

المجتمع الحرفي

تأليف

كريم اللحام

مؤسسة طابة



المجتمع الحرفي

المجتمع الحر في

محاضرة أُلقيت في ندوة عن الحوار بين الأديان
بعنوان «من الظلمات إلى النور: دعوة الله للخلق
في المسيحية والإسلام» في قاعة بلاكفرايز،
أكسفورد 20 يوليو/تموز 2013

تأليف

كريم اللحام

مؤسسة طابة

سلسلة محاضرات وخطابات طابة / رقم ٣ / ٢٠١٣

المجتمع الحر في

ISBN: ٩٧٨-٩٩٤٨-٢٠-٦٤٥-٣

© ٢٠١٣، كريم اللحام

مؤسسة طابة

ص.ب. ١٠٧٤٤٢

أبوظبي، الإمارات العربية المتحدة

www.tabahfoundation.org

جميع الحقوق محفوظة. يمنع إعادة إنتاج أو توزيع أي جزء من هذا الكتاب بأي وسيلة دون موافقة خطية صريحة من المؤلف، إلا في حالات الاقتباس المختصر مع الاستشهاد الدقيق والكامل في المقالات النقدية أو المراجعات.

هذه الوثيقة ترجمة لنصّ كُتب في الأصل باللغة الإنكليزية، وإذا ما أُثير أي تساؤل حول قصد المؤلف من عبارة ما، فربما يرغب القارئ في الاطلاع على النسخة الأصلية الإنكليزية.

ألقي النصّ الأصلي محاضرةً في قاعة بلاكفرايرز (Blackfriars Hall) في أكسفورد، إنكلترا بتاريخ ١٢ / ٩ / ١٤٣٤ الموافق ٢٠ / ٧ / ٢٠١٣.



مؤسسة طابة
Tabah Foundation
www.tabahfoundation.org

بسم الله الرحمن الرحيم

لا يتسنى فهمُ أيِّ مجتمع من المجتمعات، ولا سبر غاياته وقيمه، إلا بمعرفة بُنية النظام الاجتماعي لذلك المجتمع. ولست أقصد هنا علم الاجتماع، كما عرّفه الفيلسوف الفرنسي أوغست كونت، بل نظامًا يستند إلى المبادئ السامية لللاهوت الأخلاقي المستمدة أساسًا من الوحي والتي تشكّل جزءًا منه. فالإنسان، بالمعنى الحرفي، هو كما يتصوّر نفسه. وهذه العملية التأملية التي لا تُدرك، غالبًا، بالحواس في المجتمع التقليدي، تتشكل بالضرورة وتُصاغ وفقًا للعلوم الفكرية التي يتبناها المجتمع.

لم يزل مفهوم المجتمع، في الكاثوليكية والإسلام على حدّ سواء، يعني منظومة، أو جسدًا حيًّا، يتألف

من أفرادٍ أو أعضاء، يمثل كل جزء منه وحدةً متكاملةً. ومع ذلك، لا يَكْفُل رخاء الأمة بأكملها إلا وحدة الأعضاء معًا. وآية ذلك التنظيم الرسمي للنقابات الحِرْفِيَّة في العُصور الوسطى، التي كانت تتألف من صُنَّاع وحرفيَّين يتعاطون نفس المهنة، ويجتمعون على النهوض بالمنافع المتعلّقة بما كانوا يدعون إليه من أجل المصلحة العامّة. وهنا يمثل المجتمع واقعًا أخلاقيًا، وليس مجرد تجمُّع عرضي لبعض الأشخاص. هذا المجتمع هو الذي يفرض الحقوق والواجبات على الفرد، إلا أن الغرض منه تحقيق كمال الفرد وفقًا لمدى استعداده. والفرد الذي نعينه هنا هو الفرد الاجتماعي الذي يمثل أساس الكينونة الطبيعية التي تُعرف باسم المجتمع، فهو لا يعيش لنفسه فحسب، ولا يعمل لها وحدها، ولا يقتني الممتلكات لنفسه دون غيره، بل يفعل كل ذلك في إطار المجتمع الذي يعيش فيه، أي أن غرضه الفردي يحدده الاتجاه الاجتماعي الذي يشكله الوحي ويصوغه.

وهذه الرؤية تتناقض كلياً مع الرؤية الحديثة، التي تفوقت فيها الإرادة الفردية على إرادة المجتمع التي باتت تعدّ قيداً يعيق حرية الفرد واستقلالته. ولا أودّ أن أستطرد في الحديث هنا عن التمييز بين الحرية والإباحية، بل سأكتفي بأن أذكر أن هذا الموقف يلازمه الاندفاع نحو هدم مؤسسات المجتمع، كالأواصر العائلية الطبيعية، فضلاً عن تقليل أهمية ما ينشأ عن الزواج من تكامل. فلا مناص من الاعتقاد أن تفكك المجتمع في الوقت الحالي، وما يترتب عليه بالضرورة من انحلال أخلاقي، يلعب دوراً بارزاً في تمهيد الطريق أمام الاستغلال التجاري والسياسي أو تسهيله. ففكرة تعارض الإرادتين التي مفادها أن إرادة المجتمع تحل محل إرادة الفرد فكرة عبثية، وإن هي إلا فهم خاطئ للنظم التراتبية الطبيعية، وتفضي إلى الواقع المظلم الذي يعيشه الفرد في العصر الحديث الذي يحاول التشبث بحقوقه بينما يواجه القوة الجارحة لسلطة الدولة، ليغدو في نهاية المطاف منعزلاً ومغلوباً على أمره.

إن الحرية في النظام الإسلامي أو الكاثوليكي لا يمكن أن تتجلى إلا عبر ترشيد اجتماعي يمنح كل فرد حقه في التعبير عن تميزه الفردي بالاضطلاع بما يناسبه من دور في التدرج الهرمي للطبيعة المتكاملة العناصر. ومن ثم، فإن الإرادة الاجتماعية في نظام تقليدي لا تحل محل إرادة الفرد أو تستأثر بها، بل تكملها، وتوجهها وتعزدها، كما هو حال العائلة حيال الفرد، وحال النقابة الحرفية في السابق حيال العائلة وممتلكاتها، وحال الدولة حيال النقابة الحرفية. فكل مؤسسة على التوالي مقيدة تمامًا بما لا يمكن أن ينجزه السابق لها في الترتيب. وهذا هو مبدأ التبعية الذي انتصر له بيوس التاسع في ثلاثينيات القرن العشرين^١، فضلًا عن أنه واقع واسع الانتشار انتهجته المجتمعات الإسلامية على مر التاريخ.

وأود بداية أن أبدأ باستعراض المجتمع المهني في إطار المدينة التقليدية، ثم بدراسة موجزة لأسس التركيب الاجتماعي الإسلامي، ثم أختم بمقاربة بين

بعض جوانب كتابات كاتبين كاثوليكيّين نمساويّين بارزين وبعض الأمثلة من التركيب الاجتماعيّ العثمانيّ.

المدينة التقليدية وتركيب المجتمع

الذي أراه هو أنه يمكن تصور العلاقة بين المعتقد أو الفكر والبنية حقّ تصورهما باعتبار المدينة شبكة تأسيسية ينهض عليها المجتمع وتكتنفها جوانب متنوعة من التفاعل والابتكار بين البشر^٢؛ أي أن العمران هو مجلّى لمعتقد قاطنيه ورؤيتهم للعالم. وأرى أيضًا أن نماذج ما قبل الصناعة تميّط اللثام عن توازن وانسجام مع العالم الطبيعيّ الذي داسته الآلة، انسجامٌ يكمن مبدؤه بالأساس في واقع روحانيّ.

إن مدينة ما قبل الصناعة هي المدينة التي سبقت بداية الحداثة قبل إنفاذ الأوامر الجديدة التي صدرت إبان عصر النهضة عبر حلول تدبير الإنسان محلّ تدبير الرّب. والحداثة، في سياق هذا المشروع، تُفهم على أنها انقطاع ربط قيم الصدق بمعيّار متغير، أي

تَقَلَّبُ تحدده إرادية اجتماعية وسياسية لا ترتكن قط على المبادئ الأولى. فالمدينة، في المقام الأول، عملٌ فنيٌّ مقصود لا تنجم عنه جماليةٌ ظاهرية فحسب، أو نمط معماريٌّ مجردٌ، بل يحمل في طياته معتقدات حربيِّها وانتمااتهم الروحية، فهي في الحقيقة مجلى لصورة الأمة التي تسكنها.

ومن هنا، إشارة المؤرخ الفرنسي جول ميشليه عام ١٨٥٥ للنهضة على أنها «اكتشاف العالم واكتشاف الإنسان»^٢ هي مجلى لـ «تبدد أوهام» علماء ذلك العصر إزاء العالم في القرون الوسطى. إذ كان يُردد آراء المفكرين الإيطاليين من ذوي النزعة الإنسانية من أمثال فيليبو فيلاني (١٣٢٥-١٤٠٥)، وليوناردو بروني (١٣٦٩-١٤٤٤)، ولا سيما أن نقائص القرون الوسطى تكمن في تكميل الإبداع والحرية بسبب قبضة الكنيسة والجلد اللاهوتي غير المتناهي الذي تتبناه. ولم تحظ وجهة النظر الإنسانية بهذا التميز بسبب اكتشافها للعصور القديمة، إذ كان أرسطو وأفلاطون مشهورين بالفعل في العصور الوسطى، بل لأن مفكري النزعة

الإنسانية تبناوا نظرة انفكاك عن العصور القديمة، ونما لديهم شعور بوجود مسافة تبعدهم عن الماضي^٤.

إن وضع الأفكار الجماعية في إطار تاريخي إن هو إلا انسلاخ جلي عن مفهوم التراث. والجدير بالاهتمام أن نقدهم الرئيس كان موجهاً إلى الأدب وتاريخ اللغة، إذ كانوا يرون أن الإحياء الأدبي لم يبدأ إلا بظهور بيترارك (١٣٠٤-١٣٧٤)^٥. وعلى الرغم من أن نقد مفكري النزعة الإنسانية لم يخرج عن الصياغة والأسلوب الفني، فقد حاول فلاسفة التنوير جاهدين إلقاء اللوم في تلك النقائص على مباحث المعرفة التي تبناها الفلاسفة المدرسيون السكولاستيون^٦، وما تمخضت عنه اليقظة والنقد الجراف لسبعة قرون من التاريخ كان هو الفرد^٧.

لقد أنبأت المقاربة بين تميّز الفرد وتميّز جموع الأمة المثالية، التي تمثل أساس نموذج المدينة، عن تردّي فكرة المدينة في أوروبا الحديثة. ولم تزل وحدة المجتمع تمثل العائلة والعشيرة، بيد أن ذلك لا يقتضي عدم الاعتراف بالفرد. فكانت الالتزامات الإقطاعية بشكل

طبيعي شخصية وتبادلية، إلا أن مفهوم الخلاص الذي ظهر في القرون الوسطى تمحور في المقام الأول حول روح الفرد. ولذا كان نهوض الفرد الحديث اعترافاً ضمنياً بالذات كياناً منفصلاً عن العلاقات المتبادلة، وهو ما ساهم، في نهاية المطاف، في تعريف الفرد وإعطائه دوره. ومن ثم، فلا مناص من الاستنتاج أن هذا الفصل جعل الفرد في نهاية الأمر فاقد المعنى، لأن هذا التعريف انقطعت صلته بكل ما هو واضح وموضوعي، إلا أن هذا التغير في النظرة العامة بسبب هذا الوضع الراهن، ليس فلسفياً فحسب بل لاهوتياً أيضاً^٨.

إن نشوء فكرة الفرد يقوم على مفهوم الاستقلالية الشخصية، وهذا بدوره يستند إلى مبادئ أخلاقية مستقلة وإلى التعبير عنها باعتبارها أساس حصانة الشخص؛ وهذه الحصانة تفسح المجال بدورها للحقوق ومبدأ المعاملة بالمثل، فضلاً عن الواجبات المقابلة. فقد غدت الحرية في هذا النظام سبباً وغاية، أو قل نظاماً يُعرّف بأنه مراعاة الحرية. ولذا باتت حرية

التصرف عملاً أخلاقياً، وباتت الطاعة قيداً على الحرية. ولكن بما أن أي نظام لا يستمر إلا إذا كان القانون هو الأساس الذي يُبنى عليه المجتمع، وبما أن القانون مبني بدوره على الالتزام، فمن هنا سيُنظر إلى الواعظ الأخلاقي، لا محالة، على أنه مخالف لمصلحة المجتمع. ولا يمكن أن يوصف الإنسان بأنه لا حكم لقانون عليه كلما خالف القانون الذي فرضه على نفسه، لأنه من المفترض أن يلتزم بالقانون، إذ إن أي التزام يفرضه على نفسه لا يمكن إلا أن يكون ذا مآرب شخصية، وهو الذي يُنهي هذا الالتزام في واقع الأمر. وعليه، فليس بمقدور الواعظ المستقل أن يفعل كل ما يحلو له، وإلا فإنه يُكبّل مشاعره بقيد الفكر، ويُخضع إرادته لفكره. ومن هنا، فعلى أي أساس يحتفظ باستقلاليتها وعلى أي أساس يرجح كفة الفكر على كفة الإرادة؟ أعقب نهوض العلوم الطبيعية رفض فلسفة ما وراء الطبيعة (الميتافيزيقا) التي استمدت هذه العلوم منها ظاهرياً مبادئها الأولى، مما جعلها بلا وجهة أخلاقية ومكّن منها النقائص الفكرية^٩. ولا يُقصد

بالمبدأ هنا مفهوم الفكرة المنتظمة التي ظهرت في عصر ما بعد إيمانويل كانت، والقوانين المتوصّل إليها بتعميم النتائج الاستقرائية فحسب، بل يقصد به المبدأ الذي ينبثق عنه شيءٌ ما، أو المبدأ الذي يحتفظ بوضعه في علم الوجود باعتباره نقطة بداية للكينونة أو المعرفة. فالمبدأ هو أطروحة صحيحة غنية عن البرهان لا تسبقها مقدمات منطقية لتستقرأ منها. وعليه، فإن المبدأ الأول لا يُستنبط من مبدأ يسبقه في سلسلة من المبادئ، فالله هو المبدأ الأول لكل ما هو موجود. وإنما يُقصد بعلم الوجود العلم الذي يبحث في كل ما له وجود، أو كل ما هو حقيقي إزاء ما هو ذهنيّ أو دماغيّ.

وعليه، فلو افترضنا أن كل شيء يجب أن يُدرس دراسة مخبرية، كما تفرّض بنية العلوم الاجتماعية^١، فمن المنطق أن يكون لكل شيء نفس طبيعة المواد التي تدرسها العلوم الطبيعية. وهيئات هيئات، بل إن هذا الطرح يبيّن مدى محدودية هذه المعالجة المادية الصريحة، التي تكشف عنها، على سبيل المثال، فكرة النظام الكوني التي استأثر بها العلماء الطبيعيّون لكي تعني

التركيب المادي والأفقي للكون وليس مجموع الأنظمة
العديدة للموجودات والعلاقات فيما بينهم. ولطالما عدّ
الرأي التقليدي الإنسان، بعرضيته، في علاقة متكاملة
مع العالم الذي يسكنه^١، وليس المقصود من «تحديد
مكان» الإنسان في وحدات أكثر شمولاً أن تنتهك
شخصيته أو يُقلل من شأنها، بل يقصد بذلك أن يُنظر
إليه في سياق النظام الأكثر شمولاً، فبالنظر إلى الإنسان
في السياق المناسب، سيتحدد مكانه في نظام وفقاً لدوره
وتدرجه. وهنا تُفرض عَرْضِيَّة الإنسان علاقة خضوع
كامل ضرورية لله، ويستتبع هذا الخضوع أن أوامر الله
هي قوانين يجب مراعاتها، مما يفرض التزامات على
الإنسان عليه أن يفي بها. والغرض من هذه القوانين
تنظيم السلوك من أجل المصلحة العامة؛ والمجتمع هو
ما ينشأ عن هذا التنظيم.

أساس التركيب الاجتماعي الإسلامي

ثمة مصادر عديدة وشاملة تتناول المهن والطبقات
الاجتماعية في التاريخ الاسلامي، بدءاً من كتب

الحسبة^{١٢} إلى الأبحاث الأدبية^{١٣} التي تتناول إدارة الحرف وما لها من منافع اجتماعية ودينية. ويرجع تاريخ كتب الحسبة إلى القرن التاسع، عندما بدأت سائر الكتب الشرعية في الظهور وكانت تضم في البداية بالتوازي مع كتب الحسبة مجموعة من الفتاوى، ثم غدت كتبًا متخصصة للحرفيين والتجار. وتشير كلمة حسبة^{١٤} إلى المبدأ القرآني الذي اتبعه المسلمون في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر^{١٥}. ولقد بين النبي، صلى الله عليه وسلم، كما في الحديث، أساليب تطبيق هذا المبدأ في تدرج واضح، وذلك في قوله: «مَنْ رَأَى مِنْكُمْ مُنْكَرًا فَلْيُغَيِّرْهُ بِيَدِهِ، فَإِنْ لَمْ يَسْتَطِعْ فَبِلِسَانِهِ، فَإِنْ لَمْ يَسْتَطِعْ فَبِقَلْبِهِ، وَذَلِكَ أَضْعَفُ الْإِيمَانِ^{١٦}».

وعلى الرغم من وضوح أساليب التطبيق، فقد ظلت مثار جدل بين العلماء، إذ اختلفوا في نوع هذا الواجب، هل هو فرض كفاية، أي يمكن أن يتم بتكليف محتسب^{١٧} يراقب السلوك الأخلاقي في الأسواق، وقيس جودة العمل في ورش الحرفيين فإذا قام به سقط عن الجماعة؟ أم هو فرض عين يجب

أن يقوم به كل فرد؟ وقد ازداد هذا الجدل إبان عهد الخليفة العباسي المأمون (٨١٣-٨٣٣م)، وإن امتد إلى عهود أخرى، عندما نظم هذا العُرف في إطار مؤسسي وحظر تنفيذ هذا الواجب على الأفراد المستقلين^{١٨}. وقد لاقى نظامُ الحسبة قبولاً، إذ فرض على المجتمع وليس على الفرد، باستثناء المخالفة الشهيرة للإمام الغزالي (ت. ٥٠٥/١١١١). وهذا لا يعني أنه أيد مراقبة الأخلاق العامة من قبل غير ذوي الاختصاص، بل أكد في الموقف الذي تبناه أن المكلفين الرسميين يجب ألا يستأثروا بممارسة هذا الواجب الديني المهم، إذ لم يكن بوسع الرجل العادي أن يمارس الحسبة إلا في الحالات الجليّة عندما تكون الجريمة محرّمة بوضوح لدى مرتكبها المسؤول عنها، إلا أن هذا التدخل لا يتم إلا في إطار معايير صارمة. إذ يجب أن يكون المتدخل كامل الأهلية الشرعيّة، ومسلماً وقادراً على تنفيذ المهمة الموكلة بها، مع الأخذ في الاعتبار أن من يتدخل يحمي حدود الله ولا يتدخل ليكفل مصلحة شخصية فحسب^{١٩}. وفي الحالات التي يعد الأمر فيها من قبيل

الاجتهاد، فلا يحق للرجل العادي تنفيذ هذا الواجب،
وعليه أن يمثل لرأي العالم الديني بموجب شرط
الأهلية الثالث المعلن^{٢٠}. ولا يمكن النظر إلى مفهوم
الحسبة بأكمله إلا في سياق الرابطة الاجتماعية الأشمل
التي يوصي بها الدين وهي رابطة الأخوة.

ولم ينفك مفهوم الأخوة أساس التكافل
الاجتماعي الأهم في النسيج الاجتماعي الإسلامي. إذ
تتجلى وحدة الأمة الإسلامية في مبدأ الجماعة الواحدة
والأمة الواحدة، الذي انطوت عليه الآية العاشرة من
سورة الحجرات: ﴿إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ إِخْوَةٌ فَأَصْلَحُوا بَيْنَ
أَخَوَيْكُمْ وَأَتَّقُوا اللَّهَ لَعَلَّكُمْ تُرْحَمُونَ﴾.

هذه الوحدة وُصفت بوحدة دينية وسياسية (في
الدين والولاية)^{٢١}، قال تعالى في سورة آل عمران
الآية ١٠٣: ﴿وَاَعْتَصِمُوا بِحَبْلِ اللَّهِ جَمِيعًا وَلَا تَفَرَّقُوا
وَاذْكُرُوا نِعْمَتَ اللَّهِ عَلَيْكُمْ إِذْ كُنْتُمْ أَعْدَاءً فَأَلَّفَ بَيْنَ
قُلُوبِكُمْ فَأَصْبَحْتُمْ بِنِعْمَتِهِ إِخْوَانًا﴾.

وقال تعالى في سورة المؤمنون الآية ٥٢: ﴿وَإِنَّ
هَذِهِ أُمَّتُكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَأَنَا رَبُّكُمْ فَاتَّقُونِ﴾.

وفي هذا المعنى يمنح عقد الأخوة كلا الطرفين، وفقاً لما ذكره الإمام الغزالي في إحياء علوم الدين، حقوقاً يجب الوفاء بها، فلا أخ حقوق على أخيه في النفس واللسان والقلب. وأورد الغزالي ثمانية حقوق: في المال والنفس وفي اللسان والقلب بالعفو والدعاء والإخلاص والوفاء وبالتخفيف وترك التكلف والتكليف^{٢٢}. وقد بيّن حقوق الصحبة بوصفها تجليات ظاهرة لعبادة الله الباطنة، وهي موصوفة بأنها من أسمى أنواع العبادة لله. وما يثمر من هذه الحقوق والآداب من فضيلة الخلق الحسن والاستقامة له أهمية كبرى في تحقيق الاقتداء بالنبي صلى الله عليه وسلم. إن التعاليم الأخلاقية من حيث المبدأ هي علم الأفعال، ومجاله في التصنيف الإسلامي للعلوم، هو علم الفقه. ولذا فدور علماء الفقه إخضاع السلوك البشري للمعايير الأخلاقية والشرعية المستمدة من الوحي، إذ يستوجب المجتمع تطبيق العدالة، ومن ثم سيادة القانون^{٢٣}. ومن ناحية أخرى، فمسؤولية المتكلم هي التحقق من قوة الشخص ومدى أهليته

للتصرف؛ أي لا يقتصر دور الفقهاء على سنّ القواعد الشرعية، بل يشمل كذلك مناقشة الدلالات الشرعية والأخلاقية للمبادئ المستمدة من الوحي وشرحها، ثم تطبيق المعايير المستمدة على تصرفات البشر في المجتمع. لذا، فإن الفقهاء، لا صلة لهم بتطبيق العدالة وليسوا مرّائين، كما صوّرهم المستشرقون، بل إنهم يخاطبون الضمير الباطن للمسلمين.

لقد كان الخليفة في الدولة العثمانية، وهو السلطان وخليفة رسول الله في سلطاته الدنيوية، هو القائد السياسي والعسكري للأمة الإسلامية^{٢٤}. إلا أنه كان يأخذ في الحسبان عند اتخاذ قراراته الاسترشاد بآراء كبير الفقهاء في الإمبراطورية، أو المفتي الأكبر. ولئن كان وجود المفتي الأكبر ومكانته في بعض الأحيان بمثابة القيد على ما يستهجن من قرارات السلطات، أو بمثابة الضابط لها، فإن أي محاولة لعزل المفتي المتشدد كانت بمثابة الشرارة التي قد تشعل ثورة شعبية، ولذا لم يكن من السهل التفكير في ذلك الأمر^{٢٥}.

وعليه، فالفرد الذي تناوله الفقه، أو معايير التفاعل الاجتماعي والتصرفات الأخلاقية، وهذَّبَه، غدا جزءاً من الأمة التي تربطها الأخوة في المعتقد. ولذا فقد كانت الصورة أو القياس المستخدم في معظم الأحيان لوصف الفرد هو أنه الإنسان الصغير في الكون، الذي يُمثِّل بدوره الإنسان الكبير. فكما يوجد في الخلق تدرج للمراتب، يتكرر هذا التدرج الطبقي الرأسي بصورة مصغرة في الإنسان بالضرورة، وهو ما أكدّه الإمام الغزالي عندما ذكر أن الإنسان خُلِقَ صغيراً في الحجم كبيراً في المعنى^{٢٦}، وكان يرى أن قدرات الإنسان العديدة المتأصلة قد تبدو وكأنها في تناظر مع النظام الاجتماعي الظاهر، فبدنه كمدينة، وعقله كملك مدبّر لها، وقواه المدركة من الحواس الظاهرة والباطنة كجنود، وأعضاؤه كرعية، والنفس الأمّارة بالسوء كعدو ينازعه في مملكته ويسعى في إهلاك رعيته، فصار بدنه كرباط وثغر، ونفسه كمقيم فيه مرابط. وهذا التصوير للمجاهدة الروحانيّة هو الجهاد

الأكبر. أما الجهاد الأصغر، وهو القتال لحماية الدين في مواجهة العدوان العسكري، فيعد ضروريًا في هذا النظام، ولكن في مرتبة أدنى من الجهاد الأكبر، وفقًا لما ورد عن رسول الله صلى الله عليه وسلم إثر عودته من ميدان المعركة: «رجعنا من الجهاد الأصغر إلى الجهاد الأكبر»؛ وعندما سُئل النبي صلى الله عليه وسلم، أيّ الجهاد أفضل يا رسول الله؟ قال: «جهادك هواك»^{٢٧}. ولذلك فإنّ جهاد النفس هو المعركة الأساسية الأهم في حياة المسلمين في الدنيا، وهو مهمّة يجب أن تصطبغ بكل مناحي النظام الاجتماعي. فإذا نظرنا سريعًا إلى المدينة الإسلامية قبل العصر الحديث، واستعرضنا الحرف، أو أنواع التجارة أو المهن التي مارسها السكان للتعبير عن التصرفات التي أوجبها المجرى المعتاد للحياة اليومية، فسنجد أن غاية جميع هذه الأنشطة دل عليها مسبقًا التوجيه الروحاني بمجاهدة النفس، والسعي نحو الكمال والقرب من الله، وليست مجرد تحقيق مكسب دنيوي فحسب؛ إذ يبدو أن الكل مساق أو مجنّد للمجاهدة في سبيل

طمأنينة الروح. ومن ثم، فالحرف والأعمال التجارية يُنظر إليها باعتبارها فرصًا روحانية وليست مجرد التزامات ومسؤوليات. وقد ذكر الإمام الغزالي أنّ الله سبحانه هو الذي يخلق في بني آدم استعدادات طبيعية لشتّى الحرف والصناعات، بما يجعل كل صنف من المحترفين غير قابل للمبادلة بغيره، ولذلك فإنّ قِوام المجتمع وحُسن نظامه ينبنى على اجتهد كل امرئ بصنعتة وحرفته^{٢٨}. وإنّه يلزم من ذلك أنّ العمال غير المهرة الذين لم يتمرسوا بحرفة معينة ولم ينضبطوا فيها، ويمكن استبدالهم بغيرهم، يسرون على غير هدى من الله ولذلك فإنهم قد يشوّشون النظام الكلي للمجتمع. كانت مزاوله المهارة تُجلّ باعتبارها شرفاً مميزاً، كما يتضح في ارتباط الفنون اليدوية بطبقة الأشراف التي انتشرت لدى أعلى مراتب المجتمع العثماني، إذ كان ينبغي لكل سلطان على حد سواء أن يجيد فنّاً يدوياً بالرغم من سموّ مكانته. ومن هنا، لم يستكف أحد عن العمل اليدوي، فالسلطان محمد الأول صنع أوتار الأقواس، والسلطان محمد الثاني كان بستانياً وخبيراً

في زراعة الحدائق، والسلطان سليم الأول وسليمان الأول كانا صائغَي ذهب، والسلطان سليم الثاني صنع أهلة لأمتعة الحجاج، والسلطان مراد الثاني كان صانع سهام، والسلطان محمد الثالث والسلطان أحمد الأول صنعا الملاعق والحلقات التي يضعها رماة السهام حول إبهامهم، والسلطان محمد الرابع كان شاعرًا، حتى إنه كتب رسائله العسكرية في صورة أبيات من الشعر، وأخيرًا، كان السلطان عبد الحميد الثاني صانع أثاث، حتى أنه أثث قصره الخاص في يلدز^{٢٩}.

وإجمالاً لما سبق، فإن الجسم الاجتماعي للمجتمع التقليدي هو كائن حي، يقوم على أساس النشاط المهنيّ لأفراده بوصفه جزءاً لا يتجزأ منه. ومن ثم، يتناظر تنظيم الهيكل الاجتماعي بالضرورة مع الأنشطة المهنية لأعضائه، إذ تُنظم تلك الأنشطة المهنية كما جرى العُرف في هيئات نقابية تُعرف عادةً باسم التنظيمات الحرفيّة أو الأنظمة المهنية ذاتية التنظيم.

ولو افترضنا أن النظام الاقتصادي الحر الحالي يوجهه مبدأ الأداء الخاص بالمنافسة الحرة، التي على الفرد أن يخوض بموجبها في المعتاد نضالاً لتحقيق مكانته الاجتماعية عن طريق إنجازاته في سوق العمل وإلا سيفقدها، فإن من المؤكد أن المجتمع النقابي ينظر إلى الأداء نظرة مختلفة، لا يستند فيها إلى حجم الأداء بل إلى طبيعة العمل المنفَّذ ونوعه. وعلى الرغم من أن هذه النظرة كما هو متوقع في إطار نظام اجتماعي يستند إلى المذهب الفرديّ الذريّ، إلا أن كل عضو في النظام التقليدي له مكان مكفول له في النظام المهني، حتى لو كان هذا العضو دون المستوى المطلوب، أو غير كفء (في إطار الأعراف الأخلاقية). وفي هذا الحالة يقع عبء تهدئة الأعمال اللازمة على الجسم بأكمله حتى يستطيع العضو استعادة فعاليته مرة أخرى. والفرق بين هذا النظام ونقابة العمال، على سبيل المثال، هو أن الأخيرة هي هيئة خاصة تدار وفقاً لجدول أعمال، وينصبُّ تركيزها على علاقة الراتب المركزية بين

العامل والإدارة، أما هذا النظام فهو بمثابة جزء أصيل لا يتجزأ من بنية فاعلة. فمن غير الممكن تبادل أدوار أعضاء النقابة فيما بينهم، ومن ثم، فالعلاقة بين هذه المجموعات المهنية داخل الدولة هي علاقة السيادة المطلقة، مع التشديد على مبدأ التبعية.

المدينة التقليدية أو مدينة ما قبل الحداثة

يشتمل النظام الاجتماعي في المدينة على تفاعل السلطة الدينية مع النظام الديني في سياق إدارة مدنيّة. إن الوحدة الأساسية للمجتمع، وفقاً للرؤية التقليدية، هي العائلة، وهذه هي القاعدة التي تقوم عليها علاقاته بشكل عام مع الأمة الأشمل، أما الوحدة الأساسية للعائلة وهي الفرد، فيجب تمييزها عن الوحدة الأساسية للمجتمع من أجل تحديد المسؤولية الدينية. وعندما يسمو الفرد بفضل الفلسفة السياسية الحديثة عن الجماعة أو العائلة، كما ذكر آنفاً، يصبح تعبيراً عن تحليل الفئات الدينية إلى أهداف سياسية

واجتماعية، ويتجلى هذا في حلول الفرد محل العائلة باعتبارها الكيان الاجتماعي المتبقي الحائز للحقوق. إن الهدف الديني يحدد بالضرورة الهدف الاجتماعي، ومن ثم النظام الاجتماعي، إذ إن غاية الإنسان الأسمى تتحدد بموجبها أهدافه المادية أو المؤثرة، والنظام الاجتماعي بدوره ينظم نشر العلوم الفكرية والأنشطة التجارية، فضلاً عن أنه يعكس الفلسفة السياسية التي ينتهجها سكانه. وعلى ذلك، عند تقييم الوظائف الداخلية المركزية لمدينة مثل إسطنبول، التي تعكس الوظائف الموجودة خارجها على المستوى الأعلى، نجد أنها تتضمن منصب القاضي، والتنظيمات الحرفيّة والجمعيات الدينية، ومنصب المحتسب.

كان دور المجتمع في المدينة التقليدية مثل مدينة إسطنبول، التي كانت عاصمة الدولة العثمانية، مُستوحى من مبدأ التبعية. وعلى ذلك، فالإدارة المدنية في مثل هذه الدول تكمن جُلّها من الناحية التنظيمية في التنظيمات الحرفيّة، وكان لكل تجارة التنظيم الحرفيّ

الخاص بها والمركز الخاص بها في المدينة، ولكل نقابة سيطرتها دون غيرها على الأعضاء والمعايير الواجب مراعاتها لتصنيع وبيع المنتج. فنحاتو الحجارة على سبيل المثال، يتمركزون في الغالب عند جدران المدينة أو إلى جوارها، كما في دمشق، حتى يسهل تقديم خدماتهم إذا اقتضت الضرورة في حالات الطوارئ، كما يتمركز بعض الحرفيين، كالصباغين، في أطراف المدينة، لما تنطوي عليه أنشطتهم من ضرر وأذى. وقد انعكس اختيار المكان على طبيعة بنية المدينة^{٣٠}.

وعلى الرغم من أن النقابات أو التنظيمات الحرفية (إصناف)، على سبيل المثال، كانت ذاتية التنظيم، فإنها كانت تخضع لقالب إداري عند وضع القواعد الخاصة بها موضع تنفيذ. يحكي أوليا جلبي، الرحالة الشهير الذي عاش في أوائل القرن السابع عشر، عن وجود ١٠٠١ تنظيم حرفي في إسطنبول، ينقسم كل منها إلى ٥٧ مجموعة^{٣١}. كما دُلِّل على أن سكان المدينة برمتهم كانوا أعضاء تنظيمات حرفية، باستثناء

السكان العسكريين والأجانب، الذين كانوا يتبعون أيضاً تنظيمات خاصة بهم. ووُصفت إدارة كل تنظيم حرّفي بأنها تخضع لمراقبة مسؤولين، الكتخذاً أو الكهية (الوكيل) ويحت باشي (نائب الوالي)، فضلاً عن مجلس من كبار السن، أو الشيوخ، من التنظيم الحرّفي ليقوموا بدور الأمناء، ويُعرّفون بـ«الاختيارية» (ihtiyariye). ويختص الوكيل بالعلاقات مع الحكومة، ويجب أن يُصدّق القاضي على قرارته.

والشاهد أنه إذا غَشَّ أحد الأعضاء فغبين المشترين، أو كان من المطففين، الذين إذا كالوا الناس أو وزّنوهم يُخسّرون، فلا يحق للمراقبين في التنظيم الحرّفي عندئذ مقاضاة المُخالف، مع أنهم مسؤولون عن حسبة هذه الأسواق التي وقعت فيها المخالفة، ولكن يُبلّغ المُحتسب والقاضي عن العضو المخالف، فيفصل القاضي في الأمر ويقضي بالعقوبة التي يُنفذها المُحتسب. وكانت أخف عقوبة لهذه المخالفة الضرب بالعصا أو «الفلقة». وكانت تُنفذ العقوبات في جميع

الأحوال علناً وخارج مقر عمل المخالف^{٣٢}. أما في الحالات القصوى، فقد يحكم القاضي بحبس العضو أو يأمر شيخ النظام بطرده من التنظيم الحرفي^{٣٣}.

ولم يكن انضمام الفرد للتنظيم الحرفي مجرد انضمام لنقابة عمال يتدرب فيها على الصنعة ويحذق حرفته، بل كانت قالباً اجتماعياً لاكتساب الهوية، إذ كان يحدد طريقة تعليمه، والمكان الذي يعيش فيه ويعمل، بل لم يكن يلبس إلا ما يحدد له. وكان التنظيم الحرفي أيضاً يساعده في الحصول على ما يحتاج من دعم مادي وديني. وكان لكل تنظيم حرفي صندوق لهذا الغرض يشار إليه في إسطنبول باسم *taavun sandigi* (صندوق تعاون)^{٣٤}، وكانت إدارته تشبه إدارة الوقف شبيهاً كبيراً. وكانت أموال ذلك الصندوق تنفق على من ألت به ضائقة أو نزل بساحته بلاء من الأعضاء المسجلين، كما كان يُنفق منها على إقامة الاحتفالات الدينية، كالموالد، وما يتم فيها من توزيع الطعام مجاناً على الفقراء من أعضائه.

وقد جعلت العلاقة الوثيقة بين الجمعيات الدينية والتنظيمات الحرفية التجارية من ساحة السوق عرصة لدعم الحياة الدينية دعمًا حقيقياً^{٣٥}. فكانت التنظيمات الحرفية تعمل في المقام الأول على أساس السعر المنصف، وكانت المحال التي تبيع السلع نفسها مُجمّعة في مكان واحد. وكانت التجارة نشاطًا مشتركًا، يدعم فيه الأعضاء بعضهم بعضًا، وآية ذلك انتشار روح الفتوة والفروسية في ساحة السوق. من ذلك أن التجار المعروفين في السوق كانوا يرحبون بالعضو الجديد الذي يتاجر في نفس سلعهم، وقد يصرفون إليه أحيانًا زبائنهم، ولا يزالون كذلك حتى تثبت أركانه، ويشتد في التجارة ساعده، ثم يتولى هو رعاية من يأتي بعده^{٣٦}. ولا يغيب عنك أن هذا النظام كان معمولاً به على هذا النحو في مطلع القرن العشرين في أجزاء كبيرة من الشرق الأدنى، ولم يكن للتقلّبات السياسية والثورات أثر يُذكر في الحياة اليومية التي كانت متواشجة مع التسلسل الهرمي للتنظيم الحرفي. فكان

العضو في المجتمع متأصلاً اجتماعياً ومستقراً على نحو يُصعّب على الحكومة واسعة النفوذ اختراق المؤسسات الوسيطة للوصول إليه لما ستلاقيه من نقد وهجوم^{٣٧}. ومع إيجاز ما قدمنا، فإنني أعتقد أن الكثير منه يلبي تطلعات مفكرين أساسيين كان لهما بالغ الأثر على استمرارية المجتمع التعاوني (*Gemeinschaft*) في أوروبا في القرن التاسع عشر، هما آدم مولر (١٧٧٩ - ١٨٢٩) وكارل فوغلسانغ (١٨١٨ - ١٨٩٠)، وقد ضمت المنشورات البابوية *Novarum Rerum* (الشؤون الحديثة) (١٨٩١) و *Anno Qadragesimo* (السنة الأربعون) (١٩٣١) أفكارهما، عبر شخصيات مثل الماركيز دي لاتور دوبان وألبرت دي مون. وقد درس مولر علم اللاهوت والتشريع والعلوم السياسية في جامعة غوتنغن، وكان موضع ثقة الأمير كليمنس فون ميتينيش^{٣٨}. وكان أيضاً ناقداً لأفكار آدم سميث عن المنفعة الفردية في الاقتصاد، وفكرة الدخل الصافي، والاتجاه لخصخصة جميع المهن لتحل محل العائلة والحق النقابي، ومفهوم الملكية المطلقة (الذي اقتبسه من القانون

الروماني). فكان يرى أن الملكية الحقيقية ليست ملكية خاصة بل هي أمانة في عهدة المالك لمصلحة المجتمع. وفي مجال تعاليمه الاقتصادية، كان يرى أن الفردية التي تتسم بها أفكار سميث تحث على حب الذات أو الذاتية وتعبر عنهما. واقترح مولر فكرة الترابط بين العناصر الاجتماعية، أي الاقتصادية والسياسية والدينية والأخلاقية وتوحيدها، وهذا يشبه ما تطبقه المجتمعات الإسلامية. ففي حين جرّد سميث الاقتصاد باعتباره علماً منفصلاً يجب دراسته بمعزل عن سائر العلوم، نادى مولر بإعادة دمج الجانب الديني بالاجتماعي، ووصف التداخل فيما بينهما على النحو التالي:

تتجلى حصافة رأي أسلافنا في جوهر الحياة السياسية (وهو رأي لم تشبه أي نظرية دخيلة)، في أنهم بذلوا كل ما في وسعهم للحفاظ على توحيد الصناعة الحضرية بقوة، على الرغم مما تنطوي عليه من تشعب. ولم تنشطر الفنون عن العلوم إلا عندما دخل كل منها على التوالي في الشركات الخاصة المنضمة إلى التنظيمات الحرفية. فكلما ازداد إسناد الوظائف اليدوية الحضرية إلى عدد من الأيدي العاملة

المختلفة، ازدادت همة رئيسهم عند تجميع الخيوط المتناثرة إلى وحدة متكاملة، إلا أن هذا الرئيس نفسه هو حرفيّ ماهر، أي عامل في جسم التنظيم الحرفيّ، والتنظيم الحرفيّ لإحدى الحرف يكون طرفاً في نوع من أنواع التزاوج مع الهيئة التي تحكم الصناعة الحضرية، أما الصناعة الحضرية فهي تسعى جاهدة لتحقيق نوع من التداخل المشترك مع الإنتاج الريفيّ، الذي تمثله طبقة النبلاء والوجهاء من ملاك الأراضى، إلا أنه بالرغم من ذلك لم تتحقق العلاقة السامية لتبادل المنافع الاقتصادية في الدولة في صورتها الشاملة والمتكاملة، فضلاً عن أننا نجد جميع الوظائف الاقتصادية تسير في هذا الاتجاه بعينه^{٣٩}.

ثمة تقارب بين تمجيد آدم سميث للتنافس وتكافل جميع أعضاء المجتمع. «لا تتوقف الروح عن التفاعل في مواجهة تقسيم الأعمال، التي أولاها آدم سميث أهمية كبيرة، وميكنتها، فالروح تسعى للحفاظ على شخصية الإنسان»^{٤٠}.

ومرة أخرى: «لا توجد مهنة مستقلة في المجتمع البرجوازي تستحق أن ينسى الإنسان في سبيلها نفسه»^{٤١}.

اشتملت بنية مولر الاقتصادية على أربعة عوامل رئيسة للإنتاج^{٤٢}، أولها الأرض، التي تمثل عامل الديمومة؛ والقوة الكادحة، التي تمثل الحركة أو التطور؛ ورأس المال المادي والروحاني، اللذان يوحدان العاملين الأوليين، كما أنهما في بعض الأحيان يعيقان الإنتاج وفي أحيان أخرى يُسرّعانه. وهذه العوامل الأربعة تتناظر مع عناصر العائلة الأربعة، فالشباب (يمثل التطلع نحو الأمام) هو رأس المال المادي الذي يفضي إلى الممتلكات التجارية، والسن (الردع) يتجسد في رأس المال الروحاني الذي يفضي إلى مهنة رجل الدين والتدريس، والرجولة (الإنتاج) تتطابق مع القوة الكادحة وتفضي إلى طبقة المواطنين، والأنوثة (المحافظة)، التي تتطابق مع الطبيعة المنتجة وهو ما يفضي إلى طبقة النبلاء والوجهاء. ومن هنا، فهذه العوامل الأربعة ذات صلة بالأفكار الأساسية الأربعة التي تقوم عليها الدولة. وتتجسد فكرة مولر في المجتمع النقابي الذي يكفل التبادلية في الناحية الاجتماعية والروحانية التي كانت في ذهنه عمّا أسماه

جوزيف فيالاتو *economia perennis* أي نموذج الاقتصاد الخالد^{٤٣}.

الاشتراكي المسيحي كارل بارون فون فوغلسانغ دوّن التاريخُ اسمه لأنه مهّد الطريق أمام الحزب الاشتراكي المسيحي في النمسا الذي اشتهر بقيادته خليفته كارل لوغر^{٤٤}. والأهم من ذلك، أنه نادى بأن تكون أسس الفكر الاشتراكي الكاثوليكي الحب والعدالة والتضامن، وأكد أن هذا لن يتحقق إلا بالعودة إلى التركيبات الهرمية التي كانت مُتبعة في المجتمع في العصور الوسطى قدر الإمكان مع إدخال تعديلات لتلبية المتطلبات الحديثة. ومن ثم، يجب أن ينضم جميع الحرفيين والمهنيين إجباريًا إلى تنظيم حر في لحماية الجودة والحفاظ على نظام تجاري فعال. وقد أدى إنهاء وجود التنظيمات الحرفية في النمسا عام ١٨٥٩ تأثيرًا بأفكار الإمبراطور جوزيف الثاني إلى ظهور فوضى اقتصادية وانتشار البطالة. ولئن حققت العودة إلى نظام التنظيم الحرفي بعد سنوات قليلة نجاحًا محدودًا تحت تأثير فوغلسانغ، فقد اتخذت الصناعة طابعًا اقتصاديًا.

وبعد العناصر الأربعة التي طرحها آدم مولر، ومع الأخذ في الاعتبار الأشكال الحديثة للمؤسسات، نادى فوغل سانغ بأن كل مؤسسة في العمل التجاري يجب أن تغدو عائلة صناعية يتقاسم فيها العمال والملاك مسؤولية الإدارة، وكل عائلة صناعية يجب أن تنتمي بدورها لعائلة إقليمية تعرف باسم النقابة الفرعية التي تضم جميع المؤسسات في المنطقة. وترسل هذه البعوث الفرعية مندوبين للغرفة الصناعية، حيث توضع السياسة الاقتصادية لكل صناعة على حدة^{٤٥}. وكان هذا الشكل من أشكال البرلمان الذي يضم تمثيلاً وظيفياً وليس مجرد تمثيل إقليمي يعمل في السابق، واستمر عمله على نطاق واسع في العالم الإسلامي في حكومة بنية المدينة التقليدية.

خاتمة

تبين هذه النظرة الموجزة لفهم كاثوليكي إسلامي رمزي للفلسفة الاجتماعية ضمن كل من الديانتين إمكانية الالتقاء في سبيل الخير في الفضاء العام. فكثيراً ما

تكتنف العلاقة بين الدين والعالم الحديث حالة تنافس أيديولوجي، والفكرة التي تقول إن الدين ينبغي أن يكون في الإطار الأيديولوجي ذاته فكرة ضارّة، مع أنّها من أجل مهمّة تقضي بوجوب أن يُدخل الدين نفسه في عملية إعادة تركيب ثقافي. وبالأخذ في الاعتبار أن هذا يقتضي إعادة ظهور الفلسفة الاجتماعية التي تستند في المقام الأول إلى الميتافيزيقا (ما وراء الطبيعة)، فإن من الأهمية بمكان أن نميّز ذلك عن الأصول البراغمية النفعية للأيديولوجيا.

وبالنظر لما ينجم عن الأمراض الاجتماعية في يومنا هذا من مشاكل مستفحلة، فإنه يمكننا أن نستشف أنه عندما لا تعود بنية المجتمع، ونظامه الاجتماعي مجلّي للحقائق الأساسية الخالدة التي كان يُلتزم بها من قبل، فلن يعود في ذلك المجتمع مكان لتلك الحقائق التي ستذهب طيّ النسيان. وعليه، فإن ما أشرنا إليه من جهود لاستعادة المجتمع النقابي هو خطوة بالغة الأهمية في سبيل الحفاظ على النظام الاجتماعي التقليدي، فضلاً عن تحديد النطاق البشري، وقد تكون

هذه الخطوة هي النبراس الذي سيضيء طريق الأجيال
الحديثة في كلتا الديانتين، ممن يسعون لترسيخ قيمهم
الدينية في المجال الاجتماعي السياسي.

هوامش

١. لتعريف كاثوليكي لهذا المبدأ انظر المنشور الصادر عن المجلس البابوي للعدالة والسلام، *Compendium of the Social Doctrine of the Church* (ملخص عقيدة الكنيسة الاجتماعية) (لندن: برنز أند أوتس، ٢٠٠٥)، ٩٣-٩٥.

٢. «المدينة، كما تُعرف في التاريخ، هي نقطة التركيز الأقصى للقوة والثقافة في المجتمع، وهي المكان الذي تتجمع فيه الأشعة المنتشرة من عدة حزم منفصلة في الحياة، مع حصول مكاسب في كل من الفعالية والأهمية الاجتماعية. والمدينة أيضًا هي نموذج للعلاقة الاجتماعية المتكاملة ورمز لها: هي مركز المعبد والسوق وقاعة العدالة، والأكاديمية التعليمية». لويس مَفُورد، *The Culture of Cities* (ثقافة المدن) (لندن: سِكر أند ووربورغ، ١٩٤٠)، ٣.

٣. «قل لمن يدعي في العلم معرفة، ما غاب عنك إلا شيان بسيطان: أن تكشف العالم وأن تعرف الإنسان». جول ميشليه، *Histoire de France au seizième siècle: Renaissance*

(تاريخ فرنسا في القرن السادس عشر: عصر النهضة)، الجزء ٧
(باريس: شاميرو، ١٨٥٥)، ii.

٤. يوجينيو غارين، *Italian Humanism: Philosophy and Civic Life in the Renaissance* (النزعة الإنسانية في إيطاليا: الفلسفة والحياة المدنية في عصر النهضة) (أكسفورد: بازيل بلاكويل، ١٩٦٥)، ١٤-١٥.

٥. في عام ١٤٣٦ كتب بروني *Life of Petrarch* (حياة بترارك) إذ قال فيه: «بترارك كان أول من مكنته راحة عقله من إدراك براعة الأسلوب القديم المفقود وإعادة الحياة». انظر: غارين، المرجع السابق، ١٨.

٦. انظر على سبيل المثال: فولتير، *Essai sur les moeurs et l'esprit des nations* (مقالات عن عادات الأمم وروحها)، مجلد ٢١-٢٧، (أكسفورد: مؤسسة فولتير، ٢٠٠٩)، وخصوصاً المجلد ٢٤، الفصلين ٨١ و ٨٢.

٧. ريتشارد ديفان، *The Failure of Individualism* (إخفاق النظرية الفردية) (دوبلن: براون أند نولان، ١٩٤٨).

٨. كتب جورج أوبرين، في *An Essay on the Economic Effects of the Reformation* (مقالة عن الآثار الاقتصادية للإصلاح) (لندن: برنز، أوتس أند ووشبورن، ١٩٢٣)، ص. ٩: «مجتمع مخترق بأكمله... من أفكار وتعاليم التشدد الديني سيظل على حاله طالما لم يطرأ عليه تغير في الدين الذي يقوم عليه، ولذا، فمن أجل تنفيذ أي تغيير اجتماعي واسع النطاق في هذا المجتمع، يجب

الهجوم على الدين المتأصل فيه، وفي المقابل، أي هجوم على الدين يستتبعه بالضرورة إحداث تغيرات جادة اجتماعيًا واقتصاديًا».

٩. للاطلاع على خرافة الحياد الميتافيزيقي، انظر: روث غروف، *Ontology Revisited: Metaphysics in Social and Political Philosophy* (إعادة النظر في علم الوجود: الميتافيزيقا في الفلسفة الاجتماعية والسياسية) (لندن: روتليدج، ٢٠١٣).

١٠. انظر على سبيل المثال: طريقة التبدلات الملزمة بوصفها «الوسيلة المثالية» للبحث الاجتماعي في: إميل دوركهيم، *The Rules of Sociological Method* (قواعد منهج علم الاجتماع) (غلينكو: المطبعة الحرّة، ١٩٣٨)، ١٣٢-١٣٦.

١١. هذه «النظرية العضوية» هي الفكرة الرئيسة لكتاب لويس مكمفورد، *The City in History: Its Origins, Its Transformations, and Its Prospects* (المدينة في التاريخ: أصولها وتحولاتها وتطلعاتها) (لندن: سكر أند ووربورغ، ١٩٦١).

١٢. مثل أحكام السوق الذي ألفه الفقيه يحيى بن عمر القرطبي في القرن التاسع؛ وكتاب نهاية الرتبة في طلب الحسبة، الذي ألفه في القرن الثاني عشر عبد الرحمن الشَّيْزَرِي الذي عاصر صلاح الدين. انظر: مايا شاترميلر، *Labour in the Medieval Islamic World* (العمل في العالم الإسلامي في العصور الوسطى) (ليدن: إ. ج. بريل، ١٩٩٤)؛ وأيضًا: أحمد غابن، *Hisba, Arts and Craft in Islam* (الحسبة والفنون والحرف في الإسلام) (فيسبادن: دار هاراسوفيتز للنشر، ٢٠٠٩)، ١٦١-١٦٦.

١٣. من الأمثلة على ذلك: المصنف الأدبي الذي كتبه في القرن الثاني عشر الراغب الأصفهاني: محاضرات الأدباء (القاهرة: مطبعة الهلال، ١٩٠٢)؛ والمصنّف الأدبي الذي كتبه في القرن الرابع عشر القاضي الشافعي تاج الدين السبكي: كتاب معيد النعم ومبيد النقم (القاهرة: مكتبة الخانجي، ١٩٤٨).

١٤. الكلمة مشتقة من الجذر ح س ب، ويُشتق منه أيضًا: حَسَبَ واحتساب ومُحتسب.

١٥. انظر: الآيات ١٠٤ و ١١٠ و ١١٤ من سورة آل عمران، والآية ١٥٧ من سورة الأعراف، و ٧١ و ١١٢ من التوبة، و ٤١ من الحج، و ١٧ من لقمان. وللاطلاع على نظرٍ في معاني هذه الآيات والمبدأ نفسه، انظر: م. أ. كوك، *Commanding Right and Forbidding Wrong in Islamic Thought* (الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر في الفكر الإسلامي) (كامبردج: مطبعة جامعة كامبردج، ٢٠٠٠)، ١٣-٣١.

١٦. رواه مسلم في صحيحه، وأورده الإمام النووي في الأربعين النووية، وراجعته وترجمه عز الدين إبراهيم ودينز جونسون دافيز في كتاب *An-Nawawi's Forty Hadith* (الأحاديث الأربعون النووية) (دمشق: دار نشر القرآن الكريم، الطبعة الثانية، ١٩٧٧)، ٣٤/١١٠-١١١.

١٧. عن تاريخ هذا التأسيس ووظيفة المحتسب، انظر: ر. ب. بكلي، *'The Muhtasib'* (المحتسب)، مجلة *Arabica*، العدد ٣٩، (١٩٩٢)، ٥٩-١١٧.

١٨. أحمد عبد السلام، *The Practice of Violence in the Iranian Hisba-Theories* (ممارسة العنف في نظريات الحسبة)، *Iranian Studies* (دراسات إيرانية) العدد ٣٨:٤، (٢٠٠٥)، ٥٤٧-٥٥٤.
١٩. م. أ. كوك، المرجع السابق، ٤٣٧. وعن تحليل آراء الإمام الغزالي حول فرض العين انظر الفصل ١٦.
٢٠. المرجع السابق ٤٣٦.
٢١. انظر: أبو محمد الحسين بن مسعود البغوي، تفسير البغوي: معالم التنزيل، ٨ مجلدات، تحقيق محمد عبد الله النمر وعثمان جمعة ضميرية وسليمان مسلم الحرش (الرياض، دار طيبة، ١٤٠٩هـ/١٩٨٨م)، ٧:٣٤١.
٢٢. انظر الكتاب الخامس عشر من إحياء علوم الدين للإمام أبي حامد الغزالي، ٤ مجلدات (القاهرة: دار الشعب، بلا تاريخ)، ١: ٥-٦، ٢: ٩٢٤-١٠٣٦.
٢٣. أبو حامد الغزالي، ميزان العمل، تحقيق سليمان دنيا (القاهرة: دار المعارف، ١٩٦١)، ٣٥٩.
٢٤. انظر: كولن إيمبر، *The Ottoman Empire 1300-1650: The Structure of Power* (الإمبراطورية العثمانية ١٣٠٠-١٦٥٠: بنية السلطة) (نيويورك: بولغريف مكميلان، ٢٠٠٤)، ١١٦-١٢٧؛ وأيضًا: هاميلتون أ. ر. غب، *Lutfi Pasa on the Ottoman Caliphate* (لطفي باشا في الخلافة العثمانية)، *Oriens* (أورينت) ١٥ (١٩٦٢)، ٢٨٧-٢٩٥.

٢٥. بشأن هذه العلاقات انظر: إيميل تيان، *Institutions du Droit Public Musulman* (مؤسسات القانون العام الإسلامي) (باريس: ريكوي سيري، ١٩٥٤)؛ وأيضًا: ر. س. ريب، *The Mufti of Istanbul: a Study in the Development of the Ottoman Learned Hierarchy* (مفتي إسطنبول: دراسة في تطور التراتبية العثمانية للعلماء) (لندن: مطبعة إيثاكا، ١٩٨٦).
٢٦. الغزالي، ميزان العمل، ٢٣٨.
٢٧. المرجع السابق، ٢٣٩، مع أن هذا الحديث قد يكون مثار خلاف في بعض النواحي لعله في سنده، بيد أنه مجمّع على حقيقته ومعناه.
٢٨. المرجع السابق، ٣٦٠-٣٦١.
٢٩. انظر: رافايلا لويس، *Everyday Life in Ottoman Turkey* (الحياة اليومية في تركيا العثمانية) (لندن: ب. ت. باتسفورد، ١٩٧١)، ١٤١. أما عن السلطان عبد الحميد الثاني، فالأثاث الذي صنعه لا زال باقيًا ليومنا هذا ويمكن رؤيته في قصر يلدز.
٣٠. للنظر في العلاقة بين النشاط الحرفي وتخطيط المدينة انظر: أندريه ريمند، *The Spatial Organization of the City* (التنظيم المساحي للمدينة)، في: جيوسي وآخرين، *The City in the Islamic World* (المدينة في العالم الإسلامي)، مجلد ١-٢، (ليدن: بريل، ٢٠٠٨)، ٤٧-٧٠؛ وانظر أيضًا لنفس الكاتب، *The Economy of the Traditional City* (اقتصاد المدينة التقليدية)، في: جيوسي وآخرين، المرجع السابق، ٧٣١-٧٥١.

٣١. غابرييل باير، *Guilds in Middle Eastern History* (التنظيمات الحرفية في التاريخ الشرق أوسطي)، في: م. أ. كوك (محرر)، *Studies in the Economic History of the Middle East* (دراسات في التاريخ الاقتصادي للشرق الأوسط) (لندن، مطبعة جامعة أكسفورد، ١٩٧٠)، ١٨.

٣٢. روبرت مانتران، *Istanbul dans la moitié du XVIIIème siècle* (اسطنبول في منتصف القرن السابع عشر) (باريس: مكتبة أديان ميزونيف، ١٩٦٢)، ٣٨٣-٣٨٤.

٣٣. المرجع السابق، ٣٨٤.

٣٤. المرجع السابق، ٣٧٩.

٣٥. هذا هو تمامًا موضوع كتاب تاج الدين السبكي «معيد النعم ومبيد النقم»، إذ يتناول الإمام الفقيه المهن ويصف كيف يمكن مزاولة كل منها بصورة ملاءمة وجعلها وسيلة لتوجيه الفضائل الدينية. انظر الهامش ١٣.

٣٦. روبرت مانتران، *Istanbul dans la moitié du XVIIIème siècle* (اسطنبول في منتصف القرن السابع عشر)، ٣٨٤-٣٨٩.

٣٧. ناقش هودجسون هذه المقولة وكان الأكثر بلاغةً في عرضها في مؤلفه *The Venture of Islam* (مشروع الإسلام) المجلد الثاني، (شيكاغو: مطبعة جامعة شيكاغو، ١٩٧٤)، حيث عرض الحريات (والتحديات) التي يستلزمها النظام الاجتماعي واتخاذ أنماط ثقافية لما أسماه «ترافد أهل السنة» في الإسلام في العصور الوسطى.

٣٨. أهم كتابين له *Elemente der Staatskunst* (عناصر فن الحكم) (برلين: ي. د. زاندر، ١٨٠٩)، و *Versuche einer neuen Theorie des Geldes mit besonderer Rücksicht auf Grossbritannien* (اختبار نظرية جديدة في المال مع الإشارة بوجه خاص إلى بريطانيا) (لايبزغ: ألتنبيرغ، ١٨١٦؛ طبعة جديدة تحقيق هيلين ليسير، بينا: دار غوستاف فيشر للنشر، ١٩٢٢).

٣٩. مولر، *Versuche einer neuen Theorie des Geldes* (اختبار نظرية جديدة في المال)، طبعة ليسير، ١٩٢٢، ٣٧. ترجم هذا النص أوتمار شبان وأورده على سبيل الاقتباس في: *The History of Economics* (تاريخ الاقتصاد) الذي ترجمه إيدن وسيدار بول (نيويورك: و. و. نورتون وشركاؤه، ١٩٣٠)، ١٦١.

٤٠. أوتمار شبان، المرجع السابق، ١٦٢.

٤١. المرجع السابق، ١٦٢.

٤٢. المرجع السابق، ١٦٥-١٦٦.

٤٣. جوزيف فيالتو، *Philosophie Économique: Études critiques sur le naturalisme* (الفلسفة الاقتصادية: دراسات نقدية في المذهب الطبيعي) (باريس: ديسكلي دي بروور إي سييه، ١٩٣٢).

٤٤. ألفريد ديامانت، *Austrian Catholics and the First Republic: Democracy, Capitalism, and the Social Order 1934-1918* (الكاثوليك النمساويون والجمهورية الأولى: الديمقراطية والرأسمالية والنظام الاجتماعي ١٩١٨-١٩٣٤)

(برينستون، نيوجيرسي: مطبعة جامعة برينستون، ١٩٦٠)، ١٤٠-
١٤٨.

٤٥. للاطلاع على ملخص مجمل لأفكار فوغلستانغ، انظر
المقتطفات المترجمة إلى الفرنسية في: فوغلستانغ، *Morale et*
Economie Sociales (الأخلاق والاقتصاد الاجتماعي)، الطبعة
الثالثة، (باريس: مكتبة بلود إي سييه، ١٩٠٨).

قائمة المراجع

جورج أوبرين، *An Essay on the Economic Effects of the Reformation* (مقالة عن الآثار الاقتصادية للإصلاح) (لندن: برنز، أوتس أند ووشبورن، ١٩٢٣).

م. أ. كوك (محرر)، *Studies in the Economic History of the Middle East* (دراسات في التاريخ الاقتصادي للشرق الأوسط)، لندن، مطبعة جامعة أكسفورد، ١٩٧٠.

ألفريد ديامنت، *Austrian Catholics and the First Republic: Democracy, Capitalism, and the Social Order ١٩١٨-١٩٣٤* (الكاثوليك النمساويون والجمهورية الأولى: الديمقراطية والرأسمالية والنظام الاجتماعي ١٩١٨-١٩٣٤) (برينستون، نيوجيرسي: مطبعة جامعة برينستون، ١٩٦٠).

يوجينيو غارين، *Italian Humanism: Philosophy and Civic Life in the Renaissance* (النزعة الإنسانية الإيطالية: الفلسفة والحياة المدنية في عصر النهضة) (أكسفورد: بازيل بلاكويل، ١٩٦٠).

إريك غيل، *Money and Morals* (المال والأخلاق)، الطبعة الثانية، (لندن: فيبر أند فيبر، ١٩٣٧).

روث غروف، *Ontology Revisited: Metaphysics in Social and Political Philosophy* (إعادة النظر في علم الوجود: الميتافيزيقا في الفلسفة الاجتماعية والسياسية) (لندن: روتليدج، ٢٠١٢).

سلمى الخضراء الجيوسي، وريناتا هولود، وأتيليو بتروشيولي، *The City in the Islamic World* (المدينة في العالم الإسلامي) (ليدن: بريل أكاديميك بابلشرز، ٢٠٠٨).

فينسنت ماكناب، *The Church and the Land* (الكنيسة والأرض) (لندن: برنز، أوتس أند ووشبورن ليمنند، ١٩٢٦).

روبرت مانتران، *Istanbul dans la moitié du XVIIIème siècle* (إسطنبول في منتصف القرن السابع عشر) (باريس: مكتبة أدريان ميزونيف، ١٩٦٢).

لويس مَحمُود، *The Culture of Cities* (ثقافة المُدن) (لندن: سِكر أند ووربرغ، ١٩٤٠).

—، *The City in History: Its Origins, Its Transformations, and Its Prospects* (المدينة في التاريخ: أصولها وتحولاتها وتطوّعاتها) (لندن: سِكر أند ووربرغ، ١٩٤٠).

المنشور الصادر عن المجلس البابوي للعدالة والسلام، *Compendium of the Social Doctrine of the Church* (ملخص عقيدة الكنيسة الاجتماعية) (لندن: برنر أند أوتس، ٢٠٠٥).

ر. ب. سيرجنت، *The Islamic City* (المدينة الإسلامية) (باريس: يونسكو، ١٩٨٠).

يوئيتشي شيونويا، *The German Historical School: the Historical and Ethical Approach to Economics*

(المدرسة التاريخية الألمانية: المقاربة التاريخية والأخلاقية
للاقتصاد) (لندن ونيويورك: روتليدج، ٢٠٠١).

أوتمار شبان، *The History of Economics* (تاريخ
الاقتصاد)، ترجمة إيدن وسيدار بول (نيويورك: و. و.
نورتون وشركاؤه، ١٩٣٠).

جوزيف فيالاتو، *Philosophie Économique: Études critiques sur le naturalisme* (الفلسفة الاقتصادية:
دراسات نقدية في المذهب الطبيعي)، (باريس: ديسكلي
دي بروور إي سييه، ١٩٣٢).

كارل فون فوغلسانغ، *Morale et Economie Sociales* (الأخلاق والاقتصاد الاجتماعي)، الطبعة الثالثة (باريس:
مكتبة بلود إي سييه، ١٩٠٨).

