'abbaside de 749 à 936*, 2 vols. (Damascus, 1959-60

الفصل 3 – تكوين مجتمع

نهاية الوحدة السياسية

- (H. Busse, *Chalif und Grosskönig: die Buyiden in Iraq 945-1055* (Beirut, 1969
W. Madelung, "The assumption of the title Shahanshah by the Buyids" and "the reign of Daylam", *Journal of*
Near Eastern Studies, Vol. 28 (1969), pp. 84-108, 168-83
(G. Hanotaux (ed.), *Histoire de la nation égyptienne*, Vol. 4: G. Wiet, *L'Egypte arabe* (Paris, 1937
(M. Canard, *Histoire de la dynastie des Hamdanides* (Paris, 1963
(M. Talbi, *L'emirat aghlabide 184-296/800-909* (Paris, 1960

التغيرات الاقتصادية والاجتماعية

- (M. Morony, *Iraq after the Muslim Conquest* (Princeton, 1984
(H. Djait, *Al-Kufa: naissance de la ville islamique* (Paris, 1986
(J. Lassner, *The Topography of Baghdad in the Early Middle Ages* (Detroit, 1970
العلي، *التنظيمات الاجتماعية والاقتصادية في البصرة* (بغداد، 1953).
الدوري، *تاريخ العراق الاقتصادي في القرن الرابع* (بغداد، 1945).
يعقوب بن ابراهيم أبو يوسف، *كتاب الخراج* (القاهرة، 1933).
M. A. Cook, "Economic developments" in J. Shacht and C. E. Bosworth (eds.), *The Legacy of Islam*, 2nd
edn (Oxford, 1974), pp. 210-43
(A. M. Watson, *Agricultural Innovation in the Early Islamic World* (Cambridge, 1983
(R. W. Bulliet, *Conversion to Islam in the Medieval Period* (Cambridge, Massachusetts, 1979
(R. W. Bulliet, *The Camel and the Wheel* (Cambridge, Massachusetts, 1975

العمارة

- (O. Grabar, *The Formation of Islamic Art* (New Haven, 1973
(K. A. C. Creswell, *Early Muslim Architecture*, Vol. 1, 2nd edn (Oxford, 1969), Vol. 2 (Oxford, 1940
(R. W. Hamilton, *Khirbat al-Mafjar* (Oxford, 1959

(O. Grabar et al., *City in the Desert: Qasr al-Hayr East*, 2 vols. (Cambridge, Massachusetts, 1978

الجغرافية

- A. Miquel, *La géographie humaine du monde musulman jusqu'au milieu du II^e siècle*, 2nd edn, 3 vols. (Paris, 1973-80).
المسعودي، كتاب التنبيه والإشراف، تحقيق دي خويه (بيروت، 1965).
ابن حوقل، صورة الأرض (بيروت، 1979).

التاريخ

- الدوري، بحث في نشأة علم التاريخ عند العرب (بيروت، 1960).
(T. Khalidi, *Islamic Historiography: the histories of Mas'udi* (Albany, New York, 1975).
(F. Rosenthal, *A History of Muslim Historiography* (Leiden, 1952).
محمد أبو ريحان البيروني، تحقيق ما للهند (حيدر آباد، 1958).

الأدب

- (J. Pedersen, *The Arabic Book* (Princeton, 1984).
(A. Hamori, *On the Art of Medieval Arabic Literature* (Princeton, 1974).
إحسان عباس، فنّ الشعر (بيروت، 1959).
(J. E. Bencheikh, *Poétique arabe: essai sur les voies d'une création* (Paris, 1975).
أبو الطيّب المتنبي، ديوان (بيروت، 1958).
طه حسين، مع المتنبي (القاهرة، 1962).
(R. Blachère, *Un poète arabe du 4^e siècle de l'Hegire : Abou-t-Tayyib al-Mutanabbi* (Paris, 1935).
(C. Pellat, *Le milieu basrien et la formation de Gahiz* (Paris, 1953).

تكوين الهوية

- U. Haarmann, "Regional sentiment in medieval Islamic Egypt", *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, Vol. 43 (1980), pp. 55-66.
الدوري، التكوين التاريخي للأمة العربية (بيروت، 1984).
الفصل 4 – قيام بني الإسلام

الخلافة والإمامة

- (T. W. Arnold, *The Caliphate*, 2nd edn (London, 1965).
(W. Madelung, "Imama", *Encyclopaedia of Islam*, 2nd edn, Vol. 3, pp. 1163-9).
(A. K. S. Lambton, *State and Government in Medieval Islam* (London, 1965).
(T. Nagel, *Staat und Glaubensgemeinschaft in Islam*, 2 vols. (Zurich, 1981).
(P. Crone & M. Hinds, *God's Caliph* (Cambridge, 1986).
(J. C. Wilkinson, *The Imamate Tradition of Oman* (Cambridge, 1987).

المسائل الدينية

- I. Goldziher, *Vorlesungen über den Islam* (Heidelberg, 1910); English trans. A. & R. Hamori, *Introduction to Islamic Theology and Law* (Princeton, 1981).
(H. Laoust, *Les schismes dans l'islam* (Paris, 1965).

- .(W. M. Watt, *The Formative Period of Islamic Thought* (Edinburgh, 1973
 .(A. J. Wensinck, *The Muslim Creed* (Cambridge, 1982
 .(J. Van Ess., *Anfänge Muslimische Theologie* (Wiesbaden, 1977
 .(M. A. Cook, *Early Muslim Dogma* (Cambridge, 1981
 .(L. Gardet & M. M. Anawati, *Introduction à la théologie musulmane*, 2nd edn (Paris, 1970
 .(W. Madelung, *Religious Schools and Sects in Medieval Islam* (London, 1985
 .(R. J. McCarthy, *The Theology of Al-Ash'ari* (Beirut, 1953
 G. Makdisi, "Ash'ari and the Ash'arites in Islamic religious thought", *Studia Islamica*, Vol. 17 (1962), pp. 37-
 .80; Vol. 18 (1963), pp. 19-39

الشريعة والإسماعيلية

- .(M. Momen, *An Introduction to Shi'i Islam* (New Haven, 1985
 .(S. M. Stern, *Studies in Early Isma'ilism* (Leiden, 1983
 .(W. Madelung, *Der Imam al-Qasim ibn Ibrahim und die Glaubenslehre der Zaiditen* (Berlin, 1971
 .W. Madelung, "Isma'iliyya", *Encyclopaedia of Islam*, 2nd edn, Vol. 4, pp. 198-206

الحديث

- محمد بن إسماعيل البخاري، *الجامع الصحيح*، 3 أجزاء (القاهرة، 1930).
 I. Goldziher, *Muhammedanische Studien*, Vol. 2 (Halle, 1890); English trans., ed. S. M. Stern, *Muslim*
 .(Studies, Vol. 2 (London, 1971
 .(G. H. A. Juynboll, *Muslim Tradition* (Cambridge, 1983
 .(W. A. Graham, *Divine Word and Prophetic Word in Early Islam* (The Hague, 1977

الفقه والقانون

- .(J. Schacht, *The Origins of Muhammadan Jurisprudence* (Oxford, 1950
 .(J. Schacht, *An Introduction to Islamic Law* (Oxford, 1964
 .(P. Crone, *Roman, Provincial and Islamic Law* (Cambridge, 1987
 .(N. J. Coulson, *A History of Islamic Law* (Edinburgh, 1964
 .(E. Tyan, *Histoire de l'organisation judiciaire en pays d'islam*, 2 vols. (Paris, 1938-43
 محمد بن إدريس الشافعي، *الرسالة*، تحقيق شاکر (القاهرة، 1938).

التصوف

- .(M. Molé, *Les mystiques musulmans* (Paris, 1965
 .(J. Baldick, *Mystical Islam* (London, 1989
 .(A. M. Schimmel, *Mystical Dimensions of Islam* (Chapel Hill, North Carolina, 1975
 .(R. A. Nicholson, *The Mystics of Islam* (London, 1914
 .(R. A. Nicholson, *Studies in Islamic Mysticism* (Cambridge, 1921
 .(M. Smith, *Readings from the Mystics of Islam* (London, 1950
 .(L. Gardet & G. C. Anawati, *Mystique musulmane* (Paris, 1961
 .(J. van Ess, *Die Gedankenwelt des Harit al-Muhasibi* (Bonn, 1961
 حارث بن أسد المحاسبي، *كتاب النفوس* (بيروت، 1984).
 محمد بن علي الترمذي، *كتاب ختم الأولياء*، تحقيق يحيى (بيروت، 1965).
 أحمد بن عبدالله الأصبهاني، *حيلة الأولياء*، 10 أجزاء (القاهرة، 1932-8).

- .(L. Massignon, *Essai sur les origines du lexique technique de la mystique musulmane* (Paris, 1922
L. Massignon, *La passion de Husayn ibn Mansour Hallaj, martyr mystique de l'islam*, 2nd edn, 4 vols.
.(Paris, 1975

الفلسفة

- .(F. Rosenthal, *Das Fortleben der Antike in Islam* (Zurich, 1965
. (R. Walzer, *Greek into Arabic* (Oxford, 1962
. (M. Fakhry, *A History of Islamic Philosophy*, 2nd edn (London, 1983
. (G. F. Hourani, *Reason and Tradition in Islamic Ethics* (Cambridge, 1985
الجزء الثاني – المجتمعات العربية

الحوليات

- عز الدين علي بن الأثير، *الكامل في التاريخ*، 12 جزءًا (القاهرة، 1884-5).
المقريزي، *كتاب السلوك لمعرفة دول الملوك*، 8 أقسام (القاهرة، 1934-72).
محمد لسان الدين بن الخطيب، *كتاب أعمال الأعلام: الجزء 3*، تاريخ المغرب العربي في العصر الوسيط (الدار
البيضاء، 1964).

رحالة وجغرافيون

- ابن بطوطة، *تحفة النظار في غرائب الأمصار وعجائب الأسفار*، تحقيق ت. حرب، *رحلة ابن بطوطة* (بيروت،
1987).
ياقوت الحموي، *معجم البلدان*، 10 أجزاء (القاهرة، 1906-7).
. (A. Epaulard, *Jean Leon, l'Africain, Description de l'Afrique*, 2 vols. (Paris, 1956

وثائق

- .(S. M. Stern (ed.), *Fatimid Decrees* (London, 1964
. (S. M. Stern (ed.), *Documents from Islamic Chanceries* (Oxford, 1965
. (D. Little, *A Catalogue of the Islamic Documents from al-Haram al-Sarif in Jerusalem* (Beirut, 1984

نظرة شاملة

- .(G. E. von Grunebaum, *Medieval Islam* (Chicago, 1953
الفصل 6 – الأرياف

الإنتاج الزراعي والري

- .(R. M. Adams, *Land Behind Baghdad* (Chicago, 1965
. (J. C. Wilkinson, *Water and Tribal Settlement in South-East Arabia* (Oxford, 1977
. (J. Weulersse, *Paysans de Syrie et du proche-orient* (Paris, 1946
. (H. M. Rabie, *The Financial System of Egypt A. H. 564-741/1169-1341* (London, 1972
. (T. F. Glick, *Irrigation and Society in Medieval Valencia* (Cambridge, 1970
M. Mundy, "The Family, Inheritance and Islam" in A. al-Azmeh (ed.), *Islamic Law: Social and Historical*
.(Contexts (London, 1988

القبائل والسلطة

- .(R. Montagne, *La civilisation du désert* (Paris, 1947)
- C. Cahen, "Nomades et sédentaires dans le monde musulman du moyen âge" in Cahen, *Les peuples musulmans dans l'histoire médiévale* (Damascus, 1947), pp. 423-37
- .(P. Dresch, *Tribes, Government and History in Yemen* (Oxford, 1989)
- .(J. Berque, *Structures sociales du Haut Atlas*, 2nd edn (Paris, 1978)
- .(E. E. Evans-Pritchard, *The Sanusi of Cyrenaica* (Oxford, 1949)
- .(A. Musil, *The Manners and Customs of the Rwala Bedouins* (New York, 1928)
- .(W. Lancaster, *The Rwala Bedouin Today* (Cambridge, 1981)
- .(J. Pitt-Rivers (ed.), *Mediterranean Countrymen* (Paris, 1963)
- .(J. G. Peristiany (ed.), *Honour and Shame* (London, 1965)
- .(L. Abu Lughod, *Veiled Sentiments* (Berkeley, 1986)

الفصل 7 – حياة المدن

المدن عامّة

- .(A. H. Hourani and S. M. Stern (eds.), *The Islamic City* (Oxford, 1970)
- .(I. M. Lapidus, *Muslim Cities in the Later Middle Ages* (Cambridge, Massachusetts, 1967)

حجم المدن

- A. Raymond, "La population du Caire de Maqrizi à la description de l'Egypte", *Bulletin d'Études Orientales*, Vol. 28 (1975), pp. 201-15
- .(J. C. Russell, *Medieval Regions and their Cities* (Bloomington, Indiana, 1972)
- .(M. Dols, *The Black Death in the Middle East* (Princeton, 1977)

نموّ المدن وأشكالها

- .(J. Abu Lughod, *Cairo: 1001 years of the City Victorious* (Princeton, 1971)
- .J. M. Rogers, "al-Kahira", *Encyclopaedia of Islam*, 2nd edn, Vol. IV, pp. 424-41
- J. Sauvaget, "Esquisse d'une histoire de la ville de Damas", *Revue des Études Islamiques*, Vol. 8 (1934), pp. 421-80
- .(J. Sauvaget, *Alep* (Paris, 1941)
- .(H. Gaube & E. Wirth, *Aleppo : historische und geographische Beitrage* (Wiesbaden, 1984)
- .(M. Burgoyne & D. S. Richards, *Mamluk Jerusalem: an architectural study* (London, 1987)
- .G. Makdisi, "The topography of eleventh century Baghdad", *Arabica*, Vol. 6 (1959), pp. 178-97, 281-309
- .(J. C. Garcin, *Un centre musulman de la Haute-Egypte médiévale : Qus* (Cairo, 1976)
- .(R. B. Serjeant & R. Lewcock (eds.), *San'a, an Arabian Islamic City* (London, 1983)
- .(R. Le Tourneau, *Fez in the Age of the Marinids* (Norman, Oklahoma, 1961)
- .(R. Le Tourneau, *Fès avant le protectorat* (Casablanca, 1949)

حياة مدينة عظمى: القاهرة

- Ahmad Ibn 'Ali al-Maqrizi, *al-Mawa'iz wa'l-i'tibar fi dhikr al-khitat wa'l-akhbar*, ed. G. Wiet, 5 vols (Cairo, 1911); index: A. A. Haridi, *Index analytique des ouvrages d'Ibn Duqmaq et de Maqrizi sur le Caire*, 3 vols. ((Cairo, 1983-4
- .(S. D. Goitein, *A Mediterranean Society*, 5 vols. (Berkeley, 1967-88)
- .(E. W. Lane, *The Manners and Customs of the Modern Egyptians* (London, 1836 and reprints)

التجارة والأسواق

- (G. Wiet & A. Raymond, *Les marchés du Caire* (Cairo, 1979)
- E. Wirth, "Zum Problem des Bazars", *Der Islam*, Vol. 51 (1974), pp. 203-60; Vol. 52 (1975), pp. 6-46
- (S. Y. Habib, *Handelsgeschichte Ägyptens im Spätmittelalten 1171-1517* (Wiesbaden, 1965)
- R. Lopez, H. Miskimin & A. L. Udovitch, "England to Egypt: long-term trends and long-distance trade" in M. A. Cook (ed.), *Studies in the Economic History of the Middle East* (London, 1970), pp. 93-128
- (A. L. Udovitch, *Partnership and Profit in Medieval Islam* (Princeton, 1970)
- (M. Rodinson, *Islam et capitalisme* (Paris, 1966)

عناصر السكّان

- (B. Musallam, *Sex and Society in Islam* (Cambridge, 1983)
- (B. Lewis, *The Jews of Islam* (London, 1984)
- R. Brunschvig, "Abd", *Encyclopaedia of Islam*, 2nd edn, Vol. I, pp. 24-40
- G. Rotter, *Die Stellung des Negers in der islamisch-arabischen Gesellschaft bis zum 16ten Jahrhundert* ((Bonn, 1967)

الحياة في المنازل

- (J. C. Garcin et al., *Palais et maisons du Caire: l'époque mamelouk (13^e -16^e siècle)* (Paris, 1982)
- D. Waines, "Cuisine" in T. Mostyn & A. Hourani (eds.), *The Cambridge Encyclopedia of the Middle East and North Africa* (Cambridge, 1988), pp. 240-3

الفصل 8 – المدن وحكّامها

الجيش

- (V. J. Parry and M. E. Yapp (eds.), *War, Technology and Society in the Middle East* (London, 1975)
- (D. Ayalon, *Gunpowder and Firearms in the Mamluk Kingdom* (London, 1956)
- (D. Ayalon, *The Mamluk Military Society* (London, 1979)

الولاء

- (R. Mottahedeh, *Loyalty and Leadership in an Early Islamic Society* (Princeton, 1980)
- C. Cahen, "Mouvements populaires et autonomisme urbain dans l'Asie musulmane du moyen âge", *Arabica*: Vol. 5 (1958), pp. 255-50, Vol. 6 (1959), pp. 25-56, 233-65

الإدارة

- (C. F. Petry, *The Civilian Élite of Cairo in the Later Middle Ages* (Princeton, 1981)
- (J. P. Nielsen, *Secular Justice in an Islamic State: mazalim under the Bahri Mamlukes* (Leiden, 1985)
- R. Brunschvig, "Urbanisme médiéval et droit musulman", *Revue des Études Islamiques* (1947), pp. 127-55
- B. Johansen, " *Amwal zahira wa amwal batina*: town and countryside as reflected in the tax-system of the Hanafite School" in W. al-Qadi (ed.), *Studia Arabica et Islamica* (Beirut, 1981), pp. 247-63
- B. Johansen, "The all-embracing town and its mosques", *Revue de l'Occident Musulman et de la Méditerranée*, Vol. 32 (1981), pp. 139-61
- A. Raymond, "Espaces publics et espaces privés dans les villes arabes traditionnelles", *Maghreb Mashrek*, No. 123 (1989), pp. 194-201

السيطرة على الأرض

C. Cahen, L'évolution de l'iqta' du 9^e au 13^e siècle in Cahen, *Les Peuples musulmans dans l'histoire médiévale* (Damascus, 1977), pp. 231-69

A. K. S. Lambton, "The evolution of the iqta' in medieval Iran", *Iran*, Vol. 5 (1967), pp. 41-50

النظريات السياسية

الموردي، الأحكام السلطانية (القاهرة، 1881).

Husayn ibn 'Ali, *Nizam al-Mulk, Siyaset-name*; English trans. H. Darke, *The Book of Government, or Rules*

(for Kings, 2nd edn (London, 1978

أحمد بن تيمية، السياسة الشرعية في إصلاح الرأي والرعية (بغداد، لا تاريخ).

R. Walzer, *Al-Farabi on the* :النص العربي والترجمة الإنكليزية في: *Perfect State* (Oxford, 1985

الفصل 9 – طرق الإسلام

(G. E. von Grunebaum, *Muhammadan Festivals* (New York, 1951

(M. Gaudefroy-Demombynes, *Le pèlerinage à la Mekke* (Paris, 1923

(J. Jomier, *Le mahmal et la caravane égyptienne des pèlerins de la Mecque 13^e -20^e siècle* (Cairo, 1953

R. Peters, *Islam and Colonialism: the doctrine of jihad in modern history* (The Hague, 1979), pp. 9-37

علي بن أبي بكر الهروي، كتاب الإشارات إلى معرفة الزيارات (دمشق، 1957).

أولياء ومتصوفون

(J. S. Trimingham, *The Sufi Orders in Islam* (Oxford, 1971

(C. Padwick, *Muslim Devotions* (London, 1961

J. A. Williams (ed.), *Themes of Islamic Civilization* (Berkeley, 1971), "The friends of God", pp. 307-70

I. Goldziher, *Muhammedanische Studien*, Vol. 2 (Halle, 1890), pp. 277-378; English translation S. M. Stern,

Muslim Studies, Vol. 2 (London, 1971), "Veneration of saints in Islam", pp. 255-341

(T. Canaan, *Mohammadan Saints and Sanctuaries in Palestine* (London, 1927

(J. S. Macpherson, *The Mawlid of Egypt* (Cairo, 1941

(E. A. Westermarck, *Pagan Survivals in Mohammedan Civilization* (London, 1933

الفصل 10 – ثقافة العلماء

القانون

(L. Milliot, *Introduction à l'étude du droit musulman* (Paris, 1953

L. Bercher, *La Risala ou Epitre sur les éléments du dogme de la loi de* :في: رسالة، في: *l'islam selon le rite malékite* (Algiers, 1949

عبدالله بن أحمد بن قدامة، كتاب العمدة في أحكام الفقه (القاهرة، 1933).

J. Berque, "Amal", *Encyclopaedia of Islam*, 2nd edn, Vol. I, pp. 427-8

A. Layish & A. Shmueli, "Custom and shari'a in the Beduin family according to legal documents from the

Judaeen desert", *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, Vol. 42 (1979), pp. 29-45

المدارس الإسلامية

(G. Makdisi, *The Rise of Colleges: institutions of learning in Islam and the West* (Edinburgh, 1981)
J. Berque, "Ville et université: aperçu sur l'histoire de l'école de Fès", *Revue Historique du Droit Français et Etranger*, Vol. 27 (1949), pp. 64-117

كتب التراجم والسير

H. A. R. Gibb, "Islamic biographical literature" in B. Lewis and P. M. Holt (eds.), *Historians of the Middle East* (London, 1962), pp. 54-8
أحمد بن محمد بن خلكان، *وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان*، تحقيق إحسان عباس، 8 أجزاء (بيروت، 1968-72).

الغزالي

(W. M. Watt, *Muslim Intellectual* (Edinburgh, 1963)
محمد الغزالي، *إحياء علوم الدين*، 4 أجزاء (القاهرة، 1916).
(G. H. Bousquet, *Ihya ouloum ed-din ou vivification des sciences de la foi: analyse et index* (Paris, 1955)
محمد الغزالي، *المنقذ من الضلال*، تحقيق صليبا وعتاد (دمشق، 1939).
(F. Jabre, *La Notion de la ma'rifa chez Ghazali* (Beirut, 1958)

الفصل 11 – طرق الفكر المتشعبة

الفلسفة

(L. Gardet, *La pensée religieuse d'Avicenne* (Paris, 1955)
(W. E. Gohlman (ed. & trans.), *The Life of Ibn Sina* (Albany, New York, 1974)
ابن سينا، *كتاب الإشارات والتنبيهات*، تحقيق دنيا، 4 أجزاء (القاهرة، 1957-60).
(A. M. Goichon, *Lexique de la langue philosophique d'Ibn Sina* (Paris, 1938)
الغزالي، *تهافت الفلاسفة*، تحقيق دنيا (القاهرة، 1964).
ابن رشد، *فصل المقال*، تحقيق ج. ف. الحوراني (لايدن، 1959).

ابن عربي

ابن عربي، *فصوص الحكم*، تحقيق عفيفي (القاهرة، 1946).
(A. E. Affifi, *The Mystical Philosophy of Muhyid Din Ibnul Arabi* (Cambridge, 1939)
(O. Yahia, *Histoire et classification de l'œuvre d'Ibn 'Arabi*, 2 vols. (Damascus, 1964)
T. Izutsu, *Sufism and Taosim: a comparative study of key philosophical concepts*, revised edn (Berkeley, 1984).

ابن تيمية

(H. Laoust, *Essai sur les doctrines sociales et politiques de Taki-d-Din Ahmad b. Taimiya* (Cairo, 1939)

الفكر الشيعي

(H. Modarressi Tabataba'i, *An Introduction to Shi'i Law* (London, 1984)
(D. M. Donaldson, *The Shi'ite Religion* (London, 1933)
E. Kohlberg, "From Imamiyya to Ithna'ashariyya", *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, Vol. 39 (1976), pp. 521-34

الدروز

M. G. S. Hodgson, "Duruz", *Encyclopaedia of Islam*, 2nd edn Vol. 2, pp. 631-4

D. Bryer, "The origins of the Druze religion", *Der Islam*: Vol. 52 (1975), pp. 47-84, 239-62; Vol. 53 (1976), pp. 5-27.
(N. M. Abu Izzeddin, *The Druzes* (Leiden, 1984).

المسيحيون واليهود

(A. S. Atiya, *A History of Eastern Christianity* (London, 1968).
(G. Graf, *Geschichte der christlichen arabischen Literatur*, 5 vols. (Vatican, 1944-53).
(N. Stillman (ed.), *The Jews of Arab Lands* (Philadelphia, 1979).

الطقوس المشتركة

(F. W. Hasluck, *Christianity and Islam under the Sultans*, 2 vols. (Oxford, 1929).
(N. Slousch, *Travels in North Africa* (Philadelphia, 1927).

الفصل 12 – ثقافة القصور وثقافة الشعب

المجتمع الأندلسي وثقافته

(E. Lévi-Provençal, *La civilisation arabe en Espagne* (Cairo, 1938).
(T. F. Glick, *Islamic and Christian Spain in the Early Middle Ages* (Princeton, 1979).
R. I. Burns, *Islam under the Crusades: colonial survival in the thirteenth-century kingdom of Valencia* (Princeton, 1973).

الفن والهندسة

(K. A. C. Creswell, *The Muslim Architecture of Egypt*, 2 vols. (Oxford, 1952-9).
(G. Marçais, *L'architecture musulmane de l'occident* (Paris, 1954).
(O. Grabar, *The Alhambra* (London, 1975).
(R. Ettinghausen, *Arab Painting* (Lausanne, 1962).
(O. Grabar, *The Illustrations of the Maqamat* (Chicago, 1984).
(A. Lane, *Early Islamic Pottery* (London, 1947).
(A. Lane, *Later Islamic Pottery*, 2nd edn (London, 1971).
(J. W. Allan, *Islamic Metalwork: the Nuhad es-Said collection* (London, 1982).
(J. Lehrman, *Earthly Paradise: garden and courtyard in Islam* (London, 1980).
J. Dickie, "The Hispano-Arab garden", *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, Vol. 31 (1958), pp. 237-48.

الأدب

إحسان عباس، تاريخ الأدب الأندلسي، الطبعة الثانية، جزءان (بيروت، 1969-70).
(S. M. Stern, *Hispano-Arabic Strophic Poetry* (Oxford, 1974).
أحمد بن عبدالله بن زيدون، ديوان، تحقيق كرم البستاني (بيروت، 1951).
ابن طفيل، حي بن يقظان، تحقيق صليبا وعتّاد، الطبعة الخامسة (دمشق، 1940).
(D. Goldstein (ed.), *The Jewish Poets of Spain 900-1250* (Harmondsworth, Middlesex, 1971).
M. M. Badawi, "Medieval Arabic drama: Ibn Daniyal", *Journal of Arabic Literature*, Vol. 13 (1982), pp. 83-107.

الأدب الشعبي والسير الأدبية

(P. J. Cachia, *Narrative Ballads of Modern Egypt* (Oxford, 1988).

- .(H. T. Norris, *The Adventures of Antar* (Warminster, Wiltshire, 1988
 .(H. T. Norris, *Saharan Myth and Saga* (Oxford, 1972
 .(A. Miquel & P. Kemp, *Majnun et Layla: l'amour fou* (Paris, 1984
 .(M. Mahdi, *Kitab alf layla wa layla* (Leiden, 1984
 D. B. Macdonald, "The earlier history of the Arabian Nights", *Journal of the Royal Asiatic Society* (1944), pp.
 .353-97
 P. Heath, "Romance as genre in *The Thousand and One Nights*", *Journal of Arabic Literature: Vol. 18*
 .(1987), pp. 1-21; Vol. 19 (1988), pp. 1-26

الموسيقى

- .(H. G. Farmer, *A History of Arabian Music* (London, 1929
 أبو الفرج الأصفهاني، كتاب الأغاني، 30 جزءًا (القاهرة، 1969-79).
 الغزالي، إحياء علوم الدين (القاهرة، 1916)، الجزء الثاني، ص. 236-69.
 .O. Wright, "Music", in J. Schacht & C. E. Bosworth (eds.), *The Legacy of Islam* (Oxford, 1974), pp. 489-505
 O. Wright et al., "Arabic music" in S. Sadie (ed.), *The New Grove Dictionary of Music and Musicians*
 .(London, 1980), Vol. I, pp. 514-39
 E. Neubauer, "Islamic religious music" in *The New Grove Dictionary of Music and Musicians*, Vol. 9, pp. 342-
 .9
 .(O. Wright, *The Modal System of Arab and Persian Music A. D. 1250-1300* (Oxford, 1978

العلم والطب

- .A. I. Sabra, "The Scientific enterprise" in B. Lewis (ed.), *The World of Islam* (London, 1976), pp. 181-200
 .(A. I. Sabra, "The exact sciences" in J. R. Hayes (ed.), *The Genius of Arab Civilization* (London, 1976
 J. Vernet, "Mathematics, astronomy, optics" in J. Schacht & C. E. Bosworth (eds.), *The Legacy of Islam*
 .(Oxford, 1974), pp. 461-89
 .(M. Ullmann, *Islamic Medicine* (Edinburgh, 1978
 .(M. Ullmann, *Die Medizin in Islam* (Leiden, 1970
 .P. Johnstone, "Tradition in Arabic Medicine", *Palestine Exploration Quarterly*, Vol. 107 (1975), pp. 23-37

السحر والمحجوب

- .(L. Thorndike, *A History of Magic and Experimental Science*, Vol. I, Parts 1 and 2 (New York, 1934
 .(M. Ullmann, *Die Natur und Geheimwissenschaften in Islam* (Leiden, 1972
 .(G. E. von Grunebaum & R. Caillois (eds.), *The Dream and Human Societies* (Berkeley, 1966

الجزء الثالث – عهد العثمانيين
 (القرن السادس عشر إلى الثامن عشر)

كتب عامة في التاريخ

- .(P. Kinross, *The Ottoman Centuries: the rise and fall of the Turkish empire* (London, 1977
 .(S. J. & E. Shaw, *A History of the Ottoman Empire and Turkey*, 2 vols. (Cambridge, 1976-7
 .(R. Mantran (ed.), *Histoire de l'empire ottoman* (Paris, 1989
 .(I. H. Uzuncarsili, *Osmanli Tarihi*, Vols. 1-4, new edn (Ankara, 1982-3
 .(E. Z. Karal, *Osmanli Tarihi*, Vols. 6-8, new edn (Ankara, 1983
 عبد الكريم رافق، بلاد الشام ومصر 1798-1516، ط. 2 (دمشق، 1968).
 الفصل 13 – الإمبراطورية العثمانية

بروز القوّة العثمانية

- .(P. Wittek, *The Rise of the Ottoman Empire* (London, 1971
. (R. P. Lindner, *Nomads and Ottomans in Medieval Anatolia* (Bloomington, Indiana, 1983
. (A. Hess, *The Forgotten Frontier: a history of the sixteenth century Ibero-African frontier* (Chicago, 1978
A. Hess, "The evolution of the Ottoman seaborne empire in the age of the oceanic discoveries, 1453-1525",
. *American Historical Review*, Vol. 75 (1970), pp. 1892-1919
. (R. H. Savory, *Iran under the Safavids* (London, 1980
F. Braudel, *La Méditerranée et le monde méditerranéen à l'époque de Philippe II*, 2nd edn, 2 vols. (Paris,
(1966).

بنية الحكم

- .(H. Inalcik, *The Ottoman Empire: the classical age, 1300-1600* (London, 1973
. (H. Inalcik, *The Ottoman Empire: conquest, organization and economy* (London, 1976
. (A. D. Alderson, *The Structure of the Ottoman Dynasty* (Oxford, 1956
. (I. H. Uzunçarsili, *Osmanli Devletinin Teskilâtinden Kapukulu Ocaklari*, 2 vols. (Ankara, 1943-4
. (I. H. Uzunçarsili, *Ottoman Devletinin Saray Teskilâti* (Ankara, 1945
. (N. Itzkowitz, *Ottoman Empire and Islamic Tradition* (New York, 1972
. (C. Fleischer, *Bureaucrat and Intellectual in the Ottoman Empire* (Princeton, 1986
M. Kunt, *The Sultan's Servants: the transformation of Ottoman provincial government, 1550-1650* (New
(York, 1983
. (O. G. de Busbecq, *The Turkish Letters of Ogier Ghiselle de Busbecq, English trans.* (Oxford, 1927
. (P. Rycha, *The History of the Present State of the Ottoman Empire*, 4th edn (London, 1675

أمثلة عن وثائق عثمانية

- .(Ö. L. Barkan, *Kanunlar* (Istanbul, 1943
. (R. Mantran & J. Sauvaget, *Règlements fiscaux ottomans: les provinces syriennes* (Beirut, 1951
R. Mantran, 'Règlements fiscaux: la province de Bassora', *Journal of the Economic and Social History of the*
. *Orient*, Vol. 10 (1967), pp. 224-77
. (U. Heyd, *Documents on Palestine 1552-1615* (Oxford, 1960
. (R. Mantran, *Inventaire des documents d'archive turcs du Dar-el-Bey (Tunis)* (Paris, 1961
. (A. Temimi, *Sommaire des registres arabes et turcs d'Alger* (Tunis, 1979

التنظيم القضائي والديني

- .(I. H. Uzunçarsili, *Osmanli Devletinin Ilmiye Teskilâti* (Ankara, 1965
. (U. Heyd, *Studies in Old Ottoman Criminal Law* (Oxford, 1973
U. Heyd, "Some aspects of the Ottoman fetva", *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, Vol.
. 32 (1969), pp. 35-56
. (R. C. Repp, *The Mufti of Istanbul* (London, 1986
R. C. Repp, "Some Observations on the development of the Ottoman learned hierarchy" in N. Keddie (ed.),
. *Scholars, Saints and Sufis* (Berkeley, 1972), pp. 17-32

الحكم في المقاطعات العربية

- A. Raymond, "Les provinces arabes 16^e-18^e siècle" in R. Mantran (ed.), *Histoire de l'empire ottoman*
(Paris, 1989), pp. 341-420

- .(P. M. Holt, *Egypt and the Fertile Crescent 1516-1922* (London, 1962
 .(P. M. Holt, *Studies in the History of the Near East* (London, 1973
 .(S. H. Longrigg, *Four Centuries of Modern Iraq* (Oxford, 1975
 .العزاوي، *تاريخ العراق بين احتلالين*، 5 أجزاء (بغداد، 1935-56).
 .(A. Abu-Husayn, *Provincial Leadership in Syria 1575-1650* (Beirut, 1985
 .(K. S. Salibi, *The Modern History of Lebanon* (London, 1965
 A. Cohen & B. Lewis, *Population and Revenue in the Towns of Palestine in the Sixteenth Century*
 .(Princeton, 1978
 W. D. Hütteroth & K. Abdelfattah, *Historical Geography of Palestine, Transjordan and Southern Syria in the*
 .(late 16th Century (Erlangen, 1972

الفصل 14 – المجتمعات العثمانية

السكان

- Ö. L. Barkan, "Essai sur les données statistiques des registres de recensement dans l'empire ottoman aux
 .15^e et 16^e siècles", *Journal of the Economic and Social History of the Orient*, Vol. I (1958), pp. 9-36
 .(M. A. Cook, *Population Pressure in Rural Anatolia 1415-1600* (London, 1972
 .(D. Panzac, *La peste dans l'empire ottoman* (Louvain, 1985

التبادل التجاري

- S. Faroqhi, *Town and Townsmen of Ottoman Anatolia: trade, crafts and food-production in an urban setting*
 .(1520-1620 (Cambridge, 1984
 .(S. Faroqhi, *Peasants, Dervishes and Traders in the Ottoman Empire* (London, 1986
 R. Mantran, "L'empire ottoman et le commerce asiatique aux 16^e et 17^e siècles" in D. S. Richards (ed.),
 .*Islam and the Trade of Asia* (Oxford, 1970), pp. 169-79

اسطنبول

- .H. Inalcik, "Istanbul", *Encyclopaedia of Islam*, 2nd edn, Vol. 4, pp. 224-48
 .(R. Mantran, *Istanbul dans la seconde moitié du 17^e siècle* (Paris, 1962
 L. Güçer, "Le commerce intérieur des céréales dans l'empire ottoman pendant la seconde moitié du 16^e
 siècle", *Revue de la Faculté des Sciences Economiques de l'Université d'Istanbul*, Vol. II (1940-50), pp.
 .163-88
 .L. Güçer, "L'approvisionnement d'Istanbul en céréales vers le milieu du 18^e siècle", *ibid.*, pp. 153-62

المدن العربية

- .(A. Raymond, *The Great Arab Cities in the 16th -18th Centuries* (New York, 1984
 .(A. Raymond, *Les grandes villes arabes à l'époque ottomane* (Paris, 1985
 أ. تميمي (محقق)، *الحياة الاقتصادية للولايات العربية ومصادرها في العهد العثماني*، 3 أجزاء: الأول والثاني
 بالعربية، الثالث فرنسي وإنكليزي (زغوان، تونس، 1986).
 .(A. Abdel-Nour, *Introduction à l'histoire urbaine de la Syrie ottomane* (Beirut, 1982

الأبنية

(G. Goodwin, *A History of Ottoman Architecture* (London, 1971).

(J. Revault, *Palais et demeures de Tunis, 16^e et 17^e siècles* (Paris, 1967).

(B. Maury et al., *Palais et maisons du Caire: époque ottomane, 16^e -18^e siècle* (Paris, 1967).

الدين والأدب

(N. Keddie (ed.), *Scholars, Saints and Sufis* (Berkeley, 1972).

(L. W. Thomas, *A Study of Naima* (New York, 1972).

(A. Abdesselam, *Les Historiens tunisiens des 17^e, 18^e et 19^e siècles* (Paris, 1973).

(J. Berque, *L'intérieur du Maghreb 15^e -19^e siècles* (Paris, 1978).

(J. Berque, *Ulémas, fondateurs, insurgés du Maghreb* (Paris, 1982).

(B. Braude & B. Lewis (eds.), *Christians and Jews in the Ottoman Empire*, 2 vols. (New York, 1982).

(S. Runciman, *The Great Church in Captivity* (Cambridge, 1968).

(G. Scholem, *Sabbatai Sevi: The Mystical Messiah, 1626-1676* (London, 1973).

السودان

(P. M. Holt & M. W. Daly, *A History of the Sudan*, 4th edn (London, 1988).

المغرب

أحمد الناصري السلوي، كتاب الاستقصا لأخبار دول المغرب الأقصى، 9 أجزاء (الدار البيضاء، 1954-6).

(H. de Castries, *Les sources inédites de l'histoire du Maroc de 1530 à 1845*, 26 vols. (Paris, 1905-60).

(E. Lévi-Provençal, *Les historiens des chorfa* (Paris, 1922).

(J. Berque, *Al-Yousi: problèmes de la culture marocaine au 17^e siècle* (Paris, 1958).

الفصل 15 – ميزان القوى المتغير في القرن الثامن عشر

مقدمة عامة

(T. Naff & R. Owen (eds.), *The Islamic World in the 18th Century* (Carbondale, Illinois, 1977).

الحكومة المركزية

(I. Moradgea d'Ohsson, *Tableau générale de l'empire ottoman*, 7 vols. (Paris, 1788-1924).

(H. A. R. Gibb & H. Bowen, *Islamic Society and the West*, Vol. I, Part i (London, 1950).

N. Itzkowitz, "Eighteenth century Ottoman realities", *Studia Islamica*, Vol. 16 (1961), pp. 73-94.

(R. A. Abou-el-Haj, *The 1703 Rebellion and the Structure of Ottoman Politics* (Istanbul, 1984).

(M. Aktepe, *Patrona Isyani 1730* (Istanbul, 1958).

المقاطعات العربية

(P. Kemp, *Territories d'Islam: le monde vu de Mossoul au 18^e siècle* (Paris, 1982).

(H. L. Bodman, *Political Factors in Aleppo 1760-1826* (Chapel Hill, North Carolina, 1963).

(A. Russell, *The Natural History of Aleppo*, 2nd edn, 2 vols. (London, 1794).

(J. L. Burckhardt, *Travels in Syria and the Holy Land* (London, 1822).

(A. K. Rafeq, *The Province of Damascus 1723-1783* (Beirut, 1966).

(K. K. Barbir, *Ottoman Rule in Damascus 1708-1758* (Princeton, 1980)
K. K. Barbir, "From pasha to efendi: the assimilation of Ottomans into Damascene society 1516-1783",
International Journal of Turkish Studies, Vol. I (1979-80), pp. 63-83
(A. Cohen, *Palestine in the Eighteenth Century* (Jerusalem, 1973

(A. Raymond, *Artisans et commerçants au Caire au 18^e siècle*, 2 vols. (Damascus, 1973-4

A. Raymond, "Problèmes urbains et urbanisme au Caire aux 17^e et 18^e siècles" in A. Raymond et al.,
Actes du colloque international sur l'histoire du Caire (Cairo, 1973), pp. 353-72

A. Raymond, "Essai de géographie des quartiers de résidence aristocratique au Caire au 18^e siècle",
Journal of the Economic and Social History of the Orient, Vol. 6 (1963), pp. 58-103

(Description de l'Egypte, 9 vols. text, 14 vols. plates (Paris, 1809-28

(C. F. Volney, *Voyages en Syrie et en Egypte*, 2 vols. (Paris, 1787

الجبرتي، عجائب الآثار في التراجم والأخبار، 4 أجزاء (بولاق، 1879-80).
الْبُدَيْرِي الحلاق، حوادث دمشق اليومية (القاهرة، 1959).

الجزيرة العربية

C. Niebuhr, *Reisebeschreibung nach Arabien*, 3 vols. (Copenhagen, 1774-8); English trans. *Travels through*
Arabia, 2 vols. (Edinburgh, 1792

المغرب الكبير

(L. Valensi, *Le Maghreb avant la prise d'Alger 1790-1830* (Paris, 1969

(M. H. Chérif, *Pouvoir et société dans la Tunisie de Husain bin 'Ali*, 2 vols. (Tunis, 1984-6

(Muhammad ibn Tayyib al-Qadiri, ed. N. Cigar, *Nashr al-mathani* (London, 1981

التغيير الاقتصادي

A. Raymond, "L'impact de la pénétration européenne sur l'économie de l'Egypte au 18^e siècle", *Annales*
Islamologiques 18 (1982), pp. 217-35

(R. Paris, *Histoire du commerce de Marseille*, Vol. 5: *Le Levant* (Paris, 1957

(R. Davis, *Aleppo and Devonshire Square* (London, 1967

(M. von Oppenheim, *Die Beduinen*, 4 vols. (Leipzig/Wiesbaden, 1939-67

عبد الرحيم، الريف المصري في القرن الثامن عشر (القاهرة، 1974).

K. M. Cuno, "The origins of private ownership of land in Egypt: a reappraisal", *International Journal of*
Middle East Studies, Vol. 12 (1980), pp. 245-75

L. Valensi, *Fellahs tunisiens: l'économie rurale et la vie des campagnes aux 18^e et 19^e siècles* (Paris,
(1977

العمارة والفنّ

(J. Revault, *Palais et demeures de Tunis: 18^e et 19^e siècles* (Paris, 1971

J. Carswell & C. J. F. Dowsett, *Kütahya Tiles and Pottery from the Armenian Cathedral of St James*,
(Jerusalem, 2 vols. (Oxford, 1972

J. Carswell, "From the tulip to the rose" in T. Naff & R. Owen (eds.), *Studies in Eighteenth Century Islamic*
History (Carbondale, Illinois, 1977), pp. 325-55

الدين والأدب

- (H. A. R. Gibb & H. Bowen, *Islamic Society and the West*, Vol. I, Part ii (London, 1957)
- (J. Heyworth-Dunne, *Introduction to the History of Education in Modern Egypt* (London, 1939)
- A. Hourani, "Aspects of Islamic culture: introduction" in T. Naff & R. Owen (eds.), *Studies in Eighteenth Century Islamic History* (Carbondale, Illinois, 1977), pp. 253-76
- N. Levtzion & J. O. Voll (eds.), *Eighteenth Century Revival and Reform in Islam* (Syracuse, New York, 1987)
- (J. O. Voll, *Islam: continuity and change in the modern world* (London, 1982)
- محمد خليل المرادي، سلك الدرر في أعيان القرن الثاني عشر، 4 أجزاء (بولاق، 1883).
- M. H. Chérif, "Hommes de religion et de pouvoir dans la Tunisie de l'époque moderne", *Annales ESC*, Vol. 35 (1980), pp. 580-97

الوهابية

- (H. St J. Philby, *Saudi Arabia* (London, 1955)
- H. Laoust, *Essai sur les doctrines sociales et politiques de Taki-d-Din b. Taimiya* (Cairo, 1939), pp. 506-40
- الجزء الرابع – عصر الإمبراطوريات الأوروبية

«المسألة الشرقية»

- (M. S. Anderson, *The Eastern Question 1774-1923* (London, 1966)
- (J. C. Hurewitz (ed.), *The Middle East and North Africa in World Politics*, 2 vols. (New Haven, 1975)
- (L. C. Brown, *International Politics and the Middle East* (London, 1984)

دراسات عامة

- (M. E. Yapp, *The Making of the Modern Middle East 1798-1923* (London, 1987)
- (B. Lewis, *The Emergence of Modern Turkey* (London, 1961)
- (W. R. Polk & R. L. Chambers (eds.), *Beginnings of Modernization in the Middle East* (Chicago, 1968)
- (Groupes de Recherches et d'Études sur le proche-Orient, *L'Égypte au 19^e siècle* (Paris, 1982)

التغيير الاقتصادي والاجتماعي

- (C. Issawi, *An Economic History of the Middle East and North Africa* (New York, 1982)
- (C. Issawi (ed.), *The Economic History of the Middle East 1800-1914* (Chicago, 1966)
- (C. Issawi (ed.), *The Fertile Crescent 1800-1914* (New York, 1988)
- (R. Owen, *The Middle East in the World Economy 1800-1914* (London, 1981)
- (S. Pamuk, *The Ottoman Empire and World Capitalism 1820-1913* (Cambridge, 1987)
- (G. Baer, *Studies in the Social History of Modern Egypt* (Chicago, 1969)
- أ. بركات، تطوّر الملكية الزراعية في مصر وأثرها على الحركات السياسية 1813-1914 (القاهرة، 1977).

التغيير الفكري

- (N. Berkes, *The Development of Secularism in Turkey* (Montreal, 1964)
- (A. Hourani, *Arabic Thought in the Liberal Age*, revised edn (Cambridge, 1983)
- الفصل 16 – النفوذ الأوروبي وحكومات الإصلاح (1860-1800)

التوسّع الأوروبي

- (F. Charles-Roux, *Bonaparte Gouverneur d'Égypte* (Paris, 1936)

- (H. L. Hoskins, *British Routes to India* (N. Y., 1928
(J. B. Kelly, *Britain and the Persian Gulf 1795-1880* (Oxford, 1968
(C. A. Julien, *Histoire de l'Algérie contemporaine*, Vol. I, 1827-71 (Paris, 1964
(R. Danziger, *Abd al-Qadir and the Algerians* (New York, 1977

التنظيمات والحركات المحليّة

- (Turkish Ministry of Education, *Tanzimat* (Istanbul, 1940
(Cevdet Paşa, *Tezâkir*, 4 vols. (Ankara, 1953-67
(C. V. Findley, *Bureaucratic Reform in the Ottoman Empire* (Princeton, 1980
U. Heyd, "The Ottoman 'Ulama and westernization in the time of Selim III and Mahmud II" in Heyd (ed.),
. *Studies in Islamic History and Civilization* (Jerusalem, 1960), pp. 63-96
(R. Clogg (ed.), *The Movement for Greek Independence 1770-1821* (London, 1976
(L. S. Stavrianos, *The Balkans since 1453* (New York, 1958
(M. Maoz, *Ottoman Reform in Syria and Palestine 1840-1861* (Oxford, 1968
A. Hourani, "Ottoman reform and the politics of notables" in Hourani, *The Emergence of the Modern Middle
.East* (London, 1981), pp. 36-66

مصر

- (A. Lutfi al-Sayyid Marsot, *Egypt in the Reign of Muhammad 'Ali* (Cambridge, 1984
(E. R. Toledano, *State and Society in Mid-Nineteenth-Century Egypt* (Cambridge, 1990
الرافعي، تاريخ الحركة القومية وتطور نظام الحكم في مصر، 14 جزءاً (القاهرة، 1929-51).

تونس والمغرب

- (L. C. Brown, *The Tunisia of Ahmad Bey 1837-1855* (Princeton, 1974
(J. L. Miège, *Le Maroc et l'Europe*, 4 vols. (Paris, 1961-3
(J. L. Miège (ed.), *Documents d'histoire économique et sociale marocaine au 19^e siècle* (Paris, 1969
الفصل 17 – الإمبراطوريات الأوروبية والنخبة المسيطرة (1860-1914)

«المسألة الشرقية»

- (W. L. Langer, *The Diplomacy of Imperialism 1890-1902*, 2nd edn (New York, 1951
(E. M. Earle, Turkey, *The Great Powers and the Baghdad Railway* (New York, 1966

الحكومة العثمانية والمقاطعات

- (R. H. Davison, *Reform in the Ottoman Empire 1856-1876* (Princeton, 1963
(R. Devereux, *The First Ottoman Constitutional Period* (Baltimore, 1963
R. Abu Manneh, "Sultan Abdulhamid II and Shaikh Abulhuda al-Sayyadi", *Middle Eastern Studies* 15
(1979), pp. 131-53
(C. Findley, *Ottoman Civil Officialdom* (Princeton, 1989
(E. E. Ramsaur, *The Young Turks: prelude to the revolution of 1908* (Princeton, 1957
F. Ahmed, *The Young Turks: the Committee of Union and Progress in Turkish politics 1908-1914* (Oxford,
(1969
W. Ochsenwald, *Religion, Society and the State in Arabia: the Hejaz under Ottoman control 1840-1908*
(Columbus, Ohio, 1984

.(L. Nalbandian, *The Armenian Revolutionary Movement* (Berkeley, 1963)

بداية الاستيطان الصهيوني

.(W. Z. Laqueur, *A History of Zionism* (London, 1972)

.(N. Mandel, *The Arabs and Zionism before World War I* (Berkeley, 1976)

مصر

.(R. Hunter, *Egypt under the Khedives 1805-1879* (Pittsburgh, 1984)

.(Nubar Pasha, *Mémoires* (Beirut, 1983)

.(D. Landes, *Bankers and Pashas* (London, 1958)

.(J. Marlowe, *The Making of the Suez Canal* (London, 1964)

A. Schölch, *Ägypten den Ägyptern!* (Zurich, 1972); English trans. *Egypt for the Egyptians!: the socio-political*

.(*crisis in Egypt 1878-1882* (London, 1981)

.(Lord Cromer, *Modern Egypt*, 2 vols. (London, 1908)

.(J. Berque, *L'Égypte, impérialisme et révolution* (Paris, 1963)

.(A. Lutfi al-Sayyid, *Egypt and Cromer* (London, 1968)

.(T. Mitchell, *Colonising Egypt* (Cambridge, 1988)

السودان

.(P. M. Holt, *The Mahdist State in the Sudan 1881-1898* (Oxford, 1958)

.(M. W. Daly, *Empire on the Nile: the Anglo-Egyptian Sudan 1898-1934* (Cambridge, 1986)

أبو بكر (بابكر) بدري، تاريخ حياتي، 3 أجزاء (ام درمان، 1959-61).

فرنسا والمغرب

.(J. Ganiage, *Les origines du protectorat français en Tunisie 1861-1881* (Tunis, 1968)

.(C. R. Ageron, *Histoire de l'Algérie contemporaine*, Vol. 2 : 1871-1954 (Paris, 1979)

.(C. R. Ageron, *Les algériens musulmans et la France 1871-1919* (Paris, 1968)

.(E. Burke, *Prelude to Protectorate in Morocco* (Chicago, 1976)

.(D. Rivet, *Lyautey et l'institution du protectorat français au Maroc 1912-1925*, 3 vols. (Paris, 1988)

السكان والتغيير الاقتصادي

A. Jwaideh, "Midhat Pasha and the land system of lower Iraq" in A. Hourani (ed.), *St Antony's Papers:*

.*Middle Eastern Affairs* 3 (London, 1963), pp. 106-36

.(N. N. Lewis, *Nomads and Settlers in Syria and Jordan 1800-1980* (Cambridge, 1987)

.(R. Aboujaber, *Pioneers over Jordan* (London, 1989)

.(A. Schölch, *Palästina im Umbruch 1856-1882* (Stuttgart, 1986)

B. Labaki, *Introduction à l'histoire économique du Liban: soie et commerce extérieur... 1840-1914* (Beirut,

.1984)

.(D. Chevallier, *La société du Mont Liban à l'époque de la révolution industrielle en Europe* (Paris, 1971)

.(E. J. R. Owen, *Cotton and the Egyptian Economy 1820-1914* (London, 1962)

.(G. Baer, *Introduction to the History of Landownership in Modern Egypt 1800-1950* (London, 1962)

.(J. Poncet, *La colonisation et l'agriculture européenne en Tunisie depuis 1881* (Paris, 1962)

.(X. Yacono, *La colonisation des plaines du Chelif*, 2 vols. (Algiers, 1955-6)

X. Yacono, "Peut-on évaluer la population de l'Algérie vers 1830?" *Revue Africaine*, Vol. 98 (1954), pp. 277-

.307

.(J. Ruedy, *Land Policy in Colonial Algeria* (Berkeley, 1967

التغيير الاجتماعي

- D. Quataert, *Social Disintegration and Popular Resistance in the Ottoman Empire 1881-1908* (New York, 1983).
- (L. T. Fawaz, *Merchants and Migrants in Nineteenth Century Beirut* (Cambridge, Massachusetts, 1983
- L. Schatkowski Schilcher, *Families in Politics: Damascus factions and estates of the 18th and 19th* (centuries) (Stuttgart, 1985
- R. Tresse, "L'évolution du costume syrien depuis un siècle" in Centre d'Études de Politique Étrangère, *Entretiens sur l'évolution des pays de civilisation arabe*, Vol. 2 (Paris, 1938), pp. 87-96
- علي مبارك، *الخطط التوفيقية*، 4 أجزاء (القاهرة، 1887-9).
- J. P. Thieck, "Le Caire d'après les Khitat de 'Ali pacha Mubarak" in Groupe de Recherches et d'Études sur le Proche-Orient, *L'Égypte au 19^e siècle* (Paris, 1982), pp. 101-16
- A. Berque, "Fragments d'histoire sociale" in Berque, *Écrits sur l'Algérie* (Aix-en-Provence, 1986), pp. 25-124
- (K. Brown, *People of Salé: tradition and change in a Moroccan city 1830-1930* (Manchester, 1976

الفصل 18 – ثقافة الإمبريالية والإصلاح

الاستشراق

- (M. Rodinson, *La fascination de l'islam* (Paris, 1980
- (E. Said, *Orientalism* (London, 1978
- (A. Hourani, *Europe and the Middle East* (London, 1980
- (N. Daniel, *Europe, Islam and Empire* (Edinburgh, 1966

التربية

- عبد الكريم، *تاريخ التعليم في مصر*، 3 أجزاء (القاهرة، 1945).
- (A. L. Tibawi, *British Interests in Palestine 1800-1901* (Oxford, 1961
- (A. L. Tibawi, *American Interests in Syria 1800-1901* (Oxford, 1966
- A. L. Tibawi, *Islamic Education: its traditions and modernization into the Arab national systems* (London, 1972).
- (D. Hopwood, *The Russian Presence in Syria and Palestine 1843-1914* (Oxford, 1969
- (H. Charles, *Jésuites missionnaires dans la Syrie et le Proche-Orient* (Paris, 1929
- A. Chouraqui, *L'Alliance Israélite Universelle et la renaissance juive contemporaine 1860-1960* (Paris, 1965).

الصحافة

- فيليب دي طرزوي، *تاريخ الصحافة العربية*، 4 أجزاء في 3 مجلدات (بيروت، 1933-1913).
- عبد، *تاريخ الطباعة والصحافة في مصر* (القاهرة، 1949).
- N. Farag, "The Lewis affair and the fortunes of *al-Muqtataf*", *Middle Eastern Studies*, Vol. 8 (1972), pp. 74-83

الأدب

- (M. M. Badawi, *A Critical Introduction to Modern Arabic Poetry* (Cambridge, 1975
- (S. K. Jayyusi, *Trends and Movements in Modern Arabic Poetry*, 2 vols. (Leiden, 1977
- (S. K. Jayyusi (ed.), *Modern Arabic Poetry; an anthology* (New York, 1987

- أحمد شوقي، الشوقيات، 4 أجزاء (القاهرة، 1961).
 عرفان شهيد، العودة إلى شوقي (بيروت، 1986).
 (A. Boudot-Lamotte, *Ahmad Shawqi, l'homme et l'œuvre* (Damas, 1977
 (M. M. Badawi, *Early Arabic Drama* (Cambridge, 1988
 (M. M. Badawi, *Modern Arabic Drama in Egypt* (Cambridge, 1987

الإصلاح الإسلامي

- (C. C. Adams, *Islam and Modernism in Egypt* (London, 1933
 (N. Keddie, *Sayyid Jamal al-Din "al-Afghani"* (Berkeley, 1972
 (N. Keddie, *An Islamic Response to Imperialism* (Berkeley, 1968
 محمد عبده، رسالة التوحيد (القاهرة، عدة طبعات).
 محمد رشيد رضا، تاريخ الأستاذ الإمام الشيخ محمد عبده، 3 أجزاء (القاهرة، 1906-31).
 (J. Jomier, *Le commentaire coranique du Manar* (Paris, 1954
 (A. H. Green, *The Tunisian Ulama 1873-1915* (Leiden, 1978
 (F. de Jong, *Turuq and Turuq-linked Institutions in Nineteenth Century Egypt* (Leiden, 1978
 B. Abu Manneh, "The Naqshbandiyya-Mujaddidiyya in the Ottoman lands in the early 19th century", *Die Welt des Islams*, Vol. 22 (1982), pp. 1-36
 (O. Depont & X. Coppolani, *Les confréries religieuses musulmanes* (Algiers, 1897
 C. S. Hurgronje, "Les confréries, la Mecque et le pan-islamisme" in Hurgronje, *Verspreide Geschriften*, Vol. 3 (Bonn, 1923), pp. 189-206
 (C. S. Hurgronje, *Mekka in the Latter Part of the 19th Century*; English trans. (Leiden, 1931
 (J. M. Abun-Nasr, *The Tijaniyya: a Sufi order in the modern world* (Cambridge, 1965

القومية

- (S. Mardin, *The Genesis of Young Ottoman Thought* (Princeton, 1964
 (S. Mardin, *Jön Türklerin siyasî Fikirleri 1895-1908* (Ankara, 1964
 (Z. Gökalp, *Turkish Nationalism and Western Civilization*, ed. an trans. N. Berkes (London, 1959
 W. L. Cleveland, *The Making of an Arab Nationalist: Ottomanism and Arabism in the life and thought of Sati' al-Husri* (Princeton, 1971
 W. L. Cleveland, *Islam against the West: Shakib Arslan and the campaign for Islamic nationalism* (London, 1985)
 ساطع الحصري، البلاد العربية والدولة العثمانية (بيروت، 1960).
 (G. Antonius, *The Arab Awakening* (London, 1938
 (S. Haim (ed.), *Arab Nationalism: an anthology* (Berkeley, 1962
 (C. E. Dawn, *From Ottomanism to Arabism* (Urbana, Illinois, 1973
 (Z. N. Zeine, *The Emergence of Arab Nationalism* (Beirut, 1966
 P. S. Khoury, *Urban Notables and Arab Nationalism: the politics of Damascus 1860-1920* (Cambridge, 1983)
 (J. M. Ahmed, *The Intellectual Origins of Egyptian Nationalism* (London, 1960
 I. Gershoni & J. P. Jankowski, *Egypt, Islam and the Arabs: the search for Egyptian nationhood 1900-1930* (New York, 1986
 L. C. Brown, "Stages in the process of change" in C. A. Micaud (ed.), *Tunisia: the politics of modernization* (London, 1964), pp. 3-66
 (A. Laroui, *Les origines sociales et culturelles du nationalisme marocain 1830-1912* (Paris, 1977

الفصل 19 – ذروة القوّة الأوروبية (1914-1939)

الحرب العالمية الأولى واتفاقية السلام

- (E. Monroe, *Britain's Moment in the Middle East 1914-1956* (London, 1963
(B. C. Busch, *Mudros to Lausanne: Britain's frontier in Asia 1918-1923* (Albany, New York, 1976
(T. E. Lawrence, *Seven Pillars of Wisdom* (London, 1935
E. Kedourie, *England and the Middle East: the destruction of the Ottoman Empire 1914-1921*, 2nd edn
(London, 1987
(M. Vereté, "The Balfour Declaration and its makers", *Middle Eastern Studies*, Vol. 6 (1970), pp. 48-76
A. J. Toynbee, *Survey of International Affairs 1925*, Vol. I: *The Islamic World after the Peace Conference*
(London, 1927
C. M. Andrew & A. S. Kanya-Forstner, *France Overseas: the Great War and the climax of French imperial
(expansion* (London, 1981
(P. Kinross, *Atatürk: the rebirth of a nation* (London, 1964
(A. Kazancigil & E. Özbudun (eds.), *Atatürk, Founder of a Modern State* (London, 1981

الانتداب والمصالح الغربية

- (E. Monroe, *The Mediterranean in Politics* (London, 1938
(S. H. Longrigg, *Iraq 1900-1950* (London, 1953
(P. Sluglett, *Britain in Iraq 1914-1932* (London, 1976
(M. Khadduri, *Independent Iraq 1932-1958*, 2nd edn (London, 1960
(P. S. Khoury, *Syria and the French Mandate* (London, 1987
(M. C. Wilson, *King Abdullah, Britain and the Making of Jordan* (Cambridge, 1987
(L. Hirszowicz, *The Third Reich and the Arab East* (London, 1966

مشكلة فلسطين

- (W. Z. Laqueur (ed.), *An Israel-Arab Reader* (London, 1969
(J. C. Hurewitz, *The Struggle for Palestine* (New York, 1950
(Palestine Royal Commission, *Report*, Cmd 5479 (London, 1937
(W. Khalidi, *From Haven to Conquest* (Beirut, 1971
(F. R. Nicosia, *The Third Reich and the Palestine Question* (London, 1985
(K. Stein, *The Land Question in Palestine 1917-1936* (Chapel Hill, North Carolina, 1984
(Y. M. Porath, *The Emergence of the Palestinian National Movement 1918-1929* (London, 1974
(Y. M. Porath, *The Palestinian Arab National Movement 1929-1939* (London, 1977

مصر

- (A. Lutfi al-Sayyid-Marsot, *Egypt's Liberal Experiment 1922-1936* (Berkeley, 1977
م. أنيس، دراسات في ثورة سنة 1919 (القاهرة، 1963).
محمد حسين هيكل، مذكرات في السياسة المصرية، 3 أجزاء (القاهرة، 1951-78).
(M. Deeb, *Party Politics in Egypt: the Wafd and its rivals 1919-1939* (London, 1979

المغرب الكبير

- (J. Berque, *Le Maghreb entre deux guerres* (Paris, 1962

.(R. Le Tourneau, *Évolution politique de l'Afrique du nord musulmane 1920-1961* (Paris, 1962)
الفاشي، الحركات الاستقلالية في المغرب العربي (القاهرة، 1948).

التغيير الاقتصادي والاجتماعي

- .(H. Batatu, *The Old Social Classes and the Revolutionary Movements of Iraq* (Princeton, 1978)
. (C. Issawi, *Egypt, an Economic and Social Analysis* (London, 1947)
. (R. L. Tignor, *State, Private Enterprise and Economic Change in Egypt 1918-1952* (Princeton, 1984)
عاصم الدسوقي، كبار ملاك الأراضي الزراعية ودورهم في المجتمع المصري (القاهرة، 1975).
. (S. B. Himadeh (ed.), *The Economic Organization of Syria* (Beirut, 1936)
سعيد حماده (محقق)، النظام الاقتصادي في العراق (بيروت، 1938).
. (E. Davis, *Challenging Colonialism: Bank Misr and Egyptian Industrialization 1920-1941* (Princeton, 1983)
J. Beinun & Z. Lockman, *Workers on the Nile: nationalism, communism, Islam and the Egyptian working
(class 1882-1954* (London, 1988)
. (R. Montagne, *Naissance du prolétariat marocain* (Paris, 1951)

الفصل 20 – أساليب الحياة والفكر المتغيرة (1939-1914)

الحياة المدنية

- .M. Wahba, "Cairo memories", *Encounter*, Vol. 62 v (May 1984), pp. 74-9
. (A. Adam, *Casablanca*, 2 vols. (Paris, 1968)
. (J. Abu Lughod, *Rabat: urban apartheid in Morocco* (Princeton, 1980)
. (R. D. Matthews & M. Akrawi, *Education in Arab Countries of the Near East* (Washington, 1950)
. (R. F. Woodsmall, *Muslim Women Enter a New World* (London, 1936)
. (S. Graham-Brown, *Images of Women... 1860-1950* (London, 1988)

الأدب والفن

- . (P. Cachia, *Taha Husain* (London, 1956)
طه حسين، الأيام، 3 أجزاء (القاهرة، 1929-73).
طه حسين، مستقبل الثقافة في مصر، جزءان (القاهرة، 1938).
أبو القاسم الشابي، ديوان (بيروت، 1971).
. (G. Sadoul (ed.), *The Cinema in the Arab Countries* (Beirut, 1966)
J. Racy, "Arabic music and the effects of commercial recording", *The World of Music*, Vol. 20 (1978), pp. 47-
.55
J. Racy, "Music" in T. Mostyn & A. Hourani (eds.), *The Cambridge Encyclopedia of the Middle East and
North Africa* (Cambridge, 1988), pp. 244-50
.J. Dickie, "Modern Islamic Architecture in Alexandria", *Islamic Quarterly*, Vol. 13 (1969), pp. 183-91

الحركات الإسلامية

- . (H. A. R. Gibb, *Modern Trends in Islam* (Chicago, 1947)
. (G. Geertz, *Islam Observed* (New Haven, 1968)
. (R. P. Mitchell, *The Society of the Muslim Brothers* (London, 1969)
علي عبد الرازق، الإسلام وأصول الحكم (القاهرة، 1925).
. (A. Merad, *Le réformisme musulman en Algérie de 1925 à 1940* (Paris, 1967)
. (W. Bennabi, *Mémoires d'un témoin du siècle* (Algiers, n.d)

- E. Gellner, "The unknown Apollo of Biskra: the social base of Algerian Puritanism" in Gellner, *Muslim Society* (Cambridge, 1981), pp. 149-73
- K. Brown, "The impact of the *Dahir Berbère* in Salé" in E. Gellner & C. Micaud (eds.), *Arabs and Berbers* (Paris, 1967), pp. 201-15

الجزء الخامس – عصر الأمم الدول (منذ 1939)

المراجع العامة

- .-Europa Publications, *The Middle East and North Africa* (London, annual 1948)
- Centre de Recherches et d'Études sur les Sociétés Méditerranéennes, *Annuaire de l'Afrique du Nord* (Paris, annual 1962)
- T. Mostyn & Hourani (eds.), *The Cambridge Encyclopedia of the Middle East and North Africa* (Cambridge, 1988)
- .(P. Mansfield, *The Middle East: a political and economic survey*, 4th edn (London, 1973)
- .(W. Knapp, *North-west Africa: a political and economic survey*, 3rd edn (Oxford, 1977)

الإحصاءات

- .(United Nations, Department of Economic Affairs, *World Economic Survey* (New York, annual
-).(United Nations, Statistical Office, *Statistical Year-book* (New York, annual
-).(United Nations, Food and Agriculture Organization, *Production Year-book* (Rome, annual
- United Nations Educational, Social and Cultural Organization (UNESCO), *Statistical Year-book* (Paris, annual)

بلدان ومناطق

- .(P. Sluglett & D. M. Farouk-Sluglett, *Iraq since 1958* (London, 1987)
- .(P. Marr, *The Modern History of Iraq* (London, 1985)
- .(A. J. Cottrell et al., *The Persian Gulf States* (Baltimore, 1980)
- .(R. S. Zahlan, *The Making of the Modern Gulf States* (London, 1989)
- .(F. Heard-Bey, *From Trucial States to United Arab Emirates* (London, 1982)
- .(A. Raymond (ed.), *La Syrie d'aujourd'hui* (Paris, 1980)
- .(D. Hopwood, *Syria, 1945-1986 : politics and society* (London, 1988)
- .(P. Gubser, *Jordan* (London, 1983)
- .(H. Cobban, *The Making of Modern Lebanon* (London, 1985)
- .(N. Lucas, *The Modern History of Israel* (London, 1974)
- .(Groupe de Recherches et d'Études sur le Proche-Orient, *L'Égypte d'aujourd'hui* (Paris, 1977)
- .(D. Hopwood, *Egypt: politics and society 1945-1984*, 2nd edn (London, 1986)
- Centre de Recherches et d'Études sur les Sociétés Méditerranéennes, *Introduction à l'Afrique du nord* (contemporaine) (Paris, 1975)
- .(M. K. & M. J. Deeb, *Libya since the Revolution* (New York, 1982)
- .(J.-C. Vatin, *L'Algérie politique: histoire et société*, 2nd edn (Paris, 1983)

الفصل 21 – نهاية الإمبراطوريات (1939-1962)

الحرب العالمية الثانية

- I. S. O. Playfair et al., *History of the Second World War: the Mediterranean and the Middle East*, 6 vols. (London, 1954-73).
- (C. de Gaulle, *Mémoires de guerre*, 3 vols. (Paris, 1954-9).
- (E. L. Spears, *Fulfilment of a Mission: the Spears Mission in Syria and Lebanon 1941-1944* (London, 1977).
- (H. Macmillan, *War Diaries: politics and war in the Mediterranean 1943-1945* (London, 1984).
- (Y. Porath, *In Search of Arab Unity 1930-1945* (London, 1986).
- (A. M. H. Gomaa, *The Foundation of the League of Arab States* (London, 1977).

بريطانيا والشرق الأوسط

- (W. R. Louis, *The British Empire in the Middle East 1935-1951* (Oxford, 1984).
- (W. R. Louis & J. A. Bill (eds.), *Musaddiq, Iranian Nationalism and Oil* (London, 1988).
- (W. R. Louis & R. Owen (eds.), *Suez 1956: the crisis and its consequences* (Oxford, 1989).

مسألة فلسطين

- (W. R. Louis & R. W. Stookey (eds.), *The End of the Palestine Mandate* (London, 1986).
- (M. J. Cohen, *Palestine and the Great Powers* (Princeton, 1982).
- (B. Morris, *The Birth of the Palestine Refugee Problem 1947-1949* (Cambridge, 1987).
- A. Shlaim, *Collusion across the Jordan: King Abdullah, the Zionist movement and the partition of Palestine* (Oxford, 1988).
- موسى علمي، *عبرة فلسطين* (بيروت، 1949).

فرنسا والمغرب الكبير

- (C.-A. Julien, *L'Afrique du nord en marche*, 3rd edn (Paris, 1972).
- (M. Bourguiba, *La Tunisie et la France* (Paris, 1954).
- (A. Nouschi, *La naissance du nationalisme algérien* (Paris, 1962).
- (M. Lacheraf, *L'Algérie, nation et société* (Paris, 1965).
- (A. Horne, *A Savage War of Peace: Algeria 1954-1962* (London, 1977).
- (J. Daniel, *De Gaulle et l'Algérie* (Paris, 1986).

الفصل 22 – المجتمعات المتغيرة (الأربعينيات والخمسينيات)

النمو الاقتصادي

- (Y. Sayigh, *The Arab Economy: past performance and future prospects* (Oxford, 1982).
- (D. Warriner, *Land Reform and Development in the Middle East* (London, 1957).
- (Lord Salter, *The Development of Iraq* (London, 1955).
- (C. Issawi, *Egypt at Mid-century* (London, 1954).
- (C. Issawi, *Egypt in Revolution* (London, 1963).
- (R. Mabro, *The Egyptian Economy 1952-1972* (Oxford, 1974).
- (A. Gaitskell, *Gezira: a study of development in the Sudan* (London, 1959).
- (S. Amin, *L'économie du Maghreb*, 2 vols. (Paris, 1952).
- (G. Leduc (ed.), *Industrialisation de l'Afrique du nord* (Paris, 1952).
- (W. D. Swearingen, *Moroccan Mirages: agricultural dreams and deceptions 1912-1986* (London, 1986).

إمتداد المدينة

- (L. C. Brown (ed.), *From Madina to Metropolis* (Princeton, 1973)
- P. Marthelot, "Le Cairo, nouvelle métropole", *Annales Islamologiques*, Vol. 8 (1969), pp. 189-221
- A. Raymond, "Le Caire" in Centre de Recherches et d'Études sur le Proche-Orient, *L'Égypte d'aujourd'hui* (Paris, 1977), pp. 213-41

الهندسة المعمارية

- (H. Fathy, *Architecture for the Poor: an experiment in rural Egypt* (Chicago, 1973)
- S. S. Damluji, "Islamic architecture in the modern world" in T. Mostyn & A. Hourani (eds.), *The Cambridge Encyclopedia of the Middle East and North Africa* (Cambridge, 1988), pp. 232-6

الفصل 23 – الثقافة القومية (الأربعينيات والخمسينيات)

التربية

- (J. S. Szyliowicz, *Education and Modernization in the Middle East* (Ithaca, New York, 1973)
- (B. G. Massialas & S. A. Jarrar, *Education in the Arab World* (New York, 1983)
- (J. Waardenburg, *Les universités dans le monde arabe actuel*, 2 vols. (Paris, 1966)
- (A. B. Zahlan, *Science and Science Policy in the Arab World* (London, 1980)

التاريخ

- (A. Laroui, *L'histoire du Maghreb: un essai de synthèse* (Paris, 1970)
- قسطنطين زريق، *نحن والتاريخ* (بيروت، 1959).

الأدب

- J. Stetkevych, "Classical Arabic on stage" in R. C. Ostle (ed.), *Studies in Modern Arabic Literature* (Warminster, Wiltshire, 1975), pp. 152-66
- علي أحمد سعيد (أونيس)، *الآثار الكاملة*، جزءان (بيروت، 1971).
- بدر شاكر السياب، *ديوان*، جزءان (بيروت، 1971-4).
- (D. Johnson-Davies (ed. & trans.), *Arabic Short Stories* (London, 1983)
- نجيب محفوظ، *زقاق المدق* (القاهرة، 1947).
- نجيب محفوظ، *بين القصرين، قصر الشوق، السُّكْرِيَّة* (الثلاثية؛ القاهرة، 1956-7).
- عبد الرحمن الشرقاوي، *الأرض* (القاهرة، 1954).
- ليلى بعلبكي، *أنا أحيا* (بيروت، 1963).
- (J. Dejeux, *Littérature maghrébine de langue française*, 3rd edn (Sherbrooke, Quebec, 1980)
- (J. Dejeux & A. Memmi, *Anthologie des écrivains maghrébins d'expression française*, 2nd edn (Paris, 1965)
- (K. Yacine, *Nedjma* (Paris, 1956)
- (M. Feraoun, *Le fils du pauvre* (Paris, 1954)
- (A. Djébar, *Les alouettes naïves* (Paris, 1967)

الحركات الإسلامية

- خالد محمد خالد، *من هنا نبدأ* (القاهرة، 1950).
- طه حسين، *الفتنة الكبرى*، جزءان (القاهرة، 1947-56).
- (O. Carré & G. Michaud, *Les frères musulmans: Égypte et Syrie 1920-1982* (Paris, 1983)
- (O. Carré, *Mystique et politique: lecture révolutionnaire du Coran par Sayyid Qutb* (Paris, 1984)
- سيد قطب، *العدالة الاجتماعية في الإسلام*، الطبعة الرابعة (القاهرة، 1954).

.(M. Gilsean, *Saint and Sufi in Modern Egypt* (Oxford, 1973)

الفصل 24 – ذروة العروبة (الخمسينيات والستينيات)

ناصر والناصرية

.(P. Mansfield, *Nasser* (London, 1969)

.(R. Stephens, *Nasser* (London, 1971)

H. Heikal, *The Sphinx and the Commissar: the rise and fall of Soviet influence in the Middle East* (London, 1978).

.(H. Heikal, *Cutting the Lion's Tail: Suez through Egyptian eyes* (London, 1986)

.(M. Kerr, *The Arab Cold War 1958-1970*, 3rd edn (London, 1971)

.(E. O'Ballance, *The War in the Yemen* (London, 1971)

.(E. O'Ballance, *The Third Arab-Israeli War* (London, 1972)

الأفكار السياسية

جمال عبد الناصر، فلسفة الثورة (القاهرة، 1955).

مصر، دائرة التوثيق، مشروع الميثاق الوطني (القاهرة، 1962).

.(S. A. Hanna & G. H. Gardner (eds.), *Arab Socialism: a documentary survey* (London, 1969)

.(S. Botman, *The Rise of Egyptian Communism* (Syracuse, New York, 1988)

.(J. F. Devlin, *The Ba'th Party* (Stanford, California, 1966)

ميشال عفلق، في سبيل البعث (دمشق، 1959).

ميشال عفلق، معركة المصير الواحد (بيروت، 1958).

العالم وأنيس، في الثقافة المصرية (بيروت، 1955).

لويس عواد، ثقافتنا في مفترق الطرق (بيروت، 1974).

.(A. Laroui, *La crise des intellectuels arabes* (Paris, 1974)

.(A. Laroui, *L'idéologie arabe contemporaine*, revised edn (Paris, 1977)

الفصل 25 – الوحدة العربية والشقاق العربي (منذ 1967)

الحرب والسلام مع إسرائيل

.(E. O'Ballance, *No Victor, No Vanquished: the Yom Kippur war* (London, 1986)

W. B. Quandt, *Decade of Decision: American policy towards the Arab-Israeli conflict 1967-1976* (Berkeley, 1977).

.(W. B. Quandt, *Camp David: peacemaking and politics* (Washington, 1986)

.(H. Kissinger, *Years of Upheaval* (London, 1982)

.(J. Carter, *The Blood of Abraham* (Boston, 1985)

محمود رياض، مذكرات 1948-1975 (بيروت، 1985).

.(H. Heikal, *The Road to Ramadan* (London, 1975)

.(P. Seale, *Asad of Syria: the struggle for the Middle East* (London, 1988)

«الانفتاح»

.(J. Waterbury, *The Egypt of Nasser and Sadat* (Princeton, 1983)

.(R. Hinnebusch, *Egyptian Politics under Sadat* (Cambridge, 1985)

.(Y. Sayigh, *The Economies of the Arab World*, 2 vols. (London, 1975)

- (J. S. Birks & C. Sinclair, *Arab Manpower: the crisis of development* (London, 1980)
(M. Bennoune, *The Making of Contemporary Algeria* (Cambridge, 1988)
محمد حسنين هيكل، *خريف الغضب*، الطبعة الثانية (بيروت، 1983).

الفلسطينيون تحت الاحتلال

- (H. Cobban, *The Palestinian Liberation Organization* (Cambridge, 1984)
(M. Benvenisti et al., *The West Bank Handbook* (Jerusalem, 1986)
(D. MacDowell, *Palestine and Israel* (London, 1989)

الحرب الأهلية اللبنانية

- (K. Salibi, *Cross-roads to Civil War* (London, 1976)
(K. Salibi, *A House of Many Mansions* (London, 1988)
(E. Picard, *Liban: état de discorde* (Paris, 1988)
(Z. Schiff & E. Ya'ari, *Israel's Lebanon War* (London, 1985)
(R. Khalidi, *Under Siege: P.L.O. decision-making during the 1982 war* (New York, 1986)

الحرب بين العراق وإيران

- (S. Chubin & C. Tripp, *Iran and Iraq at War* (London, 1988)

الفصل 26 – اضطراب النفوس (منذ 1967)

التقسيمات الاجتماعية

- (S. Ibrahim, *The New Arab Social Order: a study of the social impact of oil wealth* (London, 1982)
(R. Owen, *Migrant Workers in the Gulf* (London, 1985)
(D. MacDowell, *The Kurds* (London, 1985)

الرجال والنساء

- (E. Fernea (ed.), *Women and the Family in the Middle East* (Austin, Texas, 1985)
(L. Beck & N. Keddie (eds.), *Women in the Muslim World* (Cambridge, Massachusetts, 1978)
(N. Hijab, *Womanpower: the Arab debate on women at work* (Cambridge, 1988)
F. Mernissi, *Beyond the Veil: male-female dynamics in a modern Muslim society*, revised edn (London, 1985).
N. Abu Zahra, "Baraka, material power, honour and women in Tunisia", *Revue d'Histoire Maghrébine*, Nos. 10-11 (1978), pp. 5-24

حركة الأفكار

- أمين، *محنة الاقتصاد والثقافة في مصر* (القاهرة، 1982).
حسن حنفي، *التراث والتجديد* (القاهرة، 1980).
صادق جلال العظم، *نقد الفكر الديني* (بيروت، 1969).
(H. Djaït, *La Personnalité et le devenir arabo-islamique* (Paris, 1974)
محمد عابد الجابري، *الخطاب العربي المعاصر* (الدار البيضاء، 1982).
محمد عابد الجابري، *تكوين العقل العربي*، الطبعة الثانية (بيروت، 1985).
(F. Ajami, *The Arab Predicament* (Cambridge, 1981)

الخطاب الإسلامي والتجديد

- .(H. Enayat, *Modern Islamic Political Thought* (London, 1982
. (R. Mottahedeh, *The Mantle of the Prophet* (London, 1985
. (F. Rahman, *Islam and Modernity* (Chicago, 1982
. (J. Piscatori (ed.), *Islam in the Political Process* (Cambridge, 1981
. (J. Piscatori, *Islam in a World of Nation-States* (Cambridge, 1986
. (J. R. Cole & N. Keddie (eds.), *Shi'ism and Social Protest* (New Haven, 1986
. (G. Kepel, *Le prophète et le Pharaon* (Paris, 1984
. (M. Gilson, *Recognizing Islam* (London, 1982
. عويس، رسائل الإمام الشافعي (القاهرة، 1978).
. سيّد قطب، معالم في الطريق (القاهرة، 1964).