

الاستغراب

AL-ISTIGHRAB

دورية فكرية مُحكمة تُعنى بدراسة الغرب وفهمه معرفياً ونقدياً

تصدر عن المركز الإسلامي للدراسات الاستراتيجية

العدد الواحد والثلاثون . السنة الثامنة ١٤٤٥ هـ - صيف ٢٠٢٣ م

ISSN: ٢٥١٨ - ٥٥٩٤

رقم الإيداع في دار الكتب والوثائق الوطنية العراقية ٢٤٦٤

أبحاث ودراسات

نهاية الغرب بين فلسفة المابعديات
وفكر النهايات
د. مكّي سعد الله

تأمّلات حول علم النفس والدين

الحاج محمد لغنهاوزن

منتدى الاستغراب

قراءات علمية

قراءة في كتاب معرفة الدين

الشيخ لبنان الزين

المبتدأ

الاحتضار الأخير للحضارة الغربية

الشيخ حسن أحمد الهادي

الإهلاك الحتمي سقوط الذات.. أفول الحضارة

الملف

نظريّة الدولة في القرون الوسطى

إياد فرحان بدرية

الحياة الاجتماعية في المجتمع الأوروبي خلال

العصور الوسطى

رفاه البوشي الدباغ

النظام الاقتصادي في أوروبا العصور الوسطى

عبد الله السلیمان

الجغرافية السياسية للقارة الأوروبية

في القرون الوسطى

إبراهيم أحمد سعيد

المرأة والأسرة في أوروبا العصور الوسطى

هبة شباط

القيم الأخلاقية في العصور الوسطى الغربية في ألف عام

غيضان السيد علي

التخلّف الثقافي العام في أوروبا خلال ألف عام

نبيل علي صالح

الهيئة العلميّة

أ.د. إبراهيم محمد زين	ماليزيا
أ.د. أحمد عبد الحليم عطية	مصر
أ.د. سيد حسين نصر	أميركا
أ.د. حميد بارسانيا	إيران
أ.د. خليل أحمد خليل	لبنان
أ.د. زعيم خنشلاوي	الجزائر
أ.د. سعاد الحكيم	لبنان
أ.د. فيتالي ناعومكين	روسيا
أ.د. فتحي المسكيني	تونس
أ.د. فيلين بيليف	بلغاريا
أ.د. كارل أرنست	أميركا
أ.د. مظفر إقبال	كندا
أ.د. مجدي عز الدين حسن	السودان

المترجمون المشاركون

- أسعد مندي الكعبي

- هبة ناصر

- حسن علي مطر الهاشمي

هذه الفصلية

تهتم فصلية "الاستغراب" بفهم الغرب ودراسته من خلال التعرّف على مناهجه وأبنيته الفكرية والثقافية والايديولوجية وإعادة قراءتها بروح نقدية عارفة.

غاية المركز الإسلامي للدراسات الاستراتيجية من إصدار هذه الفصلية، تتأتى من ضرورة تشكيل منفسح تفكيري خلّاق يفضي الى التواصل المتكافئ معرفياً وحضارياً بين الاسلام والغرب، وذلك من خلال السعي الى مقارنة الغرب على نحو يتعدى ما ألقته النخب العربية والإسلامية ماضياً وراهناً.. خصوصاً حيال الكيفية التي جرى التعامل فيها مع قيم الغرب ومعارفه ومناهجه، سواء لجهة التقليد الخالص لهذه القيم او لجهة رفضها والقطيعة المطلقة معها.

ولأجل تظهير غايتها، تأخذ هذه الفصلية بمنهجية تكاملية تقوم على تفعيل ثلاثة خطوط متوازية ومتلازمة في الوقت عينه:

- الخط الأول: التعرف على المجتمعات الغربية كما هي في الواقع، وذلك عبر ما تقدمه نخب هذه المجتمعات من معارف في سياق إعرابها عن القضايا والمشكلات التي تعيشها في مطلع القرن الحادي والعشرين.

- الخط الثاني: التعرّف على المناهج والسياسات التي اعتمدها الغرب حيال الشرق والمجتمعات الإسلامية على وجه الخصوص، وذلك بقصد جلاء الكثير من الحقائق وتبديد مثلها من الأوهام التي استحلت التفكير العربي والإسلامي رداً طويلاً من الزمن.

- الخط الثالث: وهو خط النقد، ويجري على ثلاثة أوجه:

الوجه الأول: نقد مباني الفكر الغربي ومناهجه وآثارها المترتبة فكراً على الانتلجنسيا العربية والاسلامية، وبيان آليات الاستغراب السلبي الناجمة منها...

الوجه الثاني: نقد الغرب لذاته من خلال اختيار وتعريب ما يكتبه الفلاسفة والمفكرون والباحثون الغربيون حول القضايا التي تعكس أحوال مجتمعاتهم، والتحويلات التي تحدثم فيها تلك المجتمعات في الميادين المختلفة.

الوجه الثالث: نقد النخب العربية الاسلامية للغرب، إنطلاقاً من معرفتها به واستيعابها لتاريخه وسعيها الى مناظرته على أرض التكافؤ الخلاق والكلمة سواء.

٣١

Occidentalism

الاستغراب

AL-ISTIGHRAB

دورية فكرية مُحكّمة تُعنى بدراسة الغرب وفهمه معرفياً ونقدياً
تصدر عن المركز الإسلامي للدراسات الاستراتيجية
العدد الحادي والثلاثون - السنة الثامنة ١٤٤٥هـ - صيف ٢٠٢٣م

ISSN: 2518 - 5594

رقم الإيداع في دار الكتب والوثائق الوطنية العراقية 2464

الآراء الواردة في هذه المجلة لا تُعبّر بالضرورة عن توجهات المركز

﴿وَإِذَا أَرَدْنَا أَنْ نُهْلِكَ قَرْيَةً أَمَرْنَا
مُتْرَفِيهَا فَفَسَقُوا فِيهَا فَحَقَّ عَلَيْهَا الْقَوْلُ
فَدَمَّرْنَاَهَا تَدْمِيرًا﴾

سورة الإسراء: الآية ١٦

رئيس التحرير

هاشم الميلاني

هيئة التحرير

أستاذ الدراسات الإسلامية، جامعة جورج واشنطن.	أ.د. سيد حسين نصر
أستاذ الحضارة الإسلامية، جامعة تونس.	أ.د. توفيق بن عامر
أستاذ الفلسفة، الجامعة اللبنانية.	أ.د. خنجر حميّة
عميد كلية الفقه جامعة الكوفة - العراق.	أ.د. ستار الأعرجي
أستاذ الفكر المعاصر الإسلامي، كلية الآداب، جامعة الكوفة.	أ.د. عامر عبد زيد الوائلي
أستاذ التاريخ في جامعة بغداد	أ.د. عبد الجبار ناجي
أستاذ الفلسفة، جامعة النيلين، السودان.	أ.د. مجدي عز الدين حسن
أستاذ الفلسفات القديمة، جامعة القاهرة، مصر.	أ.د. مصطفى النشار
مؤرخ وأستاذ العلوم الحديثة، جامعات كندا.	أ.د. مظفر إقبال
عميد كلية الأديان والعلوم الإنسانية - جامعة المعارف - لبنان.	أ.د. هادي فضل الله

مصحّ اللغة الأجنبية

الأستاذة أ. هبة ناصر

مصحّ اللغة العربية

الأستاذ غسان الأسعد

التصميم والإخراج الفني

علي مير حسين

- هاتف: 00961-1-274465

- موقع: <http://istighrab.icss.iq>

- إيميل: istighrab.mag@gmail.com

للتواصل

Islamic Center for Strategic Studies – Civil Compa.

IBAN: LB78 0052 0024 0013 0102 4055 9014

IBL BANK SAL. Swift Code: INLELBBE

التحويل البنكي

المحتوى

المبتدأ

* الاحتضار الأخير للحضارة الغربية

9 - حسن أحمد الهادي

الملف

* نظرية الدولة في القرون الوسطى

18 - إياد فرحان بدرية

* الحياة الاجتماعية في المجتمع الأوروبي خلال العصور الوسطى

61 - رفاه البوشي الدباغ

* النظام الاقتصادي في أوروبا العصور الوسطى

82 - عبد الله السلیمان

* الجغرافية السياسية للقارة الأوروبية في القرون الوسطى

128 - إبراهيم أحمد سعيد

* المرأة والأسرة في أوروبا العصور الوسطى

154 - هبة شباط

* القيم الأخلاقية في العصور الوسطى الغربية في ألف عام

194 - غيضان السيد علي

* التخلُّف الثقافي العام في أوروبا خلال ألف عام

238 - نبيل علي صالح

المحتوى

أبحاث ودراسات

* نهاية الغرب بين فلسفة المابعديات وفكر النهايات

د. مكي سعد الله ٢٧٢

* تأملات حول علم النفس والدين

الحاج محمد لغنهاوزن ٢٩٦

منتدى الاستغراب

قراءات علمية:

* قراءة في كتاب معرفة الدين

الشيخ لبنان الزين ٣٢٤

٣٥٢

ترجمة ملخصات المحتوى بالإنكليزية



ترحب مجلة الاستغراب بكل نتاج فكري يتسم بالموضوعية وينسجم مع اهتماماتها ضمن قواعد النشر الآتية:

١. تنشر المجلة الأبحاث العلميّة الأصيلّة الموافقة للشروط الأكاديميّة المعتمدة في البحث العلمي وخطواته المتعارف عليها عالمياً.
٢. يشترط انسجام المضمون والمنهج مع أولويات المجلة في نقد الفكر الغربي، وعدم الاكتفاء بعرض الأفكار ووصف الأقوال.
٣. أن يكتب البحث باللّغة العربيّة، ويرسل منه نسخة إلكترونيّة بصيغتي (Word) و (pdf)، بحدود ٥,٠٠٠ كلمة، على أن تُرقم الصفحات ترقيماً متسلسلاً.
٤. تقديم ملخص باللّغة العربيّة، يُوضع في أول البحث لا يزيد عن (٢٠٠) كلمة، بالإضافة إلى الكلمات المفتاحية للبحث.
٥. تنشر المجلة ترجمة ملخصات الأبحاث باللّغة الإنكليزيّة.
٦. أن تحتوي الصّفحة الأولى من البحث على اسم الباحث وعنوانه، وتخصّصه (باللغتين العربيّة والإنكليزيّة) ورقم الهاتف والبريد الإلكتروني.
٧. إرفاق نسخة من السيرة العلميّة إذا كان الباحث يتعاون مع المجلة للمرة الأولى.
٨. يتمّ التعريف بالكتب والمقالات وسائر المصادر المعلوماتيّة في نهاية الدّراسة بالطريقة التّالية: المؤلّف (المصحّح، الجامع، أو المترجم الذي يذكر بدلاً من المؤلّف)، تاريخ طباعة الأثر، العنوان، ويضاف في الكتب، مكان النّشر والنّاشر، ورقم الصّفحة، وفي المقالات اسم المجلة العلميّة ورقم الجزء أو الدورة ورقم الصّفحة ورقم النّسخة أيضاً. وتُدرج في المواد المعلوماتيّة ما عدا المصادر المطبوعة كالأثار الإلكترونيّة أو المواد المرئيّة والسّمعيّة، ووسيلة الإعلام التي تعرض هذا الأثر.

٩. يُشار إلى المصادر والمراجع جميعها بأرقام الهوامش التي تنشر في أسفل كل صفحة. وتراعى الأصول العلميّة المتعارفة في التوثيق والإشارة بأن تتضمن: اسم الكتاب ورقم الصفحة.
١٠. يزوّد البحث بقائمة مفصّلة من المصادر والمراجع في آخر البحث، وفي حالة وجود مصادر أجنبيّة تُضاف قائمة بها منفصلة عن قائمة المصادر العربيّة، ويُراعى في إعدادها الترتيب الأبجائي لأسماء الكتب أو الأبحاث في المجلّات، أو أسماء المؤلفين.
١١. أن لا يكون البحث قد نُشر سابقاً في مجلّة أو كتاب أو موقع الكتروني...، وليس مقدّمًا إلى أيّة وسيلة نشر أخرى، وعلى الباحث تقديم تعهد مستقلّ بذلك.
١٢. تعبّر جميع الأفكار المنشورة في المجلة عن آراء كاتبها، ولا تعبّر بالضرورة عن وجهة نظر جهة الإصدار، ويخضع ترتيب الأبحاث المنشورة لاعتبارات فنيّة ومنهجية فقط.
١٣. تراعي المجلّة الأنظمة مرعيّة الإجراء فيما يخصّ حقوق الملكية الفكرية للمؤلّفين.
١٤. يجب أن يرفق الباحث تعهدًا خطيًّا ببحثه وفق الآتي: جانب مدير تحرير مجلة الاستغراب المحترم
أقرّ أنا الموقع على هذا أدناه وأتعهد.... (يذكر اسم الباحث)
....(الصفة العلمية للباحث)
- بأن هذه المادة وعنوانها: (العنوان الكامل للبحث) هي من إنتاجي العلمي، ولهذا فهي تدخل في ملكيتي الفكرية، ولم يسبق نشرها، وإني أعطي مجلّتكم الكريمة حقّ الطبع والنشر والترجمة وإعادة النشر والتوزيع الورقي أو الإلكتروني.
١٥. تخضع الأبحاث المستلمة لبرنامج الاستلال العلمي (Turnitin).
١٦. لا يجوز للباحث أن يطلب عدم نشر بحثه بعد عرضه على هيئة التحرير.
١٧. تخضع الأبحاث لتقويمٍ وتحكيمٍ سرّي لبيان صلاحيتها للنشر، وعلى وفق الآلية الآتية:
- أ- يبلغ الباحث بتسلّم المادة المرسلّة للنشر خلال مدّة أقصاها أسبوع من تاريخ التسلم.
- ب- يخطر أصحاب الأبحاث المقبولة للنشر موافقة هيئة التحرير على نشرها وموعد نشرها المتوقع.
- ت- الأبحاث التي ترى اللجنة وجوب إجراءات تعديلات أو إضافات عليها قبل نشرها تُعاد إلى أصحابها، مع الملاحظات المحدّدة، كي يعملوا على إعدادها نهائيًّا للنشر.
- ث- الأبحاث المرفوضة يبلغ أصحابها من دون ضرورة إبداء أسباب الرّفص.
- ترسل الأبحاث على الموقع الإلكتروني للمجلّة: istighrab.mag@gmail.com

الاحتضار

الاحتضار الأخير للحضارة الغربية

حسن أحمد الهادي

يبدو أن القارئ المتفحص في تاريخ الغرب، وبنیان حضارته، وأسسها الفكرية والفلسفية، لن يجد ذلك الفرق الجوهریّ والكبير بين العصر القديم، وبين العصور الوسطى (القرون الوسطى)، أو بين العصر الحديث في تاريخ الغرب، فكلها تقسيمات تقليدية للتاريخ الغربي، يجمع بينها قواسم مشتركة تتمظهر في حالة الاضطراب المستمرة فكرياً وقيماً وإنسانياً واجتماعياً... منذ القدم وحتى ما يسمّى بعصر النهضة.

ويعيد الكثير من الباحثين والمفكرين السبب في ذلك إلى الغرب ذاته الذي أضحى عدو نفسه، بمعنى أنه يتآكل من الداخل ويسقط تدريجياً ليهوي إلى مراحل الاحتضار الأخير للحضارة الغربية، بحسب تعبير المفكر الأمريكي باتريك بوكانان في كتابه "موت الغرب"، حيث حذر بوكانان شعوب الحضارة الغربية من رعب كبير يزحف إلى بيوتهم وأوطانهم وقلوبهم بكلّ قسوة وضراوة، وليس بوسع أمم الغرب فعل أيّ شيء لوقف الاحتضار الأخير للحضارة الغربية التي أصبحت تواجه الانقراض والفناء لصالح أمم أخرى؛ فالقرن الأمريكي الثاني يبشّر بحالة من الكآبة والخوف على المصير وضياع الهوية، وتحول المواطن الغربيّ بمرور الزمن إلى أقلية هشة في مجتمعه الذي شهد موطن قدم أجداده ومعاركهم وبطولاتهم.

وعند تحليل الأسباب المباشرة سنستنتج العديد من القضايا والأسباب التي اصطنعها الغربيون أنفسهم والتي تشكّل السبب الأساس في هذا السقوط، إذ لم تتبدّل المباني الفكرية والفلسفية والقيمية عند الغربيين، لا في التاريخ القديم ولا في التاريخ الحديث، في نظرهم الدونية إلى الآخر؛ الإنسان والفكر والمجتمع والقيم والحضارة...، فكلّ المشاريع التي قدّمها الغرب ولا زال يقدّمها بعناوين برّاقة إلى المجتمع الإنساني لم تكن يوماً بمعزل عن المواقف والخلفيات الأيديولوجية التي تسرّبت إلى تلك المنهجية؛ وذلك لأنّ الغربيّ يبقى متأثراً بالحواضن الفكرية والحضارية والسياسية التي أسهمت في تشكيل عقليته، أي إنّه يبقى أميناً لتوجهاته الذاتية وخلفياته الدينية أو السياسية.

وهو ما يفسّر كثرة الاضطرابات التي انتشرت في البلدان، والحروب والمعارك التي خاضها الغربيّ ضدّ الآخر، حيث قتل البشر حيناً، واستعبدهم حيناً آخر، وسيطر على مواردهم الطبيعية والثروات الوطنية للدول حيث أمكنه ذلك.

* * *

أولوية الإنسان والتراث

وبالتزامن مع كلّ هذه الاضطرابات والحروب والاعتداءات لم يهمل الغربيون أمرين أساسيين أينما حلّت رحالهم الاستعمارية؛ الأول يرتبط بتراث الأمم والشعوب المرتبط بهوية الآباء الأجداد، والثاني يتمثّل بالعنصر الإنسانيّ بعنى السعي لتغييره فكرياً ومعرفياً وقيماً.

فيظهر بوضوح للباحث في كيفية تعامل الغربيين مع تراث الآخر، ولا سيّما تراث الحضارة الإسلامية، أنّ الحركة العلمية للغربيين تجاه الشرق بشكل عامّ والإسلام بشكل خاصّ لم تخلُ من روااسب وخلفيات الأوروبيين وأطماعهم في خيرات الشرق من العلوم والمعارف وبقية موارده الفياضة، وإنّ قُدّمت إلى الآخر على أنّها ظاهرة منظمّة تمثل جهداً بحثياً معرفياً كبيراً قام به الغرب في محاولته لفهم الحضارة الشرقية والإسلامية، وأنّ كلّ هذا

الجهد العلميّ والبحثيّ والترجمات والتحقيق في المخطوطات، يرتبط بالبحث عن المعرفة وتطويرها، تمهيداً لوضعها في خدمة الإنسان والإنسانية. وما يؤكّد هذا الفهم اختلاف نتائج هذه الدراسات باختلاف اتجاهات المفكرين والباحثين باختلاف المدارس التي ينتمون إليها، حيث تلوّنت بتلوّن الأفكار والمؤسّسات التي ينتمون إليها، ولم تغب الإسقاطات والقبليّات المشبعة بتصوّر الذات الغربيّة عن الشرق وحضارته.

كما يتمظهر العمل على العنصر الإنسانيّ ابتداءً من أصل النظرية الفلسفيّة إلى الوجود والإنسان، مروراً بكلّ النظريّات الاجتماعيّة والتربويّة والتعليميّة، والتشريعات القائمة عليها، وصولاً إلى صورة الإنسان وتحديد نوعه من حيث الذكورة والأنوثة، ونمط الحياة والعيش التي ينبغي أن يتربّي عليها ويحياها بكلّ متطلّباتها.

فإنّ البحث في وظائف الإنسان مع الجماعة وحضوره الاجتماعيّ وفلسفة وجوده هي من القضايا التي شغلت الأرض بما تمثّل من فكر إنسانيّ، والسماء بما تمثّل من تشريع إلهيّ؛ فالأرض بحكماؤها وفلاسفتها وعلمائها على اختلاف مشاربهم وانتفاءاتهم الفكريّة - الدينيّة منها والوضعيّة - من علماء النفس، والاجتماع، والطبيعة، والمادّة، وغيرهم.. قدّم كلّ منهم نظريّته ورؤيته حول طبيعة أدوار الإنسان وفلسفة وجوده في الحياة. وأعطت السماء حكمها الواضح بواسطة الوحي والأنبياء ﷺ بتفضيل هذا الإنسان على سائر المخلوقات، وتحميله الأمانة الإلهيّة كخليفة لله في الأرض.

وبين تشريع السماء هذا؛ وتعدّد نظريّات أهل الأرض وفلاسفتها حول وظيفة الإنسان وفلسفة خلقه ووجوده في الحياة، تكاؤن وتوالد الكثير من المناهج والمذاهب والمدارس حول الإنسان، ما أثر تأثيراً مباشراً على الحياة الإنسانيّة، وانعكس على المجتمع الإنسانيّ وعلى الشخصية الدينيّة والاجتماعيّة والسياسيّة للبشر، وتحوّل هذا المجتمع الكبير إلى مجتمع أسير وتابع في فلسفة وجوده ونمطه في الحياة لتلك الرؤى والأفكار والفلسفات الواردة

من أعماق التاريخ، وهو ما أدى إلى تحوّل الحياة الاجتماعية إلى ما يشبه الصحراء الهائجة برمالها لتبتلع الضعفاء والفقراء، وتسيطر على العقول والأفكار الشهوات وحبّ الجاه والمال...؛ وعلى هذا فقس من السياسة والحكم، والحقوق البشريّة وغيرها...، ولهذا كلّ كانت أهميّة العودة إلى تعاليم السماء، وخاصّة ما جاء في الشريعة الإسلاميّة من نظرة حول وظائف الإنسان والحياة والوجود.

إنّ النظام الإسلاميّ يربّي الفرد المسلم على النظرة الدينيّة إلى الحياة والكون. وفي هذه النظرة الدينيّة يدرك الإنسان أنّه يسير على خطّ طويل لا يحدّه الموت، وأنّ الموت ليس إلّا انتقالاً من مرحلة معيّنة في هذا الخطّ إلى مرحلة أخرى أوسع أفقاً وأرحب مجالاً وأطول بقاءً، وحين يزرع التنظيم الاجتماعيّ البذور الأخلاقيّة في نفوس الأفراد ويجعل من القيم الخلقية قوى فعّالة في سلوكهم وحياتهم، يحصل من ناحية على ضمانات ذاتية للتنفيذ والإجراء نابعة من شعور الفرد بالمسؤوليّة الأخلاقيّة، ويستطيع من ناحية أخرى أن يتسامى بالفرد تدريجاً ويفجر كلّ طاقات الخير فيه، ولا يعود النظام مجرد تحديد خارجيّ صارم لتصرّفات الأفراد، بل يصبح مجالاً يتسامى الأفراد ضمن إطاره وخلال تطبيقه روحياً، ويحقّقون المثل الصالح للإنسانيّة على الأرض.

وقد اعتبر الشهيد محمّد باقر الصدر (قده) أنّ الدين هو صاحب الدور الأساسيّ في حلّ المشكلة الاجتماعيّة عن طريق تجنيد الدافع الذاتيّ لحساب المصلحة العامّة. فما دامت الفطرة هي أساس الدوافع الذاتية التي نبتت منها المشكلة، فلا بدّ أن تكون قد جُهّزت بإمكانات حلّ المشكلة أيضاً؛ وذلك لئلاّ يشدّ الإنسان عن سائر الكائنات التي زوّدت فطرتها جميعاً بالإمكانات التي تسوق كلّ كائن إلى كماله الخاص، وليست تلك الإمكانات التي تملكها الفطرة الإنسانيّة لحلّ المشكلة إلّا غريزة التدبّر والاستعداد الطبيعيّ لربط الحياة بالدين وصوغها في إطاره العامّ. ومن هنا كانت الفطرة تملي على الإنسان دوافعه الذاتية التي تنبع منها المشكلة الاجتماعيّة الكبرى في حياة الإنسان (مشكلة التناقض بين تلك الدوافع والمصالح الحقيقيّة العامّة للمجتمع الإنسانيّ)، ولكنّها في الوقت نفسه تزوّده

بإمكانية حلّ المشكلة عن طريق الميل الطبيعيّ إلى التدين، وتحكيم الدين في الحياة بالشكل الذي يوفق بين المصالح العامة والدوافع الذاتية، وهذا الدين الذي فطرت الإنسانية عليه يتميز بكونه ديناً قيماً على الحياة وقادراً على التحكم فيها وصياغتها في إطاره العام.

وفي سياق الكلام عن الإنسان، نجد أنه من الأولويات التي يعمل عليها الغربيون بإلحاح في العالم في المجال الإنسانيّ الاجتماعيّ، ويستهدفون تغيير ثوابت المجتمعات البشرية وأنماط العمل والعشرة والحياة بشكل عامّ، ما يرتبط بدور الرجال والنساء ووظائفهم ومكانتهم، والعمل على إزالة الفجوة النوعية بينهما. وعلى هذا الأساس ترى الجندرية أنه يمكن تغيير بل إلغاء الأدوار المنوطة بالرجل والمرأة، وكذلك الفروق بينهما من ثقافة المجتمع وأفكاره السائدة، بحيث يمكن للمرأة أن تقوم بأدوار الرجل، ويمكن للرجل أن يقوم بأدوار المرأة، وهذا يعني أن الجندرية تنتكّر لتأثير الفروق البيولوجية الفطرية في تحديد أدوار الرجال والنساء، فالجندر بناء اجتماعيٌّ وثقافيٌّ أيضاً، وهو عملية تاريخية مستمرة تُدار في كلّ المؤسسات المجتمعية في كلّ يوم من الحياة، ووسائل الإعلام والمدارس، والأسر، والمحاكم.. إلخ.

وبناءً عليه يتخذ الجندر النسويّ قاعدة ينطلق منها، ألا وهي إلغاء كلّ الفروق الطبيعية أو المختصة بالأدوار الحياتية بين الرجال والنساء، ويدّعي أن أيّ اختلاف في الخصائص والأدوار إنما هو من صنع المجتمع، وأن النوع الاجتماعيّ حقّ أساسيٌّ من حقوق الإنسان، والمجتمع وحده هو الذي يضمن أن كافة النساء والرجال يدركون ويستفيدون من هذا الحقّ.

* * *

لماذا السقوط والاحتضار

تخضع مقارنة هذه الأسباب لضابطة كلية ترتبط بالضغوط التراكمية التي تتجمّع بهدوء ثم تنفجر فجأة لتثقل كاهل كلّ الآليات الحافظة لاستقرار المجتمع وتماسكه، وإذا أردنا مقارنة مصاديقها ستبرز أمامنا العديد من هذه الأسباب، فقد أثبتت السنن

والتجارب التاريخية أنّ انهيار الحضارات مرهون عادة بطيف واسع من العوامل. منها على سبيل المثال لا الحصر:

- ترك الدين في حنايا الكنائس: بحسب ما قاله بوكانان وغيره في هذا السياق: "إنّ الثقافة الجديدة ترفض الله الذي جاء في العهد القديم، وتحرق بخورها على مذبح الاقتصاد العولميّ، وغدا الجنس والمال والشهوة والسلطة هو كلّ ما تبحث عنه أمريكا وتدور حوله". فلم تعد أمريكا دولة مسيحية ذات رسالة عالميّة تحمل التبشير والتنصير للأمم الأخرى كما عرّفها الآباء المؤسسون بعد أن تنازلت عن الكثير من الفضائل والثقافات القديمة، وبعد فتحها الباب على مصراعيه أمام القيم والمعتقدات الوافدة، وهذا الأمر يجعلها أكبر دولة مناوئة للمسيحية التي عرفها العالم لأكثر من ألفي عام. يبدو واضحاً أنّ مبدأ اللذة الجديد، والثقافة المشبعة بالجنس والشهوة، والبحث عن النفوذ، وماكينات طباعة الدولار غير قادرة على تقديم مبررٍ جوهريّ للإنسان الأوروبيّ كي يستمرّ في الحياة بعد أن انفصل هذا الإنسان عن أصله، وتباعده الجسد عن روحه، والتصق بمعتقدات فاسدة وقوانين باطلة سلبت من الحضارة الغربية فطرتها وهويّتها.

تدمير نظام الأخلاق والقيم الإنسانيّة

تآكل النظام الأسريّ، بل الانهيار والتفكك الأسريّ، فما يُشاهد اليوم في البلدان الغربية هو عبارة عن أجيال بلا هويّة، أجيال ضائعة حائرة، آباء وأمّهات لا يعرفون شيئاً عن أبنائهم منذ سنين، فالأسرة قد تفكّكت، والسبب كون الأسرة في الغرب غريبة ومُهَمَلَة ومُهَانَة، وهذه إحدى مشاكل الغرب الكبرى والتي ستقضي عليه بالتدريج، والتي ستجعله مُشرِّفاً على السقوط والهلاك بمرور الأيام - على الرغم من التقدّم الصناعي والعلميّ.

الطمع والسيطرة على موارد وممتلكات الآخرين وإشعال الحروب لأجلها، واستباحة الأمم، واسترقاق البشر...

التيارات الفكرية والفلسفية العابثة بالإنسان والتي تضرب البنى الرئيسة للمجتمع الإنساني.

وحتى لا يفهم كلامنا حول الاحتضار الأخير للحضارة الغربية أيديولوجيًا، أو أنه من باب التنظير والحرب الناعمة في مواجهة الغرب، نعود إلى التاريخ الغربي نفسه لنقرأ في صفحاته عن ذلك الانهيار الكبير للإمبراطورية الرومانية الغربية وتأكلها؛ الدولة التي امتدت في أقصى اتساعها من المحيط الأطلسي غربًا حتى نهر الفرات شرقًا ومركزها روما، الدولة العظيمة التي هيمنت على العالم القديم، وقد وصف انهيارها كواحد من أشهر الانهيارات للإمبراطوريات الأسطورية التي عرفها التاريخ؛ ولهذا فقد شغل سقوط الإمبراطورية الرومانية الباحثين، ولكثرة ما حلل المؤرخون في أسباب وعناصر هذا الانهيار والسقوط تأسست عشرات النظريات والأقوال والتوجيهات فيها ليس هنا محل بحثها.

* * *

الوظيفة والأمل

مما يؤسف له أننا عندما ننظر إلى الكثير من المفكرين العرب والمسلمين لا نجد وضوحًا في الرؤية والموقف، بل نجد تفاوتًا في النظرة والمنطلقات الفكرية تجاه الفكر الغربي، فطائفة منهم تنظر نظرة إعجاب تصل أحيانًا إلى الانبهار، بل ونسبة الفضل لجهودهم العلمية في كل مجالات المعرفة، وطائفة رافضة رفضًا مطلقًا لكل ما يأتي من الغربيين، وإن اصطبغ بالصبغة العلمية، ويوجد طائفة ثالثة سلكت خط الوسط، فتعاملت بموضوعية مع نتائجهم العلمية والتقنية، ووقفت موقف المتأمل، فلم تنبهر ولم ترفض، وأخضعت نتائج هذا المفهوم لأحكام علمية خالصة فرفضت وقبلت.

وفي كل الحالات نحن معنيون بدراسة الغرب مفهومًا، وتاريخًا، وأهدافًا، ومدارس، ومناهج، واتجاهات...، وتقديم معالجات علمية معرفية ونقدية لأطروحاتهم في كل

المجالات المعرفية والمنهجية التي طرقها الغربيون بالبحث والنقد وإثارة الشبهات والإشكاليات...، ليس من باب ردّة الفعل على نتاج معرفي غربي، بل من باب تصويب الأمور وتقديم تراثنا إلى الآخر كما نقرأه ونفهمه نحن، لا كما يؤوِّله ويراه غيرنا، وهذا من الحقوق الطبيعية لأهل التراث أنفسهم. وهذا ما يتطلّب إجراء عملية بحثية مركّزة في فحص المباني والنظريات والمناهج...، وبيان مواطن ضعفها وعثراتها وثغراتها، وتسليط الضوء على تناقضاتها الداخلية وتهافتها وعدم تماسكها، وضعف انسجام أفكارها، وإبراز النتائج غير المنسجمة مع المقدمات فيها، ولوازمها الفاسدة، والآثار السلبية التي تترتب عليها. وبيان سلبات أفعالهم المتعارضة مع القيم والأخلاق الإنسانية، خصوصاً في الأبحاث التاريخية والحروب بهدف كشف همجية الغرب وتوحّشه ومادّيته.

إدارة التحرير

الملف

يُعتبر نقد الفكر الغربي حاكماً على جميع بحوث المجلة والملف بشكل خاص، بحيث لا يعتبر موافقاً للشروط النشر كلاً بحث لا ينسجم مع مبادئه.

وما نقضه بالنقد هو عملية فحص المباني والنظريات والمناهج... الواردة في البحث، وبيان مواطن ضعفها وعثراتها وثغراتها، وتسليط الضوء على تناقضاتها الداخلية وتهافتها وعدم تماسكها، وضعف انسجام أفكارها، وإبراز النتائج غير المنسجمة مع المقدمات فيها، ولوازمها الفاسدة، والآثار السلبية التي تترتب عليها. ويشمل النقد أيضاً القراءة التوصيفية، التي تتضمن بيان السلبات والأفعال المتعارضة مع القيم والأخلاق الإنسانية، خصوصاً في الأبحاث التاريخية. وذلك من قبيل بيان وتوصيف الحروب الغربية، على أن تكون أدبيات التوصيف تقريريّة تكشف همجية الغرب وتوحشه وماديته.

نظريّة الدولة في القرون الوسطى

إياد فرحان بدرية

الحياة الاجتماعية في المجتمع الأوروبي خلال العصور الوسطى

رفاه البوشي الدباغ

النظام الاقتصادي في أوروبا العصور الوسطى

عبد الله السليمان

الجغرافية السياسية للقارة الأوروبية في القرون الوسطى

إبراهيم أحمد سعيد

المرأة والأسرة في أوروبا العصور الوسطى

هبة شباط

القيم الأخلاقية في العصور الوسطى الغربية في ألف عام

غيضان السيد علي

التخلف الثقافي العام في أوروبا خلال ألف عام

نبيل علي صالح

نظريّة الدولة في القرون الوسطى

إياد فرحان بدرية^[*]

الملخص

حاول الكاتب في هذه الدراسة تقديم رؤية واضحة حول النظريّات المختلفة التي تتعلّق بنظريّات الحكم والدولة، مع التركيز على التحوّل والتبدّل في المشهد السياسيّ في القرن التاسع الميلاديّ، إذ ظهرت نظريّة جديدة في الدولة قائمة على شعار «دولة واحدة، وكنيسة واحدة»، فالدولة الإمبراطوريّة أصبحت هي صاحبة السيادة السياسيّة على العالم المسيحيّ كاملاً، والكنيسة هي صاحبة السيادة الروحيّة على هذا العالم.

ولا شكّ أن هذا التحوّل في ما يرتبط بدور الكنيسة في بناء الدولة ونظامها قد انعكس على مختلف تفاصيل الدولة ومؤسّساتها وعلاقاتها السياسيّة والتنظيم العقائديّ للجيش وعلاقات الراعي بالرعيّة كذلك.

ومن الجدير بالذكر أن هذه الثنائيّة في الرؤية السياسيّة في بناء الحكم والدولة، أي سلطة الإمبراطور والكنيسة، لم تكن في حالة وئام وانسجام دائماً، فقد وقع الصراع بين السلطين وحوّل أوروبا إلى ساحة صراع بين البابا والإمبراطور خلال السنوات الممتدّة بين عامي (١٠٥٠-١١٢٢م). ورغم حدّة الصراع، فقد استمرّ مبدأ التوازن بين القوتين زمنًا، قبل أن تتمكّن البابويّة من أن تكسب لصالحها ذلك الصراع الطويل بين الكنيسة والدولة، وقد خاضت أوروبا في تلك الفترة مخاض حرب أهليّة دمويّة شرسة.

كلمات مفتاحيّة: نظام الحكم - الكنيسة - البابا - الإمبراطور - الدولة - السلطة - أوروبا - العالم المسيحيّ.

*- طالب دكتوراه في قسم التاريخ - جامعة دمشق.

المقدمة

لم تعرف أوروبا في عصورها الوسطى نظرية حكم واحدة في الدولة، وإنما تنوعت نظرياتها بحسب المعطيات التي عاشت بها، ولم تسر نظرياتها السياسية في الدولة في خط واحد، وإنما تقلبت حسب الظروف والمعطيات الاقتصادية والسياسية والعنصر السكاني المتدفق عليها، والأخطار المحدقة بها، فنظرية الدولة المركزية في الحكم؛ وهي موروث مشترك من الإمبراطورية الرومانية القديمة، ومن القبائل البربرية الجرمانية، سرعان ما فشلت أمام التبدلات الاقتصادية العميقة التي أصابت أوروبا في مطلع عصورها الوسطى؛ من حيث سيادة النظام الإقطاعي، وما تبعه من توزيع أراضي المملكة على شكل مقاطعات، ووضع كل مقاطعة تحت سلطة بارون سيزحف فيما بعد على كامل صلاحيات الملك ولن يدع منها شيئاً سوى السيادة الاسمية.

لكن منذ مطلع القرن التاسع الميلادي وتويج شارلمان إمبراطوراً على الغرب الأوروبي في سنة ٨٠٠م من البابا في كنيسة القديس بطرس في روما، تبدل المشهد السياسي بدلاً عميقاً في أوروبا؛ إذ ظهرت نظرية جديدة في الدولة قائمة على شعار «دولة واحدة، وكنيسة واحدة»، فالدولة الإمبراطورية هي صاحبة السيادة السياسية على العالم المسيحي كاملاً، والكنيسة هي صاحبة السيادة الروحية على هذا العالم. لكن هذا الشعار الذي أثمر عن تحالف شارلمان مع البابا، تسبب في معضلة أكبر في أوروبا؛ فمنذ أن سقطت الإمبراطورية الرومانية القديمة بيد البرابرة الجرمان سنة ٤٧٦م، أصبحت الإمبراطورية البيزنطية هي صاحبة الحق الشرعي الوحيد في حكم العالم المسيحي من الناحية السياسية، فالبيزنطيون لم يسموا أنفسهم بيزنطيين، بل كانوا يسمون أنفسهم الرومان، بينما كان البابا في روما، في كنيسة القديس بطرس تحديداً، لا يمثل السلطة الروحية العليا في العالم المسيحي بحكم اختلاف المذاهب المسيحية. وبالتالي، دفعت تطورات الأحداث أباطرة بيزنطة ليرفضوا سلطة البابا الروحية، ولا سيما أنهم من قبل قد أخضعوا سلطة الكنيسة الأرثوذكسية الشرقية لسلطانهم. ولكن الظروف السيئة التي كانت تمر بها بيزنطة، جعلتها تنكفئ على شرقي أوروبا، ليبدأ الغرب الأوروبي يعيش أحداث جديدة مختلفة، نتجت عن تناقض نظريتين في سيادة الدولة، أولهما النظرية الشيوقراطية التي دعمت حق البابا في سلطة زمنية

إلى جانب سلطته الروحية، ونظرية الدولة العلمانية التي طالب أنصارها بفصل السياسة عن الدين، والدولة عن الكنيسة، لا بل إخضاع الكنيسة للدولة بمنح الملك حق تعيين القساوسة في كنائسهم. ولما كانت الأمور في بادئ الأمر تسير لصالح الملوك وعلى هذا المنوال، تمرّد بعض البابوات ولم يكتفوا بسلطاتهم الدينية بل سعوا إلى سلطات سياسية فاقت سلطات الملوك والأباطرة، بعد أن أتى ملوك أوروبا إلى البابا يلتمسون الشرعية منه. لذلك ستتجلّى نظرية الدولة في العصور الوسطى بمفهومها الديني الشيوعي، ما جعل المؤرخين يطلقون على تلك العصور مسمّى عصور الإيمان، عصور اختلط فيها الدين بالسياسة والسياسة بالدين، وفشلت نظرية «أعطوا ما لقيصر لقيصر وما لله لله» (متّى: ٢٢: ٢١)؛ لأنّ البابوات سعوا لاستحواذ الأمرين معاً، وبالتالي لم يكن تاريخ المسيحية تاريخ هجران أو انفصال عن السياسي كما يروّج له، ألم تكن الحروب الصليبية -وهي أبرز ثمار هذا المفهوم المختلط للدولة- قد دعا لها ونظّمها البابوات؟ ألم يكن ملوك وأباطرة أوروبا يتوجّون على عروشهم من قبل البابوات بحكم أنّهم من يجلس على الكرسي الرسولي، وبحكم أنّهم من سيضفي الشرعية على سلطانهم، وبحكم أنّ بمقدورهم إصدار قرارات الحرمان بحقهم إذا ما خرجوا عن قراراتهم «المقدّسة»؟. وستنعكس هذه العلاقة بين البابا والملك على مختلف تفاصيل الدولة ومؤسساتها وعلاقاتها السياسية والتنظيم العقائدي للجيش وعلاقات الراعي بالرعية كذلك؛ وهكذا يتّضح مفهوم أو نظرية الدولة في العصور الوسطى. والواقع أنّ الموضوع يندرج في فلسفة السياسة والحكم خلال فترة وصفت بأنّها زمن الحكم الشيوعي، أكثر ممّا هو بحث تاريخي يسرد تطوّرات الأحداث السياسية التي مرّت بها أوروبا خلال العصور الوسطى.

أولاً: مفهوم دولة الاستبداد الأبوي في أوروبا العصور الوسطى

في أعقاب سقوط روما أو حتّى قبل سقوطها بقرن أو قرنين، انتشرت عشرات الممالك البربرية الجرمانية في الغرب الأوروبي، والتي أسّست على يد العناصر السكانية الجرمانية التي سرّبت إلى المجتمع الأوروبي على شكل هجرات أو غزوات، وهي ما يُعرف في تاريخ أوروبا في العصور الوسطى باسم الغزوات الجرمانية^[١]. والكثير من الشعوب الجرمانية كانت ما تزال وثنية، فسعت البابوية إلى تنصيرها، بينما كان بعضها الآخر يعتنق

[١]- إينهارد، سيرة شارلمان، ترجمة: عادل زيتون، دار حسان للطباعة والنشر، دمشق ١٩٨٩م، ص ١٥.

الديانة المسيحية على المذهب الأريوسي (الذي ينكر ألوهية المسيح ﷺ، ويرى فيه طبيعة بشرية)^[١]. أمّا من الناحية السياسية، فالدول التي نشأت في أوروبا في مطلع العصور الوسطى اعتمدت النظام الملكي، الذي لم يختلف في جوهره عن مبدأ القبيلة ونظامها الجماعي. والراجح أنه لم يكن ثمّة فارق سياسي ملحوظ بين قبيلة يتولّى أمرها ملك، وبين قبيلة ليس لها ملك؛ لأنّ الملك كان ممثلاً للمجتمع الذي يحكمه لا سيّداً عليه، كما أنّ السلطة الملكية في مراحلها الأولى كانت غير محدّدة الاختصاصات، فضلّ الملك قاضياً وقائداً وحاكماً ورئيساً دينياً. ويمكن القول إنّ الملك كان ربّ أسرة وسيّد دولة في آن^[٢].

وبالتالي، كان يقوم مفهوم الدولة أو النظام السياسي في مطلع العصور الوسطى على مبدأ الاستبداد الأبوي، فالقبائل الجرمانية قد جلبت معها كثيراً من مفاهيم التنظيم القبلي؛ بما فيها مبدأ تقديس رابطة الدم، والبعد عن الديمقراطية، ليس بسبب مبدأ احترام سلطة رئيس القبيلة احتراماً مطلقاً فحسب، بل لأنّ الفرد ذا العصبية القبلية الأقوى يسود دائماً ويتغلّب على ضعاف العصبية. كما أنّ السلطة جميعها تتركز في يد رئيس القبيلة، فله حقّ التصرف في قطعانها وثروتها وعنصرها السكاني وفق ما يرتئيه مصلحة لها^[٣]. وإنّ كُنّا نستطيع أن نلاحظ مع تقدّم الوقت في العصور الوسطى جنوحاً تدريجياً نحو تحديد السلطات الملكية واختصاصاتها، فضلاً عن محاولات متعاقبة لتقييدها، ولما كان المجال متسعاً لتأثير الصفات الفردية، أسهمت المؤهلات الفردية الملكية الشخصية في العصور الوسطى بنصيب أكبر منه في العصور اللاحقة^[٤].

ثانياً: نظرية الدولة في إطار النظام الملكي في أوروبا العصور الوسطى

كانت المملكة الفرنجية^[٥] أوّل دولة في الغرب الأوروبي سعت إلى تقديم تصوّر

[١]- نيفين ظافر الكردي، الأوضاع الدينية والسياسية والاقتصادية والاجتماعية في الغرب الأوروبي من القرن التاسع حتّى القرن الحادي عشر، رسالة معدّة لنيل درجة الماجستير في التاريخ، الجامعة الإسلامية، غزة ٢٠١١م، ص ١٥.

[٢]- محمود عمران، حضارة أوروبا في العصور الوسطى، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية ١٩٩٨م، ص ٣٥.

[٣]- سعيد عاشور، أوروبا في العصور الوسطى، ج ٢، النظم والحضارة، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة ١٩٥٩م، ص ٤٣.

[٤]- محمود عمران، حضارة أوروبا في العصور الوسطى، م.س، ص ٣٦.

[٥]- الفرنجة هم قبائل بربرية جرمانية، وتعني كلمة فرنجة باللغة اللاتينية «حرّاً»، وقد أطلق الرومان على الأقوام التي كانت تستقل عن روما وتحرّر عن السلطة الرومانية، وفيما بعد اشتق اسم فرنسا من كلمة فرنجة، التي كانت تسمّى غالبية، نسبة إلى سكّانها الكلت الذين أطلق عليهم الرومان اسم الغال. انظر: نعيم فرح، تاريخ أوروبا السياسي في العصور الوسطى، ط ٦، منشورات جامعة دمشق، دمشق ٢٠٠٥م، ص ٣٥.

واضح عن مفهوم الدولة حتى وقتها، فبعد سقوط روما بخمس سنوات فقط (سنة ٤٨١م)، تولّى كلوفس الملك في فرنسا. ومنذ ذلك الوقت، أخذت السلطات الملكية في النمو والازدياد، وأصبح النظام الحاكم في الدولة هو «النظام الملكي»^[١]. وبالمجمل، إن أهم ما يميّز «النظام الملكي» في أوروبا العصور الوسطى خلال هذه الحقبة بالذات أنه كان نظاماً تعاقدياً، والملك طرف في هذا العقد؛ لأنه كان يتعهد، خلال المراسيم التي تنظم عند المناداة به ملكاً وحمله للتاج، بأن يلتزم أمام الله وأمام الكنيسة وأمام الشعب. وما من شك في أن هذا التعهد هياً الطريق لتبلور نظام رقابة السلطة من قبل «الشعب» أو من قبل هيئات تمثله على الملك، و«الشعب» المعني بالالتزام الملكي لم يكن المقصود به عامة الناس، بل الطبقة الأرستقراطية هي وحدها التي كانت معنية بهذا الالتزام...، وكان الملك أن يتعهد بمقتضى العقد الوارد ذكره بإقامة العدالة كوظيفة له، ويتعهد بإقرار النظام وإشاعة الأمن في ربوع المملكة^[٢].

وما إن يتسلّم الملك السلطة حتى كان يمثل أعلى سلطة سياسية وعسكرية وقضائية في جهاز الدولة، إذ كان حرّ التصرف بأموال الدولة، ودخل الخزينة، ويمنح الأراضي والأموال لمن يشاء من المقرّبين، وكان صاحب السلطة المطلقة في منح الأفراد والجماعات من الحماية الخاصة، ما جعل لهم مكانة ممتازة^[٣]. لذلك أضحي الملك حائزاً كلّ المؤهلات التي كانت للإمبراطور الروماني في العصور الوثنية، وتملّك أراضي شاسعة تصرّف فيها كيفما شاء، بالإضافة إلى ما جرت العادة بفرضه على الأقاليم الرومانية من ضريبة الرؤوس، ورسوم النقل، ومقرّرات التجارة، وأرباح العملة. وغدا الملك أيضاً الملاذ الرسمي، ولم يعد بينه وبين الملك الروماني القديم إلا مسافة قصيرة^[٤].

كما انتقى الملك لنفسه نفراً من كبار الملاكين الأغنياء وعدداً من النبلاء، يكوّنون حاشيته وليدخلوا في خدمته، وكانوا يسمّون بـ«الخاصة الملكية»، فكان يعين منهم

[١]- محمود عمران، حضارة أوروبا في العصور الوسطى، م.س، ص ٣٦.

[٢]- جاك لو كوف، هل ولدت أوروبا في العصر الوسيط؟ تعريب وتقديم: محمّد حناوي، ويوسف نكادي، ط ١، مطبعة مفكر زنقة السنغال، الرباط ٢٠١٥م، ص ٨١.

[٣]- نعيم فرح، تاريخ أوروبا السياسي في العصور الوسطى، ص ٤٩.

[٤]- محمود عمران، حضارة أوروبا في العصور الوسطى، م.س، ص ٣٧.

مستشاريه ومعاونيه وحكّام الوحدات الإداريّة (الكونت)، وقادة الحملات العسكريّة (الدوق) والأساقفة وغيرهم^[١].

وقد أضافت المسيحيّة للملوك منذ مطلع العصور الوسطى خاصيّة «الجلالة» التي انبثق عنها حقّ الملك، وحده دون غيره، في إصدار العفو على الجناة. كما أتاحت خاصيّة «الجلالة» للملك الحقّ في ألا يقدر أحد في شخصه^[٢].

وقد امتزت الدولة الملكيّة عن الملكيّة ذات النظام الأبوي الاستبدادي، والتي سادت في مطلع العصور الوسطى بعاملين خطيرين هما:

أولاً: إنّ ملوك هذه الدولة استولوا على أقاليم يدين أهلها بالمسيحيّة، ومصطبغون بالصبغة الرومانيّة، كما كان لهذه الأقاليم نظم رومانيّة خاصّة بكلّ إقليم على حدة، وهي أقاليم تقبّلت اعتناق المسيحيّة، وعلى رأسها أبناء البيت الملكي.

ثانياً: لقد اكتسبت الملكيّة في العصور الوسطى وخلال هذه الحقبة تحديداً؛ مرحلة دولة الفرنجة (٤٨١-٧٥٢م)، طابعاً مقدّساً جديداً، إذ ارتبطت علاقة الملك بالرعيّة بها جرى من يمين الولاء واستدعاء الملك المجالس الكنسيّة للانعقاد. ثمّ إنّ الملك اختصّ بالتصديق على انتخاب الأساقفة، وتولّى أحياناً تعيينهم في أسقفيّاتهم بحجّة حقّ الإشراف عليهم. ومن ذلك يتّضح أنّ سلطات الملك الفرنجي خلال هذه الحقبة لم تكن ذات حدود معيّنة^[٣].

واتّخذ الملوك الفرنجة لأنفسهم عددًا من الموظفين في القصر؛ لمساعدتهم على إدارة أمور الدولة، أهمّهم الخازن، ثم الكاتب في المرتبة الثانية، ورئيس خدم القصر، كونت القصر، كونت الإصطبلات، ويكون هؤلاء جميعاً ما يعرف بالقصر الملكي أو البلاط. ويرأس البلاط حاجب القصر: وهو وكيل أعمال الملك، ويشرف على تأمين جميع احتياجات القصر الملكي، وقد ارتفعت مكانة حاجب القصر حتّى صار القائد العام للجيش وعندما ضعفت السلطة الملكيّة (في عهد الملوك الكسالي)، غدا حاجب القصر الحاكم الفعلي في المملكة، كما غدت وظيفته وراثيّة^[٤] حدًّا وصل إلى أنّ حجّاب القصر صاروا يتصرّفون في تولية الملوك

[١]- نعيم فرح، تاريخ أوروبا السياسي في العصور الوسطى، ص ٤٩.

[٢]- جاك لو كوف، هل ولدت أوروبا في العصر الوسيط؟ م.س، ص ٨٠.

[٣]- محمود عمران، حضارة أوروبا في العصور الوسطى، م.س، ص ٣٧.

[٤]- نعيم فرح، تاريخ أوروبا السياسي في العصور الوسطى، ص ٤٩، ٥٠.

وعزلهم كيفما أرادوا، حتى تضاءلت سلطات الملوك وصارت في حكم المدومة^[١].

وقد أصبحت الملكية وظيفية وراثية مع شيوع مبدأ التقسيم؛ إذ كان الفرنجة (في عهد الأسرة الميروفنجية) أكثر تمسكاً بغيرهم من جرمان غرب أوروبا بعادة تقسيم المملكة - كما لو كانت مزرعة تخصّ الأسرة الحاكمة - بالتساوي بين أبناء الملك المتوفى...^[٢]. أمّا في بلدان أوروبا الأخرى، فرغم سيادة مبدأ الوراثة، مع عدم الالتزام بانتقال الحكم من الأب إلى الابن، حدث أحياناً أن انتقل الملك إلى الأخ أو العم...^[٣].

أمّا من الناحية الإدارية، فقد قسّمت مملكة الفرنجة (في عهد الأسرة الميروفنجية) إلى وحدات إدارية تضمّ كلّ منها عدّة مدن، وتتبع كلّ مدينة عدّة قرى، ويعيّن الملك على رأس كلّ وحدة إدارية حاكماً يلقّب بـ«الكونت»، مهمّته الإشراف على تحصيل الضرائب، وتجميع الأحرار للإلتحاق بالجيش، وتنفيذ قرارات المحاكم. وفي المدن تشكّلت مجالس تسمّى مالوس Mallus؛ بمعنى المجالس الشعبية، التي كانت تضمّ جميع أحرار المدينة. ويرأس كلّ مجلس شخص ينتخب انتخاباً يسمّى توغين...^[٤].

وكان الفرنجة (في البدء) يتحاكمون فيما بينهم بموجب التقاليد والأعراف السائدة لديهم، ولكن عندما نشأت الدولة الفرنجية، أمر ملكها كلوفس بتسجيل التقاليد والأعراف الفرنجية وإدخال بعض التعديلات والإضافات والمراسيم الملكية عليها، فصدرت مجموعة من القوانين عرفت باسم «الحقيقة السالّية». وتنصّ مواد هذا القانون على فرض عقوبات مادية كبيرة على كلّ من يسرق العبيد أو القطيع أو المحاصيل أو يحرق مستودعات الحبوب، و«الحقيقة السالّية» تؤكد عدم المساواة الاجتماعية؛ لأنّها تنصّ في بعض موادها على: «أنّ من يقتل شخصاً حرّاً عادياً يعاقب بدفع غرامة مائة كبيرة، قدرها ٢٠٠ سوليدوس (عملة ذهبية رومانية)، أمّا الذي يقتل جندياً من جنود الملك أو موظّفاً من موظّفيه، فإنّه يعاقب بدفع غرامة مائة قدرها ٦٠٠ سوليدوس»^[٥].

[١] - محمود عمران، حضارة أوروبا في العصور الوسطى، م.س، ص ٣٧.

[٢] - هنري كارلس ديفز، أوروبا في العصور الوسطى، ترجمة: عبد المجيد محمود، دار المعارف، الإسكندرية ١٩٥٨م، ص ٤٤.

[٣] - محمود عمران، حضارة أوروبا في العصور الوسطى، م.س، ص ٣٧.

[٤] - نعيم فرح، تاريخ أوروبا السياسي في العصور الوسطى، م.س، ص ٤٨.

[٥] - م.ن، ص ٥٠.

لقد عانى هذا النظام السياسي الحاكم في المملكة الفرنجية من جميع أمراض الأنظمة التي دبّ الضعف والفساد فيها^[١]، وقد تحالف ملوك الفرنجة مع الكنيسة الكاثوليكية، فدعمتهم الكنيسة بسطانها، وحاولت بتعاليمها الدينية إقناع الجماهير الشعبية الكادحة بوجود تحمل الفقر والصبر على التفاوت الاجتماعي والفساد الذي نخر جسد الدولة. كما نالت الكنيسة حماية ورعاية ملوك الفرنجة، فأغدقوا عليها الأتيان والأموال الوفيرة^[٢]. وقد ظلّت الأمور على ذلك الحال حتّى سنة ٧٥٢م حين جرى عزل شيلدريك Childreic آخر ملوك الفرنجة (من أسرة الميروفنجيين)، وانتقال لقب الملك إلى حاجب القصر، الذي كان من الأسرة الكارولنجية، وصار الحاجب بيبان Pepin القصير (٧١٥-٧٦٨م) ابن الحاجب شارل مارتل Charles Martel؛ هو صاحب السلطة الملكية الفعلية. ومع هذا لم يتمّ ذلك الإجراء إلا بعد مشورة البابا زكريّا Zacharias (٧٤١-٧٥٢م) بابا روما^[٣].

ثالثاً: نظريّة الدولة في ضوء التحالف ما بين الكنيسة والملكية في أوروبا العصور الوسطى منذ أن قبلت الكنيسة الكاثوليكية التحالف مع ملوك الفرنجة، بدأت الكنيسة تلج عالم السياسة وتبحث لنفسها عن السلطة الزمنية. إنّ ذلك التحوّل الذي أصاب هويّة الكنيسة ودورها وبحثها عن السلطة الزمنية، تسبّب في سلسلة من التناقضات بين البابوية في روما والإمبراطورية البيزنطية، التي لم ترض بحياد السلطة الروحية عن نظيرتها السياسية، وعدّت بابا روما بمثابة بطريك خاضع لسلطة الإمبراطور البيزنطي. بينما أمست السُلطة الزمنية في نظر البابا سُلطة تاريخية لا غنى عنها لمنصبه. وبالتالي، كان لا بدّ من اتّخاذ خطوات فعّالة لدعم استقلالية البابوية عن أباطرة الشرق البيزنطيين، واثّقاء آثار التوسّع اللومباردي الساعي إلى توحيد إيطاليا كاملة، إيطاليا التي كانت في نظر الكنيسة الحاضن لما يُعرف بـ«ميراث القديس بطرس»، لذلك وجدت البابوية الألمان مناص لها من تحالف سياسي في الغرب المسيحي مع بيبان ملك الفرنجة^[٤].

قام البابا ستيفن الثاني بزيارة مثمرة للبلاد الفرنجية، ليستحثّ الملك بيبان على تأكيد دور

[١]- محمود عمران، حضارة أوروبا في العصور الوسطى، م.س، ص ٣٧.

[٢]- نعيم فرح، تاريخ أوروبا السياسي في العصور الوسطى، م.س، ص ٥٠.

[٣]- محمود عمران، حضارة أوروبا في العصور الوسطى، م.س، ص ٣٧.

[٤]- عز الدين عناية، الدولة الدينية المسيحية في العصور الوسطى ومسألة فصل الدولة عن الكنيسة، مجلّة التفاهم، ص ٣٦.

البابوية الديني في الغرب الأوروبي، ويجميه من الخطر الداهم المتمثل بالتوسّع اللومباردي^[١]، فقام ببيان القصير هزيمة اللومباردين أعداء البابوية في سنة ٧٥٦م، كما قدّم أيضًا هدية للبابا؛ وكانت عبارة عن منطقة زراعية تقع في وسط إيطاليا، لكي تصبح معروفة لحوالي ألف سنة باسم «الممتلكات البابوية». هذه الهدية وسّعت سلطات البابوية الزمنية، التي مارسها خلفاء ستيفن فترة طويلة في روما... ومهما يكن من أمر، كانت هذه الخطوة سببًا لنشأة دولة أو سلطة زمنية هيئة روحية لأول مرة في أوروبا^[٢]. وقد تمثّلت سياسة «دولة بابوية» وأهدافها منذ نشأتها، بأنّها تنبع من الرغبة في دفع المخاطر التي قد تتهدّد أركان ووظائف الهياكل الكنسية والدينية. واعتمدت «دولة بابوية» على مركز ثقل ديني يتمثل في الهيئة السلطوية للكرسي الرسولي، تدعّمه بيروقراطية لها مكاتب وأعوان أخذت في التوسّع والتخصّص، مدعومة بالقانون الكنسي: فالقانون الكنسي والكرسي الرسولي؛ الأول ذو طابع نظري، والثاني ذو مهام عملية، هما الأدوات اللتان تُمارَس بوساطتهما البابوية صلاحياتها في تسيير شؤون أتباعها وفي الحكم^[٣].



لوحة جصية من القرن ١٣م تصوّر الإمبراطور
قسطنطين الكبير وأسقف روما سيلفستر والهبّة
المزعومة.

رابعاً: مفهوم دولة الاستبداد الإقطاعي في أوروبا العصور الوسطى

عندما سقطت روما في أيدي القبائل الجرمانية الشمالية، ودخلها القائد الجرمانى منتصراً، اتّسعت الإمبراطورية بإضافة الأقاليم الشمالية والشمالية الشرقية^[٤]. وقد بات

[١]- هنري كارلس ديفز، أوروبا في العصور الوسطى، م.س، ص ٤٩.

[٢]- موريس بيشوب، تاريخ أوروبا في العصور الوسطى، ترجمة: علي السيّد علي، المشروع القومي للترجمة، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة ٢٠٠٤م، ص ٢٩.

[٣]- عز الدين عناية، الدولة الدينية المسيحية في العصور الوسطى، م.س، ص ٣٦.

[٤]- عبد العزيز السديس، تطوّر النظم الاقتصادية، تحوّل أوروبا من نظام الإقطاع إلى النظام الرأسمالي باستخدام نظرية كوفاليف، جامعة الملك سعود، الرياض د.ت، ص ١٣.

من شبه المؤكّد أمام الناس في أوروبا نحو سنة ٥٠٠م أنّ المستقبل سيكون مع إمبراطوريّة القوط في روما في حكم أوروبا كاملة، فقد أراد إمبراطورهم ثيودوريك، الذي تربّع على عرش روما، إحياء الدولة والنظام السياسي المركزي الروماني القديم تحت صولجانه^[١]. لكنّ هذه الرغبة وتلك الأمنيات، بقيت أحلاماً غير قابلة للتطبيق، إذ حدثت تطوّرات عميقة في أسلوب إدارة الدولة؛ فالإمبراطور الجديد بدلاً من السير على خطا نظام الحكم الروماني السابق؛ أي الاستمرار على أسلوب المركزية الشديدة، سلك مسلكاً مغايراً يقوم على مبدأ اللامركزية الواسعة، بعد أن وجد أنّ رغبته غير قابلة للتطبيق، فقسّم الإمبراطورية إلى أجزاء وأقاليم كبيرة جدّاً؛ أقطعها لكبار القادة وبعض رجال الدين وترك لهم صلاحيات واسعة لإدارة هذه الأقاليم، بما في ذلك الاحتفاظ بقوّاتهم العسكريّة، وكأنّه أقطعهم هذه الأقاليم بحيث يكون الولاء للإمبراطور باعتباره المالك لجميع أراضي الإمبراطورية، لكنّ الأمر انتهى باستقلال هذه الأقاليم عن الإمبراطورية من الناحية الفعلية، وأصبحوا ملوكاً في إقطاعاتهم^[٢].

وأمام تعرّض أوروبا للخطر من ثلاث جهات؛ المسلمون من الجنوب، والمجر من الشرق، والشماليون من جهة الشمال، حاول شارل مارتل (٦٨٨-٧٤١م) الذي وقع على عاتقه مواجهة هذه الأخطار؛ أن يتوسّع في نظام الخيالة؛ ليجعل جيشه قوّة فعّالة في ميدان الحرب، فلجأ شارل مارتل إلى حلّ يتفق وتقاليد ذلك العصر، فسجّل أسماء المحاربين وجعلهم يقسمون له يمين الولاء، ثمّ أعطى كلّاً منهم إقطاعاً يكفي لسدّ مطالب معيشتهم، على أن يبقى هذا الإقطاع بيده ما دام يقوم بالخدمة العسكريّة، وهكذا ظهرت الأسس الإقطاعية العسكريّة لجيشه^[٣].

لقد أخذ الناس الذين شعروا في أوروبا بالخطر بينون بيوتهم قرب قصر البارون المنيح أو الدير الحصين، ولم يتردّدوا في تقديم ولائهم وخدماتهم إلى سيّد يبسط عليهم حمايته

[١]- كاتتور، العصور الوسطى الباكورة، القرن الثالث - القرن التاسع الميلادي، ترجمة: قاسم عبده قاسم، عين للدراسات والبحوث الإنسانيّة والاجتماعيّة، القاهرة ١٩٩٣م، ص ١٩٣.

[٢]- عبد العزيز السديس، تطوّر النظم الاقتصاديّة، م.س، ص ١٣.

[٣]- سعيد عاشور، النظم والحضارة، م.س، ص ٤٥.

القانونية، أو دوق يستطيع قيادتهم والحفاظ على أرواحهم^[١]. وفضلاً عن الواجبات والخدمات التي التزم بها الفلاحون تجاه السيد الإقطاعي، ترتب عليهم أيضاً واجبات سياسية كانت بمثابة الحق المكتسب للسيد الإقطاعي^[٢]؛ ذلك أنه نتيجة تدهور سلطة الدولة المركزية، أصبح كل صاحب إقطاعية يعمل على تقوية نفسه أمام أصحاب الإقطاعيات الأخرى، ولاحقاً أمام سلطة الإمبراطور. وقد ارتكبت أكثر الإقطاعيات الخطأ نفسه الذي ارتكبه الإمبراطور، فقسمت إقطاعاتها إلى أقاليم فرعية عينت عليها أمراء... وأصبح المشهد العام لما كان يدعى الإمبراطورية الرومانية القديمة منقسماً إلى قسمين: القسم الشرقي، وهو المسمى بالإمبراطورية البيزنطية، وقد بقي متماسكاً كوحدة سياسية واحدة؛ والقسم الغربي تمزق إلى عدد كبير جداً من الكيانات شبة المستقلة عسكرياً وسياسياً. وقد كان المزاج الثقافي الديني العام يدفع إلى التفوق والانكفاء على الذات في ظل نظام اقتصادي إقطاعي مقيت^[٣].

وكلما كان الملك يتعرض لأخطار أكبر، كان يختار بعضاً من ذوي النفوذ والبأس لينعم عليهم بحقوق وامتيازات في منطقة معينة مقابل شروط خاصة، وهكذا كانت عملية سيادة النظام الإقطاعي تعني تنازل الدولة عن جزء كبير من سلطتها المركزية، وعن كم هائل من حقوقها السيادية وواجباتها المالية والأمنية بسبب ضعفها وعجزها عن مواجهة الأخطار الخارجية المحدقة بها^[٤]، حدّاً وصل إلى أن الملك في ذروة سيادة النظام الإقطاعي فقد ما له من قوة للتدخل في الإقطاعيات الواقعة في مملكته، أو لنقل تحت سيادته من الناحية النظرية؛ ففي الجرائم الكبرى كان على الأمراء الإقطاعيين تسليم المتهمين للملك، أمّا فيما عدا ذلك، فإن محاكم خاصة نشأت في كل مقاطعة إقطاعية، وكانت تتبع لها أقسام شرطة. كما امتلك الأمراء الإقطاعيون دوراً في ضرب النقود، إذ كانت تسك العملة باسمهم. وقد تجلّى مظهر تنازل الدولة عن حقوقها السيادية، في عجز

[١]- ول. ديورانت، قصة الحضارة، عصر الإيمان، العصور المظلمة، ج ٣، مج ٤، ترجمة: محمد بدران، بيروت ١٩٨٨م، ص ٤٠٦.

[٢]- قاسم عبده قاسم، ماهية الحروب الصليبية، مجلّة عالم المعرفة، الصادرة عن المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب- الكويت، العدد ١٤٩، مايو ١٩٩٠م، ص ٥٤.

[٣]- عبد العزيز السديس، تطوّر النظم الاقتصادية، م.س، ص ٣٢.

[٤]- سعيد عاشور، النظم والحضارة، م.س، ص ٤٧.

الملك عن إيقاف الحروب التي كانت تنشب بين هؤلاء الأمراء الإقطاعيين، أو التدخل في المعاهدات التي عقدها فيما بينهم من تلقاء أنفسهم، وازداد عجز الملك حتى إنّه لم يعد بوسعه أن يُحصّل ضرائب الدولة من الإقطاعيّات الواقعة ضمن حدود مملكته^[١].

لقد كان الإقطاع يقف حائلاً دون ظهور عامل الانتماء إلى الوطن أو الأمة، فلم يكن أفراد ذلك النظام يدينون بالولاء لشيء إلاّ للسيّد الإقطاعي، والذي بدوره كان يتبع للملك؛ أي إنّ الناس كانوا يدينون بالولاء للرجل الذي يعيشون في كنفه وحماه؛ وهو السيّد الإقطاعي^[٢].

ومع بداية عصر النهضة، وبداية تدهور النظام الإقطاعي، بدأ الشعور القومي في النموّ مقترناً مع تحرّر هؤلاء من ذلّ الإقطاع، ما أسهم في التمهيد لقيام دولة قوميّة موحّدة ذات نظام حكم واضح^[٣]. وهكذا استمرّت أوروبا حتى القرن الحادي عشر الميلادي منطقة ريفيّة متفوّقة على ذاتها، لم تتشكّل على المستوى السياسي، كما أنّها كانت مجرد منطقة مُتخلّفة بالقياس إلى كلّ من العالم البيزنطي، وعالم الحضارة العربيّة-الإسلاميّة^[٤].

خامساً: نظرية الدولة في إطار النظام الإمبراطوري في أوروبا العصور الوسطى

منذ قادم بيان القصير انقلابه داخل مملكة الفرنجة، ونقل السلطة من الأسرة الميروفنجيّة إلى الأسرة الكارولنجيّة، كان واضحاً أنّ هناك تطوّرات مهمّة سوف تحدث في بنية النظام السياسي الحاكم في الدولة الفرنجيّة؛ ففي سنة ٧٥١م أعلن بيان القصير نفسه ملكاً على الفرنجة في اجتماع خطّط له من قبل، عُقد في مدينة سواسون، وحضره أنصاره من كبار النبلاء ورجال الدين. ولكي يصبغ انقلابه بصبغة شرعيّة، بعث برسالة إلى بابا روما يطلب فيها منه الموافقة رسمياً على تنويجه ملكاً على عرش مملكة الفرنجة، شارحاً له أنّ من حقّه ذلك ما دامت السلطة الفعلية بيده، لأنّه حاجب الملك وقائد جيشه، وبيده السلطة

[١]- محمود عمران، حضارة أوروبا في العصور الوسطى، م.س، ص ٧٦-٧٧.

[٢]- محمود جمال الدين وعبد العزيز نوار، التاريخ الأوروبي الحديث من عصر النهضة حتى نهاية الحرب العالميّة الأولى، دار الفكر العربي، القاهرة ١٩٩٩م، ص ٣٣.

[٣]- محمود جمال الدين وعبد العزيز نوار، التاريخ الأوروبي الحديث، م.س، ص ٣٣.

[٤]- قاسم عبده قاسم، ماهية الحروب الصليبيّة، م.س، ص ٤٨.

الفعليّة. ولما كانت البابويّة في حاجة ماسّة إلى مساعدة بيان العسكريّة للتصدّي لأطماع اللومبارديين التوسعيّة في إيطاليا، ولما كان خيراً لها أن تتحالف مع صاحب السلطة الفعليّة في مملكة الفرنجة، فإنّها لم تجد حرجاً من دعم هذا الانقلاب، وبالتالي من الطبيعي أن يكون ردّ البابا إيجابياً. وفي سنة ٧٥٢م عزل الملك شيلديريك الثالث آخر ملوك الأسرة الميروفنجيّة عن العرش، ونفي إلى أحد الأديرة ليقضي فيه بقية حياته، في حين تبوأ بيان القصير عرش مملكة الفرنجة، بدعم كامل من بابا روما^[١].

لقد شرحت هذه الحركة التي قام بها البابا مطامع الكنيسة في سلطة زمنيّة تستظلّ بها، لكنّ بحث الكنيسة عن ملاذ في السلطة، وتحت السلطة، غالباً ما شكّل لها، وبوجه عام، ورطّة وتفريطاً في استقلاليتها، ودفعها باتجاه مغامرة دنيويّة، سرعان ما ستنزلق إليها؛ فحين واجه البابا ليون الثالث انتفاضة شعبيّة أجبرته على الفرار من إيطاليا^[٢] بعد أن قامت جماعة من نبلاء روما في سنة ٧٩٩م بالاعتداء عليه، وكان شخصاً ضعيفاً، فقاموا بضربه وإيذائه، وحاولوا قلع عينيه بأصابعهم، كما أنّهم جرحوا عينه بسكين كنوع من التشفيّ فيه، وإن كان قد استردّ بصره فيما بعد، فقد بقيت آثار الجروح ظاهرة في جفنيه، فلجأ هذا البابا إلى الملك شارلمان، الذي ذاع صيته بعد أن سيطر على معظم الغرب الأوروبي^[٣]، وأعدم في يوم واحد أربعة آلاف وخمسمائة أسير من الساكسون (سنة ٧٨٣م)، مجسّداً إرهاب الدولة، لا بل إنّه لم يترك وسيلة من وسائل البطش والقمع والقسوة والإرهاب إلا واستعملها ضدّهم^[٤]؛ فلما مثل البابا بين يديه؛ التمس منه أن يعيد الأمن إلى إيطاليا، فما كان من شارلمان إلا أن خفّ زحفاً بجيشه إلى إيطاليا في حينها، وقضى على أعداء البابويّة^[٥]، فكان له الفضل في إعادة البابا إلى عرشه. حينها لم يجد البابا ليون الثالث من سبيل إلى شكره سوى تتويجه إمبراطوراً للرومان في أثناء مشاركته في قدّاس أعياد الميلاد في كاتدرائيّة القديس بطرس في روما في الخامس والعشرين من شهر ديسمبر^[٦].

[١]- نعيم فرح، تاريخ أوروبا السياسي في العصور الوسطى، م.س، ص ٤٦.

[٢]- عز الدين عناية، الدولة الدينيّة المسيحيّة في العصور الوسطى، م.س، ص ٣٦.

[٣]- موريس بيشوب، تاريخ أوروبا في العصور الوسطى، م.س، ص ٣١.

[٤]- نعيم فرح، تاريخ أوروبا السياسي في العصور الوسطى، م.س، ص ٥٥.

[٥]- موريس بيشوب، تاريخ أوروبا في العصور الوسطى، م.س، ص ٣١.

[٦]- عز الدين عناية، الدولة الدينيّة المسيحيّة في العصور الوسطى، م.س، ص ٣٦.

وهنا يتساءل المؤرّخون؛ هل يا ترى جنى شارلمان من حصوله على اللقب الإمبراطوري ما كان يتمنى؟ أولاً على صعيد النظام السياسي الداخلي نعم؛ فقد ارتقت سلطته فعلاً داخل مملكته وقويت معنوياً بتأثير اللقب الإمبراطوري، كما رأى شارلمان أنه ارتقى إلى مرتبة أعلى، ولذا فرض على رعيته وعلى الذين أقسموا له يمين الولاء والإخلاص وهو ملك؛ أن يخلّفوا له يمين الولاء وهو إمبراطور (سنة ٨٠٢م)^[١]. واعتبر شارلمان نفسه أباً مسؤولاً عن رعيته وبلاده، كما آمن أن من واجبه أن يوفر لأتباعه من أمور الحياة الدنيوية والروحية، وكان هذا نمطاً جديداً فيما يجب على الملك المسيحي أن يؤديه، وباعتباره إمبراطوراً فقد قام بتعيين أساقفته وقام بمؤازرتهم جنباً إلى جنب مؤازرة صغار رجال الدين^[٢]. علماً أن اللقب الإمبراطوري شارلمان قد خوّله سلطة أعظم مما كانت عليه سلطته من قبل في روما ودولة البابوية، فبعد أن كان حامياً لها صار يُعدّ سيّداً عليها، وأصبح سكّان هذه المدينة، بما فيهم البابا نفسه، رعايا الإمبراطور الفرنجي^[٣]. وشارلمان كان مسيحياً متعصباً في أمور الدين الرسمي للدولة، إذ فرض عقوبة الإعدام على من يمتنع عن الصيام أيام الصوم الكبير، أو من يتناول اللحوم أيام الجمع، أو من يرفض التعميد، كما قام برعاية جماعات الرهبان، ممّا كان سبباً في ازدهارها وتضخم أعدادها^[٤].

ولم تكن المرأة بعيدة عن المشاركة في رسم سياسة الدولة في عهد شارلمان، حتّى أن زوجاته كنّ يعتبرن وزراء دولة، وكان لهنّ كلمتهنّ عنده، ما لا يعادلها كلمة أحد من حاشيته من الرجال^[٥].

أمّا على صعيد السياسة الدولية، فإنّ تتويج شارلمان إمبراطوراً في روما، كان يعني أنّ أوروبا جديدة أخذت في التكوّن^[٦]. كما جرّ المؤسسة البابوية إلى الانغماس في لعبة تقاسم النفوذ والأدوار، بات معها من الصعب الحديث عن سلطة روحية مستقلة^[٧]. وتتويج

[١]- موريس بيشوب، تاريخ أوروبا في العصور الوسطى، م.س، ص ٣٢.

[٢]- م.ن، ص ٣٣.

[٣]- م.ن، ص ٦٢.

[٤]- م.ن، ص ٣٤.

[٥]- هنري كارلس ديفز، شارلمان، ترجمة: السيّد الباز العريني، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة ١٩٥٩م، ص ٢١١-٢١٣.

[٦]- موريس بيشوب، تاريخ أوروبا في العصور الوسطى، م.س، ص ٣٢.

[٧]- عز الدين عناية، الدولة الدينية المسيحية في العصور الوسطى، م.س، ص ٣١.

شارلمان إمبراطورًا على الرومان، صار في العالم المسيحي إمبراطوريتين:

1. الإمبراطورية الفرنجية في الغرب، وعاصمتها مدينة إكس لا شابل - Ai - La .^[1] Chappelle .

٢. الإمبراطورية البيزنطية، وعاصمتها مدينة القسطنطينية الواقعة على البوسفور.

وهاتان الإمبراطوريتان لا رباط بينهما سوى أنّهما مسيحتان، أمّا من حيث الثقافة واللغة والعادات والتقاليد والتركيبية البشرية، فهما مختلفتان كلّ الاختلاف. وكان شارلمان أوّل إمبراطور مسيحي لا يجري في عروقه الدم الروماني أو اليوناني، فهو بربري الأصل فرنجي المنبت، لذلك فتنصيبه إمبراطورًا كان يعتبر تجديدًا خطيرًا وخرقًا للمفهوم السائد في العالم المسيحي آنذاك. رغم أنّ شارلمان كان يجمع كلّ الشروط الأخرى التي تحوّله أن يكون إمبراطورًا. عمومًا، لقد تمّ تنويجه حسب الشكليات المتعارف عليها: كالمناداة به إمبراطورًا من قبل الشعب، وإجراء مراسيم تسليمه التاج الإمبراطوري^[2].

لقد كان العرف السائد قبل تنويج شارلمان إمبراطورًا هو أنّ تكون هناك «إمبراطورية واحدة، وكنيسة واحدة» في العالم المسيحي. ولذا، فإنّ نشوء الإمبراطورية الفرنجية في الغرب إلى جانب الإمبراطورية البيزنطية في الشرق، يُعدّ خرقًا للتقاليد السائدة آنذاك في العالم اليوناني - الروماني - الأوروبي؛ إذ كانت بيزنطة تعدّ نفسها الإمبراطورية الوحيدة التي ورثت الإمبراطورية الرومانية القديمة، بل إنّها استمرّار لها، فالبيزنطيون لم يسمّوا أنفسهم بيزنطيين، بل كانوا يسمّون أنفسهم الرومان، وعرفهم العرب باسم الروم. وعلى هذا يُعدّ قيام الإمبراطورية الفرنجية اغتصابًا لحقوق بيزنطة وضربة لنفوذها في الغرب الأوروبي تحرمها من كلّ سلطة تدعمها البابوية والعالم الروماني الغربي. وتنويج شارلمان على يد بابا روما «خليفة المسيح في الأرض»؛ لم يجعل منه إمبراطورًا فحسب، بل الإمبراطور الأساسي صاحب الكفّة الراجحة في العالم الروماني؛ لأنّه الإمبراطور الذي توجّهته كنيسة روما البابوية، التي تدّعي لنفسها الزعامة على جميع كنائس العالم، بما

[١]- وهي مدينة آخن الألمانية، والواقعة على الحدود مع بلجيكا.

[٢]- نعيم فرح، تاريخ أوروبا السياسي في العصور الوسطى، م.س، ص ٦١.

في ذلك الكنيسة البيزنطية^[١]. ولعلَّ عرش القسطنطينية الذي كانت تحتله الإمبراطورة إيرين Irene (٧٩٧-٨٠٢م)، بعدما خلعت ابنها قسطنطين السادس وقبضت وحدها على مقاليد الحكم، كان في نظر شارلمان شاغراً، وإنَّ اللقب الإمبراطوري الذي اتَّخذه لنفسه انطوى على أحقيته في أن يكون خليفة أغسطس. غير أنَّه لم يحاول أن يحصل على أملاك وأراضي الإمبراطورية الشرقية، بل قنع بما جرى عليه من الاعتراف به إمبراطوراً في الغرب، ورفض الدخول في أيِّ مهاترة مع الدولة أو الكنيسة البيزنطية^[٢].

أمَّا البابا، فكان يؤمن بفكرة الإمبراطورية الواحدة، ويبدو أنَّ البابوية وجدت في الأسرة الكارولنجية مناصراً قوياً يمكن أن تعتمد عليه في تحقيق مشروع ذي صبغة "أوروبية" كانت بصدد التفكير في إنجازها، وهو إعادة إرساء دعائم الغرب الأوروبي كإمبراطورية تحت سلطة الكارولنجيين^[٣]. بمعنى أنَّ الكنيسة كانت تقصد بتتويج شارلمان إمبراطوراً؛ استبدال الإمبراطورية البيزنطية بإمبراطورية فرنجية، كما كانت هي الأخرى تعدُّ عرش القسطنطينية شاغراً، حيث تعتليه امرأة هي إيرين. ومن جهة أخرى، كانت تشعر روما بفرغ سياسي كبير منذ أن سقط عرشها بأيدي البرابرة سنة ٧٤٦م، كما كانت تنظر إلى أباطرة بيزنطة نظرة ملؤها الاستياء والكراهية؛ بسبب سياستها المعادية للبابوية وعدم اعترافهم بألوية كنيستها، إضافة إلى معارضتهم تقديس الأيقونات (طيلة القرن الثامن تقريباً)، وفرض سيادتهم على كنائس دلماسيا وصقلية وجنوب إيطاليا^[٤].

ولا يمكن الإنكار بأنَّ نصوصاً كثيرة تعود للقرن التاسع للميلاد تنعت شارلمان بلقب "رأس أوروبا"؛ والواقع أنَّ اللقب كان مجرد تشریف، ومجرد تعبير خيالي، أكثر من كونه صورة حقيقية للواقع التاريخي، على اعتبار أنَّ أوروبا اللشارلمانية كانت أوروبا محدودة من الناحية الجغرافية؛ لأنَّ رقعتها المكانية لم تكن تشمل الجزر البريطانية التي كانت مستقلة يحكمها الأنجلوسكسونيون والإيرلنديون، كما لم تكن تشمل شبه جزيرة إيبيريا التي كان يحكم معظم مناطقها العرب المسلمون. وبالإضافة إلى ذلك، لم تكن تشمل مناطق إيطاليا

[١]- نعيم فرح، تاريخ أوروبا السياسي في العصور الوسطى، م.س، ص ٦١، ٦٢.

[٢]- محمود عمران، حضارة أوروبا في العصور الوسطى، م.س، ص ٣٨، ٣٩.

[٣]- جاك لو كوف، هل ولدت أوروبا في العصر الوسيط؟ م.س، ص ٣٨.

[٤]- نعيم فرح، تاريخ أوروبا السياسي في العصور الوسطى، م.س، ص ٦٢.

الجنوبية وجزيرة صقلية، فضلاً عن مناطق العالم الإسكندنافي التي ظلت مجالاً وثيقاً ينطلق منه الفايكنغ النورمانيون للسلب، أو لفرض مبادلات تجارية تكون لصالحهم^[١].

لكن المشكلة الأبرز التي كانت واجهت دولة شارلمان هي اعتراف الإمبراطورية البيزنطية به، إذ لم تعترف بشرعيته ولا بشرعية هذه الإمبراطورية الجديدة، بل ظل البيزنطيون متعنتين رافضين مدة اثنتي عشرة سنة حتى اضطروا أن يعترفوا بالأمر الواقع وهم صاغرون بحكم الأمر الواقع. لقد كان شارلمان يعلّق أهمية كبرى على اعتراف بيزنطة بلقبه الإمبراطوري، إذ دون هذا الاعتراف سيقى لقبه منقوصاً من الناحية الشرعية. ولما كان شارلمان في موقف الأضعف، فإنه لم يرغب أن يدخل في مهاترة مع بيزنطة، فالتزم الصمت حتى تحين الفرصة المناسبة، حتى إنه تجنّب أن يتخذ لنفسه اللقب الذي اشتهر فيه الأباطرة البيزنطيون، وهو لقب: «إمبراطور الرومان»، بل اتخذ لقب: «حاكم الإمبراطورية الرومانية». كما اتخذ مواقف ودية تجاه بيزنطة، وأخذ يسعى بثتى الطرق ليحصل على اعترافها به إمبراطوراً في الغرب. ففي سنة ٨٠٢م، أرسل مندوباً عنه وعن البابا يقترح على الإمبراطورة إيرين الزواج منه، وبذلك يتم توحيد شقى الإمبراطورية الشرقي والغربي، وإن كانت إيرين قد نظرت بعين الرضا إلى هذا العرض، إلا أنها غلبت على أمرها، فما كاد الوفد الفرنجي يصل إلى بيزنطة حتى نشبت فيها ثورة أطاحت بالملكة عن العرش. وقد تولى العرش بعدها نقفور الذي كان يعاني كثيراً من الصعاب بسبب فتوحات العرب وتقدم البلغار، فما كان من شارلمان إلا أن احتل البندقية التي كانت في حينها أهم ميناء للبيزنطيين على البحر المتوسط، فاضطر نقفور في صفقة سياسية الاعتراف بشارلمان إمبراطوراً مقابل انسحاب الأخير من البندقية سنة ٨١٠م^[٢].

لقد كانت قضية وراثة العرش من أهم القضايا التي واجهتها الدولة الإمبراطورية في عهد شارلمان؛ فالملكية كانت وراثية دون منع تجزئتها، وللملك أن ينظم وراثة الحكم في المملكة، وعلى هذا قسم شارلمان، وهو في صحته وقوته (سنة ٨٠٦م) ممتلكاته بين أولاده الثلاثة^[٣].

[١]- جاك لو كوف، هل ولدت أوروبا في العصر الوسيط؟ م.س، ص ٣٨.

[٢]- نعيم فرح، تاريخ أوروبا السياسي في العصور الوسطى، م.س، ص ٦٣.

[٣]- محمود عمران، حضارة أوروبا في العصور الوسطى، م.س، ص ٤٠.

ولكن مشكلة وراثه العرش كانت مشكلة متجددة؛ فكما أن ابنه الأصغر لويس التقي الذي عاش بعد إخوته جميعاً، أصبح الوارث الوحيد للملكة وانفرد بحكم إمبراطورية أبيه كلها، لم يلبث أن سار على نهج أبيه بأن قسّم مملكته بين أولاده الثلاثة، وهم لوثر وبيبان ولويس، وقد أشرك الملك لويس التقي ابنه لوثر معه في حكم الإمبراطورية^[١]. وقد هدف لويس التقي من تقسيم الإمبراطورية بين أبنائه إلى تفادي نشوب الخلافات بينهم بعد مماته، إلا أن هذا التقسيم هو الذي أفضى إلى نشوب تلك الخلافات بين الأبناء فيما بينهم من جهة، وبين الأبناء وأبيهم من جهة ثانية، وما إن توفي الأب حتى دارت حرب شعواء بينهم أسفرت عن اتفاقية فردان سنة ٨٤٠م التي بموجبها قسّمت الإمبراطورية بين الأبناء الثلاثة^[٢].

أمّا بالنسبة لألمانيا، فحالتها كحال - كما أسلفنا قبل قليل - إذ إن الشخصية الألمانية بدأت تتبلور بعد معاهدة فردان، حيث نجد أن لويس الألماني يقسم في هذه المعاهدة أمام جنوده باللغة الألمانية. وإن ما يميّز ألمانيا أنّها كانت تحكم بطريق لا مركزي، ولكن بالرغم من ذلك فإن عوامل الوحدة وقيام حكومة مركزية قوية في ألمانيا كانت موجودة، وهذه العوامل هي:

١- مجلس الديت **Diet**: أو المجلس الإمبراطوري؛ وهو مجلس يمثل الإمارات، ويتكوّن من ثلاث طبقات؛ الطبقة الأولى، وهم طبقة الناخبين السبعة Electors: الذين من حقهم انتخاب الإمبراطور، والطبقة الثانية: وهي طبقة الأمراء العلمانيين ورجال الدين. والطبقة الثالثة: وهي طبقة مدن الإمبراطور، وهي المدن التي تخضع بصورة مباشرة للإمبراطور. ولما كان رجال الدين والأمراء يرغبون في الاستقلال بعيداً عن الإمبراطور؛ فقد كان هناك صراع دائم بين مجلس الديت والإمبراطور.

٢- الإمبراطور: فرغم أن الإمبراطور كان مجرد حاكم لبعض المدن، إلا أنّه كان يتمتع بقدر من المكانة الرفيعة عن بقية الأمراء، واتّجه الكثير من الأباطرة للحد من سلطة الأمراء، وتوحيد أطراف الإمبراطورية المترامية، وإنشاء حكومة مركزية. ومن أجل هذا ظلّ الإمبراطور والأمراء في نزاع مستمرّ، وبسبب النزاع المستمرّ بين الإمبراطور والأمراء، فقد أصبح كل طرف يتحين الفرصة التي تقوي جانبه ضد الطرف الآخر،

[١]- محمود عمران، حضارة أوروبا في العصور الوسطى، م.س، ص ٤٠.

[٢]- نعيم فرح، تاريخ أوروبا السياسي في العصور الوسطى، م.س، ص ٧٥.

حدًا وصل في نهاية المطاف أن يستعين النبلاء بالبابا ضدّ الإمبراطور^[١].

وهكذا نجد أن الانحلال الذي أصاب الإمبراطورية الفرنجية في عهد خلفاء شارلمان قد أسهم إلى تبدل عميق في مفهوم الدولة الإمبراطورية في الغرب الأوروبي، في البدء كانت الدولة أو السلطة السياسية مسيطرة على الدين، والكنيسة تتبع لها، لكنّ تبدل الأمر، فبينما كان البابا في عهد شارلمان منفذًا لأوامره، إذ به الآن يمنحه التاج الإمبراطوري، ويطلب إلى من يمنحه هذا التاج حماية الكرسي الرسولي المقدس. لقد تبدل هذان الدوران؛ دور البابا ودور الإمبراطور، في عهد خلفاء شارلمان، إذ ما كان منه أن أضعف بالتدريج قيمة اللقب الإمبراطوري، وهيبة الدولة الإمبراطورية. فبعد أن كان الإمبراطور سيّد غرب أوروبا، أصبح في أواخر القرن التاسع مساعدًا للحبر الأعظم في حماية الدين، حتّى إن الإخفاق الذي مني به أباطرة العهد الأخير من أمثال شارل الأصلع وشار السمين؛ أفقد وظيفة الإمبراطور كثيرًا من اعتبارها، وظلّ الأمر كذلك حتّى أوتو الأوّل (الإمبراطور الألماني) الذي بنى «الإمبراطورية الرومانية المقدسة» على أنقاض الإمبراطورية الفرنجية^[٢].

كما أنّ فشل خلفاء شارلمان في المحافظة على سلطة الدولة المركزية التي اتبعتها هو في حكمه للدولة الإمبراطورية؛ أسهم في اختفاء هذه الرئاسة القومية، حيث أخذت الإدارة في التفكك السريع، ونزل الملك عن حكمه المباشر لمجموعة من كبار الإقطاعيين، وبات موظفوه يتوارثون وظائفهم حتّى استقلّوا بها^[٣]. ورغم أن ابنه لويس التقّي كان يروم السير على سياسة والده؛ فمنذ أن تسلّم عرش الإمبراطورية حاول أن يضرب على أيدي الموظفين الذين يسيئون استعمال وظائفهم، إلّا أن جهوده على ما يظهر لم تكمل بالنجاح^[٤]. إنّ التدهور المستمرّ في سلطة الدولة المركزية في عصر الإمبراطورية الفرنجية، وعدم قدرتها على السيطرة على الدوقات والكونتات، واغتصاب هؤلاء النبلاء للسلطة الملكية في مقاطعاتهم، وتحويلها إلى إقطاعات وراثية، هذا مع ما تضمّنه ذلك من سيطرة سياسية على الفلاحين في الإقطاعات، وتمكّنهم في القرن التاسع من انتزاع حقّ جمع الضرائب أيضًا، وعقد المحاكمات

[١]- محمود جمال الدين وعبد العزيز نوار، التاريخ الأوروبي الحديث، م.س، ص ٤٣.

[٢]- نور الدين حاطوم، تاريخ العصر الوسيط في أوروبا، م.س، ص ٢٤٨.

[٣]- محمود عمران، حضارة أوروبا في العصور الوسطى، م.س، ص ٤١.

[٤]- نور الدين حاطوم، تاريخ العصر الوسيط في أوروبا، م.س، ص ١٨٨.

في القضايا المهمة، وعلى الرغم من أن الأمراء الإقطاعيين ظلوا يمارسون هذه الصلاحيات باعتبارهم ممثلين للملك؛ إلا أن الطبيعة الوراثية للإقطاع الأوروبي جعلت النبلاء الأوروبيين يعتقدون بعد مرور فترة من الزمن، أن هذه الصلاحيات السياسية لهم دون سواهم، في حين أمسى الفلاحون (المواطنون) فريسة للخوف الدائم، والاضطراب المستمر، والافتقار إلى الأمن. لقد كانت أيامهم تضي كئيبة في انتظار مستقبل لا يجيء، بعد أن وقعوا تحت رحمة كوارث الطبيعة، والأوبئة، والمجاعات، وتحت وطأة سادتهم الإقطاعيين الذين ساموهم سوء العذاب، كما جعلوهم وقوداً لحروبهم الإقطاعية^[١]. وفي ضوء ما تقدم من معطيات، يمكن الحكم على التجربة الكارولنجية بكونها كانت تجربة فاشلة، إذا ما وضعت في المدى الطويل، ونظر إليها كتجربة أوروبية وحدوية^[٢].

سادساً: الدولة الدينية في أوروبا العصور الوسطى

لم تنشأ الدولة الدينية في أوروبا العصور الوسطى من عدم، فالخطوة الأولى كانت من اعتراف الإمبراطور قسطنطين بالديانة المسيحية ديانة رسمية للدولة الرومانية، بينما تمثلت الخطوة الثانية بطروحات لاهوتية وفكرية مهّدت لها؛ فقد وجد المسار السياسي الكنسي سنداً له في أطروحات كتاب «مدينة الله» للقديس أوغسطين (٣٥٤-٤٣٠م)، إذ يقدم هذا الأسقف رؤيته للتاريخ بمثابة التجلي للمراد الإلهي، سطرّت مصيره العناية الربانية منذ الخلق الأول، ليفضي ذلك المسار إلى عودة المسيح ﷺ وإقامة الحساب الكوني. فالنظرة خطية للزمن، وهي تقف على نقيض النظرة المستوحاة من الثقافة الإغريقية التي ترى فيه مساراً دائرياً لتاريخ العالم. وضمن ذلك الإدراك التاريخي الأوغسطيني تتشكل وقائع المدينتين: الأرضية، التي تمثلها الدول والإمبراطوريات، والتي مآلها الزوال وإن بدت خالدة؛ وتلك الإلهية التي كُتبت لها الخلود. وبالخلاصة، تجد المدينة الأولى مجدها في ذاتها، بينما تجد نظيرتها مجدها في الامتثال لتعاليم الرب. لقد خيّم آراء أوغسطين بظلالها على القرون الوسطى، وامتد إلى عصر القديس توما الأكويني، ما مهّد إلى الفصل بين الكنيسة والعالم. لكن دعوة أوغسطين بقيت منحازة لخضوع السلطة الروحية للسلطة

[١]- قاسم عبده قاسم، ماهية الحروب الصليبية، م.س، ص ٥٥.

[٢]- جاك لو كوف، هل ولدت أوروبا في العصر الوسيط؟ م.س، ص ٣٩.

الزمنية، وبقي أوغسطين وفيًا لولائه السياسي لروما، الداعي لوحدة المذبح والعرش. فالإنسان وفق وجهة نظره؛ بطبعه علوي، والشيء الأساسي للمرء هو خلاص روحه. وأما المؤسسات السياسية فهي شر لا مناص منه، على المسيحي الحذر منها؛ لأنّها مصدر الخطيئة والفساد، وينبغي بما تيسر توجيهها إلى قدرها الأزلي^[١].

أمّا على أرض الواقع، فقد شكّلت الديانة المسيحية البوتقة التي انصهرت فيها مختلف فئات المجتمع الأوروبي خلال القرون الأولى من العصور الوسطى، كما أعطت في الوقت نفسه لجميع الأقاليم نوعًا من الوحدة والتجانس. ومن هنا نفهم الدور المتميز الذي قام به الأساقفة في إدارة الشأن العام وملء الفراغ السياسي، خاصة في الحواضر القليلة التي ظلّت تقاوم الأحداث والتطوّرات في أقاليم غرب أوروبا. وكان هؤلاء الأساقفة يمارسون سلطتهم في نطاق دوائر تتطابق عمومًا مع الدوائر التي كانت معروفة زمن سيادة روما. وقد ألف الأساقفة جانبًا من هيئة رجال الدين التي أصبحت تضمّ، بالموازاة مع انتشار الديانة المسيحية، فئات كثيرة، من بينها فئة الكهنة وفئة الرهبان؛ الذين لم يكونوا إلا رهبانًا في اسمهم، إذ كانت تجمعهم تنظيمات تدير أمورهم^[٢].

١. دولة الفرنجة

لقد حدثت تطوّرات مهمّة منذ عهد دولة الفرنجة؛ أدّت إلى تغاضيهم عن مساعي الكنيسة لتشكيل «دولة» قائمة بذاتها. وما كان ذلك هيئًا لولا حدوث تحوّل اجتماعي عميق في القرون الوسطى، ألمّ بالشأن الديني، حتّى غدا قوّة فاعلة استخدمتها أطراف اجتماعية متنافرة، ولم يبق في حدود الميراث الرمزي أو الروحي المستبطن فحسب. فمنذ حقبة بيان القصير ووريثه شارلمان، بدأ التنازل عن مساحات واسعة من الأراضي للأسقفيات، وهو ما تطوّر بشكل ملحوظ مع الإقطاعيين؛ بغرض إيجاد حاضنة لاحتواء القوّة أو الفاعلية الدينية. واللافت في تنازل الإقطاعيين أنّه ما كان سخاءً طوعيًا بل كان مقصودًا، فغالبًا ما جرى تحضير أبناء الإقطاعيين لتوليّ المهّمات الأسقفية ورئاسة شؤون الأديرة؛ وذلك بغرض متابعة تلك الأسر إمساكها بملكيّة الأراضي الممنوحة، ومن ثمّ

[١] - عز الدين عناية، الدولة الدينية المسيحية في العصور الوسطى، م.س، ص ٣١، ٣٢.

[٢] - جاك لو كوف، هل ولدت أوروبا في العصر الوسيط؟ م.س، ص ٢٨.

التحكّم بالقوّة الماديّة التي تستند إليها المؤسّسة الدينيّة. الأمر الذي حوّل الكنيسة إلى ملكيّة متحوّلة قابلة للبيع والشراء، جزئيّاً أو كليّاً؛ كما أنّ بعض رؤساء الأديرة والأساقفة شغلوا مناصب مزدوجة في الكنيسة وفي الدولة، وهو ما جعل الدور الديني ثانويّاً أمام النفوذ الإقطاعي، كما أسهم كذلك في بثّ نوع من الفوضى في الحياة الدينيّة. فمن ناحية، كانت الحقبة الإقطاعيّة فرصة مناسبة للكنيسة لتكديس ثروات طائلة؛ لكنّ من الناحية الأخرى، كان يتمّ تقليص كبير لاستقلاليّة الكنيسة^[١].

إنّ إضفاء قداسة على ملك (شارلمان) من قبل الكنيسة، كان يعني أنّ تداخل السياسي بالديني قد بلغ شأواً بعيداً؛ فقد أدرك حكام العصور الوسطى ما لإضفاء القداسة على السياسة من دور وأثر. فبعدما كان شارلمان يرغب في ترويجه من قبل الكنيسة، حتّى ينال حكمه شرعيّة أكبر على الساحتين المحليّة والدوليّة، وجد نفسه سيّداً للكنيسة، حتّى أصبح شريكاً فاعلاً في الأمور والقضايا المصيريّة التي تواجه الكنيسة، وهو ما بدا جليّاً في إلحاحه على عقد مجمع كنسي؛ بقصد إصلاح أنشطة الأساقفة ومراجعة مهمّات رجال الدين، بعدما لمس ما حلّ بهم من انخرام وتشردم على حدّ زعمه. وهو في الحقيقة إدراك من الإمبراطور للدور الفاعل لإصلاح النظام الكنسي، لما له من أثر حاسم في إحكام قبضته على السلطة^[٢].

لذلك لم يتورّع دقيقة واحدة عن القبض على زمام الكنيسة، وجعل سلطتها تحت سلطة الدولة، وربطها به ربطاً وثيقاً، حتّى إنّ كان يتدخّل في قضايا العقيدة، ولا يتوانى عن فرض رأيه الخاصّ، ويجبر البابا نفسه على طاعته دون نقاش^[٣]، وكرّس تلك القبضة بمزاولة حقّ الإشراف على انتخاب الأساقفة ورؤساء الأديرة، مزاولة بلغت في كثير من الأحيان أنّ الإمبراطور صار صاحب حقّ في اختيار مرشّحي هذا المنصب...^[٤].

لقد صار من الواضح أنّ المزج المستوحى من اللاهوت ومن «القانون الكنسي»، الذي يرتئي أنّ الكنيسة والمجتمع المسيحي هما وحدة منصهرة يعتليها المسيح، قد انزاح من المجال اللاهوتي إلى مجال الدولة التي يقودها الملك بدفع من فقهاء القانون. وكشأن

[١]- عز الدين عناية، الدولة الدينيّة المسيحيّة في العصور الوسطى، م.س، ص ٣٠.

[٢]- عز الدين عناية، الدولة الدينيّة المسيحيّة في العصور الوسطى، م.س، ص ٣٧.

[٣]- نور الدين حاطوم، تاريخ العصر الوسيط في أوروبا، م.س، ص ١٨٤.

[٤]- محمود عمران، حضارة أوروبا في العصور الوسطى، م.س، ص ٣٩، ٤٠.

الكنيسة التي هي بمثابة زوج السيّد المسيح، تغدو الدولة قرينة الملك أيضًا. لقد باتت استعارة القرآن شائعة في القرون الوسطى؛ فالملك يتلقّى أثناء تتويجه خاتمًا رمزيًا تعبيرًا عن هذا التلاحم^[١]، لدرجة أنّه لم يكن مناطًا بالإمبراطور واجب أهمّ من واجب العمل على مدّ أطراف مملكة المسيح. ومن الدليل على ذلك مبلغ اعتقاد شارلمان في وظيفة الإمبراطورية؛ إذ شنّ حربًا شعواء في سبيل نشر المسيحية الكاثوليكية^[٢]، وقد ارتكب مجازر عدّة في طريق حملاته، ودمّر كثيرًا من المدن بعد التّكليف بسكّانها. وكانت أشدّ حروبه شراسة تلك التي خاضها ضدّ السكسون، وما قام به بعد ذلك من حملهم جميعًا على اعتناق المسيحية، وقد ارتدّوا عنها أكثر من مرّة، فقتل منهم كلّ من لم يؤمن بها^[٣].

٢. الإمبراطورية الرومانية المقدّسة

لقد اتخذ التأويل السياسي لدور الكنيسة أشكالًا مختلفة عبر القرون الوسطى، ما ترتّب عنه سعي جاد لترجمته عبر نفوذ فعلي؛ من إضفاء الشرعية على الملكيات القائمة في الغرب الأوروبي من قبل الكنيسة أولًا، ما قاد إلى إعلان الإمبراطوريات المقدّسة، المستندة إلى الأسس الشيوقراطية، المحكومة بالنظام الهيروقراطي؛ أي الخاضعة لسلطة رجال الدين ثانيًا. وهو مسعى لإرساء دعائم هذه الدولة الشيوقراطية، وحشر السيفين في غمد واحد ثالثًا. ولعلّ الدولة المستندة إلى الأسس الشيوقراطية أكثر ما تجلّت في الإمبراطورية الرومانية المقدّسة^[٤].

لقد كان حكام ألمانيا من سلالة رؤساء القبائل الذين قدّر لأقويائهم وأكثرهم قسوة وجشعًا أن يصبحوا ملوكًا. وفي القرن العاشر، ظهرت واحدة من الإمبراطوريات القبليّة شمالي ألمانيا، التي انبثقت من الفرع الساكسوني كأقوى الأقوياء على الساحة الألمانيّة، ومنها جاء الدوق أوتو الساكسوني الذي تمّ اختياره ملكًا على ألمانيا بوساطة رفاقه الدوقات سنة ٩٣٦م، والذي استغلّ لقبه بشكل حازم. وهكذا وبشكل مثير للغضب، فإنّه أصدر مجموعة من التعليقات المثيرة للنبلاء الذين اختاروه، كما أنّه شنّ عدّة حملات حربيّة على

[١]- عز الدين عناية، الدولة الدينيّة المسيحية في العصور الوسطى، م.س، ص ٣٥.

[٢]- محمود عمران، حضارة أوروبا في العصور الوسطى، م.س، ص ٣٩.

[٣]- اينهارد، سيرة شارلمان، م.س، ص ٥٧-٦٧.

[٤]- عز الدين عناية، الدولة الدينيّة المسيحية في العصور الوسطى، م.س، ص ٣٣.

السلاف والبوهيميين، وأحرز نصرًا كبيرًا على الشعوب المجرية سنة ٩٥٥ م منهيًا إلى الأبد تهديدهم لغربي أوروبا^[١].

وتتحدث المصادر التاريخية عن أن البابا يوحنا الثاني عشر قد طلب مساعدة حربية من الملك الألماني أوتو الأول ضد ملك اللومباردين، فما كان من أوتو إلا أن عبر جبال الألب، واستولى على التاج اللومباردي لنفسه. وفي سنة ٩٦٢ م، تمّ تتويجه إمبراطورًا على يد البابا. وهكذا أصبح أوتو الأول «الإمبراطور أوتو» الذي كرّر العمل الخيالي نفسه الذي قام به شارلمان، وهو استعادة الإمبراطورية الرومانية في الغرب، والتي عرفت الآن باسم «الإمبراطورية الرومانية المقدسة»، المقدسة؛ لأنّ التتويج تمّ على يد البابا، والرومانية لاستعادة الزمن الذي كانت فيه أوروبا تنعم بالوحدة^[٢].

لقد جاء تتويج الملوك من قبل البابوية حدثًا نتج عن مسار من التحوّلات، باتت المؤسسة الدينية فيها شريكًا في السلطة وجزءًا منها. مع أنّ هناك فرقًا جوهريًا بين الإمبراطورية الفرنجية المقدسة التي توجّ شارلمان على عرشها، ومثلتها الرومانية المقدسة التي توجّ أوتو الأول بساكسونيا على عرشه؛ إذ انطلق الأول من موقع الضعف، بحثًا عن إضفاء شرعية على ملكه وحكمه على الصعيد الدولي أمام البيزنطيين والعرب المسلمين الذين كانوا على حدوده في جنوب فرنسا، وفي الغرب الأوروبي أمام الأمراء الإقطاعيين والممالك الجرمانية الأخرى، ما استوجب عليه الإذعان لشروط الكنيسة الرومانية، ولضغوط مختلف الإقطاعيين الفرنسيين. في حين انطلق الثاني الذي استهلّ حكمه في سنة ٩٣٦ م بقوة لا تضاهيها قوة شارلمان، عقب سلسلة من الانتصارات العسكرية والسياسية، وتدعم ذلك بإذعان البابا لمشيئته سنة ٩٦٢ م وتنصيبه على رأس «الإمبراطورية الرومانية المقدسة» ما قاده إلى إقرار مبدأ «القيصرية البابوية» Cesaropapismo؛ ذلك الشكل السلطوي الذي جسّد علاقة الدولة بالكنيسة، وعبر عن اتحاد السلطتين الزمنية والروحية في شخص الملك، ما حوّل الكنيسة إلى مؤسسة خاضعة للدولة وأداة للتعبير عن إرادتها، وهكذا انطلقت الإمبراطورية الرومانية المقدسة^[٣].

[١]- موريس بيشوب، تاريخ أوروبا في العصور الوسطى، م.س، ص ٥٢.

[٢]- م.ن، ص ٥٣.

[٣]- عز الدين عنابة، الدولة الدينية المسيحية في العصور الوسطى، م.س، ص ٣٧.

وفي سعي الكنيسة الحثيث لترسيخ سطوتها السياسيّة، تسلّحت بعدد من السندات اللاهوتيّة، أبرزها مبدأ العصمة، الذي ألهمها عدم التسامح مع أيّ شكل من أشكال المعارضة، وسوط الحرمان المسلط على كلّ مَنْ تحدّثه نفسه بشقّ عصا الطاعة، فضلاً عن مساع جادّة للإمساك بأسباب القوّة الماديّة لتأديب العصاة وتوسيع رقعة النفوذ. هذا الفوران المستجدّ الذي استبدّ بورثة عرش بطرس، وهذا التطلّع للإمساك بالسيفين، أدخلوا الكنيسة في طور جديد وتجربة عسيرة، تحوّل معها دين المسيحيّة إلى دين الكاتدرائيّة المتحالفة مع القصور طوراً، والمناطق لها طوراً آخر^[١]. وهكذا بعد طول تحالف ما بين الكنيسة والملكيّات في أوروبا الغربيّة، ثارت الكنيسة على حلفائها التقليديين، ورفضت بشدّة التقاليد العلمانيّة القاضيّة بتعيين الملوك للقساوسة في الكنائس القائمة فوق تراب ممالكهم، وانتهى الأمر بتحريمها على يد البابا غريغوري السابع (١٠١٥-١٠٨٥م). وإن كان مراده من وراء ذلك، التصدّي لرغبة الإمبراطور الجرمانى في احتواء البابويّة^[٢]. وحتى نكون منصفين أكثر؛ يمكننا القول: إنّ كلا الطرفين (الدولة والكنيسة)، كانا في سعي دؤوب للفوز بما لدى الطرف الآخر من كاريزما وسلطة ونفوذ، وهي مرحلة تميّزت بالغزل المتبادل، والتي استمرّت حتى سنة ١٠٥٣م تاريخ وفاة الإمبراطور أوتو الثالث، ثم تطوّرت العلاقة إلى السعي للاحتواء؛ إذ كان كلّ واحد منهما يتطلّع لابتلاع الطرف الآخر^[٣]. إلا أنّ هذا الصراع (الذي احتدم بين الكنيسة والدولة حول مسألة التنصيب أو الترسيم، أو منح المراتب الكنسيّة)، قد أسهم في تبدّل المشهد السياسي في غرب أوروبا، وحوّل أوروبا إلى ساحة صراع بين البابا والإمبراطور خلال السنوات الممتدّة بين سنتي (١٠٥٠-١١٢٢م). ورغم حدّة الصراع، فقد استمرّ مبدأ التوازن بين القوتين زمنياً؛ قبل أن تتمكّن البابويّة من أن تكسب لصالحها ذلك الصراع الطويل بين الكنيسة والدولة^[٤].

لقد كان لملوك وأباطرة أوروبا جيوشهم، أمّا البابوات فلم يكن لديهم شيء سوى السلطة الدينيّة والأسلحة الروحيّة، وهي قرارات الحرمان، والمنع، واللعنة. ونتيجة لذلك،

[١]- م.ن، ص ٤١-٤٢.

[٢]- جاك لو كوف، هل ولدت أوروبا في العصر الوسيط؟ م.س، ص ٧١.

[٣]- عز الدين عناية، الدولة الدينيّة المسيحيّة في العصور الوسطى، م.س، ص ٣٣.

[٤]- توي أ. هف، فجر العلم الحديث، م.س، ص ١٤١.

فإنَّ القوى المتصارعة كانت تقريباً متوازنة فيما بينها^[١]؛ لذلك نرى كفة الميزان تميل تارة نحو الكنيسة وتارة أخرى نحو الدولة، دون أن يتمكن طرف من إقصاء الآخر نهائياً؛ فالكنيسة (كهيئة دينية) يتمثل دورها في قيادة الجماعة المسيحية في مجال الإيمان، أو بالأحرى في المسائل المتعلقة بخلاص الروح، وعلاقة الإنسان بربه، وشرح الأسفار المقدسة، وإشاعة مكارم الأخلاق؛ التي يفترض أن تقود المؤمنين إلى الحياة الأبدية^[٢]، والإشراف والتوجيه لسلوكيات كلِّ البشر بمن فيهم الأباطرة، كل هذا يدخل ضمن سلطانها الروحي. أمَّا الكهنة ورجال الدين الذين تمَّ تعيينهم في الكنيسة بوساطة الملوك والأباطرة، فقد نادوا بأنَّ الملك يستمدُّ قوته من الربِّ، وهو مسؤول فقط أمامه، وأنَّ اختصاص الكنيسة يجب أن يكون منصباً على الشؤون الدينية لا الدنيوية^[٣]، فالمسائل الدنيوية من حيث الإدارة السياسية، ورعاية شؤون الناس، والتشريع القانوني هي من مشمولات الدائرة الزمنية الأرضية، وتُعدُّ من المهمات الرئيسة لجهاز الدولة، ضمن الأشكال التي تتخذها كافة^[٤].

لقد كان الصدام أمراً لا مفرَّ منه في ضوء المعطيات السابقة؛ وقد حانت فرصته بعد وفاة الإمبراطور أوتو الثالث سنة ١٠٥٣م؛ إذ اختار الأمراء الألمان هنري الرابع (١٠٥٦-١١٠٥م) ملكاً عليهم كوريث من الفرع الساكسوني، فاعتلى هنري الرابع العرش وهو في سنِّ الخامسة من عمره؛ أي تحت الوصاية، فشرع أقطاب المملكة بنيل الاستقلالية عن الملك وعن الدولة، وتفرد رجال الدين المتمتتون بالقيام على رعاية شؤون الكنيسة، ولم يأذنوا لأحد من العلمانيين أن يشاركهم مهامهم^[٥]. وهكذا برزت في الغرب اللاتيني سلطتان، إحداهما موالية للبابا، والأخرى مناصرة للإمبراطور، لم تتفقا لا على وظيفة الكنيسة في المجتمع، ولا على ما كان يسمَّى السيادة على العالم *Dominium Mundi*، وذلك على خلاف الشرق المسيحي، الذي رضي بهيمنة السلطة السياسية على الروحية. فقد أخرجت هذه المستجدات سلطان الكنيسة من حيزه الضيق ومن لاهوته التقليدي، وهو خروجٌ ما كان إرادياً؛ بل فرضته أوضاعٌ اجتماعية واقتصادية مستجدَّة، خيَّمت

[١]- موريس بيشوب، تاريخ أوروبا في العصور الوسطى، م.س، ص ٥٢.

[٢]- عز الدين عناية، الدولة الدينية المسيحية في العصور الوسطى، م.س، ص ٣٣، ٣٤.

[٣]- موريس بيشوب، تاريخ أوروبا في العصور الوسطى، م.س، ص ٥٢.

[٤]- عز الدين عناية، الدولة الدينية المسيحية في العصور الوسطى، م.س، ص ٣٤.

[٥]- نيفين ظافر الكردي، الأوضاع في الغرب الأوروبي، م.س، ص ٣٦.

بظلالها على أوروبا طيلة الفترة الممتدة بين القرن الحادي عشر والقرن الخامس عشر، وهي الفترة التي انزاح فيها مركز المسيحية، وبشكل تدريجي، من الدير إلى الكاتدرائية، ومن الكاتدرائية إلى القصر^[١].

وقد أسهمت شخصية جدلية في تاريخ أوروبا في العصور الوسطى في صبّ الزيت على النار في الصراع المحتدم ما بين الدولة والكنيسة، تلك الشخصية هي هيلدبراند؛ ذلك الذي كان مشمولاً برعاية وعطف البابا ليو التاسع رئيس الشمامسة في روما منذ سنة ١٠٥٦م، ليصبح منذ ذلك الوقت المحرك الروحي الأول لحملة الإصلاح الكنسي ضدّ المظاهر العلمانية فيها. ويعتبر هيلدبراند من الشخصيات التي اكتنفها الغموض، إذ اشتدّ الجدل حوله فيما إذا كانت أسرته يهودية اعتنقت المسيحية؛ إذ قيل: إنّه من أسرة يهودية اسمها (البيروني)، تمكّنت من السيطرة على العرش البابوي أكثر من مرّة في القرن الحادي عشر، وكان آخر من قدمته تلك الأسرة هو البابا أوربان الثاني الذي دعا للحروب الصليبية^[٢].

وقد تفجّر الصراع علناً عندما تسلّم هيلدبراند البابوية باسم البابا «غريغوري السابع» في سنة ١٠٧٣م، وقد اهتمّ هذا البابا الجديد بتدعيم سلطة البابوية على الإمبراطورية، التي كان يتربّع على عرشها الإمبراطور هنري الرابع الذي كان قد أبدى نزعة سيادية لم يدانها أحد من قبل. ومع هذا، فإنّ البابا «غريغوري السابع» الذي كان قد انطلق في سبيل تدعيم السلطة البابوية، لم يتورّع من أن يطلب من الإمبراطور الألماني أن يوقف فوراً نظام التقليد العلماني الذي كان يتيح له وللحكّام العلمانيين التحكّم في تعيين كبار رجال الكنيسة من كهنة وأساقفة في وظائفهم^[٣]؛ إذ إنّه اعتبر أنّ وصاية الدولة على الكنيسة مرفوضة، مقدّراً أنّ بلوغ الاستقلالية مرهون بخوض إصلاح جريء، سعى إليه بشكل حازم حين صاغ ما عُرف بـ«الإعلان البابوي» Dictatus Papae في سنة ١٠٧٥م، مع ما تضمّنه من مبادئ تحضّ على تركيز السلطتين الدينية والسياسية في قبضة البابا، منها: أن يكون تنصيب الأساقفة وعزلهم رهن قراره، ومن دون رجوع في ذلك إلى عقد المجمع، وأنّ البابا وحده من يتوجّب على الأمراء تقبيل قدميه، وأنّه وحده المخوّل بعزل الأباطرة،

[١]- عز الدين عناية، الدولة الدينية المسيحية في العصور الوسطى، م.س، ص ٣٩.

[٢]- نيفين ظافر الكردي، الأوضاع في الغرب الأوروبي، م.س، ص ٣٦.

[٣]- قاسم عبده قاسم، ماهية الحروب الصليبية، م.س، ص ٦٧.

وأنَّ من صلاحياته إعفاء الرعيّة من لزوم الخضوع للأمراء. وهكذا حصل البابا لأوّل مرّة على فرصة إرساء دعائم الدولة الثيوقراطية المستقبلية، التي لن تقبل بأيّ نوع من أنواع الإذعان للإمبراطور الجرمانى، ومنذ هذه الفترة بدأ التلويح بتسليط سوط الحرمان كسلاح سياسي، بما يجرّد الحاكم من ولاء رعاياه^[١].

لقد جعل هذا المرسوم الذي أصدره غريغوري الخاتم والصولجان في يد البابا دون غيره، أو بعبارة أخرى فرض هيمنة البابا على رجال الدين أينما كانوا. كما أنّ هذا المرسوم كان لطمة قاسية بالنسبة لهنري الرابع شخصياً؛ ذلك لأنّ البابوية كان يتبع لها من الناحية الروحية أكثر من ثلثي الكنائس المنتشرة على رقعة الأراضي في ألمانيا، وإذا كان كبار رجال الدين في هذه الكنائس من أتباع هنري الرابع المخلصين والخاضعين له، ويعملون مديرين في مؤسسته السياسية والمالية والإدارية، ويمدّهم بمعظم دخله، وكانوا له حصناً قوياً ضدّ أعدائه الدائمين من البارونات الثائرين؛ فإنّ تبديلهم استناداً إلى مرسوم البابا، وتعيين هذا العدد الكبير من رجال الدين في جهاز الدولة من قبل البابوية، كان معناه ضياع الحكومة أو الفوضى السياسية والاجتماعية. واعتقد هنري الرابع أنّ البابا قد اختلّ عقله، إلّا أنّه لم يتّخذ أيّ إجراء ضدّ مرسوم البابا؛ لأنّه كان مشغولاً في إخماد الثورة في إقليم سكسونيا^[٢].

لقد كان البابا غريغوري السابع يعمل على إعادة نظرية «سموّ البابوية» في علاقتها مع الأباطرة» التي تعود إلى أيام غريغوري الأوّل (٥٩٠-٦٠٤م)، وغيره كثير من البابوات كانوا قد حاولوا تطبيق تلك النظرية. وإذا كانت نظرية السموّ البابويّ في ذاتها ليست وليدة أفكار غريغوري السابع، إلّا أنّه كان أوّل من طبّقها في إصرار وعناد من خلال اعتقاده بضخامة مهمّة البابوية وعظم رسالتها، وقد قال في ذلك: «إنّني لا أقبل البقاء في روما يوماً واحداً إذا أدركت أنني عديم الفائدة في الكنيسة»^[٣]. ومن اللافت في الإصلاح الذي دشّنه البابا غريغوري السابع، إقراره مبادئ داخل الكنيسة بقيت جارية إلى يومنا هذا على غرار:

[١]- عز الدين عناية، الدولة الدينية المسيحية في العصور الوسطى، م.س، ص ٣٩، ٤٠.

[٢]- موريس بيشوب، تاريخ أوروبا في العصور الوسطى، م.س، ص ٥٤.

[٣]- نيفين ظافر الكردي، الأوضاع في الغرب الأوروبي، م.س، ص ٣٨.

أولاً: وجوب انتخاب البابا من قبل الكرادلة، ومن دون تدخل من الإمبراطور أو من الأساقفة (الذين كان يتم تعيين عدد وافر منهم من قبل الأباطرة)؛ فقد كانت قرارات «مجمع الكرادلة» تُتخذ بين قلة من الأساقفة يحوزون ثقة البابا، ومن يتولى تعيينهم بنفسه. ثانياً: يقع اختيار جميع عناصر الإكليروس من قبل كبار رجال الدين، ومن دون وفاق كنسي مع أحد من خارج الكنيسة.

ثالثاً: إلزام جميع عناصر الإكليروس بالعضوية، وفي حال موت رجل دين (مهما كانت مرتبته الدينيّة) تحوّل ثروته إلى خزانة الكنيسة^[١]. وبغض النظر عن حجم إصلاحات هذا البابا، إلا أنه الآن أمسى يشكل خطراً حقيقياً على أقوى إمبراطورية في الغرب الأوروبي.

لقد أدرك الأمراء الألمان في بلاط هنري الرابع خطورة الموقف، واستطاعوا إقناع ملكهم بأن الحل الوحيد هو أن يطلب الغفران البابوي حتى ينقذ عرشه، فالحكمة أن تقضي أن ينحني الملك حتى تمر العاصفة بسلام. وبالفعل سافر هنري إلى إيطاليا، وعلى قمة جبلية قرب بارنا، كانت قلعة كانوسا التي تمتلكها ماتيلدا صديقة البابا، وتحت ثلوج يناير تقابل البابا مع هنري، وقد تحوّل الأمر إلى نصر سياسي للبابا، لكنه مؤقت، فما إن عاد الإمبراطور إلى ألمانيا، حتى تمكّن من تصفية حساباته مع الأمراء المتمردين، ثم التفت للبابا يريد الثأر منه، فقام بتعيين بابا مضاد. وما إن طلب البابا غريغوري السابع من ملك النورمان روبرت جويسكاردي في جنوب إيطاليا المساعدة العسكرية، حتى جاءت جيوشه ونهبت روما، واسترقت الآلاف من رجالها ونسائها الذين بيعوا في أسواق النخاسة. ولم يستطع غريغوري أن يبقى في المدينة المنهوبة، فغادرها مع جيش النورمان ليموت في منفاه داخل الحذاء الإيطالي بعد وقت قصير. وعلى الرغم من موت البابا غريغوري السابع سنة ١٠٨٥م، إلا أن النزاع العلماني - الديني ظلّ مستمرّاً، ذلك الصراع على النفوذ والسيادة بين الدولة والكنيسة^[٢].

لقد ازدادت طموحات البابوية السياسيّة قوّة في القرن الحادي عشر بمجيء هؤلاء البابوات الأقوياء من أمثال غريغوري السابع، فالإصلاحات التي قام بها البابوات

[١] - عز الدين عناية، الدولة الدينيّة المسيحيّة في العصور الوسطى، م.س، ص ٤٠.

[٢] - قاسم عبده قاسم، ماهية الحروب الصليبيّة، م.س، ص ٦٨.

داخل الكنيسة، أسهمت في تقويتها، فنافست الإمبراطورية في الهيمنة على شؤون الغرب الأوروبي، حدًا وصل معها إلى حشد الجيوش لحرب المسلمين، ممّا مهّد الطريق أمام البابا أوربان الثاني ليوّجه جهوده البابوية المؤثرة نحو الحروب الصليبية^[١]. ولما كانت الحروب الصليبية في التحليل الأخير، إفرازًا للتفاعل بين الكنيسة والإقطاع، فإنّها كانت تسعى إلى تحقيق الأهداف الكنسية التي كانت البابوية قد بلورتها من خلال نزاعها مع الإمبراطورية؛ وهي أهداف كانت تتركز حول السيادة المطلقة للبابا على العالم المسيحي. كما أنّ الحركة الصليبية كانت من ناحية أخرى، محاولة لتحقيق أهداف الناس العلمانيين الذين خضعوا للتنظيم الإقطاعي، سواء كانوا من النبلاء وفرسانهم، أو من الفلاحين. لقد كان الفرسان يتوقون إلى توسيع سلطانهم وأملاكهم، ولم يكن هذا ممكنًا دون الصدام مع الملكية التقليدية في أوروبا. وبينما كانت البابوية تحارب ضدّ هذه الملكيات من أجل السيادة والسمو، كان النبلاء الإقطاعيون يتطلّعون إلى بناء سلطتهم الإقليمية على حساب الملكية التقليدية، ولعلّ هذا هو ما جعل البابا أوربان الثاني يوجّه خطابه إلى الفرسان الفرنسيين بالذات؛ لأنّ فرنسا كانت ما تزال الدولة الإقطاعية الوحيدة آنذاك. أمّا البرجوازية الناشئة، ممثلة في القوى التجارية الإيطالية على وجه الخصوص، فقد رأت في المشروع الصليبي فرصة للسيطرة على تجارة البحر المتوسط وتجارة العالم^[٢].

لقد واصل تحصين الدولة الثيوقراطية لنفسها تطوّر؛ فقد أصرّ البابا إنوسنت الثالث Innocent III (١١٩٨-١٢١٦م) على استئناف البرنامج الذي دشّنه البابا غريغوري السابع، على اعتبار أنّ السلطة السياسية للحكّام الكاثوليك مستمدة من الربّ ومنوطة بعهدة رجال الكنيسة؛ أي لا شرعية لأيّ سلطة دنيوية ما لم تُفرض برضا المؤسسة الموكلة بأمر الله فوق الأرض^[٣]. وقد ازدادت سلطة البابوية قوّة وتماسكًا خلال هذه الحقبة التاريخية بالذات، بل وفق وجهة نظر كثير من المؤرّخين كانت البابوية أقوى الكيانات السياسية على الإطلاق في الغرب الأوروبي، وخاصّة في عهد إنوسنت الثالث، الذي بفضل حنكته

[١]- سمير صالح العمر، الحروب الصليبية تطوّر المصطلح والمفهوم، جامعة الكوفة، كلية الآداب، د.ت، ص ١١٤.

[٢]- قاسم عبده قاسم، ماهية الحروب الصليبية، م.س، ص ٤٨.

[٣]- عز الدين عناية، الدولة الدينية المسيحية في العصور الوسطى، م.س، ص ٤٠.

ودهائه أصبح نفوذ البابوية يشمل معظم مناطق العالم المسيحي^[١]؛ إذ صاغ إنوسنت الثالث في ذلك تصوّرًا مفاده أن «الإمبراطورية القمر» تستمدّ نورها من «الكنيسة الشمس»، واستهلّ تطبيق ما ذهب إليه في روما، من أن السلطة السياسية بيد رئيس المقاطعة، ممثّل الإمبراطور، والتي يكون فيها مجلس الشيوخ أداة حكم الولاية. واشترط لذلك أداء رئيس المقاطعة القسم على يديه، في حين تقبل المقاطعة بدستور يمنح البابا سلطة تعيين العضو في مجلس الشيوخ الذي توكل إليه مهمّات تصريف شؤون المدينة. ولم تقتصر تلك الوصاية على مؤسّسة القرار في مدينة روما، بل اتّسعت دائرتها لتشمل مقاطعات أخرى في أومبريا وماركي وإقليم رومانيا، وهو ما سيدعم لاحقًا تمتين بناء أركان دولة الكنيسة^[٢]. نعم لقد قامت البابوية على مؤسّسات كانت تساعد في تدبير الشؤون العامّة، فضلًا عن توفرها على مداخيل مهمّة وقادرة كانت تسمح لها بتنفيذ مشاريع مختلفة. وكان من الممكن أن تمارس البابوية السيادة الفعلية على الممالك الأخرى المعاصرة لها لولا أن الإصلاحات الغريغورية، التي سبق الحديث عنها، كانت تقضي بوجود الفصل بين السلطتين الدينيّة والدينيّة. ورغم ذلك، كان للبابوية نوع من التأثير في سياسة بعض الملوك^[٣].

ومنذ أن توفي الإمبراطور فريديريك الثاني (١١٩٤ - ١٢٥٠ م)، الذي خاض صراعًا عنيفًا ضدّ البابوية، في مسعى نشيط منه لإثبات حقّ الإمبراطورية الرومانية المقدّسة في قيادة العالم المسيحي، ذلك الإمبراطور الذي تمسّك بفكرة سموّ الإمبراطورية وطابعها العالمي، خلت الساحة تمامًا للبابوية؛ فطيلة عشرين عامًا تلت وفاته، أصبحت فيها ألمانيا ساحة للمنازعات والحروب الأهلية، ما جعل هذه الفترة تعرف بعصر الشغور Interregnum في التاريخ الألماني^[٤]. لقد كان هذا الفراغ في عالم السياسة الغربيّة قد فتح الباب على مصراعيه لتحكم البابوية العالم المسيحي منفردة، لكنّ العبء كان أكبر من طاقتها، فهذا الفراغ قد ألقي على البابوية وحدها عبء إدارة شؤون العالم المسيحي الزمنية؛ فكان هذا العبء أثقل من أن تنهض به وسائلها الراهنة، وأخطر تهديدًا أيضًا من أن لا يثير ردود فعل السلطة العلمانيّة،

[١]- جاك لو كوف، هل ولدت أوروبا في العصر الوسيط؟ م.س، ص ٧٩.

[٢]- عز الدين عناية، الدولة الدينيّة المسيحيّة في العصور الوسطى، م.س، ص ٤١.

[٣]- جاك لو كوف، هل ولدت أوروبا في العصر الوسيط؟ م.س، ص ٧٩.

[٤]- نعيم فرح، تاريخ أوروبا السياسي في العصور الوسطى، ص ١٤٠.

التي سارع قانونيو الملك (فيليب له بيل) ملك فرنسا إلى مساعدتها واحتجوا بالحق الروماني؛ إلى ما يؤيد مطالبة سيدهم بالإمبراطورية الرومانية الشاملة^[١].

إنَّ وجود بابا قويّ على رأس السلطة الروحية، وعلى رأس كيان قويّ في أوروبا، كان يمنع من الحديث عن تجزئة مطلقة، كما أنَّ استمرار وجود حاكم يحمل اسم الإمبراطور، كان يمنع ذلك أيضًا؛ لأنَّ الإمبراطورية الرومانية المقدسة استمرت في الوجود خلال مرحلة استفحلت فيها التجزئة السياسية في أوروبا فيما بعد. والحقيقة أنَّ سلطة أباطرة ما بعد القرن الثاني عشر أضحّت ضعيفة مقارنة بما كان عليه الأمر زمن حكم الأتونيين الأوائل. ورغم ذلك، ظلَّ بعض ملوك الممالك الفيودالية الناشئة les monarchies féodales يدينون بالولاء، ولو نظريًا، لشخص الإمبراطور، بينما لم يتردد آخرون في اعتبار أنفسهم أباطرة في الممالك التي كانوا يحكمونها دون أن يتجرؤوا على حمل لقب إمبراطور^[٢].

٣. انهيار نظرية الدولة الدينية المقدسة

لقد كان للسلطة الروحية دور مهمّ في توحيد القارة الأوروبية، ولا سيّما إبان الحروب الصليبية. لكنّ منذ القرن الرابع عشر، قرن الانشقاقات، الذي نقل مصاداته وتناقضاته إلى صعيد الفكر نفسه، فقد أهملت مؤلّفات القرون السابقة الجزئية بسبب سخافتها، وفتحت آفاقًا بلغ من بعدها أنَّ الناس توغّلوا آنذاك في مسالكها المتباعدة، فسلكوا طريق الفلسفة التي كانت تهدف إلى الاستقلال عن اللاهوت، وتستطيع أن تذهب بسالكها بعيدًا في مجاهل الارتياحية والشك، أو روحًا علمية تخطو بسلطة المنطق خطواتها الأولى نحو التدقيق والوضوح، أو إيمانًا يتعثر أحيانًا أمام الظلم الاجتماعي والكوارث المتعدّدة، ويختلط غالبًا بالمحبة الإلهية والخوف الكبير من الموت، ويفضي إلى تفتح شتى أنواع الصوفية وتحريك العواطف. وهكذا، فإننا نلاحظ في كلّ مكان، وحتى في قصر الحياة الذي يُقرب بين الفضيلة والرذيلة ولا يميّز بينهما، تلك التناقضات والاختلاف عينه في السلوك والتصرّف. ولم يكن من العسير فضح التباسات القرن وغباواته وإفراطه

[١]- إدوار بروي، تاريخ الحضارات العام، القرون الوسطى، ج٣، ط٢، نقله إلى العربية: يوسف داغر وفريد داغر، منشورات عويدات، بيروت - باريس ١٩٨٦م، ص٤٥٧.

[٢]- جاك لو كوف، هل ولدت أوروبا في العصر الوسيط؟ م.س، ص٧٩.

وانحرافاته، ولم يتأخر مهذبو الأخلاق عن ذلك في حينه^[١].

لقد ساهم حدث آخر، لا يقل أهمية عن الطاعون وعن الانتفاضات، في خلق البلبلة والاضطراب في أوروبا المسيحية، تمثل هذا الحدث في التطورات التي شهدتها البابوية^[٢]؛ إذ أمسى البابا في وقتها حاكمًا دنيويًا، فبالإضافة إلى صفته الدينية كرأس للكنيسة المسيحية الكاثوليكية الغربية، كان لا يختلف عن الملوك والأمراء وغيرهم من الحكام الدنيويين المعاصرين؛ إذ كان له أقاليم يحكمها بوساطة أجهزة حكومية دب فيها الفساد، وله بلاط يعج بالأتباع والموظفين الذين تفوح منهم رائحة المجون والفسق، ولم يخلُ بلاطه من المفاسد والمخازي التي ليس لها نظير في بلاط بقية الملوك والأمراء العلمانيين في أوروبا في حينها، في الوقت الذي أخذ المسيحيون في شمال القارة يستقبحون هذا الوضع الذي أمست فيه البابوية وبلاطها، ويستنكرون القبائح التي تتردى فيها البابوية^[٣]، حدًا وصلت إلى انتقاد شخص البابا بالذات، والذي غالبًا ما صار ينعت بـ«المسيح الدجال»، وإن هذا النقد وصلت حدته لدرجة أنّها لن تختلف في المستقبل أيًا كانت سيئات البابوات أو حسناتهم. وما إن حظيت الخطوة الأولى بالنجاح، حتى تناول القوم انتقاد حاشية البابا وشخصه وسلطته، ولم يحظ باحترام العام بين بابوات القرن الرابع عشر جميعهم سوى أوربانوس الخامس وحده، ذلك الرجل القديس الذي انحنى أمام بترارك. أمّا الآخرون، فإنّ الأحكام التي أصدرها معاصروهم عليهم كثيرًا ما تحوّلت إلى الثرثرة، كروايات فيلاني الحبيثة أو أحقاد بترارك الجائرة، وكان هذا الأخير أو مَنْ يستفيد من النعمات البابوية أول مَنْ ينتقدها إذا منحت سواه^[٤].

لقد كان الانشقاق العظيم (١٣٧٨-١٤١٧ م) مستهلاً منعطف فاصل في تاريخ الكنيسة، ستعمق ضراوته مع حركة المحتجّين البروتستانت التي ستفرز ما سيعرف في التاريخ الديني الغربي بـ(حركة الإصلاح) و(الإصلاح المضاد)، وهو ما سيدشن طورًا جديدًا سيعيد تشكيل دور الكنيسة وحجمها في المجتمع. فمع اختيار البابا أوربان السادس Urbain VI

[١]- إدوار بروي، تاريخ الحضارات العام، ج ٣، م.س، ص ٤٥٦.

[٢]- جاك لو كوف، هل ولدت أوروبا في العصر الوسيط؟ م.س، ص ١٨٥.

[٣]- سعيد عاشور، أوروبا في العصور الوسطى، ج ٢، م.س، ص ٢٩١.

[٤]- إدوار بروي، تاريخ الحضارات العام، ج ٣، م.س، ص ٤٥٦-٤٥٧.

المدعوم من قبل فرنسا سنة ١٣٧٨ م، اعترض مجمع الكرادلة، الذي يتشكّل معظم أعضائه من رجال دين فرنسيين، واعتبر عمليّة الانتخاب زائفة جرّاء وقوعها في أجواء من التهديد، بعد إصرار حشود واسعة أن يكون البابا من روما أو على الأقلّ من إيطاليا. وهو ما دفع بالكرادلة المعارضين لاختيار البابا كليمان السابع Clément VII المدعوم من قبل إنكلترا ومجمل أمراء ألمانيا وإيطاليا وممالك أوروبا الشرقية والشمالية^[١]. لكنّ أوربان ظلّ متمسكاً بأحقّيته في تولّي المنصب، مدعوماً من مسيحيي فرنسا، وقشتالة، وأرغونة، وإيكوسيا. وهكذا انقسمت الكاثوليكيّة إلى معسكرين؛ إذ أضحى على رأس البابويّة رجلان: الإيطالي أوربان في روما، والسويسري كليمون في أفنيون. كانت هذه الحادثة انطلاقة الأزمة التي عرفت بالانشقاق العظيم. والجدير بالملاحظة، أنّ أمرًا حدث خلال هذه الفترة وسيتمّ تأكيد خلال القرن السادس عشر في سياق الإصلاح الديني، وهو أنّ الكنائس الوطنيّة أصبحت تأتمرّ بأمر الملوك والساسة المحليين (الوطنيين)، وقد أثارت هذه المسألة حفيظة كثير من المسيحيين المتمين لتلك الكنائس والمسيحيين من عامّة المجتمع^[٢].

وفي مسعى لتطويق تلك الأوضاع، اتّفق جمع من الكرادلة من كلا الجانبين في مجمع بيزا سنة ١٤٠٩ م على عزل البابوين واختيار ثالث، اتّخذ من مدينة بولونيا الإيطالية مقرّاً له، وهو البابا إسكندر الخامس. لكنّ البابوين الآخرين رفضوا الاعتراف بشرعيّة المجمع، الذي يفترض أنّ يدعو له حبر الكنيسة الأعظم تبعاً للقوانين المعمول بها ويتولّى رئاسته. لم يتيسّر إخماد الفتنة سوى بانعقاد مجمع كونستانس (١٤١٤-١٤١٨ م)، الذي دعا إليه الإمبراطور سيغموند وبموافقة البابوات الثلاثة، حينها تقرّر عزل الجميع وانتخاب مارتن الخامس على رأس الكنيسة^[٣].

سابعاً: التحوّل نحو نظريّة الدولة القوميّة في أوروبا العصور الوسطى

لقد كان القرن الحادي عشر بالنسبة للغرب الأوروبي قرن تحوّل مهمّ، فالمؤسّسات التي أخذت تتشكّل منذ القرن السادس الميلادي، قد ترسّخت في القرن الحادي عشر، وهذا ما جعل بعض المؤرّخين المختصّين في تاريخ العصور الوسطى، أن يطلقوا على تلك الفترة اسم

[١]- عز الدين عناية، الدولة الدينيّة المسيحيّة في العصور الوسطى، م.س، ص ٤٢.

[٢]- جاك لو كوف، هل ولدت أوروبا في العصر الوسيط؟ م.س، ص ١٨٦.

[٣]- عز الدين عناية، الدولة الدينيّة المسيحيّة في العصور الوسطى، م.س، ص ٤٢-٤٣.

العصور الوسطى الناضجة. لقد شهد القرن الحادي عشر جملة من القادة الطموحين، من أمثال وليم الفاتح ملك إنكلترا، والإمبراطور هنري الثالث وابنه هنري الرابع، وروجر الأول النورماني حاكم صقلية، وروبرت جويسكارد الذي كان ابنه بوهموند من أبرز زعماء الحملة الصليبية الأولى، وألفونسو السادس ملك قشتالة. وكان أولئك جميعاً من الحكام الجنود الذين كانوا يبحثون عن السلطة والملك والكفاءة، ويمثلون الغدر والطموح والتعصب. وبينما كان الغرب الأوروبي يميل إلى مبدأ الدول القومية، كان نموذج الإمبراطورية المسيحية الأوحده ممثلاً ببيزنطة في تراجع، فمنذ هذا القرن أخذت بيزنطة تعاني مظاهر التآكل البطيء والضعف الناجم عن الصراع الداخلي، والهزيمة الخارجية الفادحة على يد جيوش المسلمين في معركة ملاذكرد سنة ١٠٧١م، وهكذا بدأ ينهار مفهوم الدولة الإمبراطورية لصالح الدولة القومية^[١].

لكن هذه الدولة القومية كانت تحتاج إلى الكثير حتى تتبلور مفاهيمها، فالشعوب الأوروبية كانت لتوها قد خرجت من مرحلة الحضارة البدائية، ولم تكن بعد قد انقسمت إلى معسكرات عديدة مسلحة (على اعتبار أن الجيش الوطني من أهم دعائم الدولة)، فالجموع الإقطاعية كان من العسير تعبئتها في جيش وطني، بل كان أشد عسراً إبقاؤها في الميدان، وإذا ما نظرنا إليها في أفضل صورها وجدناها سلاحاً صعب المراس. كما استمر المفهوم السائد في أوروبا العصور الوسطى أن جيشاً عاملاً من الجنود المأجورين، كان يتطلب عبئاً من الضرائب أثقل وأكثر انتظاماً من أن يجروا على فرضه أي حاكم أو أن يستطيع تلبيته أي شعب. ومن أجل ذلك، كان لحروب العصور الوسطى - باستثناء بعضها - طابع العقم والتفاهة. وأما المشرعات التي كان مبعثها الطموح إلى السلطة، فقد كان مقدراً لها الفشل، والقوى التي قضى عليها في الظاهر جيش غاز، قد استجمعت قواها بمجرد ابتعاد ذلك الجيش. وموجز القول: إن السياسة في العصور الوسطى كانت على كلا المسرحين الأوروبي والمحلي، تعني تكرار حدوث المشكلات والخلافات نفسها، وتعني تكرار وسائل التهدة والحل نفسها^[٢].

لا ريب في أن فاعلية النزعات التي أدت إلى تجزئة العالم المسيحي إلى وحدات ملكية قومية، قد اختلفت باختلاف درجة تطور تلك الدول والشعوب على الصعيد السياسي أو الاجتماعي أو الاقتصادي أو الفكري. ولكنها قد صادفت في كل مكان حقلاً خصباً بفضل فقدان السلطة

[١] - قاسم عبده قاسم، ماهية الحروب الصليبية، م.س، ص ٤٩.

[٢] - هنري كارلس ديفز، أوروبا في العصور الوسطى، م.س، ص ١٥٤-١٥٥.

المنظمة. ومنذ أن تزعزت القوى الثلاث التي كان الأمل معقوداً عليها بتهدئة العالم الغربي وتنظيمه وإدارته، بات الانقسام أمراً لا مفرّ منه^[١]؛ فالإمبراطورية قد تحطّمت منذ وفاة فريديريك الثاني ولم تستعد قطّ، لا بل تنازل الإمبراطور رودولف هابسبورغ (١٢٧٣-١٢٩١ م) للبابوية عن كلّ حقوق الإمبراطورية في إيطاليا، بينما ورّط أودولف هابسبورغ (١٢٩١-١٢٩٨ م) الإمبراطورية في حرب خاسرة مع فرنسا، كانت نتيجتها تفكك الإمبراطورية وضعفها^[٢]. ولم تفلح محاولات هنري الرابع ولويس دي بافير في استعادة مجد الإمبراطورية الذي أمسى سراباً؛ فالنفوذ والقوّة اللذان كان من شأنهما دعم مطالبتها بإدارة الأمراء الألمان، لم يُجديا بعد أن بات التاج يباع بالمزاد العلني. كما أنّ مفهوم الإمبراطورية بروحه الجغرافية، منذ أن سلّخت عنها الأقاليم الفرنسيّة والإيطاليّة، وجاورتها الممالك السلافية وعمّتها الفوضى الداخليّة، وبالتالي لم تعد الإمبراطورية سوى حلم لا طائل فيه^[٣].

أمّا البابوية التي غدت على الصعيد الزمني أقوى ملكيّة مركزيّة منظمّة، ولم ينازعها أحد قط في رسالتها الدينيّة ودورها العقائدي، لكنّ كان لها مزاعمها الشيوقراطية البالية حين تبدو في ملجئها الأفيوني وكأنتها خاضعة لرغبات ملك فرنسا، في حين كانت تتنازعها الانشقاقات وتمزّقها المصالح القوميّة المتباينة؛ لم تفقد دورها في إدارة السياسة فحسب، بل أخذت تفقد دورها التحكّمي أيضاً؛ إذ إنّ محاولاتها الكثيرة في سبيل التوفيق بين فرنسا وإنكلترا قد ذهبت أدراج الرياح. بينما كانت مملكة فرنسا، وهي الحاضرة بنفوذها التاريخي، المؤهّلة الوحيدة في نظر رجال القانون المحيطين بالملك فيليب له بيل لإدارة سياسة العالم المسيحي والحلول محلّ الإمبراطورية والبابوية اللتين برهنتا عن عجزهما. لكنّ مملكة فرنسا كانت تستند في أحلامها إلى الذكرى فقط؛ ففي الوقت الذي شغرت فيه الساحة الغربيّة من أوروبا، كان نفوذ فرنسا مادياً وروحياً قد مال إلى الهبوط، ثمّ جاءت الحرب واستعجلت هذا الهبوط، فكذّبت الوقائع أقوال المنظرين. لذلك فإنّ كثيراً من المفكرين اعتصموا بالصمت والانتظار بعد أن أعياهم إدراك مصير تجزئة العالم المسيحي وخلافاته. وقد اتخذ موقف الانتظار هذا في النقاط الحساسة من النزاع الفرنسي الإنكليزي؛ أي في بريطانيا ومنطقة الباسك ولا سيّما في هولندا؛ شكل الحياد. ولما عجزت الممالك الإسبانيّة عن تحديد نفسها وموقفها على الصعيد الديني، فإنّها اعتصمت

[١]- إدوار بروي، تاريخ الحضارات العام، ج ٣، م.س، ص ٤٥٥.

[٢]- نعيم فرح، تاريخ أوروبا السياسي في العصور الوسطى، ص ١٤٠-١٤١.

[٣]- إدوار بروي، تاريخ الحضارات العام، ج ٣، م.س، ص ٤٥٥.

طيلة السنوات التي أعقبت قيام الانشقاق الديني، باللامبالاة بالوضع السياسي الذي تبلور في أوروبا الغربية. وهكذا، لم يكن هناك بصيص أمل في وحدة الغرب الأوروبي مرة ثانية في دول إمبراطورية واحدة، سواء زمنية أم ثيوقراطية^[١].

لذلك بدأ نزوع بعض بلدان أوروبا نحو القومية ينمو تدريجياً وبسرعة متزايدة، لقد بدأ ذلك النزوع منذ القرنين الحادي عشر والثاني عشر كما أسلفنا، وقد اعتمدت تلك النزعة على الطبقة الوسطى التي اقتحمت مجال التجارة والصناعة على حدّ سواء، ولم تعد الأرض وملكيّتها مصدر الاقتصاد الوحيد؛ ممّا أدّى إلى زوال النظام الإقطاعي وبداية تبلور الدولة الوطنية الحديثة Nation State. وهكذا كان لهذه الطبقة دور مهمّ في ميلاد الدولة الحديثة الوطنية، وقد تعزّز الشعور القومي مع تحوّل اللهجات الأوروبية المحليّة إلى لغات قوميّة، واتفقها إلى حدّ ما في الجنس وفي الدين. فنشأ الشعور القومي Nationalism، ومن ثمّ انقسمت دول أوروبا إلى مجموعة من الأمم Nations^[٢]. وكانت فرنسا سباقة في هذا التوجّه، حتّى إنّها أتت على رأس هذه البلدان؛ فنحو نهاية القرن الثاني عشر كان يتمّ التحدّث باللغة الفرنسيّة في كلّ بلاطات أمرائها، كما كانت اللغة الرسميّة في الإمارات التي أسّسها الصليبيّون شرقي البحر المتوسّط. وكانت حياة النبلاء الفرنسيين الرسميّة نموذجاً يحتذى، ويتمّ تقليدها في كلّ مكان في الغرب الأوروبي^[٣].

كما أنّ التحوّل الأهمّ كان في انتقال زمام المبادرة في المجال السياسي مع نهاية العصور الوسطى من أرسقراطية النبلاء إلى فئة من الأفراد، على اعتبار أنّ الفرديّة كانت من أهمّ ركائز النهضة الأوروبيّة؛ فقادة المرتزقة والأمراء والملوك هم من قاد أوروبا خلال هذه الحقبة، وهم من تصرّفوا في شؤون الرعيّة والعدالة والحروب المأجورة، فكانوا يعقدون الأحلاف والمعاهدات، وينظّمون أمور التجارة والانتاج؛ أي قاموا بتصريف كلّ المهام التي كانت تعهد فيما مضى للروابط والنقابات واتحادات الحرفيين أو مجالس المدن التي كان يسيطر عليها الأرسقراطيون فيما مضى^[٤]. وهكذا نجد أنّ النهضة الأوروبيّة قد أسهمت في الجانب

[١]- إدوار بروي، تاريخ الحضارات العام، ج ٣، م.س، ص ٤٥٥-٤٥٦.

[٢]- محمود جمال الدين وعبد العزيز نوار، التاريخ الأوروبي الحديث، م.س، ص ٣٦.

[٣]- موريس بيشوب، تاريخ أوروبا في العصور الوسطى، م.س، ص ٥١.

[٤]- ماريا لويز برنيري، المدينة الفاضلة عبر التاريخ، ترجمة: عطيات أبو السعود، مراجعة: عبد الغفار مكّاوي، مجلّة عالم المعرفة، الصادرة عن المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب- الكويت، العدد ٢٢٥، سبتمبر ١٩٩٧م، ص ٨٢.

الأول من الناحية السياسيّة في ميلاد الدولة الحديثة؛ ومنها إنكلترا وفرنسا وإسبانيا، وقد استغلّت هذه الدولة القوميّة الحديثة الطبقة الوسطى (البرجوازيّة) التي نشأت معها، وهي تلك الطبقة التي نمت مع التجارة في تدعيم حكومات هذه الأمم^[١].

كما أنّنا نجد أنّ النهضة الأوروبيّة قد أسهمت في الجانب الثاني من الناحية السياسيّة في ظهور النزعة الفرديّة والتعصّب القومي بين أبناء القارة الأوروبيّة الواحدة على أساس الشعور القومي الذي يربط بين أبناء الأُمّة الواحدة، فالأمم الحديثة كالأُمّة الإسبانيّة أو الإنكليزيّة أو الإيطاليّة، لم يتمّ تكوينها على أساس التماسك بين أبنائها والشعور بالفارق بينهم وبين غيرهم من أبناء الأمم الأخرى، إلّا في عصر النهضة. بينما ظلّ المفكّرون السياسيّون في العصور الوسطى متأثرين بتقاليد الإمبراطوريّة الرومانيّة العالميّة، وفكرة الكنيسة العالميّة أيضًا، ومن ثمّ اعتبروا العالم المسيحيّ بأكمله يمثل دولة واحدة على رأسها زعيهان هما البابا والإمبراطور، ليعبر الأول عن السلطة الدينيّة، ويعبر الثاني عن السلطة الدينيّة. وهكذا أسهمت النهضة في إنكار وهدم كلّ هذه المبادئ، فأولاً نادى بالفرديّة، وثانيًا نادى بأنّ لكلّ دولة كيان سياسيّ مستقلّ يعتمد على الشعور القومي الذي يربط بين أبنائها الذين ينعمون بالفرديّة والحرية والاستقلال، ما جعلهم يتعصّبون لبعضهم بعضًا، فضلًا عن تعصّبهم لأوطانهم الجديدة^[٢]. وهكذا أمست أوروبا في نهاية المطاف منقسمة إلى عدد من الدول، لكلّ منها مصالحها المختلفة عن الأخرى، ونظامها السياسيّ الحاكم فيها، وغالبًا ما يفصل الدول عن الأخرى منطقة عريضة من الأرض المتنازع عليها^[٣]، فكانت سببًا في إشعال حروب دمويّة وعنيفة بين هذه الدول الأوروبيّة الحديثة على قضيّة ترسيم الحدود، في إثر طمع كلّ دولة بمقدّرات الدول الأخرى^[٤].

لقد جاء مفهوم الأُمّة في الوقت المعين ليسانداً مبدأ السلطة المركزيّة أو السيادة الرومانيّة التي حاول الملوك والأمراء الغربيّون إرساء سلطتهم عليها، وقد أرسى أركانها تقليد قبول أعضاء المجلس الأعلى في فرنسا، و«وحدة المملكة» في إنكلترا، فغداً هنا «السيادة والقوّة»، وهناك «السلطة المطلقة» التي تحدّد كلّها السلطة الملكيّة. واعترف الملك في إقسامه اليمين

[١]- محمود جمال الدين وعبد العزيز نوار، التاريخ الأوروبي الحديث، م.س، ص ١٠.

[٢]- سعيد عاشور، أوروبا في العصور الوسطى، ج ٢، م.س، ص ٢٨٦.

[٣]- هنري كارلس ديفز، أوروبا في العصور الوسطى، م.س، ص ١٥٧.

[٤]- سعيد عاشور، أوروبا في العصور الوسطى، ج ٢، م.س، ص ٢٨٦.

للربّ، وللرعيّة أمام الربّ، بأنّه لن يكون سوى حارس شعبه. وفي فرنسا نفسها كتب مؤلّف «حلم الروضة» بإيعاز من الملك شارل الخامس: «إنّ الملك يُقام .. بإرادة الشعب وحكمه». وبحث الملوك في كلّ مكان عن نقطة يركزون إليها في الاستشارات القوميّة: جمعيات مجالس الطبقات، البرلمانات، المجمع، ومجلس المندوبين، التي كانوا يطلبون إليها إبرام أو رفض المعاهدات ويعتصمون بآرائها، وكأتمها آراء رجال قانون؛ لتبرير أخطر القرارات التي يتخذونها في حقل السياسة الداخليّة أو الدوليّة. وباستطاعتنا القول في هذا الصدد إنّ الأمتة التي يرمز إليها اتّفاق الأمير وممثلي الجماعات، كانت مدعوّة طبعاً لأنّ تصبح مرتكزة السيادة بالذات. وإذا ما نظرنا من هذه الزاوية إلى الصراع الفرنسي الإنكليزي الطويل، الإقطاعي في ظواهره، والسلافي في أسبابه المعلنة، لرأينا أنّه ملكي قومي في جوهره في آن؛ لأنّه استعجل انهيار الأنظمة الإقطاعيّة، وبرهن في الوقت نفسه على أنّه محاولة لتحديد النطاق الإقليمي والبشري، إذ يستطيع كلّ أمير بل يتوجّب عليه ممارسة سيادته كاملة^[١].

لقد أنهى نشوء الدول الأوروبيّة القوميّة الحديثة الأنظمة الإمبراطوريّة والثيوقراطيّة، تلك الأنظمة التي استمرّت طيلة العصور الوسطى وكانت سمة بارزة لها. فالدولة الإمبراطوريّة والكنيسة ظلّتا تتلاعبان بخيوط الحياة السياسيّة والاقتصاديّة والاجتماعيّة في أوروبا العصور الوسطى إلى أن ضعفتا فأفسحتا المجال لظهور نظام سياسي جديد. وهكذا اندثرت بعض النظريّات السياسيّة التي كانت سائدة في العصور الوسطى، ومنها النظريّة القائلة بأنّ الكنيسة لها الهيمنة على الحياة الروحيّة، في حين يحكم الإمبراطور في الأرض بتفويض من الله عز وجل، وليس لأيّ شخص أن يجاسب الإمبراطور؛ إذ إنّهُ يستمدّ سلطات من الله تعالى. لقد بدأت تظهر نظريّات سياسيّة جديدة تتناغم أكثر مع مصالح الطبقة الوسطى والنظام السياسي الذي ارتضت أن تتحالف معه (النظام الملكي المطلق)، ومنها النظريّة التي تؤمن بأنّ للملك الحقّ في استخدام الوسائل كافّة التي يراها مناسبة لنموّ ورقي الأمتة، وكذلك النظريّة الأخرى القائلة بأنّ الحكومة إنّما أنشئت لأهداف واضحة، وهي تحقيق مصلحة المواطنين أو المحكومين^[٢].

وسرعان ما بدأ يظهر لهذه الدول القوميّة الأوروبيّة الحديثة نوع من السياسة الخارجيّة، وإنّ

[١]- إدوار بروي، تاريخ الحضارات العام، ج٣، م.س، ص ٤٥٤-٤٥٥.

[٢]- محمود جمال الدين وعبد العزيز نوار، التاريخ الأوروبي الحديث، م.س، ص ١٠.

كانت في إطارها العام تافهة أو قاصرة عن المفهوم العلمي للكلمة، إلا أنّها تعبّر عن واقع الحال؛ فالأحلاف السياسيّة الواسعة - وإن كانت تنسّق باستمرار - فإنّها نادراً ما وجدت وفي الأحوال النادرة التي وجدت فيها، لم تؤد إلى أيّ نتيجة ملحوظة. على أنّ بعض المصالح المشتركة كان مسلماً به، فلم تنظر أيّ قوّة نظرة عدم الاكتراث إلى أيّ حركة تهدّد وجود البابويّة التي كانت تمثّل الوحدة الدينيّة. ومع أنّ مبدأ توازن القوى لم يكن قد تبلور بعد، فقد كان مفهوماً حتّى ذلك الوقت أنّ نموّ أيّ قوّة نموّاً متطرّفاً يزعج القوى الأخرى حتّى ولو لم تكن في خطر من الغزو الوشيك. ولذلك فكلمّا اكتسبت الإمبراطوريّة اليد العليا على الكنيسة أو كلفها ظهر حشد من الآسيويين في الأفق يهدّد أوروبا بالغزو، أو كلفها بدت فرنسا على وشك أن تصبح ولاية لإنكلترا، أو إيطاليا ولاية لفرنسا، دق ناقوس المندرين أجراس الخطر، وتبع ذلك تبادل الآراء بين الحكّام، فتعقد المعاهدة تلو الأخرى، ويكون التحالف في مقابل الآخر. غير أنّ الشعوب نادراً ما كانت تتحرّك، وينتهي اضطراب الطبقات الحاكمة في فورة الكلام^[١].

الخاتمة

إنّ البحث في تاريخ تكوّن نظريّة الدولة في أوروبا، يشير إلى أنّها لم تعرف خطأ تطوريّاً تصاعديّاً واحداً، وإنّما تمحورت هذه النظريّة في مطلع العصور الوسطى نحو مركزيّة شديدة، في محاولة لتقليد الإمبراطوريّة الرومانيّة القديمة، مع تطعيم نظام الحكم في روما العصور الوسطى بنكهة من أنظمة القوط، إلا أنّ هذا النظام المركزي في الحكم سرعان ما زال وتلاشى. ورغم أنّ القبائل الجرمنيّة، التي استوطنت الغرب الأوروبي في مطلع العصور الوسطى، اعتمدت لنفسها أنظمة ملكيّة استبداديّة مستلهمة إياها من إرثها القبلي، يكون الملك وفقاً لها صاحب صلاحيات مطلقة، فله حقّ التصرف في أرضها وثروتها وعناصرها وفق ما يريثيه مصلحة لها، إلا أنّ هذا النظام المركزي في الحكم سرعان ما زال وتلاشى أيضاً. وأخذت أوروبا تتّجه نحو التفرقة والتجزئة في ظلّ نظام إقطاعي فرض نفسه على الحالة الاقتصاديّة والسياسيّة العامّة في أوروبا. فأمام عجز الأنظمة المركزيّة عن الاستمرار في سياستها الإداريّة نتيجة الأخطار التي كانت تهدّد أوروبا، لجأ الملوك إلى توزيع أراضي مملكتهم على شكل مقاطعات لشخصيّات متنفّذة لقيت بالكونت، وسرعان ما

[١] - هنري كارلس ديفز، أوروبا في العصور الوسطى، م.س، ص ١٥٦.

أصبح هذا الكونت هو صاحب السلطة السياسيّة والإقطاعيّة في مملكته، وهكذا استمرّت أوروبا حتّى القرن الحادي عشر الميلادي منطقة ريفيّة متوقعة على ذاتها، لم تتشكّل على المستوى السياسي، كما أنّها كانت مجرد منطقة مُتخلّفة بالقياس إلى كلّ من العلمين البيزنطي والحضارة العربيّة الإسلاميّة. وبعد التلاقح مع الحضارة العربيّة عبر ثلاث جسور، هي الأندلس وصقلية وبلاد الشام في عصر الحروب الصليبيّة وبدايات عصر النهضة، بدأت أوروبا تميل نحو الدولة الوطنيّة، وبدأت تتشكّل ملامح نزعة قوميّة تعصبيّة بين سكّان أوروبا، قد اختلفت حدّة هذه النزعة باختلاف درجة تطوّر تلك البلدان والشعوب على الصعيد السياسي والاجتماعي والاقتصادي والفكري. إلّا أنّ فرنسا كانت سبّاقة في هذا التوجّه، حتّى إنّها تأتي على رأس هذه البلدان. وفي نهاية القرن الثاني عشر للميلاد تقريباً، كانت اللغة الفرنسيّة يتمّ التحدّث بها في كلّ بلاطات أمرائها، وإنّ من دعم هذه النزعة القوميّة وتبناها هم أفراد الطبقة الوسطى في جميع أرجاء أوروبا، والنظام السياسي الذي ارتضت أن تتحالف معه هو (النظام الملكي المطلق)، وآمنت بالنظريّة التي ترى أنّ للملك الحقّ في استخدام الوسائل كافّة، التي يراها مناسبة لنموّ ورفقيّ الأمتة.

ذلك على صعيد نظريّة الدولة السياسيّة البحتة، أمّا على صعد نظريّة الدولة الثيوقراطية، فالتابع لتاريخ أوروبا في العصور الوسطى، سيجد أنّ تسميتها بعصور الإيمان، هو خير وصف لها، إلّا أنّ الصراعات بين البابويّة والملوك الذين استقلّوا بقراراتهم السياسيّة عنها، من ملوك القرن الحادي عشر، وكانوا جملة من القادة الطموحين من أمثال وليم الفاتح ملك إنكلترا، والإمبراطور هنري الثالث وابنه هنري الرابع، وروجر الأوّل النورماني حاكم صقلية، وروبرت جويسكارد الذي كان ابنه بوهيموند من أبرز زعماء الحملة الصليبيّة الأولى، وألفونسو السادس ملك قشتالة. سيجد سلطة البابا الروحيّة المطلقة على أوروبا، والزمنيّة خلال بعض الفترات بدأت تترنّح، لكنّ الضربة الموجهة لها كانت في الصراع الطويل مع الإمبراطوريّة الرومانيّة المقدّسة، والذي احتدم بين الكنيسة والدولة حول مسألة التنصيب أو الترسيم، أو منح المراتب الكنسيّة، ما أسهم في تبدّل المشهد السياسي في أوروبا، وحول أوروبا إلى ساحة صراع بين البابا والإمبراطور خلال السنوات الممتدّة بين عامي (١٠٥٠ - ١١٢٢م). ورغم حدّة الصراع، فقد استمرّ مبدأ التوازن بين القوتين زمنًا، قبل أن تتمكّن البابويّة من أن تكسب لصالحها ذلك الصراع الطويل بين الكنيسة والدولة.

قائمة المصادر والمراجع

١. إدوار بروي، تاريخ الحضارات العام، القرون الوسطى، ج ٣، ط ٢، نقله إلى العربيّة: يوسف داغر وفريد داغر، منشورات عويدات، بيروت - باريس ١٩٨٦ م.
٢. أشرف صالح سيّد، تاريخ وحضارة أوروبا العصور الوسطى، شركة الكتاب العربي الإلكتروني، لبنان ٢٠٠٨ م.
٣. إينهارد، سيرة شارلمان، ترجمة عادل زيتون، دار حسان للطباعة والنشر، دمشق ١٩٨٩ م.
٤. توبي أ. هف، فجر العلم الحديث (الإسلام، الصين، الغرب)، ترجمة: محمّد عصفور، مجلّة عالم المعرفة، الصادرة عن المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب - الكويت، العدد ٢٦٠، أغسطس ٢٠٠٢ م.
٥. جاك لو كوف، هل ولدت أوروبا في العصر الوسيط؟ تعريب وتقديم: محمّد حناوي، ويوسف نكادي، ط ١، مطبعة مفكر زنقة السنغال، الرباط ٢٠١٥ م.
٦. سعيد عاشور، أوروبا في العصور الوسطى، ج ٢، النظم والحضارة، مكتبة النهضة المصريّة، القاهرة ١٩٥٩ م.
٧. سمير صالح العمر، الحروب الصليبيّة تطوّر المصطلح والمفهوم، جامعة الكوفة، كليّة الآداب، د.ت.
٨. عبد العزيز السديس، تطوّر النظم الاقتصاديّة، تحوّل أوروبا من نظام الإقطاع إلى النظام الرأسمالي باستخدام نظريّة كوفاليف، جامعة الملك سعود، الرياض د.ت.
٩. عزّ الدين عناية، الدولة الدينيّة المسيحيّة في العصور الوسطى ومسألة فصل الدولة عن الكنيسة، مجلّة التفاهم، د.ت.
١٠. قاسم عبده قاسم، ماهية الحروب الصليبيّة، مجلّة عالم المعرفة، الصادرة عن المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب - الكويت، العدد ١٤٩، مايو ١٩٩٠ م.
١١. كانتور، العصور الوسطى الباكرا، القرن الثالث - القرن التاسع الميلادي، ترجمة: قاسم عبده قاسم، عين للدراسات والبحوث الإنسانيّة والاجتماعيّة، القاهرة ١٩٩٣ م.
١٢. ماريا لويز برنيري، المدينة الفاضلة عبر التاريخ، ترجمة: عطيات أبو السعود، مراجعة عبد الغفار

- مكّاوي، مجلّة عالم المعرفة، الصادرة عن المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب- الكويت، العدد ٢٢٥، سبتمبر ١٩٩٧م.
١٣. محمود عمران، حضارة أوروبا في العصور الوسطى، دار المعرفة الجامعيّة، الإسكندريّة ١٩٩٨م.
١٤. محمود جمال الدين وعبد العزيز نوار، التاريخ الأوروبي الحديث من عصر النهضة حتّى نهاية الحرب العالميّة الأولى، دار الفكر العربي، القاهرة ١٩٩٩م.
١٥. موريس بيشوب، تاريخ أوروبا في العصور الوسطى، ترجمة: علي السيّد علي، المشروع القومي للترجمة، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة ٢٠٠٤م.
١٦. نعيم فرح، تاريخ أوروبا السياسي في العصور الوسطى، ط٦، منشورات جامعة دمشق، دمشق ٢٠٠٥م.
١٧. نور الدين حاطوم، تاريخ العصر الوسيط في أوروبا، ج١، من أواخر العصر الروماني إلى القرن الثاني عشر، الموسوعة التاريخيّة الحديثة، دار الفكر، دمشق ١٩٨٢م.
١٨. نيفين ظافر الكردي، الأوضاع الدينيّة والسياسيّة والاقتصاديّة والاجتماعيّة في الغرب الأوروبي من القرن التاسع حتّى القرن الحادي عشر، رسالة معدّة لنيل درجة الماجستير في التاريخ، الجامعة الإسلاميّة، غزّة ٢٠١١م.
١٩. هنري كارلس ديفز، أوروبا في العصور الوسطى، ترجمة: عبد المجيد محمود، دار المعارف، الإسكندريّة ١٩٥٨م.
٢٠. هنري كارلس ديفز، شارلمان، ترجمة: السيّد الباز العريني، مكتبة النهضة المصريّة، القاهرة ١٩٥٩م.
٢١. ول. ديورانت، قصّة الحضارة، عصر الإيمان، العصور المظلمة، ج٣، مج٤، ترجمة: محمّد بدران، بيروت ١٩٨٨م.

الحياة الاجتماعية في المجتمع الأوروبي خلال العصور الوسطى

رفاه البوشي الدباغ^[*]

الملخص

يتمحور هذا البحث حول خصائص الحياة الاجتماعية التي سادت المجتمعات الأوروبية في العصور الوسطى، وهي العصور التي اتسمت بسمة الجمود، وعرفت بعصور الظلام، وذلك في ظل سيادة النظام الطبقي على المجتمع الأوروبي في ذلك الوقت، فالمجتمع الأوروبي في العصور الوسطى كان مقسماً إلى ثلاث طبقات اجتماعية، وكانت الحقوق والواجبات خاضعة لهذا النظام الطبقي، وهذه الطبقات هي: طبقة رجال الدين، طبقة المحاربين من النبلاء والفرسان، طبقة الفلاحين.

وكان رجال الدين يمثلون الرتبة الأعلى بين طبقات المجتمع الأوروبي في العصور الوسطى، وكان الملك يعين كل الأساقفة بناء على ترشيح السادة الإقطاعيين المحليين بعد موافقة البابا. وقد حصلت الكنائس والأديرة على إقطاعات كبيرة جعلت من رجال الدين طبقة ثرية.

الطبقة الثانية هي طبقة النبلاء والفرسان، بينما الطبقة الثالثة هي طبقة الفلاحين، وهم ينقسمون بدورهم إلى عبيد وأحرار.

هذا وقد كان للكنيسة المسيحية الدور الأساس في صناعة المجتمع الأوروبي في ذلك الوقت، وكان لها سلطانها ونفوذها، فقد تحكمت بشكل كبير في سير الأحداث، ولكنها لم تحسن استغلال نفوذها بشكل إيجابي فعم الفساد والانحطاط في المجتمع بسبب سوء استغلال الكنيسة لسلطتها في ذلك الوقت.

وعانى المجتمع الأوروبي في القرون الوسطى من التخبط والفوضى، كما عانى من انتشار الجهل الذي خيم على العقول، وأدى إلى انصراف الناس إلى الخرافات والتراثات.

كلمات مفتاحية: القرون الوسطى - الطبقات الاجتماعية - رجال الدين - الكنيسة - المجتمع الأوروبي - النبلاء - الفلاحون.

*- دكتوراه في التاريخ / جامعة دمشق.

المقدمة

الجمود هو العدو الأكبر للمجتمعات البشرية، والآفة الخطيرة التي تمتصّ ماء حياتها، وتذهب بنصارتها ونشاطها، وقد نفّسَ هذا المرض الفتاك في المجتمع الأوروبيّ فترة العصور الوسطى؛ ويعزى ذلك إلى فقدانه للمرونة والقدرة على التكيف مع الأوضاع الجديدة.

وإذا كان ثمة من يرى أنّ تاريخ أوروبا في تلك الفترة هو تاريخ العصور المظلمة إذا ما قورنت بالحضارة الإسلاميّة، فإنّ ذلك صواب، حيث وقع المجتمع الأوروبيّ بين فكّي صراع الكنيسة والإمبراطور. ومن جهة أخرى كان المجتمع الأوروبيّ في العصر الوسيط هو مجتمع طبقات، فالمرء يحيا حياته، سواء أكان فارسًا أو تاجرًا أو صانعًا أو فلاحًا، بروح الولاء الطبقيّ والطاعة العمياء لما رسخ في مجتمعه من عادات وتوطّد من تقاليد.

أولاً: طبقات المجتمع الأوروبيّ في العصور الوسطى

تبدّلت أحوال المجتمع الأوروبيّ بداية العصور الوسطى بسبب توقّف التوسّع الحربيّ، وبدأ الجمود يصيب سائر طبقات هذا المجتمع؛ إذ اعتقد هؤلاء أنّ الهناء وقف على الانغماس في الملذّات، وركنوا إلى حياة الدعة والنعيم، وانصرفوا عن القيام بالواجبات التي تطلّبتها منهم مناصبهم الاجتماعيّة، وذلك اعتمادًا على ما تجمّع لديهم من مال، غير أنّ تلك المظاهر سلبت من المجتمع الأوروبيّ في تلك الفترة قدرته على التطوّر والتكيف مع الأوضاع الجديدة، وألقت به دون أن يدري في مهاوٍ خطيرة؛ إذ اختلّ التوازن بين الطبقات، وصارت كلّ واحدة منها تعمل جهد طاقتها للاحتفاظ بالمستوى الذي وصلت إليه، ولا تسمح لغيرها بالانضمام إليها حتّى لا تفقد امتيازاتها وما تبقى لها من مجد وسلطان.

فالمجتمع الأوروبيّ في العصور الوسطى كان مقسّمًا إلى ثلاث طبقات اجتماعيّة على شكل هرم، وكانت الحقوق والواجبات مختلفة بين أفراد الطبقات، وهذه الطبقات هي: طبقة رجال الدين، طبقة المحاربين من النبلاء والفرسان، طبقة الفلاحين.

الطبقة الأولى والثانية تمثّلان الهيئة الحاكمة من وجهة النظر السياسيّة، والارستقراطيّة السائدة من وجهة النظر الاجتماعيّة، والفئة الثريّة من وجهة النظر الاقتصاديّة، فرجال الدين

كان عليهم أن يتعبّدوا الله ويشبعوا حاجة الناس الروحية، كما كانوا معفيين من الضرائب، وكانوا يتمتعون بمستوى تعليمي عالٍ في المجتمع، أمّا طبقة النبلاء، فكان غالبيتهم يمضون أوقاتهم في التركيز على إدارة أعمالهم وممتلكاتهم وأراضيهم، في حين كانت طبقة الفلاحين تمثل جموع الكادحين المغلوبين على أمرهم المحرومين من النفوذ والثروة، كان عليهم أن يعملوا ليسدّوا الحاجات الماديّة للطبقتين السابقتين. وهكذا كان لكل طبقة من الطبقات الاجتماعيّة مكانتها ووظيفتها المعروفة في المجتمع.

وفيما يلي سنتحدّث عن وضع تلك الطبقات في تلك الفترة^[١].

١. طبقة رجال الدين

كان رجال الدين الأعلى مرتبة بين طبقات المجتمع الأوروبي في العصور الوسطى، وهم يشكّلون من الوجهة العمليّة فرعاً من النبلاء، وكان الملك يعين كلّ الأساقفة بناء على ترشيح السادة الإقطاعيّين المحليّين على شرط موافقة البابا، ورغبة من الأسر ذات الألقاب في عدم تفتيت ممتلكاتهم بالتوريث، فكفلت لصغار أبنائها المناصب الأسقفية ومناصب رؤساء الأديرة، وقد أدخل أبناء الأسر العريقة هؤلاء معهم إلى الكنيسة عاداتهم التي درجوا عليها في التمتع بترف الحياة الدنيا وزخرفها، كما كان للأساقفة ورؤساء الأديرة حقوق السادة الإقطاعيّين وواجباتهم.

تكوّنت هذه الطبقة من فئتين:

أ- الفئة الأولى: تضم رجال الدين الدنيويين أو العصريين، وهم الذين يعيشون في القرى والمدن بين المؤمنين، ويقومون بالصلوات والواجبات الدينية الأخرى في الكنائس، ويأتي على رأس هذه الفئة البابا، ويعدّ المسؤول عن كلّ ما يتعلّق بالكنيسة من الناحية الإدارية والروحية، وللبابا سلطة دينية ودنيوية، وحكمه القضائي مطلق، ثم يليه الكرادلة والأساقفة، وفي أسفل

[١] - سعيد عبد الفتاح عاشور: أوروبا العصور الوسطى، ج٢، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، ط١٠، ١٩٨٦م، ص٢٧٤
انظر أيضاً:

Edward Thompson, Greek and Latin Palaeography, Cambridge, University press, vol 2, p721.

السلم الكهنوتي يقف القسيس الذي يخدم في كنيسة القرية.

ب- الفئة الثانية: وهي التي تضم رجال الدين النظاميين (الديرين أو الرهبان) يتبعون نظاماً معيناً في الصلاة والعمل ويعيشون في الأديرة، ويرأس الرهبان الديرين في كل دير مقدّم الدير أو رئيسه. وقد حصلت الكنائس والأديرة على إقطاعات كبيرة جعلت من رجال الدين طبقة ثرية^[١].

٢. طبقة النبلاء والفرسان

أطلق النبلاء الإقطاعيون الذين استمدّوا ألقابهم من الأرض التي امتلكوها، فأطلقوا على أنفسهم مثلاً لقب نبلاء السيف، وكانت مهمتهم الرئيسية أن ينظّموا أو يتولّوا قيادة الدفاع عن سيادتهم وعن ممتلكاتهم.

من جهة أخرى كانت طبقة الفرسان ثمرة لنظام اجتماعي قديم، كما كانت تتمتع بامتيازات كبيرة، وتوكل إليها مسؤوليات خطيرة، فالفراس هو الذي ينحدر من أصل عريق، ويحارب من فوق ظهور الخيل، وكانت تعتبر شجاعته نوعاً من المغامرة الهوجاء^[٢]، والأصل في كون الفرسان من طبقة عريقة هو ارتفاع تكلفة الخيول التي لا يستطيع شخص من طبقة بسيطة أن يحصل عليها^[٣].

فكانت طبقة النبلاء والفرسان عبارة عن سلم اجتماعي مؤلّف من السادة والأتباع^[٤]، فالسيد الذي حاز إقطاعاً من الأرض يكون تابعاً للمالك كبير، وهذا المالك الكبير يكون تابعاً للمالك أكبر ربما كان كونتاً، وقد يكون الكونت تابعاً للمالك أكبر ربما يكون دوقاً، والدوق ربما كان تابعاً للملك الذي كان أكبر الملاك في الدولة^[٥].

[١]- ول ديورانت: قصّة الحضارة، عصر الإيمان، ترجمة محمد بدران، ج ٥، ص ٤، بيروت، ١٩٨٨م، ص ٥٠.

نعيم فرح: الحضارة الأوروبية في العصور الوسطى، منشورات جامعة دمشق، ط ٢، ٢٠٠٠م، ص ٥٤.

[٢]- ل. م. هارتمان: ج. باركلاف: الدولة الإمبراطورية في العصور الوسطى، ترجمة: جوزيف نسيم يوسف، مؤسسة شباب الجامعة، القاهرة، ١٩٨٤م، ص ١٣٢.

[3]- John, France; Western Warfare in the crusades (1000- 1300) university of wales, Swansea, p53.

[٤]- عادل زيتون: العصور الوسطى الأوروبية: مطبعة الروضة، دمشق ١٩٨٢م، ص ٤١٩.

[٥]- نعيم فرح: الحضارة الأوروبية في العصور الوسطى، ص ٥٦.

ويقوم بالخدمة العسكرية على الفرس، ويأتي في أدنى درجات التسلسل الإقطاعي، ويتبع سيّدًا يرتبط به بيمين الولاء وبمختلف التزامات التبعية، وقد ارتبط نظام الفروسية ارتباطًا وثيقًا بالنظام الإقطاعي.

يقول فينو جرادوف: «إن أركان العقد الإقطاعي هو يمين الولاء والتقليد»^[١].

فالنظام الإقطاعي هو نظام سياسي واجتماعي واقتصادي، أوجدته الحاجة وفرضته الظروف في غرب أوروبا، وكان هذا النظام يتناسب وحاجات الناس في تلك العصور^[٢].

من جهة أخرى نرى أن أبناء النبلاء كانوا أمام خيارين لا ثالث لهما، إما أن يدخلوا في سلك رجال الدين العصريين أو الديرين، وإما أن يصبحوا فرسانًا محاربين، وفي بداية مرحلة الشباب يمكن أن يرتقي الفتى إلى مرتبة مساعد فارس، وعندئذ يسمح له بالاشتراك في المعارك مع الفرسان الذين يكبرونه سنًا ليتعلم منهم فنّ الحرب، فإذا أثبت كفاءته وصلاحيته، احتفل في سنّ الواحد والعشرين بتدشينه فارسًا، فيتم ذلك بحفل كبير بمثابة تعميد آخر للفارس يكتسب به مكانته في المجتمع، وقد شكّل هؤلاء طبقة اجتماعية لها خصائصها وقوانينها المحددة^[٣].

ونلاحظ وجود ثلاث أنواع من الفروسية وهي:

- الفروسية الإقطاعية: من الطبيعي أن تنمو الأفكار الأساسية في أسلوب الحياة التي يعيشها النبيل الإقطاعي، حيث ارتبطت حياة أبناء الطبقة الإقطاعية بالإعداد للقتال وممارسة مهنة الحرب، ونظرًا للاعتقاد بأنّ والدي النبيل الصغير يسرفان في تدليله، فقد جرت العادة أن يؤخذ أبناء تلك الطبقة في سنّ السابعة أو الثامنة إلى دار الأمير الإقطاعي، الذي هو في الغالب السيّد الإقطاعي لوالد الطفل، ينشأ الصبي نشأة حربية خاصة، فيتعلم استعمال الأسلحة ويحيا حياة خشنة، وعندما يثبت أنه غدا مستعدًا لمباشرة الحرب يجري تدشينه في احتفال مهيب^[٤].

[١] - كوبلاندي، ج، فينو جرادوف، ب: الإقطاع والعصور الوسطى في غرب أوروبا، ترجمة: محمد مصطفى زيادة، مكتبة النهضة المصرية، ١٩٥٨م، ص ٦٤.

[٢] - أحمد إبراهيم الشعراوي: الإقطاع وأوروبا في العصور الوسطى، المطبعة العالمية، القاهرة، ١٩٧٠م، ص ١٢.
[3] - Augustin Fliche, L' Europe occidentale de 888 - 1125 par Qugustin; les presses universitaires de France; 1930, p325.

[٤] - نيفين ظافر الكردي: الأوضاع الدينية والسياسية والاقتصادية والاجتماعية في الغرب الأوروبي من القرن التاسع عشر حتى القرن الحادي عشر، قسم التاريخ والآثار الجامعة الإسلامية بغزة، فلسطين ٢٠١١م، ص ٢٢٦.

- الفروسية الدينية: تمثل مفهوم الكنيسة عن الفارس المثالي، وقد نشأ هذا النوع من الفروسية بسبب الأموال الطائلة التي حصلت عليها الكنيسة، حيث لجأ رجال الدين إلى إحاطة أنفسهم بجنود للدفاع عنهم وحماية أملاكهم أو تعزيز كرامتهم كسادة إقطاعيين من الدرجة الأولى.

- الفروسية الاجتماعية: كان للمرأة الدور الأساسي في قيامها، وساهم الرجل في نموها وتطورها^[١].

وكان على الفارس أن يتمتع ببعض المزايا، فالرجل الذي جعل القتال مهنته الأولى لا بد أن يكون شجاعاً، شديد البأس في المعركة^[٢].

والجدير بالذكر أن المجتمع الأوروبي في تلك الفترة احتك بالحضارة الإسلامية ونتيجة لذلك، نشأ العرف الذي يعدّ الفارس الأسير ضيفاً، وهذه كانت من شيم المسلمين، ومما يؤكد التأثير الإسلامي على الفروسية في المجتمع الأوروبي قول المؤرخ جورج جوردون كولتون:

«عزز الأفكار عن الفروسية والتشبه بالعرب في إسبانيا الذين اعتنقوا المثل الأعلى نفسه، وبقدر ما أمكن معرفته كان العرب متفوقين عليهم بلا شك، وكانت حضارتهم أرقى من حضارة الشعراء المتجولين في جنوب فرنسا، وبدافع من زهو النفس والشجاعة، وبدافع من موسيقى الحب والحرب، بل وبدافع من حسن الاحتفاء بالسيّدات - بدافع من كل هذا وذاك يبدو أن هؤلاء المغاربة «العرب المسلمين» قد أعطوا المجتمع الأسباني أكثر مما أخذوا منه»^[٣].

٣. طبقة الفلاحين

شكّلت طبقة الفلاحين القاعدة التي قام عليها هرم المجتمع الإقطاعي، كما كانت مصدر الرزق الأساسي لذلك المجتمع، فمن الفلاح استمدّ البابا ورجال الدين والملوك وجميع السادة الإقطاعيين المقومات الأساسية للحياة؛ إذ اعتمد هؤلاء كلياً على الفلاح في الحصول على المأكل والمشرب والملبس.

[١]- أحمد ابراهيم الشعراوي: الإقطاع وأوروبا في العصور الوسطى، ص ٤٩.

[٢]- محمد الخطيب: حضارة أوروبا في العصور الوسطى، دار علاء الدين، دمشق، ط ١، ٢٠٠٦م، ص ١٣٨.

[٣]- جورج جوردون كولتون: عالم العصور الوسطى في النظم والحضارة، ترجمة: جوزيف نسيم يوسف، دار المعارف، الإسكندرية، ١٩٦٧م، ص ١٣٤-١٣٥.

وكانت طبقة الفلاحين التي صنعت الخبز للعالم الأوروبي في العصور الوسطى موضع احتقار النبلاء وازدراءهم. وتفاوت الفلاحين أنفسهم ما بين عبيد وأحرار، على الرغم من أن الغالبية العظمى منهم شغلوا حالة متوسطة بين أولئك وأولئك، وبناء على ذلك تألفت طبقة الفلاحين من ثلاث فئات، وهي:

أ- فئة العبيد - ب- فئة الفلاحين الأحرار - ج- فئة الأقتان أو رقيق الأرض.

أ- فئة العبيد: كانت فئة العبيد في أوروبا الغربية في العصور الوسطى أقل عددًا من فئة الفلاحين الأحرار، وفئة الأقتان، وقد اقتصر عمل العبيد على الخدمة المنزلية والعمل الزراعي في أراضي بعض الأسياد، وكان السادة يقبلون على مضض أن يتزوج العبيد، ولكنهم يصرون على تسمية عائلاتهم بالأفراخ، وهذا يدل على دنو منزلة العبيد^[١]، وكانت العبودية في الدوليات البابوية أقرب إلى الزيادة منها إلى الزوال في نهاية العصور الوسطى، حيث شرع أكثر من بابا العبودية كعقوبة لأعدائهم في ميدان السياسة، بالإضافة إلى السماح بتجارة العبيد^[٢].

ب- فئة الفلاحين الأحرار: كانت فئة الفلاحين الأحرار أقل عددًا داخل طبقة الفلاحين، فقد وجد في القرى الأوروبية بعض الفلاحين الأحرار الذين يملكون مساحات محدودة من الأراضي الزراعية، ولهم حرية بيعها أو شراء أرض أخرى، وكان هؤلاء الفلاحين الأحرار الحق في حمل السلاح وفي تزويج بناتهم أو إلحاق البنات بسلك الكهنوت دون التقيّد بموافقة الإقطاعي، مضافاً إلى حرّيتهم في بيع مواشيهم ومحاصيلهم وفق ما تتطلبه مصالحهم الخاصة، وكان معظم الفلاحين الأحرار أتباعاً يدفعون لساداتهم الإقطاعيين خراج الأرض نقدًا أو عينًا، ويلتزمون في أحوال كثيرة بأن يؤدّوا لهم خدمات متنوّعة (عدا الخدمة العسكرية).

وقد عاشت فئة الفلاحين الأحرار في ظلّ ظروف اقتصادية واجتماعية قاسية؛ مما أدّى إلى تحوّل معظم هؤلاء إلى طبقة الأقتان^[٣].

[١]- نيفين ظافر الكردي: الأوضاع الدينية والسياسية والاقتصادية والاجتماعية في الغرب الأوروبي من القرن التاسع عشر حتّى القرن الحادي عشر، ص ١٨٥.

[٢]- نعيم فرح: الحضارة الأوروبية في العصور الوسطى، ص ٧٢.

[٣]- نعيم فرح: الحضارة الأوروبية في العصور الوسطى، ص ٧٣ انظر أيضًا عادل زيتون: تاريخ العصور الوسطى الأوروبية، منشورات جامعة دمشق، ١٩٨٢م، ص ٣٢٩-٣٣٠.

ج- فئة الأفتان: (رقيق الأرض) ترجع طبقة الأفتان في غالبيتها إلى أصل حرّ، لكن الظروف المحيطة بهم أجبرتهم على التضحية بحريّتهم الشخصية في سبيل السلامة، وقد كانت هناك طرق مختلفة يصبح بها الفلاح الحرّ عبداً منها: ١- رفض طلب الخدمة في الحرب، ٢- أن يهب نفسه للكنيسة أو الدير، ٣- التنازل عن حرّيته لسيد قويّ يحميه من الأخطار، ٤- بيعه لنفسه لسيد غنيّ مقابل مبلغ من المال عند الافتقار^[١]. وهكذا نجد أنّ القرن هو الفلاح الذي يعيش على قطعة من الأرض يمنحه إياها سيّد إقطاعيّ يمتلك الأرض، وقد شكّل هؤلاء القسم الأكبر من طبقة الفلاحين في تلك الفترة، وقد عاشوا دون حماية القانون، فالقنّ مرتبط بالأرض، ولا يستطيع تركها إلّا بالهرب أو شراء حرّيته بالمال إذا وافق سيّده، فللسيّد الحقّ أن يفعل بالقنّ ما يشاء عدا أن يقتله أو يشوّهه، ويمكن القول إنّ علاقة السيّد الإقطاعيّ بالقنّ ذات شقين، فهي تبعيّة اقتصادية من جهة، وعبوديّة شخصيّة من جهة أخرى^[٢]. وما لبثت هذه الفئة من الأفتان أن اختلّطت بفئة العبيد لظروفها الصعبة.

وهكذا نجد أنّ المجتمع الأوروبيّ في العصر الوسيط هو مجتمع طبقات، فالمرء يحيا حياته فارساً كان أو تاجرًا أو صانعًا أو فلاحًا بروح الولاء الطبقيّ والطاعة العمياء لما رسخ في مجتمعه من عادات وتوطّد من تقاليد. وقد كان نظامًا قاسيًا عاتياً إلى درجة أمسى معها الفرد خاضعاً في كلّ أمر مهمّ من أمر الحياة لمجموعة ضخمة من القوانين الصارمة^[٣].

ثانياً: الأسرة ودورها في المجتمع

١. الزواج (طقوسه - عاداته)

الأسرة أهمّ خلية في المجتمع، فإذا صلحت صلح المجتمع وإذا فسدت فسدت، كانت الأسرة الأوروبية في العصور الوسطى تخضع لسلطان ربّ الأسرة الذي يجوز على طاعة أفراد الأسرة

[١]- نيفين ظافر الكردي: الأوضاع الدينيّة والسياسيّة والاقتصاديّة والاجتماعيّة في الغرب الأوروبيّ من القرن التاسع عشر حتّى القرن الحادي عشر، ص ١٨٦.

[٢]- محمود سعيد عمران: حضارة أوروبا في العصور الوسطى، دار المعرفة الجامعيّة، الإسكندريّة، ١٩٩٨م، ص ٦٣؛ للمزيد عن طبقة الأفتان انظر موريس كين: حضارة أوروبا في العصور الوسطى، ترجمة: قاسم عبد قاسم، عين للدراسات والأبحاث، ط ١، ١٩٩٤م، ص ٥٣-٥٤.

[٣]- فرديناند شيفل: الحضارة الأوروبيّة في القرون الوسطى وعصر النهضة، ترجمة: منير البعلبكي، دار العلم للملايين، بيروت، ١٩٥٢م، ص ٩٣.

له، بينما لم يكن للمرأة أي دور وليس لها أي حق، فالقانون كان خاصاً بالرجال وحدهم، فالرجل هو صاحب السلطة الوحيدة في العائلة والمجتمع والدولة.

وإذا رجعنا إلى تاريخ تكوين الأسرة حسب العرف السائد في المجتمع الأوروبي، يتبين أنه تركّز في العصور الوسطى على الاتفاق المعقود بين الخاطب ووالد المخطوبة، بتأييد أقارب الطرفين، وأن ذلك الاتفاق يتخذ شكل الشراء، أي أنّ الزوج يشتري السلطة على زوجته، وكان تسليم المخطوبة يقع في مقابل الهدايا المختلفة - وهي مبلغ يحصل عليه الوالد أو الوصي وأهله، بالإضافة إلى التعهد بدفع المهر في حال الترمّل، أمّا من جانب أهل المخطوبة، فكانت تقدّم هدايا مقابلة إلى أقارب الخاطب. وبعد ذلك تنتقل المخطوبة إلى منزل الخاطب، وهو ما يسمّى موكب الخطبة، ومن هذه العادة توجد بقايا دالة على ما كان يقع في الزواج من عملية الخطف، إذ احتفظت التقاليد بما كان يجري من مظاهر في هذا الزواج، وقد ظهر أثر الكنيسة المسيحية بوجه خاص في طلب رضى المخطوبة صراحة، مما أدى إلى تحوّل العقد إلى تبادل الوعود ما بين الزوجين نفسيهما، أمّا البركة فتمنحها الكنيسة التي اعتبرت في العصر الحديث عنصراً أساسياً في المراسم الدينية للزواج^[١].

كان الزواج عبارة عن تحالف أسري، ويعبر عن وحدة للممتلكات الإقطاعية، وورثات الإقطاع كنّ يتميّن عن غيرهنّ من النساء، وغالباً ما نسمع أنّ وريثة الإقطاع كانت تتمّ خطوبتها، بل وربما تتزوج، وهي لاتزال طفلة لطمع والدي العريس، وغالباً ما تستسلم لقدرها ومصيرها.

من جهة أخرى يمكن القول إنّ الحياة الزوجية في العصور الوسطى حققت شيئاً من الألفة والزمالة بين الزوجين، على الرغم من تعارض هذا ظاهرياً مع صورة العبودية التي كان يخلو للكنيسة أن ترسمها للمرأة، كما تتعارض أيضاً مع صور المرأة التي تخيلها نظام الفروسية.

ومن طقوس الزواج في تلك الفترة يقام قدّاس ويتناول العروس والعريس قطعة من الخبز

[١]- ج. كرامب، أ. جاكوب: تراث العصور الوسطى، ج ٢، ترجمة: محمد مصطفى زيادة ومجموعة من الاساتذة المصريين، مؤسسة سجل العرب، القاهرة، ١٩٦٧م، ص ٤٢١.

وبعض النيذ، وأحياناً تأخذ العروس فيما بعد مغزلاً وتبرهن على مهارتها في الغزل، ثم ينثر على العروسين الكثير من الحبوب كرمز للخصب منها الأرز، ويأخذون في الرقص إلى أن يأتي القسّ ومعه الماء المقدّس والمعطر وبيارك الزواج^[١].

٢. علاقة الأبناء بالأباء

لم يكن الغرض من الزواج في العرف السائد اتباع العاطفة الشخصية، بل كان الغرض من الزواج إنجاب الأولاد الشرعيين، جرياً في ذلك على سنن الرومان، فإذا لم تنجب الزوجة ولداً، لم يعتبر ذلك في نظر العرف سوء حظّ، فحسب بل كان يعتبر سبباً من أسباب الطلاق، فكان المطلوب من المرأة بعد الزواج أن تضع مولوداً ذكراً، فإذا أخفقت في تلك المهمة كان من السهل على زوجها أن يغري الأسقف من أجل فسخ الزواج، وفي الأحوال العادية كان للأب سلطة مطلقة على أولاده، وأن جميع الأولاد المولودين من الزوجة، طالما هي في عصمة زوجها، يفترض فيهم أنهم أولاد شرعيون للزوج، وكانوا من ناحية أخرى يترفقون في معاملة الأولاد غير الشرعيين، صحيح أنهم كانوا لا يتمتعون بحقوق متساوية في الملكية مع حقوق إخوانهم وأخواتهم الشرعيين، إلا أن مركزهم في الأسرة كان في العادة مركزاً محتملاً، واستطاع بعضهم أن يصل إلى أعلى المراتب^[٢].

وكان ثمة عناية مخصّصة للأبناء في المجتمع الأوروبي في العصور الوسطى، فهناك عادة عملية التعميد التي تحدث في سن مبكرة جداً وبأسرع ما يمكن خشية أن يؤدي الشيطان ذلك الطفل الصغير وروحه التي لا تجيد الدفاع عن نفسها، وفي جرن المعمودية كان رجل الدين المختص بالمعمودية يحمل الطفل، بينما يقوم شخصان آخران كل منهما بالإمساك بإحدى رجليه، ويقوم القسّ بتغطيس الطفل كلياً في الماء ليحميه من الشيطان ويأخذ هؤلاء الرجال المختصون بالمعمودية عهداً على أنفسهم بحماية الطفل لمدة سبع سنوات من الماء ومن النار، ومن ركلة أيّ فرس ومن عصّة أيّ كلب.

وقد قامت نساء الطبقة النبيلة بإرضاع أطفالهنّ بأنفسهنّ؛ ذلك لأنّه كان ثمة اعتقاد بأن لبن

[١]- موريس بيشوب: تاريخ أوروبا في العصور الوسطى، ترجمة: علي السيّد علي، المجلس الأعلى للثقافة، ٢٠٠٤م، ص ١٣٠.

[٢]- ج كرامب، أ. جاكوب: تراث العصور الوسطى، ج ٢، ص ٤٢٤.

المرضعة سيفسد الدماء النبيلة.

وبالنسبة لحياة الأطفال بشكل عامّ وعلاقتهم بأبنائهم كان الوالدان يقومان برعاية أبنائهم ورعايتهم بلطف، ويؤنّبانهم على الأخطاء ويعلمّانهم ويرعيانهم، وكانت لهم وسائلهم الخاصة في التسلية مثل لعبة المطاردة والمبارزة وغيرها من الألعاب، وخوفًا من أن يشبّ الأطفال مدلّين نظرًا للرعاية الأثوية التي كانوا يحصلون عليها، فقد كان يتمّ إرسالهم في سنّ الثامنة من عمرهم إلى قلاع أخرى لاكتساب الفضائل والاندماج في الحياة الاجتماعية، ويبدأ بعدها تدرّيبهم الحربيّ.

وبالمثل فإنّ البنات كان يتمّ إرسالهنّ إلى قلعة أخرى، وهي تعتبر بمثابة مدرسة لتلقّي آخر دروسهنّ، فهناك تتعلّمنّ التطريز والغزل والموسيقى، وإذا كانت تميل إلى تعلّم الشؤون المنزليّة، فإنّها تتدرّب على الطهي والحياكة، كما يتمّ إعدادها لتكون مسؤولة عن النواحي الماليّة في القلعة، واختيار الخدم والإشراف عليهم، والإشراف على الطهي ونظافة المسكن، وعمل صيانة الملابس، وكان عليها أن تتعلّم بعض المبادئ الصحيّة العامّة وإسعاف المرضى، واستخدام بعض أنواع العلاج المنزليّ، ومن جهة أخرى كانت تتعلّم القراءة والكتابة^[١].

وقد حرص الأب على زواج ابنته وهي في سن الرابعة عشرة من عمرها، وقد قصر الزواج المبكر مدّة الصبا بالنسبة للفتاة في العصور الوسطى، وذلك من خلال اختيار الزوج المناسب لها، ومن خلال توفير المهر الخاصّ بزواجها، إذ تتعرّض الفتاة التي لا تملك مهرًا كافيًا إلى إدمار الرجال عن زواجها، وكانت الأسرة تتخذ جميع الاحتياطات لتلافي هذه المشكلة^[٢].

٣. دور المرأة في الأسرة والمجتمع

اصطلح الباحثون على اعتبار مركز المرأة مقياس الحكم الذي نحكم به على حضارة دولة من الدول، أو عصر من العصور، ومع أنّ هذا صحيح من أوجه عدّة إلا أنّ القياس يظلّ عسير التطبيق، نظرًا لصعوبة تحديد مركز المرأة؛ إذ إنّ مركزها من الناحية النظرية والقانونية شيء،

[١]- موريس بيشوب: تاريخ أوروبا في العصور الوسطى، ص ١٣٢-١٣٣.

[٢]- مواهب عدنان محمد، عمار شاكر الدوري: المرأة الأوروبية في العصور الوسطى - نساء الطبقة العامة إنموذجًا // مجلة الملوية للدراسات الأثرية والتاريخية، مج ٦ / العدد ١٧، السنة السادسة، ٢٠١٩م، ص ١٥٨.

ومركزها العمليّ في الحياة شيء آخر، وكلا المركزين يتجاوب أحدهما مع الآخر، ولكنّها لم يتّفقا تمام الاتّفاق.

عاشت المرأة في العصور الوسطى وضعاً لا تُحسد عليه؛ إذ عانت من ضغوطات كبيرة، كان وراءها رجال الكنيسة من جهة، والطبقة الارستقراطية من جهة أخرى؛ لذلك كان عليها أن تواجه تلك الضغوطات بإرادة قويّة، وعلى الرغم من ذلك فإنّ حياة المرأة مرّت بعدة مراحل، فتارة تكون فيها عنصر قوّة لبيتها ومجتمعها، وتارة أخرى تكون في حالة من الضعف تحمّلت فيها كلّ أعباء المجتمع.

فنظرية العصور الوسطى في المرأة جاءت وليدة قوتين وهما: الكنيسة والطبقة الارستقراطية، وهذه النظرية جمعت النقائص كلّها؛ لأنّ هاتين القوتين لم تكن الواحدة منها تناوئ الأخرى فحسب، بل كانت في عراك مع نفسها، ومن هنا وجد النساء أنفسهن يتأرجحن بين رأيين: الأوّل يضعهن في الخضيض، والآخر يرفعهنّ إلى أسمى المراتب^[١].

فعلى سبيل المثال كان لزوجّة السيّد النبيل دور في المجتمع، فقد اهتمت بممارسة الغزل والنسيج والحياكة، والإشراف التام على المنزل^[٢]، ولها بعض الحقوق الإقطاعية على الأرض التي تحصل عليها من إرث زوجها^[٣]، وكان في مقدورها أن تمارس كلّ سلطاتها، أو أن تراس أحد الأديرة، وكانت عند غياب زوجها اللورد تعتبر سيّدة القلعة، تقوم بالدفاع عنها عند الحاجة، وتخرج على فرسها في مواكب السيّد بصحبة الرجال، أمّا زوجات الفلاحين والأقنان، فقد عشن حياة بالغة القسوة، وشاركن أزواجهنّ في العمل والكفاح من أجل لقمة العيش.

بشكل عام لم تأخذ المرأة الأوروبية في العصور الوسطى دورها بشكل كامل وصحيح، ولم تكن لها تلك المكانة المرموقة في ذلك المجتمع، فهي تعتبر قاصراً وتخضع لوصاية زوجها عليها، وكان مسموحاً له بأن يضربها مادام يعتبر ذلك في نظره لصالحها، ليس هذا فحسب بل كان بإمكانه أن يكون له بعض الخطايا، وأن يحضر أبنائه غير الشرعيّين إلى القلعة لتعليمهم^[٤].

[١]- ج كرامب، أ. جاكوب: تراث العصور الوسطى، ج ٢، ص ٥٦٦.

[2]- Charles George Crump, Ernest Jacob, The legacy of the Middle Ages, Oxford, 1951, p428.

[٣]- أحمد ابراهيم الشعراوي: الإقطاع وأوروبا في العصور الوسطى، ص ٤٩.

[٤]- موريس بيشوب: تاريخ أوروبا في العصور الوسطى، ص ١٣١.

والمجتمع الأوروبي في العصور الوسطى ذكوريًّا بالأساس، وهذا يعني أنه يتميّز بتبعية شاملة من حيث إقصاء للنساء في الثروة والمكانة والسلطة؛ لذلك فإن مركز المرأة الاجتماعيّ تميّز بالتدني مقارنة بالرجل في الطبقة ذاتها، من خلال الإرث والملكية الخاصة وبلوغ درجات التعليم، فضلاً عن الحقوق القانونية والسلطة السياسية الرسمية^[١]، فكان الزوج في عرف المجتمع الأوروبي في تلك الفترة يتولّى إدارة الأموال التي جاءت بها الزوجة عند الزواج، وكذلك الأموال التي حصلت عليها بعد الزواج، وللزوج أن يتصرّف بها كما لو كانت ملكه دون أيّ اعتراض من الزوجة^[٢].

وخلاصة القول نجد أنّ خضوع المرأة جانب من جوانب نظرية العصور الوسطى، وقد قبلت الكنيسة والطبقة الارستقراطية هذا الجانب على السواء، غير أنه من ناحية أخرى كانت الكنيسة والارستقراطية مسؤولتين عن تطوّر النظرية المضادة التي تنادي بسموّ المرأة، وهذا التطوّر ظاهر التناقض من جانبها^[٣].

ثالثاً: الأخلاق في المجتمع الأوروبي في العصور الوسطى

أصابت المجتمع الأوروبي كلّ الأمراض التي تلازم جمود الطبقات والفقير المادّي، وفاقت تلك الأمراض في خطورتها العلل الأساسية التي هدّدت قوى المجتمعات البشرية، لأنها هاجمت التقاليد التي تتولّى حراسة تلك المجتمعات وتحمي مقدّساتها، فبدأ المستوى الخلفي في الانحطاط عند سائر طبقات المجتمع، واختفت النماذج العالية التي تدعو إلى الإعجاب والفخر^[٤].

ومما ساعد على الفساد ظهور جماعات ثرية من الحكام، الذين دفعت بهم الأحداث إلى الصفوف الأمامية؛ إذ اختلفت تلك الأسر الثرية الجديدة عن الأسر العريقة في احترامها للأصل العريق وما يتطلّبه ذلك من التمسك بالتقاليد الرفيعة والخصال الحميدة، وصارت

[١] - مواهب عدنان محمد، عمار شاعر الدوري: المرأة الأوروبية في العصور الوسطى - نساء الطبقة العامة إنموذجاً، مجلة الملوية للدراسات الأثرية والتاريخية، مج ٦ / العدد ١٧، السنة السادسة، ٢٠١٩م، ص ٨.

[٢] - ج كرامب، أ. جاكوب: تراث العصور الوسطى، ج ٢، ص ٤٢٢.

[3] - G. Coulton, life in the middle, ages, vol 4, Cambridge press, 1967. p23.

[٤] - ابراهيم العدوي: المجتمع الأوروبي في العصور الوسطى، دار المعرفة الجامعية، القاهرة، ١٩٦١م، ص ١٧.

المقاييس الشائعة بين أولئك الرجال الجدد هو المحافظة على مركزهم دون التقيّد بأيّ وسائل شريفة، ومراعاة مصالحهم الشخصية أولاً وقبل كلّ شيء.

ومن ناحية أخرى ظهر الفساد حتّى بين موظفي الحكومة نفسها، ولاسيما الهيئات المتّصلة منها مباشرة بالمجتمع ورعاية مصالحه^[١].

وازدادت حدّة السرقة بسبب فئات الجند التي فرّت من الجيش، أو التي تمّ تسريحها دون أن تجد ما يسدّ رمقها، فاحترفت تلك الفئات السرقة دفعاً للموت جوعاً، وصارت مصدر فزع شديد للمجتمع في تلك الفترة. وعبئاً جديداً على موارده.

رابعاً: الألعاب والتسلية

كان أفراد الطبقة النبيلة يقومون بتسلية أنفسهم، فقد وجدت لديهم العديد من ألعاب التسلية، منها البلياردو ولعبة الشطرنج، لكن لا يوجد معلومات عن أبطال هذه اللعبة، كذلك كانوا يقامرون بالنرد، ويطلقون عليها لعبة الربّ، ويقامرون فيها حتّى على ملابسهم، وفي إيطاليا رخصت القومونات بفتح محلات خاصّة للمقامرة بالنرد، وهذه اللعبة أثارت الكثيرين؛ مما ساعد على انتشار العنف، وعمليات الانتحار ومحالفة الشيطان.

كما كان الصيد من أهمّ أنواع رياضات طبقة النبلاء، ففي الفترة الباكورة من العصور الوسطى كان الصيد ضرورياً كمورد للطعام، ولم يكن وقفاً على طبقة بعينها، وشيئاً فشيئاً أصبح وقفاً على طبقة النبلاء، وكانت الغزلان من أهمّ الفرائس التي يسعى إليها النبلاء، ففي كلّ سنة كان يتمّ ذبح ثمانية ذكور من الطباء وتوضع فوق مذبح الكنيسة، وشاركت نساء الطبقة النبيلة الرجال بالخروج معهم، حيث كنّ يمتطين الجياد بمفردهنّ ويمشين بجوارهم.

كذلك كان القنص من أهمّ مباحج طبقة النبلاء، فمدربو الصقور كانوا على درجة كبيرة من الخبرة في رعايتهم لتلك الصقور، وفي تغذيتهم لها وتدريبهم إيّاها.

وحيث إنّ عمل الفارس الأساسي هو القتال، فإنّه كان يمارس عمله هذا سواء في الرياضة

[١]- هربت فشر: تاريخ أوروبا في العصور الوسطى، ترجمة: محمد مصطفى زيادة، السيد الباز العرييني، دار المعارف، ١٩٥٠م، ص ١١٤.

أو في ألعابه، فقد كان كثيرًا ما يتدرّب على أعمال الفروسية والدفاع، حيث كان يمتطي فرسه ومعه رمح، موجّهًا ضرباته على عمود أو هدف، أو تمثال يرتدي بدلة الزرد ويحمل درعًا. وكانت المبارزة من أفضل أنواع الألعاب لديهم، وفيها يؤدون حركات تقليدية متفقا عليها مسبقًا وكأهم في شبه معركة، ولقد عارضت الكنيسة حلقات المبارزة، ولم تكتف بالطعن في التدريبات الخاصة بها، بل قدّمت بديلاً عنها وهو الحروب الصليبية، ومع هذا فلم تكن تعاليم البابوية والملكية التي تحرمها مؤثرة، وكلّ ما استطاعت أن تفعله هو أنّها خفّفت من معاركها الدامية وجعلتها نوعًا من استعراض القوّة، مما ساعد فيما بعد على تقليل المتبارزين، بل إنهم غدوا يتبارزون بسيف ورمح غير حادّة، وأصبح كلّ هدفهم هو الاستيلاء على رايات وشارات خصومهم، وكانت السيدات يحضرن هذه المباريات ويشجّعن فرسانهنّ ذوي البسالة ويغدقن عليهنّ الكثير من الجوائز^[١].

خامسًا: أثر الكنيسة على الحياة الاجتماعية

استطاعت الكنيسة في ظلّ العلاقات الإقطاعية أن تصوغ الدين في شكل يتفق مع الظروف الاقتصادية لذلك العصر الذي كانت فيه الأرض الأساس الأوحّد للنظام الاجتماعيّ، فعملت على تمجيد حياة الزهد والتقشّف والنهي عن التمتع بجمال الحياة بالنسبة للشعب فقط دون رجالها. وكان هدف العامل بنظرهم ليس أن ينمي ثروته ويغتني، ولكن ليبقى في الوضع الذي ولد عليه، حتّى تنتهي هذه الحياة الفانية ويعود إلى الحياة الأبدية^[٢]، كما دعت أولئك الناس إلى تعذيب النفس وحرمانها استعدادًا لنعيم الآخرة، وذلك بغرض حمل الشعب على قبول الاستغلال الإقطاعيّ في إذعان واستسلام، وكانت ثروة الكنيسة الهائلة تستمدّ من اعتمادها على قطع الأراضي التابعة لها التي حصلت عليها بالهبّة أو الوصية، أو بالبيع أو إغلاق الرهن، أو بإصلاح الأراضي البور بأيدي جماعات الرهبان أو غيرها من الجماعات الدينية^[٣]، وكانت الكنيسة إلى جانب امتلاكها إقطاعيات واسعة معفاة من الضرائب، كما كان يحقّ لها جمع نوع من الضرائب على شكل العشور، ومارست الاستغلال المادّي للجماهير أشدّ مما كانت تمارسه طبقة النبلاء والإقطاعيين، وبوقوع الكنيسة في شرك الإقطاع وجدت نفسها مؤسّسة سياسية

[١]- موريس بيشوب: تاريخ أوروبا في العصور الوسطى، ص ١٥٨-١٦١.

[٢]- هنري بيرين: تاريخ أوروبا في العصور الوسطى، ترجمة: عطية القوصي، الهيئة المصرية للكتاب، ١٩٩٦م، ص ٢١.

[٣]- ول ديورانت: قصّة الحضارة، ج ٥، مج ٤، ص ٦٩.

وعسكريّة واقتصاديّة، إضافة لكونها مؤسّسة دينيّة^[١]؛ وبذلك ابتعدت الكنيسة في العصور الوسطى كثيرًا عن مثلها العليا، وكان وجود رجال الكنيسة المنحرفين أمرًا جليًا طوال العصر، ووجد بعض المؤرّخين متعة في تقديم الأمثلة والشواهد لأساقفة مالوا إلى السرقة، وقساوسة اتّسموا بالشره، وراهبات فاسقات^[٢].

أثرت الكنيسة في أوروبا فترة العصور الوسطى على الحياة الاجتماعيّة، وكان لها سلطانها ونفوذها، فقد تحكّمت بشكل رئيسيّ وأساسيّ في سير الأحداث، وتركّزت إدارتها تحت زعامة البابويّة، فقد أصبح البابا في نظر الأوروبيّين رأس الكنيسة، والحارس الأوّل لقوانينها ونظمها وعقائدها^[٣].

كان يمكن للبابوات أن يقوموا بدور فعّال في تقدم الشعوب الأوروبيّة، حيث توافرت لهم كلّ السبل والوسائل للقيام بهذا الدور، فهم أصحاب نفوذ وسيادة وسلطة دينيّة ودينيّة، ولكنهم أساؤوا استعمال هذا السلطان، فاستغلّوه لأنفسهم، وسيطر عليهم حبّ المال والجاه، واستخدموا كلّ أساليب التنكيل والاضطهاد للحفاظ على نفوذهم^[٤].

ومن مظاهر تدخّل الكنيسة أيضًا احتضانها للفروسية بحكم مطالبتها بسط حمايتها على وجوه النشاط الإنسانيّ كافّة، وعلى هذا شجّع رجال الدين استخدام الطقوس الدينيّة في تكريس «تنصيب» الشاب فارسًا، وأقاموا لهذا الغرض شعائر وطقوسًا خاصّة، ومن تلك الطقوس قيام الفارس في ليلة العيد بصلاة خاصّة أمام الهيكل، ثمّ التطهّر بالاغتسال بالماء المقدّس في صباح يوم العيد، وهكذا أصبح حفل تقليد رتبة الفروسية بمثابة «تعميد» آخر للفروسية بعد تعميد الكنيسة له عندما كان طفلًا. وقد طالبت الكنيسة الفارس بأن يكون مسيحيًا تقيًا غرضه حماية الكنيسة والدفاع عن عقيدتها، وأن يتعد عن ارتكاب الجرائم وأن يراعي الضعفاء والعجزة^[٥].

[١]- نيفين ظافر الكردي: الأوضاع الدينيّة والسياسيّة والاقتصاديّة والاجتماعيّة في الغرب الأوروبي من القرن التاسع عشر حتى القرن الحادي عشر، ص ٢٦.

[٢]- س. ورن هيلستر: أوروبا في العصور الوسطى، ترجمة: محمد فتحي الشاعر، مكتبة الإنجلو المصريّة، ١٩٨٨م، ص ٢٢٧.

[3]- F.M.Powicke, the legacy of the midale Age, Oxford, the clarendon press, 1932, p48.

[٤]- أحمد علي عجينة: البابويّة وسيطرتها على الفكر الأوروبي في العصور الوسطى، مكتبة المهتدين، القاهرة، ط ١، ١٩٩١م، ص ٣٣.

[٥]- نعيم فرح الحضارة الأوروبيّة في العصور الوسطى، ص ٦٠-٦١.

وقد صوّر بعضهم حالة الفساد التي تردى إليها رجال الدين المسيحيّ في العصور الوسطى: «إنّ القلب ليفعم بالأسى، وتقطر النفس مرارة عندما نتعرّض للحياة الدينيّة في العصور الوسطى، فقد عمّ الانحطاط والفساد، ودبّ الفساد في الحياة»^[١].

ويقول ول ديورانت «كانت ممارسات الكنيسة الإقطاعيّة عارًا وفضيحة بالنسبة للدين المسيحيّ في كلّ أوروبا»^[٢].

[١]- جاد المنفلوطي: المسيحيّة في العصور الوسطى، ج٢، سلسلة تاريخ المسيحيّة، دار التّأليف والنشر للكنيسة الأسقفية، ١٩٧٧م، ص٣٩.

[٢]- ول ديورانت، قصّة الحضارة، ج٥، مج٤، ص٧٢.

الخاتمة

نجد أن المجتمع الأوروبي في العصور الوسطى بشكل عام كان ينادي بقيم ومبادئ أخلاقية عالية، لكن في الوقت نفسه نرى العكس، فعلى سبيل المثال وجدنا من خلال ما سبق أن الفارس يجب أن يتحلّى بالقيم الأخلاقية كالشجاعة والحكمة والرزانة، وحسن معاملته للأسرى، لكن الفرسان لم يمارسوا تطبيق فضائل الأخلاق إلا فيما بينهم، فقد عاملوا الطبقات الدنيا في المجتمع كطبقة الأفنان والعبيد باحتقار وازدراء، فلم يتوان الفارس أحياناً عن رمي خادمه بالحرية، إذا تأخر في تقديم الشراب له، ولم يتردد أحياناً في استخدام القسوة لتأديب زوجته.

ولا أدل على وحشيتهم وقسوتهم، الأعمال اللاأخلاقية والجرائم البشعة التي ارتكبوها في حملاتهم الهمجية على البلاد العربية، فالفرسان الصليبيون ارتكبوا أبشع الجرائم في حملاتهم، وهذا إن دل على شيء، فإنها يدل على تدني المستوى الأخلاقي الذي أتصف به الفرسان بشكل عام والمجتمع الأوروبي بشكل خاص في تلك الفترة^[١].

خلاصة القول نجد أن القلق والفوضى التي اتسم بها المجتمع الأوروبي خلال العصور الوسطى أدت إلى الضعف العام في المجتمع، وقد بدأت طبقات المجتمع تتخبط وتخبطاً عشوائياً، دون أن تقدّر موقفها وحاجاتها، أو تعرف الطريق القويم لتحقيق مصالحها، وغدا طابع المجتمع أن يفترس القويّ الضعيف، كما ضاقت آفاق الناس وانحصرت في تلمس أيسر السبل لحماية أنفسهم دون التفكير في المستقبل، أو وضع علاج شامل للمآسي المحيطة بهم، ولا أدل على تردّي المجتمع الأوروبي في تلك الفترة من انتشار الجهل الذي خيم على العقول وانصراف الناس إلى الخرافات والترّهات حتى في أخطر الأمور التي تعترض حياتهم، إضافة إلى انتشار الأوبئة بين سائر طبقات المجتمع.

لذلك غدت الكآبة تملأ المجتمع الأوروبي، وفقد الناس طموحهم وحيويتهم، وضعف إيمان الناس بالعمل وجنحوا إلى الركود والكسل، فهذه كانت أبرز صفات المجتمع الأوروبي في العصور الوسطى.

[١] - نعيم فرح الحضارة الأوروبية في العصور الوسطى، ص ٦٠.

قائمة المصادر والمراجع

- ١- أحمد، مواهب: الدوري، عمار: المرأة الأوروبية في العصور الوسطى - نساء الطبقة العاملة إنموذجًا - مجلة الملوية للدراسات الآثارية والتاريخية، مج ٦، العدد ١٧، ٢٠١٩م.
- ٢- الخطيب، محمد: حضارة أوروبا في العصور الوسطى، دار علاء الدين، دمشق، ط ١، ٢٠٠٦م.
- ٣- زيتون، عادل: العصور الوسطى الأوروبية: مطبعة الروضة، دمشق، ١٩٨٢م.
- ٤- الشعراوي، أحمد ابراهيم: الإقطاع وأوروبا في العصور الوسطى، المطبعة العالمية، القاهرة، ١٩٧٠م.
- ٥- عاشور، سعيد عبد الفتاح: أوروبا العصور الوسطى، ج ٢، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة ط ١٠، ١٩٨٦م.
- ٦- عجينة، أحمد علي: البابوية وسيطرتها على الفكر الأوروبي في العصور الوسطى، مكتبة المهتدين، القاهرة، ط ١، ١٩٩١م.
- ٧- العدوي، ابراهيم: المجتمع الأوروبي في العصور الوسطى، دار المعرفة الجامعية، القاهرة، ١٩٦١م.
- ٨- عمران، محمود سعيد: حضارة أوروبا في العصور الوسطى، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، ١٩٩٨م.
- ٩- فرح، نعيم: الحضارة الأوروبية في العصور الوسطى، منشورات جامعة دمشق، ط ٢، ٢٠٠٠م.
- ١٠- الكردي: نيفين ظافر: الأوضاع الدينية والسياسية والاقتصادية والاجتماعية في الغرب الأوروبي من القرن التاسع حتى القرن الحادي عشر، رسالة ماجستير، الجامعة الإسلامية، غزة، فلسطين، ٢٠١١م.
- ٩- المنفلوطي، جاد: المسيحية في العصور الوسطى، ج ٢، سلسلة تاريخ المسيحية، دار التأليف والنشر للكنيسة الأسقفية، ١٩٧٧م.

- المراجع العربيّة

- ١- بيرين، هنري: تاريخ أوروبا في العصور الوسطى، ترجمة عطية القوصى، الهيئة المصريّة للكتاب، ١٩٩٦م.
- ٢- بيشوب، موريس: تاريخ أوروبا في العصور الوسطى، ترجمة: علي السيّد علي، المجلس الأعلى للثقافة، ٢٠٠٤م.
- ٣- جاكوب. أ، كرامب: ج. تراث العصور الوسطى، ج ٢، ترجمة: محمد مصطفى زيادة ومجموعة من الأساتذة المصريين، مؤسسة سجلّ العرب، القاهرة، ١٩٦٧م.
- ٤- ول ديورانت: قصّة الحضارة، ترجمة: محمّد بدران، ج ٥، مج ٤، بيروت ١٩٨٨م.
- ٥- شيفل، فرديناند: الحضارة الأوروبيّة في القرون الوسطى وعصر النهضة، ترجمة: منير البعلبكي، دار العلم للملايين، بيروت، ١٩٥٢م.
- ٦- فشر، هربرت: تاريخ أوروبا في العصور الوسطى، ترجمة: محمد مصطفى زيادة، السيد الباز العرييني، دار المعارف، ١٩٥٠م.
- ٧- كوبلاند، ج، فينو جرادوف، ب: الإقطاع والعصور الوسطى في غرب أوروبا، ترجمة: محمد مصطفى زيادة، مكتبة النهضة المصريّة، ١٩٥٨م.
- ٨- كولتون، جورج جوردون: عالم العصور الوسطى في النظم والحضارة، ترجمة: جوزيف نسيم يوسف، دار المعارف، الإسكندريّة، ١٩٦٧م.
- ٩- كين، موريس: حضارة أوروبا في العصور الوسطى، ترجمة: قاسم عبد قاسم، عين للدراسات والأبحاث، ط ١، ١٩٩٤م.
- ١٠- هارتمان، ل. م، باركلاف، ج: الدولة الإمبراطوريّة في العصور الوسطى، ترجمة جوزيف نسيم يوسف، مؤسسة شباب الجامعة، القاهرة، ١٩٨٤م.
- ١١- هيلستر، س. ورن: أوروبا في العصور الوسطى، ترجمة: محمد فتحي الشاعر، مكتبة الإنجلو المصريّة، ١٩٨٨م.

المراجع باللغة الانكليزية

- 1-Coulton,G: life in the middle,ages,vol 4.Cambridge press, 1967.
- 2- Crump, Charles George: Jacob. Ernest,The legacy of the Middle Ages,Oxford, 1951.
- 3-Fliche,Augustin: L' Europe occidentale de 888 à 1125; les presses universitaires de France ; 1930 .
- 4- France; John, Western Warfare in the crusades (1000- 1300) university of wales, Swansea.
- 5- Powicke, F.M: the legacy of the middle Age, Oxford, the clarendon press, 1932.
- 6- Thompson, Edward: An introduction to Greek and Latin Palaeography, vol 2, Cambridge, University press, 2002.

النظام الاقتصادي في أوروبا العصور الوسطى

(قراءة نقدية في تاريخ النظامين: الإقطاعي والرأسمالي، الأصول والممارسة)

د. عبد الله السليمان^[*]

الملخص

يسعى هذا البحث للإحاطة بالأفكار الرئيسة التي رسمت المشهد الاقتصادي في أوروبا خلال العصور التي اصطلح المؤرخون على تسميتها بالعصور الوسطى، والتي تبدأ من سقوط روما في سنة 476م، وتنتهي مع نهاية القرن الخامس عشر ميلادية. حيث عرفت أوروبا في العصور الوسطى نظامين اقتصاديين؛ الأول: نظام إقطاعي زراعي ريفي، استمر حتى القرن الثاني عشر، وقد تراجعت في ظلّه جميع مظاهر التقدّم والإنتاج والابتكار في الأفكار الاقتصادية، وساد التخلف وتدهورت جميع الأحوال الاقتصادية.

والثاني النظام الرأسمالي الذي ارتبطت نشأته بإعادة إحياء المدن والتجارة، وتنظيم العمل بالاقتصاد بوساطة النقابات، مع الاحتفاظ بمظهر سيطرة الإنسان على أخيه الإنسان. وقد سيطر على أوروبا من القرن الثاني عشر حتى عصر النهضة، ليتطور بعد النهضة الأوروبية ويصبح نظاماً رأسمالياً عالمياً. وقد ولجت الكنيسة في أوروبا الغربية في باب العمل الاقتصادي، حتى أمست مؤسسة رأسمالية بكل ما لهذه الكلمة من معنى.

كلمات مفتاحية: العصور الوسطى، أوروبا، النظام الاقتصادي الإقطاعي، النبلاء الإقطاعيون، القانون الإقطاعي، الكنيسة، اليهود.

المقدمة

لم تعرف أوروبا في العصور الوسطى نظامًا اقتصاديًا واحدًا، وإنما عرفت نظامين؛ نظام إقطاعي زراعي ريفي، سيطر على المشهد الاقتصادي والمعيشي في أوروبا الغربية منذ سقوط روما في سنة ٤٧٦م، وربما قبل ذلك بقرن، واستمر مسيطرًا حتى القرن الثاني عشر. وفي ظل هذا النظام الاقتصادي تراجعت جميع مظاهر التقدم والإنتاج والابتكار في الأفكار الاقتصادية، وساد التخلف وتدهورت جميع الأحوال الاقتصادية، وحلت المقايضة محل التجارة، وانغلقت على نفسها، واكتفت بوارداتها، وغدت السيادة للأقوى، وخنع سكان أوروبا للإقطاعيين الكبار بعد أن تحول معظم فلاحها إلى أقنان عبيد أرض مرتبطين بسيدهم الإقطاعي.

أما النظام الاقتصادي الثاني الذي سيطر على أوروبا من القرن الثاني عشر حتى عصر النهضة؛ فهو النظام الرأسمالي الذي ارتبطت نشأته بإعادة إحياء المدن والتجارة، وتنظيم العمل بالاقتصاد بوساطة النقابات، مع الاحتفاظ بمظهر سيطرة الإنسان على أخيه الإنسان. وبالتالي، سنجد أن الديمقراطية الشعبية لم تتحقق في المدن التي انتصرت فيها النقابات والصناعات الأغنياء على الأرستقراطيات القديمة، فصغار الصناع وغيرهم من الكادحين الفقراء منعوا من الوصول إلى مجلس المدينة بغية الحصول على حقوقهم. لقد كان النظام الرأسمالي في أوروبا العصور الوسطى نظامًا استغلاليًا قائمًا على الاحتكار والغش والكسب بوساطة الفائدة والربا والاحتيال، وقد أسهم تجار اليهود إسهامًا مهمًا في تدعيم أركان هذا النظام.

وسيتطور هذا النظام الاقتصادي بعد النهضة الأوروبية ليمسي نظامًا رأسماليًا عالميًا، تسيطر فيه الدول القوية على اقتصاد وحياة الشعوب والدول النامية الضعيفة، ولم تلبث الكنيسة في أوروبا الغربية، التي كانت تقدم النصح والإرشاد والوعظ لأتباعها، إن ولجت في باب العمل الاقتصادي، ولم تترك نشاطًا في هذا الباب إلا وقامت به، حتى أمست مؤسسة رأسمالية بكل ما لهذه الكلمة من معنى.

أولاً: النظام الاقتصادي الإقطاعي في أوروبا العصور الوسطى

لقد أطلق الباحثون اسم «النظام الإقطاعي» على النظام الاقتصادي والاجتماعي والسياسي الذي ساد في أوروبا خلال العصور الوسطى، وكانت أصول هذا النظام الإقطاعي في أوروبا

الغربية ومنابعه رومانية-جرمانية مختلطة، ويمكن أن نحدّد فجره بالقرنين الثامن والتاسع الميلاديين، وظهيرته بالقرون العاشر والحادي عشر والثاني عشر، أمّا عصر انهياره، فقد امتدّ من القرن الثالث عشر إلى القرن الخامس عشر الميلادي^[١]. وعلى الرغم من أنّ انطلاقتها كانت في إيطاليا وألمانيا، إلّا أنّ التطوّرات الأهمّ التي شهدتها حدثت في فرنسا، ولعلّه بدأ في بريطانيا بتحويل البريطانيين الأصليين إلى أرقّاء أرض على أيدي المستعمرين الجدد الأنجلو-سكسون^[٢]. وفي النظام الإقطاعي تقوم على الأرض الواحدة أنواع مختلفة من الحقوق، حتّى إنّ فكرة الملكية تزول عنها أو تفقد معناها القانوني، فيعمل التابع على الأرض -التي كانت له- بعد أن يتنازل عنها لسيّد قويّ، ويعلن تبعيته له بحلف اليمين والتعهد بالولاء والطاعة له التبعية، وتقديم الخدمة الحربية^[٣].

١. العوامل التي أسهمت في نشوء النظام الإقطاعي

لقد أسهمت في نشوء النظام الإقطاعي بعض الظروف التي اجتمعت مع بعضها؛ كانعدام الأمن وعموم الفوضى وانتشار الحركة الديرية المسيحية، فمهّدت السبيل إلى نشوء هذا النظام؛ ذلك أنّه لما أصبحت مدن إيطاليا وغالة فرنسا غير آمنة على نفسها من الغارات الجرمانية، وعجزت الحكومات الفقيرة عن حماية الحياة والأموال والتجارة والاحتفاظ بهيبة الدولة، ولا سيّما بعد أن نقصت إيرادات الدولة وكسدت التجارة واضمحلت الصناعة، انتقل أعيان هذه المدن إلى قصورهم الريفية، وأحاطوا أنفسهم بأسر من «الموالي»، وجمعوا حولهم أعواناً عسكريين من الزرّاع الذين خافوا على حياتهم وأموالهم^[٤]؛ إذ كان الزرّاع الذين لا يستطيعون حماية أنفسهم، يعرضون ممتلكاتهم إلى جانب خدماتهم على أحد النبلاء، مقابل الحماية والإيواء. لكنّ فهم أولئك السادة للرعية كان مغايراً؛ إذ كان النبيل يمنح أولئك المزارعين قطعة صغيرة من الأرض بجواره قابلة لإلغاء الملكية في أيّ وقت^[٥]. وبالتالي، استفحلت مظاهر التشرذم في

[١]- نعيم فرح، الحضارة الأوروبية في العصور الوسطى، ط ٤، منشورات جامعة دمشق، دمشق ٢٠٠٥م، ص ١٧.

[٢]- ول. ديورانت، قصة الحضارة، عصر الإيمان، العصور المظلمة، الإقطاع والفروسية، ج ٣، مج ٤، ترجمة: محمّد بدران، بيروت ١٩٨٨م، ص ٤٠٦.

[٣]- نعيم فرح، الحضارة الأوروبية، م.س، ص ١٨، ١٩.

[٤]- ول. ديورانت، قصة الحضارة، العصور المظلمة، ج ٣، مج ٤، م.س، ص ٤٠٤.

[٥]- نيفين ظافر الكردي، الأوضاع الدينية والسياسية والاقتصادية والاجتماعية في الغرب الأوروبي من القرن التاسع حتّى القرن الحادي عشر، رسالة معدّة لنيل درجة الماجستير في التاريخ، الجامعة الإسلامية بغزة ٢٠١١م، ص ١٦٢.

المشهد العام على مستوى أوروبا، وتكرّست ظاهرة التكتّل في على نطاق ضيق حول أمير أو سيّد^[١].

أمّا العامل الثاني، فهو ظهور الأديرة المسيحية؛ ففي تلك الأثناء ظهرت الصوامع بهدف الخلاص الفردي، وقد دأب رهبانها على حرث الأرض والاشتغال بالمهن الحرفية، إذ بدأت الكنيسة تمثّل الحركة المركزية المتّجهة إلى اقتصاد شبه منعزل في الريف. ولم يدرك الناس تلك التطوّرات، ففي ظروف الفوضى، وجوّ القتال والحرب، والاحتمال الوشيك لأيّ هجوم من الجرمان، كان الناس يدأبون على الالتحاق بالتشكيلات الأمنية التي شكّلها السادة والأساقفة، إذ كانوا يبنون بيوتهم بجانب بيت نبيل أو سيّد من السادة، أو بجانب صومعة ما طلباً للحماية؛ أي بجانب أيّ شخص أو مؤسسة لها القدرة على القيادة^[٢].

وبعد أن تكتّل الناس حول قصور السادة والنبلاء والصوامع والأديرة المسيحية في الريف الأوروبي، وبعد أن تعطلّت السبل وتوقّفت التجارة وصارت الطرق غير صالحة للنقل؛ لما أصابها من تخريب نتيجة الحروب والإهمال من جرّاء الفقر، اضطرت قصور الأعيان والأديرة المسيحية في الريف الأوروبي للعمل على الاكتفاء الذاتي من الناحية الاقتصادية، فتمّ السعي إلى تكوين وحدات اقتصادية شبه مستقلة في الريف الأوروبي على مستوى القرية، فبدأ الزّراع بحرث الأرض وزراعتها تحت أمره سيدهم النبيل، كما أضحي الحرفيون يصنعون الكثير من الأدوات التي كانت تشتري من المدن، حيث صارت تصنع في الضياع الكبيرة منذ بداية العصور الوسطى. ومنذ القرن الخامس للميلاد بدأت تتكوّن أرستقراطية إقطاعية ذات نفوذ وأملاك واسعة، لها محاكمها الخاصة، وجيوشها المستقلة^[٣].

٢. جذور النظام الإقطاعي

إنّ البحث عن جذور النظام الإقطاعي، الذي تكوّن في مطلع العصور الوسطى في أوروبا، يعيدنا أوّلاً إلى نظام الإحسان الروماني، وثانياً إلى طبيعة حياة القبائل الجرمانية الشمالية، فنظام الإحسان الروماني، الذي كانت المجانية صورية فيه غالباً، والذي كان يؤدّي إلى وضع المحسن

[١]- ول. ديورانت، قصّة الحضارة، العصور المظلمة، ج ٣، مج ٤، م.س، ص ٤٠٤.

[٢]- نيفين ظافر الكردي، الأوضاع في الغرب الأوروبي، م.س، ص ١٦٢.

[٣]- ول. ديورانت، قصّة الحضارة، العصور المظلمة، ج ٣، مج ٤، م.س، ص ٤٠٤.

إليه تحت رحمة المحسن، أسهم في رسم الإطار العام للنظام الإقطاعي. وحتى نوضح الصورة أكثر، بوسعنا أن نشرح نظام الإحسان الروماني، ونحدّد حجم الأثر الذي تركه في النظام الإقطاعي في العصور الوسطى.

لقد كان الإحسان القالب الذي تصاغ فيه أكثر الاتفاقيات، التي لا تجد مكاناً لها في النطاق الضيق والمحدود للعقود المعترف بها في القانون الروماني، وكان الاتفاق الذي يُطبّق في الإحسان دومًا هو الانتفاع. وهكذا لم يكن الإحسان كرمًا إلا في اسمه فقط، وإنما كان شكلاً من أشكال الاستغلال، وهو يغطي ثلاث عمليّات اقتصادية هي:

أولاً: الإيجار المقنّع: وهو أن يضع الفلاح المنتفع من الأرض تحت رحمة الملاك؛ لأنّ المالك يستطيع أن يجرد الفلاح من الأرض في أيّ وقت دون إقامة دعوى.

ثانياً: القرض بكفالة عقارية: فقد يضطرّ فلاح حرّ من صغار الملاكين إلى أن يقترض مبلغاً من المال من مالك كبير غنيّ، فيقدّم أرضه الصغيرة للدائن ويستلمها منه بصفة منتفع، ولا ترجع ملكيتها إليه إلا بعد وفاء كامل دينه. وإذا مات الفلاح من دون أن يسدّد دينه، طرد أولاده من الأرض.

ثالثاً: اتساع الملكية وتملّص كبار الملاكين من دفع الضرائب للخزّانة: لقد أفاد الإحسان كبار الملاك في توسيع أراضيهم؛ وذلك من خلال حمايتهم غير القانونية للفلاحين الصغار الأحرار مقابل أن يأخذوا منهم أراضيهم، ثمّ يعيدونها إليهم بصفة إحسان ليعملوا بها مقابل تقديم حصّة من إنتاجها، عينية أو نقدية، وإذا ضمت تلك الأراضي الصغيرة إلى أراضي كبار الملاك، خرجت من نطاق عمل رجال العدل ومستخدمي الضرائب. وعلى هذا، فمجانبة الإحسان الرومانيّ كذب حقوقي^[١]. وباختصار، فإننا سنجد هذه العمليّات الاقتصادية الثلاث موجودة في النظام الإقطاعي في أوروبا العصور الوسطى.

أمّا الجذر الثاني، فقد أتى من طبيعة حياة القبائل الجرمانية الشمالية؛ فعندما سقطت روما على أيديهم سنة ٤٧٦م، حدث تطوّر في أسلوب إدارة الدولة؛ إذ إن الإمبراطور الجديد بدلاً

[١] - نعيم فرح، الحضارة الأوروبية، م.س، ص ٢٣-٢٤.

من السير على خطا الحكم السابق؛ أي الاستمرار بأسلوب الإدارة المركزيّة الصارم، سلك مسلكاً مغايراً يقوم على اللامركزيّة الواسعة، فقسّم الإمبراطوريّة إلى أجزاء وأقاليم كبيرة جداً، اقتطعها لكبار القادة وبعض رجال الدين وأعطاهم صلاحيّات واسعة، بما في ذلك الاحتفاظ بقوّاتهم العسكريّة، الأمر الذي انتهى باستقلال هذه الأقاليم عن الدولة من الناحية الفعلية، وأصبحوا ملوكاً في إقطاعاتهم. ونظراً لكونهم ارتكبوا الخطأ نفسه الذي ارتكبه الإمبراطور؛ بحيث قسّموا إقطاعاتهم إلى أقاليم فرعيّة، والأقاليم إلى إقطاعات صغيرة، انتهى الأمر إلى تشطّي معظم الإمبراطوريّة وتشرذمها إلى مئات الإقطاعات الصغيرة والضيع شبه المستقلّة اقتصادياً، مكتفية ذاتياً اكتفاءً متدنّي المستوى، معتمدة على الزراعة، والنشاط الاقتصاديّ الطبيعيّ غير السلعيّ غير التبادليّ، مع شبه انعدام لدور النقود في هذا النشاط، ليس هذا فحسب، بل إن كلّ إقطاعيّ لديه قوّة عسكريّة، كان له الحقّ في سنّ القوانين والتنظييات، وإقامة المحاكم وفرض الرسوم داخل إقطاعيته... إلخ^[١].

٣. تكريس النظام الإقطاعيّ في أوروبا العصور الوسطى

لقد تكرّس النظام مع دولة الفرنجة، فقد وجدت هذه الدولة أنّ هذه الوسيلة؛ أي إقطاع كبار القادة، خير ما يمكن الاعتماد عليه لإنقاذ نفسها من الزوال في ظلّ الظروف المحيطة بها، فأخذ ملوكها يمنحون قادةً من جيشهم وعدداً من موظفيهم الإداريين مساحات من الأرض تحت عنوان تأجيرها لهم^[٢]. فعندما حاول شارل مارتل Charles Martel (٦٨٨-٧٤١م) أن يتوسّع في نظام الخيالة ليجعل جيشه قوّة فعّالة في ميدان الحرب، اكتشف في حينه أنّ هذا الأمر يتطلّب منه نفقات ضخمة لتجهيز الفارس بما يحتاج إليه من حصان ودرع وسلاح، فضلاً عن أنّ هذا النوع من الفرسان يجب أن يتوفّر لهم مورد يعيشون عليه حتّى يتسنى لهم أن يفرغوا لشؤون الحرب والقتال. ولما كانت موارد دولة الفرنجة في القرن الثامن محدودة بحيث إنّها لا تفي بالغرض، فإنّ شارل مارتل لجأ إلى حلّ يتفق وتقاليد ذلك العصر، فسجّل أسماء المحاربين وجعلهم يقسمون له يمين الولاء، ثمّ أعطى كلّاً منهم إقطاعاً يكفي لسدّ مطالب معيشتهم، على

[١]- عبد العزيز السديس، تطوّر النظم الاقتصاديّة، تحوّل أوروبا من نظام الإقطاع إلى النظام الرأسماليّ باستخدام نظريّة كوفاليف، جامعة الملك سعود، الرياض د.ت، ص ١٣.

[٢]- ول. ديورانت، قصّة الحضارة، العصور المظلمة، ج ٣، مج ٤، م.س، ص ٤٠٥.

أن يبقى هذا الإقطاع بيده ما دام يقوم بالخدمة العسكرية، وهكذا ظهرت الأسس الإقطاعية العسكرية لجيشه^[١].

وإذا كانت بذور النظام الإقطاعي قد ظهرت في دولة الفرنجة في القرن الثامن، فإن الظروف التي تعرّضت لها هذه المملكة بوجه خاص، وغرب أوروبا بوجه عام في القرن التاسع، ساعدت على نموّ هذا النظام وتفرّعه؛ إذ أصبحت هذه الإقطاعات في القرن التاسع وراثية وشبه مستقلة، بسبب ما طرأ من ضغط على ملوك دولة الفرنجة؛ ذلك أنّ الحروب العنيفة التي قامت بين لويس الثقي وأبنائه، واستمرت بين الأبناء بعد وفاة أبيهم، كانت في حدّ ذاتها كافية لأن تثير جواً من الفوضى؛ أصبحت فيه الكلمة الأولى والأخيرة لقوّة السلاح وحدها^[٢].

ثمّ جاءت الأخطار الخارجية؛ إذ تعرّض غرب أوروبا للهجوم من جميع الجهات، فقد أعادت غارات الشماليين، والمجر على القارّة الأوروبية في القرن الثامن والتاسع والعاشر، نتائج الغارات الجرمانية التي حدثت قبلها بستّة قرون وزادتها قوّة، فقد عجزت الحكومات المركزية عن حماية الأجزاء النائية عن عواصمها، وأقام الأسقف أو البارون المحلي نظاماً في مقاطعته وهيئة للدفاع عنها، وظلّ محتفظاً بقوّته ومحاميه الخاصة. وإذا كان معظم المغيرين فرساناً، فقد كان الطلب يكثر على المدافعين الذين يملك كلّ منهم حصاناً، ولهذا السبب أضحى الفرسان أهمّ من المشاة. وهكذا نشأت في فرنسا، وإنجلترا في عهد النورمان، وفي إسبانيا المسيحية، طبقة من الفرسان بين الدوق والبارون من جهة، والفلاحين من جهة أخرى، كما نشأت في روما القديمة طبقة من الفرسان بين الأشراف والعوام. ونظراً لغياب السلطة المركزية، لم ير الشعب حرجاً في هذه التبدلات؛ إذ كانوا يتطلّعون إلى وجود نظام عسكري يتولّى حمايتهم بما يحيط بهم من الرعب، ومن الهجمات التي قد تنقضّ عليهم في أيّ وقت^[٣]، حدّاً وصل الأمر بكثير من الفلاحين الأحرار، الذين كانوا ما يزالون يملكون مزارعهم ملكية صريحة، أن يلجؤوا إلى بعض الإقطاعيين طالبين ضمّهم إلى تبعيتهم طلباً للحماية^[٤].

[١]- سعيد عبد الفتاح عاشور، أوروبا في العصور الوسطى، ج ٢، النظم والحضارة، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة ١٩٥٩م، ص ٤٥.

[٢]- سعيد عبد الفتاح عاشور، النظم والحضارة، م.س، ص ٤٦.

[٣]- ول. ديورانت، قصة الحضارة، العصور المظلمة، ج ٣، مج ٤، م.س، ص ٤٠٥.

[٤]- عبد العزيز السديس، تطوّر النظم الاقتصادية، م.س، ص ١٤.

لذلك لا ينبغي أن يقتصر تفسيرنا لهذه العملية على جانبها الاقتصادي؛ لأنّها تمسّ في الواقع جميع أركان النظام السياسيّ في المجتمع والدولة، فمن الواضح أنّ عملية التطوّر الإقطاعيّ كانت تعني تنازل السلطة المركزيّة في الدولة عن حقوقها السياديّة وواجباتها الماليّة والأمنيّة بسبب ضعفها وعجزها عن مواجهة الأخطار الخارجيّة المحيطة بها، ما دفع الملك إلى اختيار بعض ذوي النفوذ والبأس لينعم عليهم بحقوق وامتيازات في منطقة معيّنة مقابل شروط خاصّة^[١]، حتّى وصل الأمر في ذروة النظام الإقطاعيّ أنّه لم يكن لدى الملك من القوّة للتدخّل في الإقطاعيّات الواقعة تحت سيادته من الناحية النظرية، فلهؤلاء السادة الإقطاعيين محاكم خاصّة بهم وأقسام شرطة، ودور لصكّ النقود كانت تصدر العملة باسمهم. وقد تجلّى مظهر تنازل الدولة عن حقوقها السياديّة في عجز الملك عن إيقاف الحروب، التي نشبت بين هؤلاء السادة الإقطاعيين أو التدخّل في المعاهدات التي عقدها من تلقاء أنفسهم فيما بينهم، وازداد عجز الملك حتّى إنّّه لم يعد بوسعه أن يحصل ضرائب الدولة من الإقطاعيّات الواقعة تحت سيادته من الناحية النظرية^[٢]، فإذا أعلن الملك مثلاً تنازله عن حقّ جباية الضرائب في منطقة معيّنة لسيد معيّن، فليس معنى ذلك أنّ الفلاحين في هذه المنطقة استراحوا من عبء هذه الضرائب؛ لأنّ الذي حدث فعلاً، هو أنّهم استمروا يدفعون الضرائب المقرّرة نفسها، ولكنّ للسيد الذي عينه الملك. وبالتالي، أصبح هذا السيد صاحب السيادة المباشرة وصاحب الحقّ في الحصول على الالتزامات المفروضة على هؤلاء الفلاحين، إلّا أنّ هذه الضرائب لن يصل منها شيء إلى خزينة الملك^[٣]. وهكذا تجلّت العلاقة العكسيّة بين الملوك والسادة الإقطاعيين؛ فكلمّا زاد عجز الملوك وضعفت سلطاتهم، زاد الإقطاعيون قوّة^[٤].

٤. القرية هي الوحدة الاقتصادية الأولى في النظام الإقطاعي

لقد شهدت أوروبا في العصور الوسطى جملة من التحوّلات الجذريّة، لا سيّما في جهاتها الغربيّة، كان أبرزها التحوّل في مجال الحياة الاقتصاديّة. لقد تمثّل هذا التحوّل في توجّه عام، كان

[١]- سعيد عبد الفتاح عاشور، النظم والحضارة، م.س، ص ٤٧.

[٢]- محمود سعيد عمران، حضارة أوروبا في العصور الوسطى، دار المعرفة الجامعيّة، الإسكندرية ١٩٩٨ م، ص ٧٦، ٧٧.

[٣]- سعيد عبد الفتاح عاشور، النظم والحضارة، م.س، ص ٤٧، ٤٨.

[٤]- محمود سعيد عمران، حضارة أوروبا في العصور الوسطى، م.س، ص ٧٧.

بأكمله نحو حياة الريف، بعد أن كان يطغى عليه الطابع المدنيّ خلال العصر الروماني^[١]. فنتيجة للتدهور الاقتصاديّ الذي ظلّ مستمرًا لمدة خمسمئة سنة؛ من القرن الخامس إلى القرن العاشر، لم تعد التجارة مصدرًا مهمًا للثروة في معظم أنحاء الغرب الأوروبيّ، وسيطرت الزراعة على المشهد العام^[٢]، وبانتهاء التجارة انتهت مدن بأكملها، بينما شهدت باقي مدن أوروبا الغربيّة تدهورًا متسارعًا في مستوى عدد السكّان؛ حتّى أنّه في سنة ١١٠٠م، كان عدد المدن الأوروبيّة الواقعة شمال جبال الألب، التي زاد تعداد سكّانها عن ثلاثة آلاف نسمة، قليلًا جدًّا^[٣]. بينما تحوّلت معظم المستعمرات الرومانيّة إلى مجرد قرى يقطنها عمّال زراعيّون، ممّا تسبّب في شبه انتهاء للصناعة المدنيّة لغرب أوروبا بعد أن انخفضت بشكل مريع، عدا عدّة مدن في إيطاليا، وقد اعتمدت أوروبا في تلك الفترة فيما يخصّ المنتجات الحرفيّة - بشكل كليّ - على الاكتفاء الذاتيّ بالنتائج المحليّ، فلم يعد هناك طلب على الموادّ المصنّعة^[٤].

من الثابت أنّ المجتمع الأوروبيّ في العصور الوسطى كان في جوهره مجتمعًا زراعيًّا^[٥]، وأنّ الاقتصاد الأوروبيّ كان كذلك منذ نهاية القرن الثامن، فأصبحت الأرض المصدر الرئيس للثروة، واعتمدت جميع طبقات المجتمع على ما تدرّه الأرض من خيرات، وبذلك انعدمت التجارة أو كادت تنعدم، وصارت الأرض وحدها هي الأساس الذي قام عليه بناء الحياتين الاقتصاديّة والاجتماعيّة في أوروبا العصور الوسطى^[٦]، وهذا ما مهدّ السبيل لأنّ تصبح القرية في أوروبا العصور الوسطى وحدة اقتصاديّة قائمة بذاتها، لا تربطها بالمدن أو غيرها من القرى الأوروبيّة الأخرى روابط تجاريّة، فهي تكفي نفسها بنفسها، وتنتج الموادّ الغذائيّة وغير الغذائيّة اللازمة لاستهلاك أهلها، ما عدا بعض الكماليّات كالتوابل وأدوات الزينة والألبسة الفاخرة، التي يستوردها الإقطاعيّ صاحب القرية لنفسه ولأهل بيته^[٧].

[١]- جاك لو كوف، هل ولدت أوروبا في العصر الوسيط؟ تعريب وتقديم: محمّد حتاوي، ويوسف نكادي، ط ١، مطبعة مفكر زنقة السنغال، الرباط ٢٠١٥م، ص ٣٣.

[٢]- كارل ستفينس، الإقطاع في العصور الوسطى، ترجمة: محمّد فتحي الشاعر، دار المعارف، القاهرة د.ت، ص ٥.

[٣]- عبد العزيز السديس، تطوّر النظم الاقتصاديّة، م.س، ص ١٦.

[٤]- نيفين ظافر الكردي، الأوضاع في الغرب الأوروبيّ، م.س، ص ١٦٢.

[٥]- هنري بيرين، تاريخ أوروبا في العصور الوسطى (الحياة الاقتصاديّة والاجتماعيّة)، ترجمة عطية القوصي، الهيئة المصريّة العامّة للكتاب، القاهرة ١٩٩٦م، ص ٦٤.

[٦]- سعيد عبد الفتاح عاشور، النظم والحضارة، م.س، ص ٩٣.

[٧]- نعيم فرح، الحضارة الأوروبيّة، م.س، ص ٧٨.

إذًا، كانت جميع العلاقات الإنتاجية قائمة على مبدأ الاكتفاء الذاتي في واقع اقتصادي متخلف، مما أسهم في خلق تغيرات سلبية كبيرة في قوى الإنتاج؛ فبعد السنين تمّ التخلي عن بعض الأدوات والمعدات، وبعض أساليب الإنتاج والحيوانات، والطرق البرية، ووسائل النقل البحري، والبري، وأدواتها، وبعض المنتجات الزراعية، فالاكتفاء الذاتي يجعل من الممكن الاستغناء عن كثير من هذه العناصر الإنتاجية والمنتجات. وهكذا تمّ هجر كثير من الأساليب الإنتاجية في الزراعة والتجارة والصناعة، وكذلك تمّ هجر كثير من الطرق ووسائل النقل البري بسبب الانغلاق على الذات، كما أنّ كثيرًا من الإقطاعيات لا يحتاجه، يضاف إلى ذلك حدوث تدهور كبير في عدد السكّان. وبعد أجيال قليلة، أصبحت الكثير من أدوات وطرق ووسائل الإنتاج التي كانت معروفة لدى الرومان؛ منسيةً ولا يعرفها أحد، شأنها شأن كثير من العلوم والآداب والفنون والعادات التي تعرّضت إلى تحقير وتسفيه وحرب شرسة من قبل الكنيسة بإتلافها بالحرق أو برميها في الأنهار؛ باعتبارها من التراث الوثني الضار الذي يجب على المؤمنين الابتعاد عنه ومحاربتة طلبًا للخلاص^[١].

وهكذا، رغم أنّ الزراعة كانت عصب الاقتصاد في أوروبا العصور الوسطى، إلا أنّها ظلّت متخلفة في ظلّ هذا النظام الإقطاعي الجائر، وبالتالي لم يتسنّ لها أن تضارع نظيرتها عند العرب المسلمين في العراق أو الأندلس؛ إذ كانت أعقاب النبات وغيرها من النفايات تحرق في الحقول لإخصاب التربة وتطهيرها من الحشرات والأعشاب الضارة، وكان يتخذ من الطين الغضار أو غيره من التراب والجير نوعٌ من السماد البسيط، إذ لم يكن يوجد في ذلك الوقت مخصّبات صناعية، وإنّ ما كان يعترض النقل من صعاب، كان يقلل من استخدام روث الحيوانات في الزراعة، ولهذا كان رئيس أساقفة مدينة رون Rouen الفرنسية يلقي أقدار إسطلباته في نهر السين، بدلًا من أن ينقلها إلى حقوله القريبة منها في دُفيل^[٢] Deville.

إنّ معظم النشاط الاقتصادي في الزراعة خلال هذه الحقبة كان معيشيًا، ولا يهدف إلى نموّ أو تطوير أو توسّع^[٣]؛ إذ كان على أبناء القرية جمع حيوانات القرية داخل حظيرة واحدة للتعميم،

[١]- عبد العزيز السديس، تطوّر النظم الاقتصادية، م.س، ص ٣٢.

[٢]- ول. ديورانت، قصة الحضارة، العصور المظلمة، ج ٣، مج ٤، ص ٤١٨.

[٣]- عبد العزيز السديس، تطوّر النظم الاقتصادية، م.س، ص ١٥.

ورعي هذه القطعان على بقايا الزرع بعد حصاد الحقول وجمع محصولها، كما كان على جميع أبناء القرية الواحدة التضامن فيما بينهم في حراثة الأرض، وبذرها، وحصادها في كل سنة^[١].

إن هذا المستوى المتدني من قوى الإنتاج المادية والبشرية يلائم نوع العلاقة الإنتاجية الإقطاعية التبعية، فهي تكفي لإنتاج الحاجات المحلية للإقطاعية في ظل غياب أي دافع أو حافز لإنتاج فوائض بهدف مبادلتها^[٢]. وزيادة على ذلك، فإن كل الأفكار عن الربح - ومنها بالطبع إمكانية تنمية الثروة - كانت متناقضة مع الوضع الذي فرضه ملاك الأراضي الكبار في العصور الوسطى، فحين يكون المالك الإقطاعي غير قادر على بيع فائض إنتاجه في السوق بسبب شيوع مبدأ الاكتفاء الذاتي، لم يعد هذا المالك الإقطاعي بحاجة لأن يقدح ذهنه من أجل أن ينتزع من عماله وأرضه فائضاً من الممكن أن يكون عبئاً عليهم ليس إلا، وكما هو قانع بأن يستهلك إنتاجه ويتخلص منه، فهو أيضاً قانع بأن يخزن الفائض منه لوقت الحاجة والضرورة.

وقبل منتصف القرن الثاني عشر، كانت المساحات الأكبر من التربة في الإقطاعات الكبيرة قد قطع الرجاء منها بعد أن صارت تغطيها الأعشاب والغابات والأحراش. وهكذا، فإننا بأقل مجهود ندرك دورة النظام القديم الزراعية، ونعرف المحاصيل الزراعية، التي كان يزرعها ملاك الأرض أو دورهم في تحسين الأدوات الزراعية الرئيسة التي كانت تحت أمره النبلاء والكنيسة؛ لا توحى للذهن بأكثر من عائد طفيف^[٣].

٥. موقف الكنيسة من النظام الإقطاعي

لقد كانت الكنيسة داعمة لهذا النظام الإقطاعي بمواقفها وأموالها، فبينما ظلت تنظر إلى الكسب التجاري على أنه غير حلال، نظرت إلى الأراضي الزراعية على أنها وحدها هي المورد الطيب الذي يمكن أن يعيش عليه الإنسان^[٤]. ونظراً لاهتمام الكنيسة بالأرض، فقد سعت للسيطرة على مساحات كبيرة منها، وقد حصلت من الملوك على إقطاعات مشابهة تماماً للإقطاعات التي كان يحصل عليها السادة الإقطاعيون، وقد سعت الكنيسة لاستثمار هذه

[١] - هنري برين، تاريخ أوروبا في العصور الوسطى، م.س، ص ٦٩.

[٢] - عبد العزيز السديس، تطوّر النظم الاقتصادية، م.س، ص ٣٣.

[٣] - هنري برين، تاريخ أوروبا في العصور الوسطى، م.س، ص ٦٤.

[٤] - سعيد عبد الفتاح عاشور، النظم والحضارة، م.س، ص ٩٣.

الإقطاعات بما يخدم مصلحتها العامة، ولم ير رجال الكنيسة حرجاً في استثمار هذه الإقطاعات بما يخدم ويعزز قوة الملك، في مقابل تقلدهم لبعض المناصب العليا في الدولة^[١].

أمّا على الصعيد الماليّ، فقد أقرضت الكنيسة من أموالها للأفراد والهيئات في أوقات الشدة، وكان أكثر من يقترضون المال هم القرويون الذين يرغبون في إصلاح قراهم، وكانت الكنائس والأديرة بمثابة مصارف عقارية. ومنذ سنة ١٠٧٠م، كانت الكنيسة تقرض المال للملاك المجاورين لها نظير حصة من ريع أملاكهم^[٢]، حتّى وصف أحد المؤرّخين الكنيسة في أوروبا الغربيّة بقوله: «الكنيسة الكاثوليكيّة كانت المركز الدوليّ العظيم للإقطاع، وهي التي وحدت أوروبا الغربيّة الإقطاعيّة، وجعلت فيها -برغم كلّ الحروب الداخليّة- نظاماً سياسياً موحداً ضدّ الكنيسة المنشقة عليها، والمالك الإسلاميّة على حدّ سواء، فقد أحاطت الأنظمة الإقطاعيّة بهالة من القداسة، ونظمت طبقاتها، وبذلك أصبحت الكنيسة أقوى سيّد إقطاعي، حتّى إنّها تملكّت ثلث أرض العالم الكاثوليكيّ». في الواقع، لقد كانت ممارسات الكنيسة للعمل الإقطاعيّ عاراً وفضيحة بالنسبة للدين المسيحيّ في كلّ أوروبا^[٣].

٦. عبوديّة النظام الإقطاعي

لقد كرّس النظام الإقطاعيّ مبدأ استعباد الإنسان لأخيه الإنسان وفق معايير ومصطلحات وأنظمة جديدة، فالقوى العاملة الأساسيّة التي اعتمد عليها هذا النظام الاقتصاديّ، هم الأبقان. والأصل في الأبقان أو عبيد الأرض؛ أن رجلاً يفلح مساحة من الأرض يمتلكها سيّد أو بارون، يؤجّر لها له طول حياته وييسط عليه حمايته العسكريّة ما دام يؤدّي له أجرًا سنويًا من الغلات أو العمل أو المال، وكان في وسع هذا المالك أن يطرده منها متى شاء، وإذا مات الفلاح القنّ لا تنتقل الأرض إلى أبنائه إلاّ بموافقة المالك ورضاه. وكان من حقّ هذا المالك في فرنسا مثلاً أن يبيع رقيق أرضه بصورة مستقلّة عن أرضه، وكان من حقّه أن يؤجّر عمّاله أيّ أنّه يبيع عملهم لمالك آخر.

لقد كان النظام الإقطاعيّ نظاماً عبوديّاً بكلّ معنى الكلمة، فليس في وسع هذا الرقيق في

[١]- نيفين ظافر الكردي، الأوضاع في الغرب الأوروبي، م.س، ص ١٦٢.

[٢]- ول. ديورانت، قصّة الحضارة، العصور المظلمة، ج ٤، مج ٤، م.س، ص ٩٧.

[٣]- نيفين ظافر الكردي، الأوضاع في الغرب الأوروبي، م.س، ص ١٦٢.

فرنسا أن يحلّ العقد الإقطاعي، إلا إذا سلّم الأرض وكلّ ما يملك إلى سيّده؛ أي أن يسمي بلا مصدر رزق. أمّا في إنجلترا، فكان الوضع أشدّ وطأة؛ فقد حُرّم الأَقنان من هذا الحقّ حقّ مغادرة الأرض، أمّا الأَقنان، الذين كانوا يفرّون من أرض أسيادهم في العصور الوسطى، فكان يعاد القبض عليهم بالصرامة نفسها التي يعاد بها القبض على العبيد في أيام الإمبراطورية الرومانية^[١]. ومن أشهر ما عاناه الأَقنان، هو حرب الوراثة التي تقع على الأرض إذا مات صاحبها دون ابن أو ابنه؛ لذلك كان الأَقنان يلحّون على سيّدهم بالزواج إذا ماتت زوجته حتّى لا يتعرّضوا لمثل هذه الحروب^[٢].

ولم تتجلّ حالة العبوديّة للنظام الإقطاعي في مبدأ الملكيّة فقط، بل في مبدأ التبعيّة بصورة أوضح، حيث فرضت تبعيّة الأَقنان للسيّد الإقطاعي مجموعة من الواجبات، تُقسم إلى أربعة أقسام:

أولاً: الخدمات: وهي أعمال السخرة التي يفرضها السيّد على أقدانه، وتقسم إلى ثلاثة أنواع:

١. السخرة الأسبوعيّة: إذ كان يفرض على القنّ أن يعمل ثلاثة أيام في أرض السيّد الخاصّة، كما يعمل ثلاثة أيام في أرضه التي استلمها من السيّد الإقطاعي. أمّا يوم الأحد، فقد كان العمل فيه محرّماً بأمر من السلطات الدينيّة العليا.

٢. السخرة الفصليّة: ومنها حصاد زرع السيّد وجمع محصوله.

٣. السخرة العامّة: ومنها شقّ الطرق وحفر الخنادق وإنشاء الجسور.

ثانياً: المقرّرات: وهي الضرائب الماليّة المتنوّعة: ضريبة الرأس: إذ ترتّب على كلّ قنّ أن يدفع سنويّاً للسيّد صاحب الأرض ضريبة بسيطة نقديّة، أو ضريبة عينيّة، الغرض منها أن تكون رمزاً للعبوديّة أو التبعيّة.

ثالثاً: ضريبة العشر: لقد ترتّب على القنّ أيضاً أن يدفع عشر إنتاج الأرض من الحبوب والخضار والثمار، وعشر إنتاج الماشية والطيور والأسماك المصطادة.

[١]- ول. ديورانت، قصّة الحضارة، العصور المظلمة، ج ٣، مج ٤، م.س، ص ٤١٠.

[٢]- محمود سعيد عمران، حضارة أوروبا في العصور الوسطى، م.س، ص ٦٦.

رابعاً: الاحتكارات: احتكر السيد الإقطاعي لنفسه بعض المؤسسات، وفرض على أقبانه التعامل معها، ومن أهم هذه المؤسسات الاقتصادية: الطاحونة، والفرن، والمعصرة، وبثر الماء حيث كان عليه أن يطحن قمحه في طاحونة السيد، وأن يخبز عجينه في فرن السيد، وكان عليه أن يعصر زيتونه وعنبه في معصرة السيد، وذلك مقابل أجر معين نقدي أو عيني^[١].

هذا بخلاف الالتزامات الأخرى المتنوعة، فعلى سبيل المثال كان على القن في كثير من الأحيان أن يتناع قدرًا معينًا من خمر سيده الإقطاعي كل سنة، فإذا لم يتنعها في الوقت المناسب، صبّ المالك قدرًا من الخمر يعادل أربعة جالونات فوق سطح منزل الرقيق، فإذا جرى الخمر إلى أسفل كان على الرقيق أن يؤدي ثمنه، وإذا جرى إلى أعلى لم يكن يلزم بأداء شيء ما. وكان عليه أن يؤدي غرامة للمالك إذا ما أرسل هو ابنًا له ليتعلم تعليماً عالياً، أو وهبه للكنيسة؛ لأنّ الضيعة بذلك تخسر يداً عاملة. وكان يؤدي ضريبة، ويحصل على إذن من السيد الإقطاعي إذا تزوج هو أو أحد أبنائه من شخص خارج عن نطاق الضيعة؛ لأنّ المالك يخسر بهذا العمل بعض أبناء الزوج أو الزوجة أو يخسرهم كلهم، وكان لا بدّ من الحصول على الإذن، وهذه الضريبة في بعض المزارع في كل زوج أيًا كان. ونستمع في حالات فردية عن «حقّ الليلة الأولى»؛ أي حقّ السيد في أن يقضي مع عروس رقيق الأرض الليلة الأولى من زواجها، ولكنّ الرقيق كان يُسمح له أحياناً أن «يفتدي» عروسه بأجر يؤديه للسيد، وقد بقي حقّ الليلة الأولى بصورته هذه في بافاريا حتى القرن الثامن عشر. وكان المالك في بعض الضياع الإنجليزية يفرض غرامة على الفلاح الذي تأثم ابنته، وفي بعض الضياع الإسبانية، كانت زوجة الفلاح التي يحكم عليها في جريمة الزنا، تؤول أملاكها كلها أو بعضها لصاحب الأرض، وأمّا عند موت القن، يتسلم السيد كل ميراثه ويؤول إليه^[٢].

٧. تدهور التجارة في ظلّ النظام الإقطاعي

لقد واجهت التجارة في أوروبا في بداية العصور الوسطى الكثير من المعوّقات الداخلية والخارجية؛ إذ قلّ عدد التجار، وتراجع دور التجارة البحرية في الاقتصاد الأوروبي^[٣].

[١]- نعيم فرح، الحضارة الأوروبية، م.س، ص ٧٥.

[٢]- ول. ديورانت، قصة الحضارة، العصور المظلمة، ج ٣، مج ٤، م.س، ص ٤١٢.

[٣]- نيفين ظافر الكردي، الأوضاع في الغرب الأوروبي، م.س، ص ١٦١.

وانطوت القرى على نفسها، وتراجع الاقتصاد القائم على النقد، واختفت المبادلات التجاريّة البعيدة المدى^[١]، باستثناء بعض العلاقات التجاريّة بين بعض المدن الإيطاليّة من جهة، والدولة البيزنطيّة من جهة ثانية، وقد استمرّ هذا الوضع حتّى عصر المملكة الفرنجيّة^[٢]. وتجدر الإشارة إلى جملة الأسباب التي أسهمت في انهيار التجارة خلال هذه الفترة من الزمن:

أولاً: إنّ جميع أسباب الحياة من طعام وشراب وكساء متوافرة داخل الضيعة؛ فالثمار والحبوب والخضروات تنتجها الأرض، والملابس تصنعها نساء الضيعة من صوف الأغنام، أمّا الجلود والنعال والسروج فيصنعها الرجال. وهكذا ظلّت الضيعة الأوروبيّة حتّى القرن الثاني عشر الميلاديّ تتبع نظام الاكتفاء الذاتي من الناحية الاقتصاديّة، ولم تكن بحاجة ملحّة إلى التبادل التجاريّ مع العالم الخارجيّ الذي يقع وراء حدودها، ولكنّ هذا الأمر لا ينفى وجود بعض التبادلات التجاريّة الخارجيّة مع الضيعة المجاورة عن طريق المياضنة، كأنّ تجري مياضنة الخنازير مع الدجاج، والحبوب بالثمار، وما شابه ذلك. وهكذا لم توجد أسواق كبيرة لتصريف إنتاج الضياع الزراعيّ^[٣]، وبالتالي لم يكن للأسواق في العصور الوسطى إلاّ جزء صغير من بنية الحياة اليوميّة، واقتصرت عمليّات البيع والشراء على حاجيات تمسّ الزراعة مباشرة، لا سيّما الماشية والثيران والخيول، في أغلبها عمليّات مياضنة، وكانت تتمّ من شخص لآخر^[٤].

ثانياً: لقد واجهت حركة التجارة البسيطة هذه معوّقات منعت تطوّرها؛ إذ لم يعد هناك ما هو مغرٍ للمغامرة في تجارة بعيدة، ويمكننا أن نعزو ذلك إلى ارتفاع تكاليف النقل البحريّ مقابل أرباح قليلة^[٥]، هذا ناهيك عن ضعف وسائل المواصلات، وصعوبة الانتقال ونقل البضائع من مكان إلى آخر...^[٦].

[١]- جاك لو كوف، هل ولدت أوروبا في العصر الوسيط؟ م.س، ص ٣٣.

[٢]- سعيد عبد الفتاح عاشور، النظم والحضارة، م.س، ص ٩٣.

[٣]- نعيم فرح، الحضارة الأوروبيّة، م.س، ص ٧٨.

[٤]- جون كينيث جالبرت، جوزيف كولينز، تاريخ الفكر الاقتصاديّ، الماضي صورة الحاضر، ترجمة: أحمد فؤاد بليغ، مراجعة: إسماعيل صبري عبد الله، مجلّة عالم المعرفة، الصادرة عن المجلس الوطنيّ للثقافة والفنون والآداب- الكويت، العدد ٢٦١، سبتمبر ٢٠٠٠م، ص ٣٨.

[٥]- نيفين ظافر الكردي، الأوضاع في الغرب الأوروبيّ، م.س، ص ١٦١.

[٦]- سعيد عبد الفتاح عاشور، النظم والحضارة، م.س، ص ١١١.

ثالثاً: لقد تعرّضت أوروبا لتهديدات أتت عبر البحار الشماليّة، وهي هجمات الفايكنغ، التي بدأت في مطلع القرن الثامن الميلادي أيضاً، واستمرت حتى القرن الحادي عشر. وقد وصف السجل التاريخي الفرنسي الدمار الذي لحق بفرنسا بشيء من الأسى، حيث وصف أعداد السفن التي كانت تهاجمها عبر البحر، وتزداد في تعدادها باستمرار، والتدقق غير المنقطع للفايكنغ والنتائج الكارثيّة لغزوهم؛ الذي خلف آلاف القتلى من السكّان جرّاء المذابح التي كانت تُرتكب بحقهم من قبل الفايكنغ، إلى جانب عمليّات الإحراق والنهب والسرقة، ووصف السجل التاريخي ذلك بالقول: «بأنّ تلك المذابح والمهجمات ستظلّ وصمة عار في جبين التاريخ، ما بقي العالم والناس»^[١]. وتابع المجر هجماتهم على أوروبا الغربيّة، فسبّبوا ما حلّ فيها من الخراب والاضطراب أيام خلفاء شارلمان، فانقطعت سبل التجارة فيها، وقد كان هذا كلّ سبباً في انحطاط الحياة الأوروبيّة الاقتصاديّة والعقليّة في القرنين التاسع والعاشر^[٢].

٨. انهيار النظام الإقطاعي

لقد تداعى النظام الإقطاعي في أوروبا كنتيجة للثورة الاقتصاديّة التي جرت في أوروبا في الفترة الواقعة بين القرن الحادي عشر والثالث عشر^[٣]، وإن كان علينا أن ننتظر حتى القرن الخامس عشر؛ إذ ستحوّل أوروبا بشكل كليّ من النظام الإقطاعي إلى النظام الرأسمالي^[٤]. لقد سيطر النظام الإقطاعي على تفاصيل المشهد الإقطاعي طوال العصر المظلم، إذ لم يكن يوجد قبل نهاية القرن الحادي عشر سوق لتصريف المنتجات الزراعيّة؛ لأنّ السيّد صاحب القرية وأهل داره استهلكوا منتجات القرية، وما تبقى منها استفده الفلاحون. لكن منذ أن بدأت تتطوّر المدن الأسقيّة ومدن الحصون بعد أن استوطنها التجار والصنّاع، ظهر من الإنتاج ما يصحّ أن يفيض عن الحاجة إليه^[٥]، وصار الفائض عن الاستهلاك من المنتجات الزراعيّة يباع من قبل الفلاحين في أسواق المدن الأسقيّة، ومدن الحصون، وهذا البيع أدّى إلى ظهور عمليّات

[١]- نيفين ظافر الكردي، الأوضاع في الغرب الأوروبي، م.س، ص ١٦١.

[٢]- ول. ديورانت، قصّة الحضارة، عصر الإيوان، العصور المظلمة، ج ٤، مج ٤، م.س، ص ٧٠.

[٣]- أحمد إبراهيم الشعراوي، الإقطاع وأوروبا في العصور الوسطى، المطبعة العالميّة، القاهرة ١٩٧٠م، ص ٥٣.

[٤]- عبد العزيز السديس، تطوّر النظم الاقتصاديّة، م.س، ص ٤.

[٥]- أحمد إبراهيم الشعراوي، الإقطاع وأوروبا في العصور الوسطى، م.س، ص ٥٣.

تجارية ضئيلة الحجم^[١]، ورغم أنها ضئيلة، إلا أنها مهّدت لظهور سوق للإنتاج الزراعيّ في تلك المدن^[٢]، فصار بوسع الفلاح إرسال إنتاجه إلى سوق أقرب مدينة ليبيع فيها، بدلاً من إرساله إلى مقرّ المالك الإقطاعيّ.

في الواقع، إن نشوء المدن في القرن الحادي عشر أحدث انقلاباً اقتصادياً شاملاً، حيث تحوّلت المدينة نفسها إلى سوق مركزية للمقاطعة أو الإقليم المحليّ المحيط بها، الأمر الذي كان يتعارض مع الفكرة التي قامت عليها التكتلات الإقطاعية للقرى، ممّا أسهم في انهيار نظام الاكتفاء الذاتيّ للقرية، وقيام العلاقات المتبادلة مع المدينة^[٣].

وألحق التطور الاقتصاديّ الضرر بالأشرف التقليديين، فبعد أن تعدّدت مناسبات الإنفاق أمام الفارس الذي لا يأتي عملاً، والذي يعتبر أنّ التبذير فضيلة كبرى، ولم يعد الفارس في القرن الثالث عشر ليرتضي بمعيشة أجداده الريفية القانعة، بل ثابر على التردّد على الجمعيات والبلاطات، ولم يكن جائزاً له من باب اللياقة الظهور فيها إذا لم يرتدّ ملابس شريفة الألوان يبتاعها من التجار^[٤]، لا بل ولدت الرغبة عند هؤلاء النبلاء - مع كلّ اتجاه سلكته التجارة - في اقتناء السلع الاستهلاكية الجديدة التي جلبتها معها. وكما كان يحدث دائماً، رغب الأرستقراطيون في أن يحيطوا أنفسهم بالترف، أو على الأقلّ بالراحة، وبالفعل فقد عجز ملاك الأراضي عن مقاومة احتياجاتهم الجديدة، وإيجاد المال الكافي والضروريّ الذي يرضيهم ويشبع رغباتهم^[٥].

وعلى الرغم من أنّه تمّ استبدال الإتاوات وأعمال السخرة بضرائب نقدية و اتساع الحقوق الأميرية للسيّد الإقطاعيّ؛ فجميع الأشرف طالبوا أتباعهم آنذاك بالمساعدة المالية، وخضع الفدّادون الجدد في فرنسا للإقطاع التعسفيّ، الذي زاد من موارد النبلاء النقدية، إلا أنّ هذه الموارد باتت غير كافية، وقد اختلّ باستمرار - خلال السنوات الأولى من القرن الثالث عشر - ميزان حسابات الفارس، فلجأ النبلاء في سبيل المحافظة على مستواهم المعيشيّ إلى الاستدانة،

[١] - نعيم فرح، الحضارة الأوروبية، م.س، ص ١١٦.

[٢] - أحمد إبراهيم الشعراوي، الإقطاع وأوروبا في العصور الوسطى، م.س، ص ٥٣.

[٣] - سعيد عبد الفتاح عاشور، النظم والحضارة، م.س، ص ١٠٤.

[٤] - إدوار بروي، تاريخ الحضارات العام، القرون الوسطى، ج ٣، ط ٢، نقله إلى العربية: يوسف داغر وفريد داغر، منشورات عويدات، بيروت - باريس ١٩٨٦م، ص ٤٠٦.

[٥] - هنري بيرين، تاريخ أوروبا في العصور الوسطى، م.س، ص ٨١-٨٢.

لكنهم في هذه المرة لم يستدينوا من أقربائهم وأصدقائهم كما فعلوا فيما مضى، فالיום الكل يتخبط بالضائقة النقدية، وبالتالي اتجهوا إلى المؤسسات الدينية المزدهرة، وإلى البرجوازيين في المدن^[١]. لذلك اضطرّ كثيرون من الأشراف بعد استنزاف المال المستدان إلى بيع أرضهم في سبيل سداد الديون التي ترتبت عليهم، وباعوها عادة إلى رجال الطبقة الوسطى الناشئة، الذين كانوا يبحثون عن توظيف مضمون لأموالهم النقدية. وحسبنا دليلاً على هذا، أن بعض النبلاء قد ماتوا من زمن بعيد؛ أي نحو سنة ١٢٥٠، وهم لا يملكون أرضاً، ومنهم من مات فقيراً معدماً^[٢].

كما اتّصلت بالنقد حركة أخرى بالغة الأهمية؛ وهي تحرير الأبقان عبيد الأرض، فمن المعروف أنه تمّ في بعض الأحيان تحرير أفراد وأسر من رقيق الأرض، مقابل مبالغ مالية كبيرة التزم الأبقان بدفعها على فترات معينة بعد إعتاقهم، كان الهدف منها الحصول على مبالغ مالية. ويبدو أن الأمر كان خسارة للفلاحين، فالضرائب التي كانوا يدفعونها للسيد، هي أقلّ بقليل من ثمن الحرّية التي حصلوا عليها، وإنّ ما أحرزه الفلاحون من حقوق قانونية بعد أن أصبحوا أحراراً، لم يكن من اليسير الاستمتاع به، فمثلاً يستطيع الفلاح مغادرة أرض سيّده، غير أنه لا يحمل معه متاعه الخاص، ولا يخرج إلا بثوبه. على أن تحرير الرقيق أنهى ما للسيد من سلطة تحكّمية اقتصادية، والحق أن السادة لم يهتموا كثيراً في نهاية القرن الثالث عشر بالزراعة، فلم يكونوا سوى سادة يعملون على جباية الخراج؛ لذلك لم يجدوا حرجاً في إعتاق أبقانهم مقابل مبالغ مالية كبيرة^[٣]. وسرعان ما فقدت محاكم القرى الإقطاعية ما كان لها من سلطان على الفلاحين منذ القرن الثالث عشر، ولم يعد هؤلاء الفلاحون يقسمون يمين الولاء للسيد الإقطاعي المالك لأرضهم، بل للملك نفسه. ولم يقتصر إعتاق الرقيق على السادة الإقطاعيين، بل تعدّاه إلى الدولة، إذ اعتق فيليب الرابع الملقب بالجميل ملك فرنسا جميع أرقاء الأراضي الملكية في أوائل القرن الرابع عشر، وأمر ابنه لويس العاشر في سنة ١٣١٥م بتحرير جميع أرقاء الأرض «بشروط عادلة». وهكذا، أخذ نظام رقيق الأرض يتلاشى شيئاً فشيئاً في أوروبا الغربية، وذلك في أوقات مختلفة من بداية القرن الثاني عشر إلى نهاية القرن السادس عشر، وفقدت الضيعة

[١]- إدوار بروي، تاريخ الحضارات العام، ج٣، م.س، ص٤٠٧.

[٢]- ول. ديورانت، قصة الحضارة، العصور المظلمة، ج٤، مج٤، م.س، ص٣٦.

[٣]- أحمد إبراهيم الشعراوي، الإقطاع وأوروبا، م.س، ص٥٣، ٥٤.

بذلك أهميتها في القرنين الرابع عشر والخامس عشر، وحلت محلها ملكية الفلاحين لأرضهم، وتقسمت ضياع الإقطاع الكبرى إلى مزارع صغيرة^[١].

وهكذا، منذ أن تحركت المياه الراكدة في أوروبا في القرن الحادي عشر، وبعد سبات طويل استمر نحو ستة قرون، حدثت تطورات كبيرة في قوى الإنتاج بشقيها المادي والبشري، وحسب قانون الانسجام، فإنه لا بد من أن تتطور العلاقات الإنتاجية الإقطاعية التبعية إلى علاقات جديدة تتوافق مع التطورات الكبيرة التي حدثت في قوى الإنتاج؛ ولذلك تطورت العلاقات الإنتاجية بين المنتج الفعلي العامل من جهة، والمالك للمؤسسة، أو المصنع، أو الشركة، أو المزرعة... إلخ من جهة أخرى، فأصبحت العلاقة الإنتاجية علاقة تعاقدية بين العامل أو الموظف، وبين المالك صاحب رأس المال. وفي القرن الخامس عشر، بات واضحاً أن النسبة الكبرى من النشاط الاقتصادي الناتج الإجمالي في دول غرب أوروبا يدار بالأسلوب الرأسمالي؛ أي وجود شركات أفراد، أو جماعات، أو شركات مساهمة صناعية، تجارية، زراعية، وشركات خدمات متنوعة، تهدف إلى تنمية رؤوس أموالها بصورة مستمرة، ويتم الإنتاج فيها عن طريق توظيف عناصر الإنتاج بتملكها أو استئجارها. ولكن فيما يتعلق بالعنصر البشري من عمال وفتيان وإداريين... إلخ، فهم أجراء، يعملون بعقود ورواتب، وهم ليسوا عبيداً، وليسوا أتباعاً، وليسوا شركاء^[٢].

ثانياً: النظام الاقتصادي الرأسمالي في أوروبا العصور الوسطى

١. بداية تبلور نظام اقتصادي جديد: إذا، كانت الفترة الواقعة بين سقوط روما سنة ٤٧٦ م وسنة ١٠٠٠ م تقريباً تمثل عهداً مظلماً في تاريخ المدن الأوروبية، حيث اختفت الحياة المدنية، وصحب ذلك ذبول للصناعة والتجارة، تبدل الحال وصارت المدن بمثابة المكان المختار الذي أخذ الأقتان ينزحون إليه عندما انحل النظام الزراعي القائم على أكتافهم. والواقع أن إحياء المدن في العصور الوسطى جاءت ثورة بالغة الخطورة، لا في الميدان السياسي والاقتصادي فحسب، بل في الميدان الاجتماعي أيضاً^[٣]. ففي القرن العاشر، تحلّى الإسكنديناويون الشماليون عن أعمال

[١]- ول. ديورانت، قصة الحضارة، العصور المظلمة، ج ٤، ص ٤٠٤، م. س، ص ٣٦.

[٢]- عبد العزيز السديس، تطور النظم الاقتصادية، م. س، ص ٣٧.

[٣]- سعيد عبد الفتاح عاشور، النظم والحضارة، م. س، ص ٩٢.

الغزو والنهب، واهتموا بأعمال التجارة، فتمّ عن طريقهم اتصال شمال أوروبا بالإمبراطورية البيزنطية^[١]. أمّا في جنوب أوروبا، أخذت مدن مثل جنوة، وبيزا، والبنديقية تهيمن على تجارة البحر المتوسط، وبدأت عظمة البندقية حوالي سنة ١٠٠٠م بتوسيع مجالها على امتداد الساحل الأدرياتيكي، بعد أن تابعت نشاطها التجاري في الموانئ البيزنطية والعربية الواقعة على شواطئ البحر المتوسط، حتى أصبحت المدن البحرية الإيطالية في القرن الحادي عشر في حالة تمكنها من القيام باستيراد وتصدير السلع والبضائع بين الشرق والغرب^[٢].

وبذلك نهض في شمال أوروبا وجنوبها مركزان تجاريان بفضل جهود الإسكندنافيين والإيطاليين، وغلبت على التجارة في تلك الفترة صفة الانتقال والحركة، فالتجار كانوا يلتقون في جماعات ويرتحلون براً وبحراً لنقل البضائع المتنوعة؛ كالقمح والنيذ والصوف والقماش وغير ذلك، وبفضل اجتماع هؤلاء التجار، استطاعوا أن يقوموا بعمليات تجارية كبيرة^[٣].

وينبثق معظم تجار أوروبا العصور الوسطى من حثالة المجتمع^[٤]، فمنذ القرن العاشر أخذت تظهر داخل القارة الأوروبية طبقة من التجار المحترفين، الذين جرى انتزاعهم من العناصر الفائضة في الحياة الزراعية، هذه العناصر دفعها حرمانها من الأرض إلى أن يؤجّروا أنفسهم في أعمال مختلفة، فاشتغلوا بحارة أو حمالين أو عملوا في المراكب التجارية^[٥]، وما إن انتعشت التجارة -بعد فترة من السلام والهدوء- حتى سارعوا إليها من دون أن يكون في حوزتهم ممتلكات سوى نشاطهم، وطمعهم في الثروة، وحبهم للمغامرة، وخبراتهم المتنوعة، ومعرفتهم باللغات الأجنبية من خلال عملهم في الموانئ. وبمساعدة الحظ، كون الكثير منهم ثروات وجمعها، كما فعل المستعمرون وقطّاع الطرق، فلم يكن هناك في الأسواق المحلية أكثر من هؤلاء المغامرين البائعين بالتجزئة، الذين لم يكن لهم هدف سوى الربح مهما كانت الوسائل^[٦]. وبالتالي لم يكن شحّ الغذاء والمجاعات الكبرى في العصور الوسطى، قد حدثت خلال فترات

[١]- نعيم فرح، الحضارة الأوروبية، م.س، ص ١١٦.

[٢]- نيفين ظافر الكردي، الأوضاع في الغرب الأوروبي، م.س، ص ١١٨.

[٣]- نعيم فرح، الحضارة الأوروبية، م.س، ص ١١٦.

[٤]- هنري بيرين، تاريخ أوروبا في العصور الوسطى، م.س، ص ١٥٥.

[٥]- نعيم فرح، الحضارة الأوروبية، م.س، ص ١١٧.

[٦]- هنري بيرين، تاريخ أوروبا في العصور الوسطى، م.س، ص ١٥٥.

كانت فيها المواد الغذائية شحيحة، بل كانت في الحقيقة متوقّرة، ويتمّ إنتاجها بكميّات كبيرة، إلا أنّ هذه المواد بدأت تحتكر وتصدّر إلى الأماكن التي قد يحصل فيها هؤلاء المغامرون البائعون بالتجزئة على أرباح أكبر؛ أي إنّ النظام والبنية الاجتماعيين كانا مسؤولين بدرجة كبيرة عن أوجه الشحّ والنقص هذه^[١].

لقد كان هؤلاء المغامرون البائعون بالتجزئة يأخذون السلع من البلاد التي تنتج سلع التصدير الرخيصة، ثمّ يأخذون هذه السلع لبيعها في أماكن البيع ومناطق المجاعات، التي كانت تتيح لهم تحقيق أرباح كبيرة من بضائع قليلة، فالناس الذين يموتون من الجوع لا يسامون على جوال من القمح، والتجار الذين يتاجرون بأمسّ حاجات الإنسان، لا يضعون أثناء هذه الكوارث خسارتهم في الحسبان، ومنذ بداية القرن الثاني عشر لا تترك المصادر شكاً لنشاط هؤلاء البائعين بالتجزئة في جمع الحبوب في أوقات الشدّة^[٢]. وبالتالي، علينا الكفّ عن التفكير والاعتقاد بأنّ مؤسسي النظام الرأسمالي الأوروبي الأوائل كانوا ملّاك أراضٍ خاطروا بمدخراتهم في التجارة، أو باعوا أراضيهم من أجل أن يكونوا رأسالمهم الأوّل^[٣].

لقد تباينت ردود الأفعال على هذا النظام الجديد؛ إذ كره النبلاء الإقطاعيون هؤلاء التجار المحدثين، وأنكروا عليهم ما أصابوه من أرباح كبيرة فاقت ثروتهم. وكانت فكرة احتقار الاشتغال بالتجارة قد تأصلت عندهم، باستثناء ما حدث في إيطاليا من إقبال الأسر الأرستقراطية على استثمار ثروتها في العمليات التجارية. أمّا القانون الإقطاعي الذي جعل الإنسان حرّاً ما لم يكن تابعاً لسيد، فقد عدّ التجار أحراراً، على الرغم من أنّهم كانوا في معظمهم من أبناء الأرقاء. لكنّ هؤلاء التجار انتزعوا أنفسهم من الأرض التي نشؤوا عليها، وأخذوا يطوفون في أنحاء البلاد من دون أن يطالب أحد بتبعيتهم له. ولم يطالب هؤلاء التجار بالحرية، بل جاءتهم الحرية عفواً؛ إذ حصلوا عليها بحكم العادة والمدّة وبحكم القانون «إنّ الذي يغادر القرية إلى المدينة ويعيش فيها مدّة سنة ويوم واحد دون أن يطالب سيّد برجوعه، يصبح حرّاً»، وصار التاجر يخضع لسُلطان

[١]- فرانسيس مور لاييه، جوزيف كولنز، صناعة الجوع، خرافة الندرة، ترجمة أحمد حسان، مجلّة عالم المعرفة، الصادرة عن المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب- الكويت، العدد ٦٤، أبريل ١٩٨٣م، ص ٧٣.

[٢]- هنري بيرين، تاريخ أوروبا في العصور الوسطى، م.س، ص ١٥٥.

[٣]- هنري بيرين، تاريخ أوروبا في العصور الوسطى، م.س، ص ١٥٦.

القانون العام بدلاً من الخضوع لسلطان السيّد الإقطاعي أو قضاء الكنيسة^[١].

٢. تطوّر المدن إلى مدن برجوازية

لقد كان تطوّر التجارة يسير جنباً إلى جنب مع انتعاش المدن الأسقفية ومدن الحصون، وكان كلّ منها يعتبر سبباً ونتيجة للآخر في الوقت نفسه؛ أيّ إنّه يصعب فصل نموّ التجارة ونموّ المدن أحدهما عن الآخر^[٢]، إذ حتّم نظام التجارة الناشئة على التجّار أن يستقروا في مواضع معيّنة في الفترات الواقعة بين رحلاتهم التجاريّة بحكم الحاجة الماسّة إلى مستودعات يقضي فيها التجّار أشهر فصل الأمطار القاسية لانتظار فصل القوافل والأسواق الموسميّة، ومن الطبيعي أن يتخذوا لإقامتهم الأماكن التي اشتهرت بسهولة المواصلات، والتي يطمئنون فيها على أموالهم وسلعهم، وعلى هذا لجأ التجّار إلى المدن الأسقفية ومدن الحصون التي تسدّ حاجاتهم. وفي أوّل الأمر، أقام التجّار في ساحات تلك المدن وبساتينها داخل الأسوار، ولمّا ضاقت بهم البقاع داخل الأسوار، أقاموا خارجها؛ إذ أقام القادمون الجدد لأنفسهم ربضاً خارج سور المدن، وشيّدوا حوله سوراً جديداً من الخشب، وفيما بعد سوراً من الحجارة يحيط به خندق^[٣].

وكلمّا ازداد النشاط التجاريّ اجتذبت الأرباض الضواحي إليها أعداداً كبيرة من السكّان الجدد الذين أخذت مساكنهم بالاتساع والامتداد^[٤]. وهكذا أخذت هذه التجمّعات التجاريّة تتطوّر، سواء أكانت مرتبطة بإحدى المدن الأسقفية، أو خارج سور دير من الأديرة، أو بالقرب من بعض الحصون الإقطاعية، لتنشأ منها مدن العصور الوسطى البرجوازية^[٥]، والتي صارت في مستهلّ القرن الثاني عشر تحيط بالحصون القديمة من كلّ الجهات^[٦].

ويلاحظ عدد من المؤرّخين أنّ المنشآت الإنتاجية الرأسمالية بدأت تنمو وتتكاثر في القرن الثالث عشر، حتّى أصبح العاملون في هذه المنشآت، ملاًكاً أو أجراً... إلخ؛ يشكّلون شريحة لا يُستهان بها من المواطنين، خاصّة في المدن، فلم يشرف القرن الثالث عشر على الانتهاء، إلّا وقد

[١]- نعيم فرح، الحضارة الأوروبية، م.س، ص ١١٧، ١١٨.

[٢]- عبد العزيز السديس، تطوّر النظم الاقتصادية، م.س، ص ٣٦.

[٣]- نعيم فرح، الحضارة الأوروبية، م.س، ص ١١٩.

[٤]- م.ن، ص ١١٩.

[٥]- سعيد عبد الفتاح عاشور، النظم والحضارة، م.س، ص ٩٤.

[٦]- نعيم فرح، الحضارة الأوروبية، م.س، ص ١١٩.

بدأت سمات الاقتصاد الرأسمالي واضحة وشائعة، مثل الشركات الكبرى، والمضاربة بالأسهم، وأسواق السلع، ورؤوس الأموال الضخمة... إلخ. هذه الطبقة من المواطنين المرتبطة بالأنشطة الاقتصادية الرأسمالية هي التي سماها المؤرخون بالبرجوازية الجديدة، والتي بدأت تدافع عن مصالحها الاقتصادية المباشرة، وعاداتها، وتقاليدها، وقيمها الخاصة الناشئة عن طبيعة نشاطها الاقتصادي الجديد^[١].

٣. العقبات التي اعترضت سبيل البرجوازيين الجدد

لقد واجه البرجوازيون في مدنهم الجديدة عددًا من العقبات والمشكلات، فإذا كان المناخ الاقتصادي والاجتماعي مناخًا خاصًا جدًا في هذه المدن، فإن تنظيم السلطة فيها مماثل في الأصل لتنظيم السلطة في الريف، فالفلّاحون الذين هربوا من الريف إلى المدينة حتى يتملّصوا من الضرائب المفروضة عليهم في الريف؛ أخذوا يتدمرون من الخدمات والوجبات المفروضة عليهم تجاه معلّمهم في المهنة التي بدؤوا يحترفونها في المدينة. أمّا المشكلة الثانية، فهي أن هذه المدن الجديدة قامت على أراضٍ إقطاعية ريفية قديمة، حيث بنيت المساكن على أراضٍ زراعية، وبالتالي، كان لزامًا على سكّان المدن الجديدة أن يلتمسوا رضی مَلَكَ البقعة التي تقع بها مدنهم؛ من الأساقفة والكونتات أو السادة الإقطاعيين، وهكذا صار أسياد الأرض يطالبون شاغلي هذه الأراضي بالإتاوات السابقة نفسها، وبالمواد الزراعية، وحتى خدمة الحراثة. وازداد من تعقيد الوضع تعدّد أنظمة القضاء؛ إذ كان لكلّ من الملاك الذين يشتركون في ملكية الأرض محكمته الخاصة، فخضعت المدينة كلّها إلى حكم سيّد أو عدّة أسياد، وفرض أسقف المدينة ورئيس الدير وحاكم الحصن، الذي استوفى الرسوم نفسها المستوفاة في الأحياء الريفية من ممتلكاتهم، الخدمة العسكرية أثناء تنظيم الأسواق، وكان سكّان المدينة يعطونه قسماً من مصنوعاتهم كضريبة إقطاعية. كما فرض السادة الإقطاعيون الضرائب المتنوّعة، حتى إنهم كادوا أن ينتزعوا من التجّار رؤوس أموالهم، ومارسوا أخيراً بعض الحقوق التي عرقلت أعمال المقايضة؛ كامتياز الشراء بالدين، وحقّ إرهاب التجّار الغرباء، وحقّ فرض الرسوم على الصفقات وانتقال البضائع^[٢].

[١] - عبد العزيز السديس، تطوّر النظم الاقتصادية، م.س، ص ٢٢.

[٢] - إدوار بروي، تاريخ الحضارات العام، ج ٣، ط ٢، م.س، ص ٣٠٦.

والأسوأ من كل ما تقدّم أنّه كلّما تطوّرت المدن وازداد دخلها الاقتصاديّ، كان سادتها الإقطاعيّون يهاجمونها بفرقهم العسكريّة وينهبون المحلّات الصناعيّة-التجاريّة فيها، حتّى إنّ أحد كتّاب الحوليّات الفرنسيّة يتحدّث عن أنّ أسقف مدينة لان في شمال شرق فرنسا فرض على هذه المدينة ضرائب باهظة، ففاوضه سكّانها على شراء استقلالهم مقابل مبلغ كبير من المال فقبل، لكنّه بعد ثلاث سنوات عاد ليطلبهم بالضرائب من جديد، ما تسبّب في انتفاضة شعبيّة، ولم تكن هذه الانتفاضة الوحيدة من نوعها في مدن أوروبا الغربيّة^[١]. وهكذا، فإنّ النظام السياسيّ في المدن لم يناسب دورها الاقتصاديّ^[٢].

بينما كانت المشكلة الثالثة التي واجهتها الطبقة البرجوازيّة، هي أنّها عندما تشكّلت من التجار والصنّاع في هذه المدن، لم يكن لهذه الطبقة مكانها في التنظيم الاجتماعيّ المنبثق عن التنظيم الإقطاعيّ، فتجّار القرن الحادي عشر الغرباء عن المجتمع الإقطاعيّ والآتون من الخارج، وجدوا أنفسهم على هامش المجتمع، وليس لهم شرط قانونيّ، ولا يعيشون إلّا بفضل واقع الحال، وإذا احترّم الأمراء الإقطاعيّون بصورة نسبيّة ومتفاوتة حرّيّة التجارة الشخصية، فهم لا يعترفون بها حقّاً، وكانوا يحاولون دائماً أن يثقلوا معاملاتهم برسوم جائرة؛ كفرض رسم على مرور البضائع، وفرض ضريبة على السوق، وتشريع غرامات وإتاوات متنوّعة باهظة أسهمت في شلّ نشاطهم التجاريّ، ومن هنا أخذت العداوات الطبقيّة والأحقاد تنمو وتزداد^[٣].

وإذا كان التجار الذين حلّوا بالمدن أحراراً، فإنّ هذا الوضع لم يكن ينطبق على عدد كبير من العمّال والصنّاع الذين هرعوا من القرى المجاورة إلى المدينة ليعملوا فيها، فلقد احتفظ معظم الصنّاع في المدينة بحالة الاسترقاق التي نشؤوا عليها في القرية. ولما كان التجار الأحرار قد اتخذوا معظم زوجاتهم من طبقة رقيق الأرض، كان من الطبيعيّ أن يلحق الرقّ أبناء التجار من زوجاتهم؛ نظراً لأنّ قوانين العصور الوسطى تلحق الأطفال بأمهاتهم، وقد ترتّب على هذا المبدأ نتائج سيّئة؛ إذ ظهر الرقّ من جديد في المدن، ونجمت عن هذا الوضع الشاذّ مشكلات كثيرة^[٤].

[١]- نعيم فرح، تاريخ أوروبا السياسيّ في العصور الوسطى، ط ٦، منشورات جامعة دمشق، دمشق ٢٠٠٥م، ص ٢٤٦.

[٢]- إدوار بروي، تاريخ الحضارات العام، ج ٣، م.س، ص ٣٠٦.

[٣]- نعيم فرح، الحضارة الأوروبيّة، م.س، ص ١٢٥.

[٤]- م.ن، ص ١٢٣.

بينما تجلّت أبشع صور الرقّ تتمثّل في صناعة استخراج المعادن في التيرول بوهيميا وكارنشيا؛ إذ كان عمّال المناجم عبارة عن عمّال ملتصقين بجبل، عليهم أن يعملوا هم وأولادهم، ومن بعدهم أحفادهم، بأكثر الطرق بدائيةً قرونًا طويلة. ولم تبدّل الصورة إلّا في مطلع القرن الخامس عشر، عندما فرض رأساليو المدن المجاورة سيطرتهم على تلك المناجم وطوّروا آليّة العمل فيها؛ إذ كان إنتاجها حتّى ذلك الوقت لا يقدّم إلّا كمّيّات قليلة القيمة^[١].

وبما أنّنا ما زلنا في إطار استعباد الإنسان لأخيه الإنسان، تجدر الإشارة إلى أنّ الارتقاء الاقتصاديّ، وإن كان أكثر تقدّمًا في المدن؛ حيث يمكن كسب المال واستثماره بسهولة، إلّا أنّ هذا المبدأ لم يكن شاملًا هنا أيضًا، لا بل أدّى التطوّر إلى إخضاع شطر من سكّان المدينة للشطر الآخر، ولدينا أمثلة كثيرة من القرن الثاني عشر عن تجّار جمعوا ثروات طائلة، وأخذ الكثيرون منهم منذ ذلك الوقت أموالهم المنقولة إلى ممتلكات غير منقولة، فأعادوا بناء مسكنهم بالحجر، واسترهنوا العقارات واشتروا الأعراس والدخول والسيادات في ضواحي المدن. ومن ثمّ استقرّت الثروات، وتكوّنت شيئًا فشيئًا في المدن كافة طبقة محدودة مسيطرة استمرّ أفرادها في جمع الثروات عن طريق مزاولة الأعمال، متسلّحين ضدّ تقلّبات التجارة بثروتهم العقاريّة. ولما كانوا يتعاطون الصيرفة، فقد احتفظوا لأنفسهم بفضل أموالهم النقديّة بأوفر النشاطات كسبًا، وبتجارة المسافات الطويلة، والاتجار بالنقد، وسيطرت شركاتهم الماليّة سيطرة تامّة على حرف الصناعيين والسماسة الصغار^[٢].

وهكذا، ظلّت مدينة العصور الوسطى أرسنقراطيّة في جوهرها وحكومتها، على الرغم من أنّها بدت ديمقراطيّة عند الموازنة بينها وبين الهيئات الإقطاعيّة التقليديّة، ولعلّ هذا الانقسام السياسيّ الاقتصاديّ والاجتماعيّ بين سكّان المدينة الواحدة، هو السرّ في اضطراب تاريخ المدن في القرنين الثالث عشر والرابع عشر؛ إذ ظلّ الصراع مستمرًّا بين البرجوازيّة والطبقات الدنيا، وبين أصحاب العمل والطبقات الكادحة. والأهمّ من ذلك، أنّ نقابات التجّار والصنّاع التي بدأت في شكل اتحادات بين أفراد متكافلين، لم تلبث أن تحوّلت إلى هيئات

[١]- هنري بيرين، تاريخ أوروبا في العصور الوسطى، م.س، ص ١٥١.

[٢]- إدوار بروي، تاريخ الحضارات العام، ج ٣، م.س، ص ٤٠٥.

احتكاريّة تتحكّم في رؤوس الأموال، وفي الأسعار، وفي تنظيم الأجور وساعات العمل^[١]. وهكذا، لم تتحقّق الديمقراطية الشعبيّة في المدن التي انتصرت فيها النقابات والصنّاع الأغنياء الأرستقراطيّات القديمة، فمنعت صغار الصنّاع وغيرهم من الكادحين الفقراء من الوصول إلى مجلس المدينة بغية الحصول على حقوقهم^[٢].

٤. تنظيم البرجوازيين للعمل في الاقتصاد

في نظام المدن البرجوازيّة الجديدة، كان الصبيّ يدفع مالاً حتّى يُقبل في الحرفة، ويتعهّد بطاعة أستاذه وتنفيذ تعاليمه والحرص على مصالحه ورعاية أمواله وأسراره. وفي مقابل ذلك، يمده الأُسطة أو الأستاذ بالسكن والملبس والمأكل، ولا يستطيع الصبيّ أن يبيت خارج منزل أستاذه الذي يحقّ له الإشراف على سلوكه وتصرفاته زيادة على الإشراف المهنيّ. وبعد أن يقضي الصبيّ في الحرفة مدّة تتراوح بين سنتين وسبعة، يصبح عاملاً يستطيع أن يشتغل مقابل أجر يومي زهيد. أمّا العامل، فمن الممكن أن يصبح أستاذاً أو أسطه عندما يثبت إجادته لصنّعه وتفوّقه فيها، كأنّ ينتج قطعة فنيّة تشهد على براعته، وعندئذ يستطيع أن يشتغل لحسابه الخاصّ إذا توافر لديه رأس المال اللازم لذلك. على أنّ الرغبة في الاحتكار والاستثمار بأرباح المهنة، لم تلبث أن جعلت أعضاء النقابة الواحدة يحرصون على عدم إشراك منافس جديد معهم، حتّى جاء وقت أصبح من الصعب على العامل أن يصبح أسطه إلّا إذا كان ابناً لأسطه أو زوجاً لابنته. وهنا نلاحظ أنّ جميع الإنتاج الصناعي كان منزلياً، بمعنى أنّ الصبيّ والعامل والمعلّم الأُسطة كانوا يعملان في منزل الأخير، أو في دكان ملحق به، ويبيع الأُسطة إنتاجه من نافذة منزله أو في سوق المدينة^[٣].

أمّا التجرّار، فقد صاغوا لأنفسهم في القرن الحادي عشر قانوناً للنظر في القضايا التجاريّة، وكان ذلك القانون عبارة عن مجموعة من العادات والتقاليد التي نجمت عن ممارسة العمل في التجارة، وانتقلت من مكان إلى آخر عبر البضائع. وقامت في الأسواق الإقليميّة الكبيرة

[١]- سعيد عبد الفتاح عاشور، النظم والحضارة، م.س، ص ١٠٠.

[٢]- نعيم فرح، تاريخ أوروبا السياسي في العصور الوسطى، م.س، ص ٢٤٧.

[٣]- سعيد عبد الفتاح عاشور، النظم والحضارة، م.س، ص ١٠٩.

محاكم خاصة يتولّى فيها كبار التجّار النظر في القضايا الطارئة^[١]، كما خضعت هذه الأسواق لضوابط وضعها بائعو منتجات الطوائف النقابات، فهذه الأخيرة؛ أي طوائف الحرفيين، كانت من السمات المميّزة للحياة الاقتصادية في العصور الوسطى، وقد وجدت لأغراض كثيرة، منها ضمان جودة الصنعة، والطقوس التي تلقى قبولاً اجتماعياً واسعاً، والنفوذ السياسي، وبصفة خاصة - وإن لم يكن بنجاح دائماً - ضبط الأسعار وأجور العمال. وكان تحديد سعر السوق بطريقة تنافسية أو غير شخصية أمراً استثنائياً، كما لم يكن أمراً معتاداً عليه طوال العصور الوسطى، وفي أفضل الحالات عدّ أندرهما. كما كانت هناك شواهد على قدر متفاوت من القوّة الاحتكاريّة، التي تزيد أو تنقص حسب الحالة، وبسبب ذلك نشأت مسألة مشروعية السعر أو عدالته^[٢].

ولم تلبث النقابات أن تكاثرت في كلّ مدينة وتفرّعت، حتّى شملت جميع الصناعات والحرف، فوجدت نقابات لكلّ من القماشين والسيارة والأطباء والقصابين وصنّاع الأحذية والسروجيّة...، ما أدّى إلى وقوع كثير من الخلافات بين بعضها حول حدود كلّ منها وتخصّصها...^[٣].

لكن يبدو أنّ ازدياد نفوذ النقابات وسلطانها سرعان ما أدّى إلى التعسّف في استخدام ذلك النفوذ والسلطان؛ ذلك أنّ النقابات لجأت إلى حماية أعضائها من المنافسة عن طريق مطالبة السلطة الحاكمة في المدينة بفرض ضرائب على البضائع الأجنبية المستوردة من الخارج من جهة أخرى، ولم يلبث أن ازداد تعسّف النقابات حتّى غدا من الصعب على العامل العاديّ أن يدخل دائرتها...، وإذا كان نظام النقابات قد حرص على الاحتفاظ للحرفة بمستوى عال، فإنّ هذا النظام كان له من جهة أخرى أثر واضح في عرقلة التقدّم الصناعي وتأخر تطوّره؛ لأنّ كلّ نقابة اشترطت على المشتغلين بالصنعة عدم استعمال آلة أو وسيلة جديدة لا تقرّها النقابة، ممّا قتل روح الابتكار والتجديد^[٤].

[١] - نعيم فرح، الحضارة الأوروبيّة، م.س، ص ١١٩.

[٢] - جون كينيث جالبرت، جوزيف كولنز، تاريخ الفكر الاقتصاديّ، م.س، ص ٣٨.

[٣] - سعيد عبد الفتاح عاشور، النظم والحضارة، م.س، ص ١٠٩.

[٤] - م.ن، ص ١١١.

ولما كانت الأسواق الموسميّة العامّة قد بدأت بالنموّ منذ القرن الثالث عشر، وتشكّلت طبقة من التجّار تشتري وتبيع بالجملة، ولما كانت هذه المواسم مصدرًا كبيرًا للشراء والسلطان لفرنسا -على سبيل المثال- في القرن الثاني عشر^[١]، كان لا بدّ من العمل على تنظيم العمل في الأسواق الموسميّة، فتمّ استبدال فريق التجّار، الذي كان ينظّم العمل بها ويشرف على عمليّة تأمين السوق ومراقبة عمليّات البيع والشراء منذ سنة ١٢٨٤م بفريق من الموظّفين المختصّين التابعين للدولة التي عقد السوق في إحدى المدن التابعة لها، فغدت تلك المعارض بحقّ مركزًا للمبادلات التجّاريّة الدوليّة. ويفيد هذا الأمر بأنّ الاقتصاد القائم على المبادلات التجّاريّة، لا يمكن أن يزدهر إلّا في ظلّ استقرار أمنيّ، وبدعم ورعاية من السلطة السياسيّة الحاكمة وتحت مراقبة وإشراف الدولة. وهكذا انتظم النشاط التجاريّ خلال القرنين الثاني عشر والثالث عشر، وتمحور حول العقود والجمعيّات التجاريّة، ولكنّ صلاحية هذه الأخيرة ارتبطت بسلسلة محدودة من العقود، ولمدّة محدودة أيضًا، وكان علينا أن ننتظر حتّى نهاية القرن الثالث عشر لتظهر مؤسّسات تجّاريّة رسميّة بمعنى الكلمة^[٢].

إلّا أنّ أبرز مظاهر تنظيم العمل في الاقتصاد، كانت في تكوين اتّحادات تجّاريّة دوليّة، فمنذ أن بدأ يتشكّل في أوروبا عالمان تجاريّان، هما عالم بحر البلطيق والشمال من جهة، وعالم البحر المتوسط من جهة ثانية، ارتبط العالمان ببعضيهما برًا وبحرًا عن طريق ممرّات جبال الألب ومضيق جبل طارق؛ إذ أدّى النشاط التجاريّ إلى ازدهار مدن شمال أوروبا وغربها، فبرزت مدن صناعيّة وتجّاريّة في الفلاندر وبرابانت Brabant مثل أراس Arras وليل Lille، وفي إنكلترا مثل مدينة بروستول، وفي فرنسا باريس وليون، وفي أعالي الراين كوبلنز Coblenz وفورمز Worms، وفي ألمانيا ميونخ ولوبيك التي كانت مركزًا أساسيًا للتجارة مع الشمال. وقد امتازت مدن العصور الوسطى بنوع من التخصّص في تجارة البضائع، أمّلتها العوامل الجغرافيّة، إلّا أنّ سكّان هذه المدن التجّاريّة والصناعيّة عاشوا دائمًا في ظلّ الاضطرابات السياسيّة، ممّا أدّى إلى إقامة اتّحادات أو عصابات فيما بينها خلال القرن الثالث عشر والرابع عشر، ومن أهمّ هذه الاتّحادات «عصبة وادي الراين» و«العصبة الهانزيّة»^[٣].

[١]- ول. ديورانت، قصّة الحضارة، العصور المظلمة، ج٤، مج٤، م.س، ص٧٢.

[٢]- جاك لو كوف، هل ولدت أوروبا في العصر الوسيط؟ م.س، ص١٢٦.

[٣]- راغب العلي وطليعة الصيّاح وعبد الكافي الصطوف، دراسات في تاريخ أوروبا في العصر الحديث، منشورات جامعة دمشق، دمشق ٢٠٠٦م، ص٥٨.

لقد كان الموقع الجغرافي هو العامل الأساسي الذي مهّد السبيل لازدهار مدن العصبة الهانزية في الشمال؛ إذ عُرفت هذه المدن بتجارة الجلود والفراء والشمع والقمح، وهي المنتجات الواردة من روسيا، وبالحديد والنحاس والأخشاب والأسماك واللحم المقدّد، وهي من واردات إسكندنافيا؛ إذ كانت صلة الوصل بين هذين الإقليمين المختلفين^[١]. إلا أنّ القيود التي فرضتها العصبة الهانزية على أعضائها، أمست مع مرّ الزمن عاملاً من عوامل الاستبداد؛ إذ أرغمت المدن المنافسة لها على قبول شروطها، ولم تتورّع عن استتجار القراصنة للإضرار بتجارة أولئك المنافسين، وبلغ من أمرها أن نظّمت لها جيوشاً خاصّة، وأقامت من نفسها دولة داخل كثير من الدول، وبذلت كلّ ما في وسعها للضغط على طبقة الصنّاع التي تستمدّ منها بضائعها، وترتّب على ذلك أن أصبح الكثير من العمّال وغيرهم من الناس يخشونها ويحقدون عليها، ويرون أنّها أقوى وسيلة من وسائل الاحتكار قيّدت بها التجارة في أيّ وقت من الأوقات، ولذلك ثار العمّال في إنكلترا في سنة ١٣٨١م، وطاردوا كلّ المنظّمين المتمّين إلى هذه العصبة، واقتفوا أثر أعضائها، وقتلوهم حتّى داخل الكنائس التي احتموا بها^[٢].

أمّا المدن الإيطاليّة، فكان نشاطها الأساسيّ مركزاً في حاصلات الشرق؛ إذ قامت باستيراد التوابل والعاج والحريّر والبخور والعطورات والمصنوعات الزجاجيّة وغيرها لتصديرها إلى مختلف البلدان الأوروبيّة^[٣]. ولا يوضح التقدّم الذي أحرزه التجّار الإيطاليّون في مجال التجارة الدوليّة في أوروبا وعالم البحر المتوسّط سوى مجهود فرديّ، ونشاط تجّار بعينهم، نتيجة ما تعلّمه هؤلاء التجّار -دون شكّ- من العرب المسلمين الذين كانوا أرقى حضارة منهم^[٤]. فبعد أن نسي الأوروبيّون الحرّيّة الاقتصاديّة التي تمتّعوا بها زمن انتصارات الجيش الرومانيّ، وغرقوا في مواعظ الكنيسة في الزهد والرضى بأقلّ القليل والانصراف عن الدنيا؛ بعد كلّ هذا، جاء العرب المسلمون بروح منفتحة على التجارة والربح والكسب بضوابط شرعيّة لم تشكّل عوائق للنشاط الاقتصاديّ، حيث استطاع فقهاء المسلمين إيجاد حلول إبداعية لكلّ ما يستجدّ من أشكال المعاملات، فقدّموا كمّاً هائلاً من فقه المعاملات في مختلف أشكال الأنشطة الاقتصاديّة والماليّة.

[١]- سعيد عبد الفتاح عاشور، النظم والحضارة، م.س، ص ١٠٤.

[٢]- محمود سعيد عمران، حضارة أوروبا في العصور الوسطى، م.س، ص ١٧٠.

[٣]- سعيد عبد الفتاح عاشور، النظم والحضارة، م.س، ص ١٠٤.

[٤]- هنري بيرين، تاريخ أوروبا في العصور الوسطى، م.س، ص ١٥٢.

وبالتالي، أشار كثير من المؤرخين الغربيين المنصفين صراحة لرفضهم لنظرية بير من العنصرية، التي يخلص فيها إلى أن فتوحات الدولة العربية الإسلامية كان لها تأثير حاسم في انغلاق أوروبا وتدهورها اقتصادياً؛ إذ يرى هؤلاء المؤرخون أن العكس هو الصحيح، وأن تدهور أوروبا كان لأسباب داخلية لا علاقة للعرب المسلمين فيها، وأن بدايات النهضة لا تخفي أثر البصمات العربية الإسلامية عليها في مختلف المجالات العلمية والمعرفية والأدبية والاقتصادية^[١].

وإذا كان لمدينة البندقية الإيطالية دور كبير في المبادرة إلى إقامة علاقات تجارية منذ زمن مبكر مع الموانئ العربية الإسلامية على البحر المتوسط، فقد نتج عن ذلك آثار إيجابية كبيرة عليها، سواء على المستوى الثقافي أو على المستوى المادي؛ إذ أضعفت من حدة التعصب المسيحي فيها وفي عدد من المدن الإيطالية الأخرى التي نهجت نهجها، فكانت هي الوسيط التجاري بين أوروبا والعرب المسلمين^[٢]، وبلغت حدًا وصل فيه الأمر إلى أن كثيرًا من هذه المدن الإيطالية ولا سيما جنوة والبندقية كانت تباع السلاح للمسلمين في أيام الحروب الصليبية، مما أثار موجة استياء عارمة عند البابوات المتعصبين أمثال إنوسنت الثالث Innocent III، إذ أخذوا ينددون بالتجارة مع المسلمين أيًا كانت، ولكن الذهب كان أقوى أثرًا من الدين أو الدم المراق، ولهذا ظلت «التجارة المحرمة» تجري في مجراها العادي^[٣].

وأخيرًا، يمكننا القول في تنظيم العمل في الاقتصاد من قبل البرجوازيين، إن المفاهيم الحقيقية للتجارة في أوروبا خلال العصور الوسطى لم تكن قد تبلورت بعد، فرغم أن التجارة في القرن الثالث عشر أمست تجارة دولية، إلا أن العلاقات السياسية في أوروبا كانت تلقي بظلالها الثقيلة عليها، ففي وقت الحرب، يتم أسر تجار الأعداء ومصادرة بضائعهم وحجز مراكبهم والاستيلاء عليها، لا بل إن الخطر التجاري كان أداة شائعة الاستعمال وله دلالة على القسر والاعتصاب. وباختصار، فإن أمراء العصور الوسطى ظلوا من دون روح تجارية، باستثناء فريديك الثاني في مملكة نابولي، الذي احتفظ لنفسه باحتكار تجارة القمح، وأقام إدارة منتظمة للجمارك في الثغور، وفي هذا المقام بالطبع نستطيع أن نلاحظ أن تلك الروح التجارية قد استقاها هذا الإمبراطور من

[١]- عبد العزيز السديس، تطوّر النظم الاقتصادية، م.س، ص ٢٣.

[٢]- نيفين ظافر الكردي، الأوضاع في الغرب الأوروبي، م.س، ص ١١٨.

[٣]- ول. ديورانت، قصة الحضارة، العصور المظلمة، ج ٤، مج ٤، م.س، ص ٧٦.

العرب المسلمين في صقلية والمغرب العربيّ، حيث كانت أوّل مرّة تدرك فيها أوروبا دور الدولة كوسيط تجاريّ^[١].

٥. النقد الأوروبيّ في العصور الوسطى

لم يكن في مقدور التجارة في أوروبا العصور الوسطى أن تتقدّم ما دامت قائمة على المقايضة، بل أضحّت تتطلّب مستوى ثابتاً للقيم، ووساطة سهلة للتبادل، ووسيلة ميسّرة مفتوحة لاستثمار الأموال. وكان من حقّ سادة الإقطاع وكبار رجال الدين في القارة الأوروبيّة في عهد الإقطاع أن يصكّوا النقود باسمهم^[٢]، وبالتالي استعمل الأوروبيون العملة على نطاق محدود في بداية العصور الوسطى، وكان من الممكن أن يتّسع نطاق تداولها منذ عهد شارلمان (٧٤٢-٨١٤م)، الذي حاول حمل المتعاملين في سائر ربوع الإمبراطوريّة على استعمال عملة موحّدة، أو على الأقلّ عدد معيّن من القطع النقديّة، غير أنّه لم يفلح في ذلك، ويفيد هذا الفشل بعدم مقدّراته على إقامة فضاء اقتصاديّ موحّد. ومن المفيد هنا التذكير بأنّ عمليّات صكّ العملة بدأت في مناطق شرق نهر الراين بعد سنة ٩٠٠م بقليل، وبعد مضيّ فترة شرعت دوقيّات بوهيميا بدور مهمّ في القيام بالمثل. ومنذ سنة ٩٠٠م أخذ الأمراء البولنديّون هم الآخرون في ضرب العملة، ثمّ تلاهم الهنغاريّون نحو سنة ١٠٠٠م. ومن هذا المنطلق، يمكننا القول إنّ سنة ألف ميلاديّة شهدت شيوع عملات جديدة انتشرت من ضفاف نهر الدانوب حتّى سواحل بحر البلطيق وبحر الشمال^[٣].

وكان من نتيجة هذه الفوضى النقديّة، أن عانى الاقتصاد الأوروبيّ الأمرين، وإنّ ما زاد الطين بلّة هو فعل مزيّفي العملة وقارضيها، حدّاً وصل مع الملوك أنّهم أمروا بأنّ تُقطع أطراف من يرتكبون هذه الأعمال، أو أعضاءهم التناسليّة، أو أنّ تُلقى أجسامهم بالزيت وهم أحياء. لكنّ الملوك أنفسهم كثيراً ما كانوا يتلاعبون بالنقد، إذ كانوا يخفّضون قيمته، ولما كان الذهب قد قلّ نتيجة فتح العرب المسلمين لبلاد الشرق، كان النقد بأجمعه في أوروبا في القرن الثاني عشر

[١]- هنري برين، تاريخ أوروبا في العصور الوسطى، م.س، ص ٩٣، ٩٤.

[٢]- ول. ديورانت، قصّة الحضارة، العصور المظلمة، ج ٤، مج ٤، م.س، ص ٩٤.

[٣]- جاك لو كوف، هل ولدت أوروبا في العصر الوسيط؟ م.س، ص ٧٥.

يُصنع من الفضة أو المعادن الرخيصة؛ ذلك أن الذهب والحضارة يتلازمان كثرةً وقلةً^[١]. وأما هذه الحالة التي يرثي لها للنقد الأوروبي في العصور الوسطى، فكان لا بد من إيجاد حل لهذه المعضلة رغبة من الأوروبيين في المحافظة على وجودهم في ساحة التجارة الدولية، فلجؤوا لاستعمال وحدة النقد البيزنطية حتى حدود القرن الثاني عشر لتحقيق هذا الهدف. ويبدو أن تنامي المبادلات التجارية تجاوزت الإمكانيات التي كان يتيحها استعمال النقد البيزنطي، فعاد الأوروبيون لمشروع فكر فيه شارلمان ثم تحلّى عنه؛ وهو استعمال الذهب في صك العملة^[٢]. فلما رأى فريديريك الثاني (١٢١٥-١٢٥٠م) ما للعملة الذهبية المستقرّة في بلاد المشرق الإسلامي من أثر طيب في اقتصاد تلك البلاد، صك في إيطاليا أولى العملات الذهبية، فكانت الأولى من نوعها في أوروبا الغربية، وسميت هذه العملة أوغسطالس Augustales مقلداً بها نقد الإمبراطور الروماني أغسطس ومكانته^[٣].

ثم تزعمت مدينة جنوة هذه المجازفة منذ سنة ١٢٥٢م، ثم تلتها فرنسا ابتداء من سنة ١٢٦٦م، وانخرطت باقي المدن الإيطالية تبعاً في العملية ذاتها، ورغم الإقبال الذي حظيت به هذه العملات من قبل المتعاملين، فإن تعددها كان في حد ذاته مشكلة حدثت من تنامي المبادلات التجارية، فالنظام الفيودالي^[٤] تميّز بالتجزئة، كما هو معروف، وقد انعكست هذه التجزئة سلباً على عملية التداول النقدي التي لم يكن ممكناً أن تتحقّق إلا بوجود عملة موحدة، أو بوجود عدد محدود من العملات على الأقل^[٥].

٦. أهمّ المعوقات التي واجهت التجارة في أوروبا العصور الوسطى

رغم أن أوروبا انفتحت خلال القرن الثالث عشر على التجارة الدولية، إلا أن تجارتها واجهت الكثير من المعوقات، ويمكننا القول إن أهمّ العوامل إسهاماً في عرقلة نشاط التجارة

[١]- ول. ديورانت، قصة الحضارة، العصور المظلمة، ج ٤، مج ٤، م.س، ص ٩٤.

[٢]- جاك لو كوف، هل ولدت أوروبا في العصر الوسيط؟ م.س، ص ١٢٦.

[٣]- ول. ديورانت، قصة الحضارة، العصور المظلمة، ج ٤، مج ٤، م.س، ص ٩٥.

[٤]- الفيودالية: نظام اقتصادي واجتماعي وسياسي عرفته أوروبا خلال العصور الوسطى، وامتد من سنة ٣٩٥م إلى سنة ١٤٥٣م، وتتميز هذا النظام باختفاء مفهوم الدولة والمواطنة وسيادة التراتبية الطبقيّة، ويرجع أصل التسمية إلى كلمة الفيودوم، وتعني قطعة الأرض.

[٥]- جاك لو كوف، هل ولدت أوروبا في العصر الوسيط؟ م.س، ص ١٢٦.

والعمل بها هي: سوء الطرق، وارتفاع المكوس الجبائية والضريبة، وعدم عدالة التشريعات، وانعدام الأمن، وهذه العناصر من أهم الأمور التي تضرّ بالتاجر...^[١].

وأما وسائل المواصلات، فقد كانت موافقة لحالة الطرق السيئة آنذاك؛ إذ تمّ استخدام العربات أول الأمر في إيطاليا، حيث حرصت المدن على تحسين الطرق والمحافظة على مستوى مناسب لها، ثمّ لم يلبث أن تمّ استخدام نوع من العربات البدائية في فرنسا وألمانيا^[٢]. وكانت العربة الخفيفة ذات العجلتين في العادة هي المستخدمة لنقل البضائع إلى الأسواق المحلية، لكنّ البضائع ذات الأهمية البالغة كانت تحمل على ظهور البغال أو الخيل^[٣]، ولا تنقل في العربات؛ لأنّ العربات يصعب عليها تجنّب الحفر كما تتجنّبها دواب الحمل^[٤].

إنّ هذا القصور والعجز في النقل البرّي للتجارة جعل النقل النهريّ مفضلاً عنه، إلّا أنّ النقل النهريّ لم يسلم هو الآخر من مجموعة من المعوّقات، أهمّها التحارق في الصيف، والصقيع وتجمّد مياه الأنهار في فصل الشتاء، والفيضانات في فصلي الربيع والخريف، فكلّها معوّقات كانت تمنع الملاحة في الأنهار. ورغم جميع ما تقدّم، كانت الأنهار الأداة الكبرى للتبادل التجاريّ والتصدير في أوروبا العصور الوسطى، ولا سيّما الأنهار الكبرى فيها الراين والدانوب، ورغم ذلك لم تبذل أيّ جهود لتقدّم هذه الملاحة النهريّة^[٥].

أضف إلى مشكلة القوانين واختلاف الشرائع وتعدّد جهات التقاضي، فإذا سافر التاجر برّاً، كان عليه أن يخضع إلى قضاء محاكم مختلفة، وربّما خضع إلى قوانين مختلفة في أملاك كلّ سيّد إقطاعيّ، وكان من حقّ كلّ سيّد إقطاعيّ أن يستولي على بضائعه التي سقطت على الأرض في الطريق، وإذا جنحت سفينة أصبحت بمقتضى «قانون التحطّم» من حقّ السيّد الإقطاعيّ الذي جنحت عند ساحل أرضه، وكان ممّا يفتخر به أحد السادة البريطانيين، أنّ صخرة خطيرة في ساحل بلاده أئمن من درّة في تاجه^[٦].

[١]- ول. ديورانت، قصّة الحضارة، العصور المظلمة، ج ٤، مج ٤، م.س، ص ٨٥.

[٢]- سعيد عبد الفتاح عاشور، النظم والحضارة، م.س، ص ١١١.

[٣]- هنري برين، تاريخ أوروبا في العصور الوسطى، م.س، ص ٩٠، ٩١.

[٤]- ول. ديورانت، قصّة الحضارة، العصور المظلمة، ج ٤، مج ٤، م.س، ص ٨٥.

[٥]- هنري برين، تاريخ أوروبا في العصور الوسطى، م.س، ص ٩٠-٩١.

[٦]- محمود سعيد عمران، حضارة أوروبا في العصور الوسطى، م.س، ص ١٧١-١٧٢.

ولم تكن الأوضاع الأمنية العامة أفضلَ حالاً؛ إذ انعدم الأمن وانتشر اللصوص وقطاع الطرق، ولما كان التجار يتعرّضون لأشدّ الأخطار في الطرق البرية والمسالك المائية الموبوءة بالحروب الإقطاعية، والجنود غير النظاميين، وقطاع الطرق، وتعرّضت بضائعهم للنهب من قبل الأمراء والجنود والمجرمين العاديين^[١]...

كما أسهم طمع وشجع أمراء الأقاليم الأوروبية، الذين كانت تمرّ في بلدانهم طرق التجارة الدولية، في عرقلة النشاط التجاري بفرض ضرائب كبيرة على حركة البضائع التجارية، وكانت تلك الضرائب في ازدياد مستمرّ، وقد عُرفت جميعها باسم مكوس السوق، ومثلت هذه المكوس استمراراً لضرائب لا لزوم لتحصيلها، بعد أن تحوّلت تماماً عن الغرض الرئيس العام الذي فرضت من أجله، حتى أمست مكوس العصور الوسطى التي فرضها أمراء الأقاليم، من أكثر الموانع التي اعترضت طريق تجارة المرور^[٢]، فمن غير المعقول أن يصل عدد محطات جباية المكوس على طول ممّرات الألب إلى اثنتين وستين محطة، وسبع وسبعين على نهر الدانوب.. ومن غير المعقول أيضاً أن يؤدّي التاجر ستين في المئة من بضاعته نظير نقلها في نهر الراين أو على ضفتيه^[٣].

لقد أثقلت هذه المكوس كاهل التجار؛ إذ كان التاجر يدفعها ويعتبرها مجرد اغتصاب وعادة سيئة وجباية جائرة على بضائعه، وقصارى القول يعتبرها تعسفاً لا أكثر، والأسوأ من هذا كله أنه لم يكن يُدخّر أيّ شيء من هذه الضريبة جانباً لإصلاح الطرق أو لتجديد بناء الجسور^[٤]، لا بل إن هذه المكوس كانت سبباً في زوال مدن من على الخريطة التجارية كما حدث مع مدينة تراوي، التي اضمحلّ شأنها بعد أن انتزع فيليب الرابع (١٢٨٥-١٣١٤ م) شمبانيا من أمرائها المستنيرين، وفرض عليها من المكوس والنظم ما أفقرها، فلما كان القرن الثالث عشر، حلّت محلّها الثغور والتجارة البحرية^[٥]. ورغم كلّ محاولات التحرّر من هذه المكوس، كان عند نهاية القرن الخامس عشر يوجد على نهر الراين أربعة وستون مكساً، وخمسة وثلاثون على الألب،

[١]- سعيد عبد الفتاح عاشور، النظم والحضارة، م.س، ص ١١٤.

[٢]- هنري بيرين، تاريخ أوروبا في العصور الوسطى، م.س، ص ٨٩.

[٣]- ول. ديورانت، قصة الحضارة، العصور المظلمة، ج ٤، ص ٧١.

[٤]- هنري بيرين، تاريخ أوروبا في العصور الوسطى، م.س، ص ٨٩.

[٥]- ول. ديورانت، قصة الحضارة، العصور المظلمة، ج ٤، ص ٧٢.

وسبعة وسبعون على نهر الدانوب في مجراه الأدنى في النمسا فقط^[١].

ولم تكن التجارة عبر البحار أفضل حالاً من التجارة في القارة الأوروبية عبر الطرق البرية والنهرية، إذ ظلت الأسفار البحرية بطيئة كما كانت في الزمن القديم، فكان اجتياز المسافة من مرسليليا إلى عكا يتطلب خمسة عشر يوماً، كما كانت البحار موبوءة بالقرصان، وكثيراً ما كانت السفن تتحطم أثناء سفرها، ولم يكن أكبر التجار لا يخشى على بضاعته في عرض البحر^[٢]. وكانت معظم السفن التجارية تخرج في مجموعات لرحلات قصيرة، وكثيراً ما كانت تحرسها سفن حربية تحسباً لخطر القرصنة في البحار، في وقت شاعت فيه القرصنة، لدرجة أن التجار أنفسهم لم يتوانوا عن قتالهم، أو المشاركة في أعمالها^[٣]...، وفي القرن الثالث عشر تحسنت نوعيات السفن، لكن هذه السفن لم تخاطر أبداً في الإبحار في رياح الشتاء، وحتى بداية القرن الرابع عشر حدث استثناء وحيد، وهو أن السفن الإيطالية عبرت مضيق جبل طارق^[٤].

٧. الصيرفة والربا في أوروبا العصور الوسطى

لما كان الكثير من الأمراء الإقطاعيين يتمتعون بحق صك النقود الخاصة بهم، فإن الأسواق الأوروبية وجدت نفسها في حاجة إلى صيرافة يبدلون النقود للتجار، كل بالعملة التي يطلبها، والتي يستطيع أن يتعامل بها في بلده. ويعتبر عمل هؤلاء الصيرافة النواة الأولى للنظام المصرفي الرأسمالي في أوروبا؛ وذلك لأن الصراف في العصور الوسطى كان يحتفظ عادة بصندوق قوي متين يضع فيه نقوده، مما جعل بقية الأفراد يلجؤون إليه لإيداع أموالهم في مأمن عنده. ولم تلبث أن استخدمت في إيطاليا الحوالات والكمبيالات المالية كوسيلة لتجنب نقل المعادن النفيسة من ذهب وفضة، ثم أخذ موظفو البابوية ينشرون هذا النظام في مختلف أنحاء أوروبا، وعندما اكتشف الصراف أن الودائع التي لديه أكثر من حاجة عمله اليومي^[٥]، بدأ يفكر في استغلال ماله ومال غيره في المشاريع التجارية، أو في إقراضها إلى الكنائس، أو الأديرة، أو الأشراف، أو

[١]- هنري بيرين، تاريخ أوروبا في العصور الوسطى، م.س، ص ٩٠.

[٢]- ول. ديورانت، قصة الحضارة، العصور المظلمة، ج ٤، مج ٤، م.س، ص ٧٤.

[٣]- هنري بيرين، تاريخ أوروبا في العصور الوسطى، م.س، ص ٩٢.

[٤]- هنري بيرين، تاريخ أوروبا في العصور الوسطى، م.س، ص ٩٢.

[٥]- سعيد عبد الفتاح عاشور، النظم والحضارة، م.س، ص ١٢٠.

الملوك بفائدة^[١]، مما جعل الصيارفة يقومون بوظيفة أخرى من وظائف البنوك.

وهنا نلاحظ قاعدة عامّة، وهي أنّ الصيارفة في العصور الوسطى جمعوا بين مهنتي إقراض الأموال والتجارة، ولما كان ملوك أوروبا وأمراؤها يعانون في القرن الثاني عشر ضيقاً مالياً شديداً بسبب كثرة النفقات والمطالب، أخذت ثروة هؤلاء التجار تزداد ازدياداً يسترعي الانتباه نتيجة لازدياد النشاط التجاري؛ لذلك لم يجد أفراد الطبقة الأرستقراطية وسيلة لسدّ مطالبهم سوى الاقتراض بفائدة من هؤلاء التجار، الذين لم يكن بوسعهم رفض مطالب الحاكم ورغباتهم، ما شجّع مبدأ القروض ذات الفائدة^[٢].

وإذا كان اليهود قد اضطلعوا في هذا الجانب في إسبانيا، وكانوا ذوي حول وطول فيها، فإنّ الصيارفة المسيحيين سيطروا على النشاط المصرفي في ألمانيا، كما تفوّق الماليون المسيحيون في إيطاليا وفرنسا^[٣]، فكيف كان ذلك؟ من المعروف أنّ اليهود قد انفردوا أوّل الأمر في العصور الوسطى بإقراض الأموال بفوائد، ممّا مكّنتهم من السيطرة على الحياة الماليّة في أوروبا؛ لأنّ الكنيسة حاربت الربا الذي نهى عنه الإنجيل والسيد المسيح، وهكذا شاءت الظروف ألاّ ينافس اليهود فئة أخرى في ميدان النشاط الماليّ أوّل الأمر^[٤]. وبالتالي استحكمت اليهود بالأمر وأخذوا يقرضون بعضهم بعضاً من المال عن طريق وسيط مسيحي، أو عن طريق جعل صاحب المال شريكاً موصياً في المشروع وأرباحه، وهي وسيلة أجازها أبحار اليهود وعدد كبير من رجال الدين المسيحيين. وإذا كانت الكنيسة تحرّم الربا؛ وإذا كان المقرضون المسيحيون - لهذا السبب - نادري الوجود قبل القرن الثالث عشر، فإنّ المسيحيين المحتاجين لقروض - ومنهم رجال الدين، والكنائس والأديرة - كانوا يلجؤون إلى اليهود ليقرضوهم ما يحتاجونه من مال، حدّاً وصل مع اليهوديّ هارون اللنكلنيّ Aaron of Lincoln بإقراض ما يلزم من المال لبناء تسعة أديرة مسيحيّة، كان أشهرها دير سانت أولبنز St. Albans. ولم يجد ملوك أوروبا حرجاً في أن يتقاضى المرابون رباً فاحشاً في ممالكهم، إذ إنهم كانوا يلجؤون من حين إلى آخر إلى اعتصار هذه المكاسب من أصحاب المال. وكان المرابون يتحمّلون نفقات كبيرة في سبيل

[١]- ول. ديورانت، قصّة الحضارة، العصور المظلمة، ج ٤، مج ٤، م. س. ص ٩٨.

[٢]- سعيد عبد الفتاح عاشور، النظم والحضارة، م. س. ص ١٢١.

[٣]- ول. ديورانت، قصّة الحضارة، العصور المظلمة، ج ٤، مج ٤، م. س. ص ٩٨.

[٤]- سعيد عبد الفتاح عاشور، النظم والحضارة، م. س. ص ١٢١.

الحصول على أموالهم، وكثيراً ما كان الدائن يضطر إلى أداء الرشاوى للموظفين لكي يسمحوا له بالحصول على ما له من أموال، وحدث أنه في سنة ١١٩٨ م حين كانت أوروبا تستعدّ للحملة الصليبية الرابعة، أمر البابا إنوسنت الثالث جميع الأمراء المسيحيين بإلغاء جميع فوائد القروض التي يطالب بها اليهود مدينهم المسيحيين^[١].

ولما كانت الكنيسة المسيحية تحرم التعامل بالربا، فإنّ اتساع نطاق النشاط التجاري وتعدّد مغريات الأرباح الماليّة جعل من الممكن التهرّب من تعاليم الكنيسة الخاصّة بتحريم الفوائد الماليّة؛ كأنّ يتعهّد المقرض بدفع ألف فلورين في وقت محدود بدون فائدة، ولكنّه لا يتسلّم من المقرض فعلاً إلاّ تسعمئة فلورين، وبذلك تكون فائدة القرض مئة فلورين لم تدوّن في العقد. وعلى هذه الطريقة، استطاع الإيطاليون أن يعملوا بالصرافة ليحلّوا محلّ اليهود، لا سيّما بعد أن أخذ الناس يفرّقون بين نسبة الفائدة المعتدلة والربا الفاحش، وبعد أن أتت الحروب الصليبية بكثير من التشريعات والقوانين التي تستهدف الحدّ من نشاط اليهود، ذلك أنّه لم يتيسّر للأوروبيين المسيحيين أن يحلّوا محلّ اليهود، إلاّ بعد أن أخذت الدول الأوروبية، مثل إيطاليا وإنكلترا وفرنسا ثمّ إسبانيا، تضيّق عليهم وتطردهم من بلادها^[٢]. وسرعان ما غزا رجال المصارف المسيحيون هذا الميدان في القرن الثالث عشر، واستعانوا بالوسائل التي أوجدها اليهود وساروا عليها، وما لبثوا أن تفوّقوا عليهم في الثراء واتساع نطاق الأعمال. ولم يكن المرابي المسيحي أقلّ صرامة من زميله اليهودي، وإن لم يكن أوّلها في حاجة إلى حماية نفسه بالقدر الذي يحتاجه الثاني من خطر القتل والسلب والنهب، فكان كلاهما يشدّد النكير على المدين بما عرف عن الدائنين الرومان من القسوة^[٣]. كما تجدر الإشارة إلى أنّ التجار الإيطاليين في أوائل القرن الثالث عشر، وجدوا وسيلة تحايلوا فيها عند إقراض الحكومة مبلغاً من المال، عندما طلبوا منها أن تسدّد قيمته بالأصواف، وهنا حرصوا في العقد أن تكون قيمة الأصواف التي تسلّم للتاجر أكبر من قيمة المبلغ الذي دفعته للحكومة، وبذلك حصل التاجر على فائدة القرض^[٤].

[١]- ول. ديورانت، قصّة الحضارة، العصور المظلمة، ج٣، مج٤، م.س، ص٦٣، ٦٤.

[٢]- سعيد عبد الفتاح عاشور، النظم والحضارة، م.س، ص١٢١، ١٢٢.

[٣]- ول. ديورانت، قصّة الحضارة، العصور المظلمة، ج٣، مج٤، م.س، ص٦٣.

[٤]- سعيد عبد الفتاح عاشور، النظم والحضارة، م.س، ص١٢٢.

٨. المسيحية واقتصاد أوروبا في العصور الوسطى

يمكننا أن نتحدث عن ثلاثة جوانب في المسيحية لعبت دوراً مهماً في اقتصاد أوروبا في العصور الوسطى؛ وهي الكنيسة والدير والحروب الصليبية. لقد نظرت الكنيسة المسيحية في بادئ الأمر إلى العمل التجاري كمصدر خطر على سلامة الروح، وعدت التجارة شكلاً من أشكال الربا المرفوضة في الدين، إذ كان ينظر إلى كل تاجر في بداية الأمر كشخص يمارس الربا بشكل أو بآخر، ومثل هذا النشاط كانت ترفضه الكنيسة وتدينه. وظلّ تشريع الحكومات زمنًا طويلاً يؤيد موقف الكنيسة في هذه الناحية، وكانت المحاكم المدنية نفسها تحرّم الربا، ولكنّ تبين أنّ حاجات التجارة أقوى أثرًا من خشية السجن أو الجحيم؛ ذلك أنّ اتساع نطاق التجارة والصناعة تتطلب استخدام المال المتعطلّ في المشروعات النشيطة، ووجدت الدول في أثناء الحرب أو الأزمات الطارئة أنّ الاقتراض أيسر من فرض الضرائب، وكانت النقابات تقرض المال بالربا^[١].

لكنّ حين انحصر العمل الربويّ في أوساط اليهود، وتقوّت سلطة التجّار، أخذت الكنيسة تبرّر شيئاً فشيئاً الأرباح التي كان يجنيها التجّار، ولكنها لم تضع حدّاً واضحاً بين الأرباح المشروعة والأرباح غير المشروعة. وتتضمّن المبرّرات التي قدّمتها الكنيسة، عناصر ذات صلة بتقنيات التجارة نفسها؛ فمثلاً أجازت الكنيسة للتاجر الذي لحقه ضرر من جرّاء تأخير في استلام بضاعته أو ما شابه ذلك، الحقّ في المطالبة بتعويض. لقد أدخلت تلك المبرّرات في أذهان التجّار الأوروبيين وأخلاقهم مبادئ جديدة، مثل الصدفة، والمخاطر، وعدم اليقين، كما أدخلت مبدأ مهمّاً هو تبرير، أو شرعنة الربح الذي يجنيه التاجر؛ إذ أصبح ينظر إلى هذا الربح كأجر أو راتب يتقاضاه التاجر مقابل عمل يقوم به^[٢].

أمّا فيما يخصّ الأديرة المسيحية، فتجدر الإشارة إلى أنّ أعمال الأديرة قامت على أساس اقتصاديّ زراعيّ بقدر كبير إلى جانب النشاط الدينيّ، لا بل إنّ نشاط الرهبان الاقتصاديّ طغى في كثير من الأحيان على نشاطهم الدينيّ، حتّى أهمل الرهبان تفرّغهم للعبادة وانشغلوا في تجفيف المستنقعات وإقامة الوحدات الزراعية في الأماكن التي كانت بؤراً تهدف إلى تحقيق

[١]- ول. ديوران، قصة الحضارة، العصور المظلمة، ج٤، ص٤٤، م.س، ص١٠٦.

[٢]- جاك لو كوف، هل ولدت أوروبا في العصر الوسيط؟ م.س، ص١٢٧.

المزيد من الربح. وإلى جانب الزراعة أصبحت الأديرة أيضًا مركزًا تجاريًا، فقامت مؤسّسة الدير -التي من المفترض أن يكون رعاياها معتكفين على العبادة- بصكّ النقود، وإقامة الأسواق، ووضع الأنظمة الماليّة لعمل الصيرفة، بل مارست هي بحدّ ذاتها عمل الصيرفة، حيث أقرضت المال نظير عطايا تناولها سرًا أو مقابل بيع صورية^[١].

كانت الحروب الصليبية الشعواء التي شنتها أوروبا المسيحية على ديار الإسلام، العامل الثالث الذي أثر في الاقتصاد الأوروبي، حيث وضعت هذه الحروب حدًا لسيطرة العرب المسلمين على الحوض الشرقي للبحر المتوسط، فتحوّلت هذه السيطرة إلى مدن إيطاليا جنوة والبندقية، واستمرّت إلى ما بعد طرد الصليبيين من الشرق، وقد مكّنت العلاقات التجارية ما بين أوروبا والمشرق العربي -خلال هذه الحروب- الأوروبيين من الاطلاع على النتاج الفكري للحضارة العربية - الإسلامية على كلّ صعيد، بما في ذلك الاقتصاد المتقدّم، واقتباس الكثير من مظاهر هذا الاقتصاد، فمن المعروف أنّ القرآن الكريم والسنة النبوية الشريفة عالجا مسائل اقتصادية متنوّعة، كما أخذ الأوروبيون بعض المزروعات الجديدة كالقمح الأسود، والرز، والسّمسم، والمشمش، والبطيخ، والليمون، والفسّق من الشرق، واقتبسوا صناعة السكر، واستخدام الطواحين الهوائية من سوريا. واستفاد الأوروبيون من التقدّم الصناعي في المشرق لتطوير الصناعات النسيجية والمعدنية في أوروبا، فأصبح الكثير من المنسوجات الأوروبية يحمل اسمًا عربيًا كالدامسكو نسبة إلى دمشق، والموصلين نسبة إلى الموصل. وهكذا قامت بعض الصناعات في أوروبا على استيراد المواد الخام من الشرق؛ كالحرير والقطن والأصبغة وغيرها. وبالتالي كانت الحروب الصليبية نافذة أطلّ منها الأوروبيون على العالم الخارجي، فأدركوا حجم تخلفهم، ومدى ما وصل إليه التقدّم العلمي عند العرب المسلمين، كما كانت طريقًا عبرت من خلاله كثير من ثمار الحضارة العربية - الإسلامية الفكرية إلى أوروبا في أحلك سنوات تخلفها^[٢].

أمّا على صعيد الداخل الأوروبي، فقد أسهمت الحروب الصليبية في تحطّم نظام الضياع في أوروبا الغربية، وعملت على تشجيع التجارة والصناعة، بحيث لم تعد الأرض المصدر الوحيد

[١]- محمود سعيد عمران، حضارة أوروبا في العصور الوسطى، م.س، ص ٣٠.

[٢]- نعيم فرح، تاريخ أوروبا السياسي في العصور الوسطى، م.س، ص ٢٣٢.

للثروة^[١]. فبعد أن أسهمت الحروب الصليبية في تدعيم سيطرة الموانئ الإيطالية على خطوط التجارة الدولية في المتوسط، أمست مدن ميلان، وكومو، وبريشيا، وفيرونا، والبندقية تجمع في جيوبها أرباح التجارة التي تنتقل قوافلها فوق جبال الألب، وتمخر قواربها عبر نهري الدانوب والراين، وسيطرت جنوة على تجارة البحر الترياني. وكان أسطول جنوة التجاري يتألف من مائتي سفينة، عليها عشرون ألفاً من البحارة، وكانت ثغورها التجارية تمتد من كورسيكا إلى طربزون، وكانت تتاجر بكامل حرّيتها مع بلاد المسلمين في المشرق، كما تتاجر معها البندقية وبيزا، والمسلمين في بلاد الأندلس^[٢]. وعندما تكدّست البضائع المستوردة من الشرق في الموانئ الإيطالية على المتوسط، أخذت القوافل التجارية تشقّ سبيلها نحو وسط أوروبا وغربها عن طريق السهل اللباردي وممرات جبال الألب وطريق الراين، ممّا أثار نشاطاً كبيراً في المدن الواقعة على هذه الطرق، على أنّ هذا النشاط التجاري في جنوب أوروبا ووسطها صحبه نشاط مماثل في شمالها؛ إذ غدا إقليم فلاندرز في القرن الثاني عشر مركزاً رئيساً لهذا النشاط بفضل أنهاره وموانئه، التي جعلته على اتصال بشمال أوروبا ووسطها وجنوبها، ما أسهم في انتعاش الحياة الاقتصادية والمعيشية في أوروبا.

وهكذا أخذت تزداد قوافل التجار المسافرين بطريق البرّ أو النهر أو البحر، ولم يعد هؤلاء التجار من اليهود وحدهم، وإنّما شاركهم اللبارديون والتسكانيون والبنادقة والجنويون والبروفانساليون، كذلك استتبع هذا النشاط التجاري كثرة المعارض والأسواق الكبيرة في مختلف أنحاء أوروبا بعد أن أضحت الأسواق المحلية الصغيرة لا يمكنها النهوض بمطالب المستهلكين والتجار^[٣]. وفي سبيل التغلب على هذا، نظّمت الكنيسة في القرن الثاني عشر هيئات أخوية دينية لإصلاح القناطر وتشييدها في سبيل تنشيط حركة التجارة، وعرضت على من يشتركون في هذا العمل الغفران من الذنوب في سبيل المحافظة على استثمار أموالها في تمويل الأعمال التجارية^[٤].

[١]- سعيد عبد الفتاح عاشور، النظم والحضارة، م.س، ص ٩٦.

[٢]- ول. ديورانت، قصة الحضارة، العصور المظلمة، ج ٤، مج ٤، م.س، ص ٧٦.

[٣]- سعيد عبد الفتاح عاشور، النظم والحضارة، م.س، ص ٩٧.

[٤]- ول. ديورانت، قصة الحضارة، العصور المظلمة، ج ٤، مج ٤، م.س، ص ٨٦.

٩. دور اليهود في تجارة أوروبا العصور الوسطى

لقد كان التجار اليهود الجوالون أول من سعى إلى إحياء النشاط التجاري في أوروبا العصور الوسطى، إذ كانوا يقومون باستيراد البضائع وبيعها للنبلاء وأتباعهم، وقد بلغ من سيطرة اليهود على التجارة في أوروبا في ذلك العهد المظلم من العصور الوسطى (٤٧٦م-١٠٠٠م) أن لفظة يهودي Judaeus أصبحت مرادفاً للفظه تاجر Mercator. وكان هؤلاء التجار أول الأمر متنقلين لا يعرفون حياة الاستقرار في منطقة بعينها^[١]، فكان البائع اليهودي معروفاً في كل مدينة وبلدة، وكان معروفاً في كل سوق ومولد، وكانت التجارة الدولية عملاً تخصصوا فيه، وكادوا أن يحتكروه قبل القرن الحادي عشر، حيث كانت أحماهم، وقوافلهم، وسفنهم تجتاز الصحارى، والجبال، والبحار، وكانوا في معظم الحالات يصحبون بضائعهم، وكانوا هم حلقة الاتصال التجاري بين أوروبا المسيحية والعالم الإسلامي، وبين أوروبا وآسيا، وبين الصقالبة والدول الغربية؛ وكانوا هم القائمون بمعظم تجارة الرقيق، وكان يعينهم على النجاح في التجارة مهارتهم في تعلم اللغات، وقدرة الجماعات اليهودية البعيدة بعضها عن بعض على التنسيق والتعاون فيما بينها^[٢].

واليهود لم يتفوقوا إلا في التجارة في أوروبا؛ وكان ذلك بسبب حالة العداء التي ظهرت بين أوروبا المسيحية والعرب المسلمين الذين تمكّنوا من فتح الأندلس وجنوب فرنسا، وضيّقوا الخناق على القسطنطينية. وبالتالي لم يعد هناك ما يغري للتجارة مع الطرف الآخر، وبقي التجار اليهود هم الوحيدون الذين يستطيعون السفر إلى بلاد النصارى وبلاد المسلمين بحرية تامة ومن دون خوف^[٣].

لما وجد اليهود أن خروج عوام أوروبا في الحروب الصليبية سيؤدّي إلى إهمال الزراعة وشؤونها في أوروبا، وإلى نقص في الأيدي العاملة فيها، وبالتالي، نقص كبير في المواد الغذائية، سعوا إلى احتكار المواد الغذائية وتجارها في أوروبا، ما عاد عليهم بفوائد كبيرة^[٤]. لكن نجاح

[١]- سعيد عبد الفتاح عاشور، النظم والحضارة، م.س، ص ٩٤.

[٢]- ول. ديورانت، قصة الحضارة، العصور المظلمة، ج ٤، مج ٤، م.س، ص ٦١.

[٣]- خالد يونس الخالدي، اليهود في الدولة العربية الإسلامية في الأندلس، مطبعة ومكتبة دار الأرقم، غزة ٢٠١١م، ص ٣٦١، ٣٦٢.

[٤]- نيفين ظافر الكردي، الأوضاع في الغرب الأوروبي، م.س، ص ٤٦.

الحملة الصليبية في الاستيلاء على بيت المقدس، وتحقيق بعض النجاحات العسكرية في المشرق الإسلامي قلب الأوضاع رأساً على عقب بالنسبة لليهود؛ فقد أحييت معاينة الصليبيين والحجاج لبيت المقدس عن كثب شعوراً دفيناً لديهم بالحقد على اليهود، الذين كانوا في نظرهم وراء المصير الذي انتهت إليه حياة المسيح، فأخذ هذا الشعور ينمو بوتيرة سريعة^[١]، وقد أدى إلى استيلاء أساطيل البندقية وجنوة على بلاد البحر المتوسط، فأصبحت للتجار الإيطاليين ميزة على اليهود. وكانت مدينة البندقية قد حرّمت حتى قبل الحروب الصليبية نقل التجار اليهود على سفنها، ولم يمض بعد ذلك إلا قليلاً من الوقت حتى أغلقت عصبة المدن الهلنسية The Hansatic League موانئها الواقعة على بحر الشمال والبحر البلطي في وجه التجارة اليهودية، وقبل أن يحل القرن الثاني عشر أضحى الجزء الأكبر من التجارة اليهودية تجارة محلية، وكانت هذه التجارة حتى في هذا المجال الضيق تحددها القوانين التي تحرّم على اليهود أن يبيعوا عدّة أنواع من السلع، فلم يكن لهم بدّ من العودة إلى شؤون المال، ذلك أنّهم وجدوا أنفسهم في بيئة معادية لهم، معرضين لأن يتلف عنف الجماهير أملاكهم الثابتة، أو أن يصادرها الملوك الجشعون، فأرغمتهم هذه الظروف على أن يجعلوا مدّخراتهم من النوع السائل السهل التحرك؛ فعمدوا أولاً إلى ذلك العمل السهل، وهو مبادلة النقد، ثمّ انتقلوا منه إلى تلقي المال لاستثماره في التجارة، ثمّ إلى إقراض المال بالربا، ما ضاعف شعور الكراهية ضدّهم^[٢].

لقد تحوّل الشعور بكراهية اليهود خلال القرنين الثاني عشر والثالث عشر إلى عمليات تنكيل وملاحقة لليهود من قبل عمّة المسيحيين، وقد ذهب المؤرّخون مذاهب شتى في تأويلهم لتلك الأحداث، كان أهمّها أعمال العنف والشغب المعروفة باسم البوكروو Les pogroms، والتي انطلقت في سنة ١٣٢٠م، واشتدّ أجيحها بعد سنة ١٣٤٨م، وقد استهدفت بعض فصولها اليهود الذين اتّهموا بتسميم الآبار، وقد فسّر العديد من المؤرّخين تلك الأحداث الدموية أنّها اندلعت في سياق الأزمة البنيوية التي كان يتخبّط فيها الاقتصاد الأوروبي^[٣].

[١]- جاك لو كوف، هل ولدت أوروبا في العصر الوسيط؟ م.س، ص ٩٨.

[٢]- ول. ديورانت، قصّة الحضارة، العصور المظلمة، ج ٣، مج ٤، م.س، ص ٦١.

[٣]- جاك لو كوف، هل ولدت أوروبا في العصر الوسيط؟ م.س، ص ١٧٧.

الخاتمة

بعد هذه الدراسة نخلص إلى مجموعة من النتائج، أهمّها:

أولاً: العوامل التي أسهمت في نشأة النظام الإقطاعي في أوروبا الغربية مطلع العصور الوسطى تتمثل في انعدام الأمن، وعموم الفوضى، وانتشار الحركة الديرية المسيحية.

ثانياً: تمثلت الجذور التي نشأ منها نظام الإقطاع في أوروبا الغربية في نظام الإحسان الروماني أولاً، وطبيعة حياة القبائل الجرمانية الشمالية ثانياً.

ثالثاً: لما كان شارل مارتل مضطراً إلى الاعتماد على سلاح الفرسان بعد تراجع دور المشاة في الحروب الجديدة، عمل على إقطاع جنوده إقطاعات زراعية ليتسنى لهم التفرغ للقتال. ولما كانت الفوضى وانعدام الأمن الحالة المسيطرة على المشهد العام، لجأ كثير من الفلاحين الأحرار الذين كانوا ما يزالون يملكون مزارعهم ملكية صريحة، إلى بعض الإقطاعيين طالبين ضمهم إلى تبعيتهم طلباً للحماية، فكانت هذه الخطوة التي أسهمت في تكريس دعائم النظام الإقطاعي بين القرنين السادس والتاسع الميلاديين.

رابعاً: تدهورت التجارة في ظلّ النظام الإقطاعي بعد أن ساد مبدأ المقايضة، وانغلقت القرى على نفسها، وتدهورت حالة الطرق ووسائل النقل والمواصلات.

خامساً: أمست الضيقة هي الوحدة الاقتصادية الأولى في النظام الإقطاعي في أوروبا العصور الوسطى.

سادساً: ساد مبدأ استعباد الإنسان لأخيه الإنسان في صورة سادة إقطاعيين وعبيد أرض.

سابعاً: دعمت الكنيسة النظام الإقطاعي، لا بل إنَّها كانت بحدِّ ذاتها مؤسسة إقطاعية.

ثامناً: بدأ النظام الرأسمالي يتبلور في أوروبا منذ مطلع القرن العاشر، وارتسمت أطره العامة في القرنين الحادي عشر والثاني عشر.

تاسعاً: كان التجار قد تكوّنوا من شريحة اجتماعية عدّها المؤرّخون حثالة أوروبا.

عاشراً: ترافق النشاط التجاري مع إعادة إحياء المدن الأوروبية التي خبا معظمها في عصر الإقطاع، ممّا أسهم في تكوّن طبقة اجتماعية جديدة عرفت بالطبقة البرجوازية، والتي شكّلت الحامل البشري للنظام الرأسمالي الجديد.

حادي عشر: كانت الحروب الصليبية نافذة أطلّ منها الأوروبيون على العالم الخارجي، فأدركوا حجم تخلفهم ومدى ما وصل إليه التقدّم العلمي عند العرب المسلمين، كما كانت طريقاً عبّرت من خلاله كثير من ثمار الحضارة العربية - الإسلامية الفكرية إلى أوروبا في أحلك سنوات تخلفها، ما دفعها إلى التخلي عن النظام الإقطاعي والسعي للانفتاح على التجارة الدولية، ممّا أسهم في ميلاد النظام الرأسمالي الجديد.

ثاني عشر: لم يغيّر الأوروبيون في ظلّ النظام الاقتصادي الجديد عقليتهم التقليدية؛ إذ استمرّ استغلال الإنسان لأخيه الإنسان في ظلّ النظام الرأسمالي في صورة تجار أثرياء ومستهلكين فقراء، ملاك مصانع وعمّال، هذا ناهيك عن أنّ الطبقة البرجوازية الجديدة سيطرت على السلطة من خلال سيطرتها على مجالس المدن.

ثالث عشر: كانت أعمال الصيرفة والائتمان والربا والغش والاحتيال وكيفية الأسعار، السمة البارزة للنظام الرأسمالي الأوروبي في العصور الوسطى.

رابع عشر: كان اليهود دعامة رئيسة للنظام الرأسمالي الأوروبي الجديد.

خامس عشر: رغم موقف الكنيسة العقائدي في اعتبار الأرض مصدر المال الشريف، والنفور من أعمال التجارة، وتحريم الربا والفائدة، إلّا أنّ رجال الكنيسة في أوروبا الغربية لم يتورّعوا عن الخوض في جميع نشاطات التجارة، وممارسة أعمال الصيرفة والائتمان والربا والفائدة، مع إهمال كامل لواجباتهم الدينية.

قائمة المصادر والمراجع

١. أحمد إبراهيم الشعراوي، الإقطاع وأوروبا في العصور الوسطى، المطبعة العالمية، القاهرة ١٩٧٠ م.
٢. إدوار بروي، تاريخ الحضارات العام، القرون الوسطى، ج ٣، ط ٢، نقله إلى العربية: يوسف داغر وفريد داغر، منشورات عويدات، بيروت - باريس ١٩٨٦ م.
٣. أوليفا كونستبل، التجارة والتجار في إسبانيا المسلمة، إعادة تنظيم التجارة في شبه الجزيرة الإيبيرية ٩٠٠-١٥٠ م، ترجمة: الدكتور فيصل عبد الله، جامعة الدول العربية، القاهرة ٢٠٠١ م.
٤. جاك لو كوف، هل ولدت أوروبا في العصر الوسيط؟ تعريب وتقديم: محمد حناوي، ويوسف نكادي، ط ١، مطبعة مفكر زنقة السنغال، الرباط ٢٠١٥ م.
٥. جون كينيث جالبرت، جوزيف كولنيز، تاريخ الفكر الاقتصادي، الماضي صورة الحاضر، ترجمة: أحمد فؤاد بلبع، مراجعة: إسماعيل صبري عبد الله، مجلة عالم المعرفة، الصادرة عن المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب - الكويت، العدد ٢٦١، سبتمبر ٢٠٠٠ م.
٦. خالد يونس الخالدي، اليهود في الدولة العربية الإسلامية في الأندلس، مطبعة ومكتبة دار الأرقم، غزة ٢٠١١ م.
٧. راغب العلي وطليلة الصباح وعبد الكافي الصطوف، دراسات في تاريخ أوربة في العصر الحديث، منشورات جامعة دمشق، دمشق ٢٠٠٦ م.
٨. سعيد عبد الفتاح عاشور، أوروبا في العصور الوسطى، ج ٢، النظم والحضارة، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة ١٩٥٩ م.
٩. عبد العزيز السديس، تطوّر النظم الاقتصادية، تحوّل أوروبا من نظام الإقطاع إلى النظام الرأسمالي باستخدام نظرية كوفاليف، جامعة الملك سعود، الرياض د.ت.
١٠. فرانسيس مور لاييه، جوزيف كولنيز، صناعة الجوع، خرافة الندرة، ترجمة أحمد حسان، مجلة عالم المعرفة، الصادرة عن المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب - الكويت، العدد ٦٤، أبريل ١٩٨٣ م.

١١. كارل ستفينس، الإقطاع في العصور الوسطى، ترجمة: محمد فتحي الشاعر، دار المعارف، القاهرة، د.ت.

١٢. محمود سعيد عمران، حضارة أوروبا في العصور الوسطى، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، ١٩٩٨م.

١٣. نعيم فرح، الحضارة الأوروبية في العصور الوسطى، ط٤، منشورات جامعة دمشق، دمشق، ٢٠٠٥م.

١٤. نعيم فرح، تاريخ أوروبا السياسي في العصور الوسطى، ط٦، منشورات جامعة دمشق، دمشق، ٢٠٠٥م.

١٥. نيفين ظافر الكردي، الأوضاع الدينية والسياسية والاقتصادية والاجتماعية في الغرب الأوروبي من القرن التاسع حتى القرن الحادي عشر، رسالة معدة لنيل درجة الماجستير في التاريخ، الجامعة الإسلامية بغزة، ٢٠١١م.

١٦. هنري بيرين، تاريخ أوروبا في العصور الوسطى الحياة الاقتصادية والاجتماعية، ترجمة عطية القوصي، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ١٩٩٦م.

١٧. ول. ديورانت، قصة الحضارة، عصر الإيمان، المسيحية في عنفوانها، ج٥، مج٤، ترجمة: محمد بدران، بيروت، ١٩٨٨م.

الجغرافية السياسية للقارة الأوروبية في القرون الوسطى

إبراهيم أحمد سعيد [**]

الملخص

لا شك أنّ القرون الوسطى تمثل مرحلة مهمّة في تاريخ أوروبا؛ لأنّها جاءت بعد تراث حضاريّ أساسيّ أرسى دعائمه الحضارة الإغريقيّة وطوّرت الحضارة الرومانيّة، وتكمن أهميّة القرون الوسطى في طبيعة التغيّرات التي حصلت داخل القارة ذاتها، وخاصّة بعد الحروب الصليبيّة.

وقد كانت التغيّرات الداخليّة في القارة خلال العصور الوسطى نتيجة لعوامل كثيرة متداخلة بدءاً من نتائج سيطرة البرابرة الجرمان على العاصمة المركزيّة (روما)، وانتهاءً بتراجع سيطرة الكنيسة وهيمنتها. ومن المتغيّرات المهمّة أيضاً تراجع العلاقات الاجتماعيّة-الاقتصاديّة بين طبقات المجتمع، وهذه التغيّرات مهّدت لعصر التنوير فيما بعد.

لقد قام هذا البحث برصد عناوين التغيّرات الاجتماعيّة والاقتصاديّة في القارة الأوروبيّة خلال القرون الوسطى لفهم طبيعة التحوّلات والتبدّلات في الجغرافيا السياسيّة الأوروبيّة. حيث نشأ الصراع بين الوثنيّة والمسيحيّة، فتشكّل المجتمع الأوروبي باختلاط الثقافتين.

وكان للحروب الصليبيّة دور بارز في تغيّر خصائص المجتمعات الأوروبيّة، فأنتهت النظام العبوديّ وظهر النظام الإقطاعيّ بقوة وبسرعة، ولكنه في الوقت ذاته حمل برائث تبدّله وانهزامه أمام نشوء المدن الكبيرة التجاريّة وظهور الكومونات فيها. وأصبح هذا التغيّر مقدّمة لعصر التنوير الأوروبي والنهضة الأوروبيّة والاكتشافات الجغرافيّة العظيمة وما أحدثته من تغيّر على المستوى العالميّ في مجالات المعرفة والتقانة والاستعمار.

كلمات مفتاحيّة: القرون الوسطى، المسيحيّة، الحضارة الرومانيّة، الحروب الصليبيّة، الطبقيّة، الكنيسة، القارة الأوروبيّة، النظام الإقطاعيّ.

المقدمة

تُشكّل القرون الوسطى مرحلة مهمّة في تاريخ أوروبا؛ لأنّها جاءت بعد تراث حضاريّ أساسيّ أرست دعائمه الحضارة الإغريقيّة وأضاف إلى الحضارة الرومانيّة، على الرغم من محافظتها، في القواعد المنهجية والعلمية إلى حدّ ما، على ما سبقتها إليه الحضارة الإغريقيّة وكذلك ما امتزجت به حضارة الشعوب البربرية في الشمال. وتكمن أهميّة القرون الوسطى في طبيعة التغيّرات التي حصلت داخل القارة ذاتها، وكذلك المؤثرات التي تلقّتها من المشرق العربيّ إبان الحروب الصليبيّة وعبر معابر التأثير المباشرة عن طريق جزيرة صقلية والجنوب الإيطاليّ وعن طريق الأندلس، حيث ترافق وجود العرب هناك مع امتداد القرون الوسطى، وكان خروجهم منها أحد أشكال انتهاء تلك العصور.

إنّ التغيّرات الداخليّة في القارة خلال العصور الوسطى كانت نتيجة لعوامل كثيرة متداخلة بدءاً من نتائج سيطرة البرابرة الجرمان على العاصمة المركزيّة (روما) كونها أنهت وجود إمبراطورية كبيرة مهيمنة على أوروبا كلّها كما كان في السابق، وانتهاءً بتراجع سيطرة الكنيسة وهيمنتها وقدرتها على التداخل في الممالك الأوروبيّة، بل نستطيع القول إنّ الممالك والحكّام والأغنياء (الإقطاع والنبل) استطاعوا التدخل في الكنيسة، كتغيير بعض البابوات وفرض بعضهم الآخر، أو وجود أكثر من بابا في الوقت نفسه، وانتقال مركز البابوية إلى خارج روما، إضافة لنشوء الكنائس القوميّة التي أدّت بالفعل إلى ربط الكنيسة بالسياسة، وبالتالي تراجع شعبيّة السلطة الدينيّة بين العامة والخاصّة على حدّ سواء.

ومن المتغيّرات المهمّة أيضاً تراجع العلاقات الاجتماعيّة-الاقتصاديّة بين طبقات المجتمع، وظهور طبقة الصنّاع والتجار، وإصابة النظام الإقطاعيّ في صميم مرتكزاته التي اعتمد عليها بوجوده لقرون كثيرة. وقد أسهمت حروب الفرنجة في المشرق، التي استمرت لنحو مئتي سنة، في توجيه ضربة للنظام الإقطاعيّ ولوجود الأقدان والعبيد على حدّ سواء، من خلال حصولهم على حريّاتهم إذا انخرطوا في تلك الحروب. ولكن لا ننسى الظلم الشديد من الاقطاعيين الذي وقع على تلك الطبقة، مما دفع بهؤلاء، مع وجود بوادر الفرص المناسبة، إلى هروبهم والتخلّص من تلك السلطات القاسية.

ومن المتغيّرات المهمّة في القارة التي جاءت، كانت نتيجة للحروب التدميريّة البينية بين

العائلات الحاكمة والرغبة في التوسّع على حساب بعضهم بعضاً، أو نتيجة لتوزيع الملك (الأقاليم والمقاطعات) بين أفراد العائلة ذاتها، وهذا حصل في معظم ممالك القارة ضمن القرون كلّها، ومن المتحوّلات الإيجابية التي كان لها دور تراكمي في التغيّرات داخل القارة هي حركة استصلاح الأراضي وزيادة إنتاجيتها وإنتاجها، وظهور حركة النقد والبنوك والتحويل؛ مما سهّل النمو الاقتصادي والتجارة داخل القارة وخارجها وإقامة السفارات، وحتى نشأة بعض الدول وإقامة الأسواق التجارية الكبيرة ثمّ تحوّها إلى مدن اقتصادية خارج مفهوم المدن التاريخية. وبعض الإصلاحات التي قام بها الحكّام أدّت إلى التغيّر في مفاهيم السلطة، كما حصل في إنكلترا بتشكّل البرلمان وتحديد سلطات الملك، وكذلك في فرنسا، بالإضافة لنشوء تجربة الإحصاء وحصر الملكيات والسكّان والثروات.

وقد كان لتشكيل الكومونات في المدن (١١٠٠-١٤٠٠) دور مهمّ في التصديّ لسلطة رجال الدين (الإكليروس) ولطبقة النبلاء والدفع بتشكّل طبقات جديدة في المجتمع على أساس مدنيّ، ليس دينياً ولا وراثياً، عماده الحرف الأولى والتجارة، فتشكّلت فرق لحماية المدن وتحسينها ورعاية أفرادها اجتماعياً ومادياً ضد الفقر والامية وعمليات النهب والاعتداء والتخفيف من آثار الجائحات المرضية، وقد كوّنت اتحادات تجارية بين المدن تحوّلت إلى اتحادات عسكرية وأمنية وتنظيمية.

هكذا نجد أنّ القرون الوسطى بدأت بحال وانتهت بحال أخرى؛ مما جعل نهايتها مقدّمة لعصر التنوير والعلم والمعرفة واكتشاف القوانين الطبيعية والاجتماعية التي أدخلت أوروبا في الاكتشافات الجغرافية وما تبعها من إعمار لقارّات جديدة، ولظهور الاستعمار والإنتاج الاقتصادي الكبير، وحركة التجارة العالمية، وظهور العلاقات الدولية على أسس جديدة قائمة على المصالح من جهة وعلى الهيمنة الاستعمارية من جهة أخرى، حيث الشمال والجنوب وحيث المركز والأطراف.

أولاً- إشكالية التغيّر الجيو سياسي للقارة الأوروبية خلال القرون الوسطى
تشكل القارة الأوروبية إحدى قارّات العالم القديم (آسيا، أفريقيا وأوروبا) ممتدة من المحيط المتجمّد الشماليّ في الشمال، إلى البحر المتوسط والبحر الأسود وجبال القوقاز في الجنوب، ومن جبال الأورال وبحر قزوين في الشرق، إلى المحيط الأطلسيّ في الغرب. بمساحة تُقدّر بنحو

١٠,٢٨٨ مليون كيلو متر مربع^[١]، وهي تعادل نحو ٧٪ من مساحة اليابس، ويبلغ عدد سكانها نحو ٧٥٠ مليون نسمة (٢٠٢٢م) وهذا يعادل نحو ٤,٩٪ من سكان العالم. يبلغ طول شواطئها البحرية نحو ٦١ ألف كم، وقد أُضيف إليها معظم جزر البحر المتوسط (البليار، صقلية، سردينيا، كورسيكا، مالطا، قبرص وكريت) وأطول أنهارها نهر الفولغا، بينما يُعد نهر الدانوب أكثرها حيوية؛ لأنه يمرّ في ستّ دول (النمسا، سلوفاكيا، هنغاريا، صربيا، بلغاريا ورومانيا)، وأكبر بحيرة فيها بحيرة لادوغا الروسية.

يوجد في أوروبا نحو ٥٠ دولة ذات سيادة، وتوجد أقاليم عدّة ضمن دول مهيأة للاستقلال، وهي تسعى لذلك (الباسك، برشلونة، بريتانى، الألزاس، اللورين، اسكوتلند، ويلز...).



وتوجد بالفعل جملة من العوامل أو الأسباب التي تدفع باتجاه التغيير الجيو سياسيّ في القارة الأوروبية منذ القرون الوسطى وحتى الآن، ولكنها كانت أكثر شدة وحركة في القرون الوسطى.

انظر الخريطة رقم (١)

المطلب الأوّل: أسباب التغيرات الجيوسياسيّة في القرون الوسطى

كانت أوروبا مسرحًا للتغيرات الجيوسياسيّة السريعة في القرون الأولى من العصور الوسطى وذلك لأسباب متعددة يأتي في مقدمتها:

١. التناقض العقديّ في المجتمعات الأوروبية منذ أن أصبحت المسيحيّة ديانة الدولة

[١]- في مراجع أخرى يتأرجح الرقم بين ١٠,١٨٠ إلى ١٠,٤٥٨ مليون كم^٢ وهذا يعود لاختلاف عدد الجزر ومساحتها وتبعيتها السياسيّة.

الرومانية في القرن الرابع (مرسوم ميلان)، بالمقابل كانت الوثنية عقيدة مهيمنة على وسط وشمال أوروبا ومعادية سياسياً للإمبراطورية الرومانية.

٢. انقسام الإمبراطورية الرومانية إلى قسمين: شرقي وعاصمته القسطنطينية، وغربي وعاصمته روما، وقد ارتكب الإمبراطور تيودوسيوس الأول خطأً كبيراً عندما قام بتقسيم الإمبراطورية بين ولديه أركاديوس على القسم الشرقي وأنوريوس على القسم الغربي^[١]، مما دفع بظهور التناقض الجيوسياسي بين إمبراطورية الشرق (القسطنطينية) وإمبراطورية الغرب (روما)؛ لذلك لم تهدأ محاولات التوسع عند كل جزء على حساب الجزء الآخر وباستخدام كل الوسائل السياسية والعقدية والعسكرية.

٣. اكتساب الوثنية قدرة عسكرية قوية من أقوام وشعوب الشمال الطامحة للمياه الدافئة والمناخ المتوسطي (الجرمان، الوندال، الفايكونغ، السلاف...) وقد استطاعت بالفعل تدمير السلطة السياسية في روما، ولكنها تبنت العقيدة المسيحية وأصبحت جزءاً من السلطة المدعومة بموافقة وتبريكات الكنيسة.

٤. التحول الملموس في قوة الإنتاج في المجتمعات الأوروبية، في القرون الأولى من العصور الوسطى، من العبيد إلى الأفتان الزراعيين أو الفلاحين، حيث تراجعت الحروب وقلت أهمية العبيد كمحاربين؛ ولذلك قام السادة (أغنياء المجتمع) بتقسيم الأراضي واستصلاحها وتوزيعها على العبيد ليتحولوا إلى فلاحين منتجين بحرص محددة؛ مما أوجد علاقات اجتماعية جديدة قائمة على التمسك بالأرض وإيجاد التشريعات الضابطة لها، فشكّلوا فيما بعد طبقة منتجة أساسية في أوروبا العصور الوسطى^[٢].

٥. تشكلت ملامح الحضارة الأوروبية بتلاقح بين الثقافة اليونانية والرومانية والجرمانية، ولكنها في القرون الخمسة الأولى سميت بالعصور المظلمة لتراجع الحضارة الرومانية وترديها في مجالات المعرفة وسيادة ظلام التخلف في الحياة الفكرية^[٣].

٦. سيطرة الكنيسة ممثلة برجال الدين الموزعين في أرجاء أوروبا، دنيوياً وأخروياً، من

[١]- نعمة، غطاس، نوفل، وضاح، تاريخ أوروبا وحضارتها في القرون الوسطى، جامعة دمشق، ٢٠١٧م، ص ٣٤.

[٢]- فرح، نعيم، تاريخ أوروبا السياسي في العصور الوسطى، جامعة دمشق، ٢٠١٠م، ص ١١.

[٣]- حاطوم، نور الدين، تاريخ العصر الوسيط في أوروبا، ج ١، دار الفكر، دمشق، ١٩٨٢م، ص ١٢.

خلال التدخّل في تعيين الأباطرة (الإمبراطورية الرومانية المقدسة) وإعطائهم الغطاء السماويّ بالتعميد والمباركة، وهذه كانت ضرورية للحكام، وفي الوقت ذاته كان رجال الدين يمتلكون الخطوة الكبرى في البلديات والمدن الأوروبية لإقامة الشعائر الدينية، في الولادة والموت والإرث وغير ذلك من المناسبات (عيد الميلاد، الفصح...) في الكنائس والحصون، وأصبحت سلطة الكنيسة قوية بعد سقوط روما. فالتغيرات الجيوسياسية كانت متوافقة مع القدرات الداخلية ضمن أقاليم الإمبراطورية الرومانية وعلى هوامشها في الشرق والشمال، حيث قبائل السلاف والجرمان والهون والكلت، مما دفع بتلك القدرات إلى التحرك جغرافياً على حساب الجوار، حسب قوة كلّ قدرة من حيث ثرواتها ومقاتليها ومدى استمراريتها بالدعم الماديّ والروحيّ من رجال الدين المحليين ومن البابا أيضاً.

٧. تفكيك الإمبراطورية الرومانية، وذلك نتيجة لأسباب عدّة أهمّها:

أ. خسارتها لإنكلترا وانسحابها منها.

ب. خسارتها لإسبانيا، حيث تمّ احتلالها من القوط الغربيين ومن البرجنديين.

ت. استقرار الألمان في الألزاس بعد عبورهم نهر الراين.

ث. احتلال الفاندال شمال أفريقيا.

ج. الآثار المدمرة للزواج السياسيّ من أجل عقد تحالفات ومحاور ضمن الممالك الأوروبية^[١]، فأصبحت قوى نبذ وتضادّ مع السلطة المركزية.

٨. إن تشكّل الممالك المتطاحنة مع بعضها والمتوسّعة على حساب بعضها أدى إلى عدم الاستقرار السياسيّ، وإلى سرعة التغيرات في حدود تلك الممالك: كمملكة اللومبارديين وممالك الأنغلوساكسون ومملكة الفرنجة التي كانت تعاني من صراعات قوية بين مقاطعاتها الثلاث المكوّنة لها (برجنديا، أوسترازيانويستريا). كان الصراع شديداً بين الملوك والإقطاع، وعندما

[١]- لقد أتبع تيودريك ملك القوط الشرقيين، كمثال على الزواج السياسيّ، هذه الطريق، فقد تزوّج بشقيقة ملك الفرنجة وزوّج ابنة أخيه لملك الثورنجيين، وزوّج إحدى بناته لملك القوط الغربيين، والثانية لملك البرجنديين، فأصبح زعيماً للبرابرة. عمران، محمود سعيد، معالم تاريخ أوروبا في العصور الوسطى، دار النهضة العربية، بيروت، ١٩٨٦م، ص ٩٩-١٠٠.

تكون العائلة المالكة ضعيفة يصبح الصراع داخلياً على مستوى سيطرة الحجاج على القصور الملكية، وكذلك صراع الحجاج مع الوزراء، فتعمّ الفوضى إلى درجة تصبح فيها الوزارة والحجابه بالوراثة ولعائلات محدّدة، وأصبحت وظيفة الملك شكلية لاستقبال السفراء وتوقيع القرارات. من هؤلاء على سبيل المثال: شارل مارتل، الذي أصبح بطل المسيحية ضد العرب لانتصاره على عبد الرحمن الغافقي في معركة بواتيه (بلاط الشهداء) في عام ٧٣٢م، فقد حكم مملكة الفرنجة كحاجب، وليس كملك حتى عام ٧٤١م^[١]، وأصبح ابنه بيبان القصير ملكاً، وأسّس عائلة ملكية وحظي بموافقة البابا، وغدا أقوى ملوك أوروبا بتحالفه مع البابا، فتوسّع في كلّ الاتجاهات على حساب العرب في الأندلس، وأخضع البافارو والساكسون وأكيتانيا، ثمّ تعاون مع الإقطاع وحسّن التنظيم الداخلي للدولة وضمن لمملكته الاستقرار الاجتماعي بشكل نسبي^[٢].

٩. كان لا بدّ من القضاء على الوثنية الأوروبية الممثّلة بالساكسون لثلاثة أسباب مهمّة:

الضغط الشديد من الكنيسة للقضاء على الوثنية؛ لأنّها مناهضة لها ومغايرة في العقيدة إضافة للخسارة الكبيرة التي تصيب الكنيسة بعدم دخول الوثنيين للمسيحية، ودفع ما يترتب عليهم من الشعائر الدينية المتعدّدة والمدرة للأرباح.

الخطر الكبير الذي يشكّله الوثنيون الهمج على الممالك المتحصّرة، وكثرة هجومهم عليها؛ لأنّهم قساة أشدّاء؛ لذلك حاربهم شارلمان (أقوى ملوك أوروبا كوالده بيبان القصير) ثلاثاً وثلاثين سنة (٧٧٢-٨٠٤م).

لأنّ الساكسون الوثنيين يحتلّون منطقة جغرافية مهمّة في موقعها كوسط وشمال أوروبا، وواسعة تمتدّ من بحر البلطيق إلى بحر الشمال في الغرب وإلى جبال الألب في الجنوب، وهي أراضٍ زراعية خصبة، وفيها مراعي مهمّة اقتصادياً.

لقد اتّبع شارلمان مع الساكسون الوثنيين وسائل متعدّدة للقضاء على الوثنية ولفرض سيطرته عليهم، فقد أرسل البعثات التبشيرية لإدخالهم في المسيحية، وقام بشراء أكثرية أمرائهم بالمال، وقام بإحداث الفتن بين مجموعاتهم ليقاتلوا بعضهم بعضاً، واعتمد على المزج وإدخال شعوب

[١]- فرح، نعيم، تاريخ أوروبا السياسي في العصور الوسطى، ط٧، جامعة دمشق، ٢٠٠٧، ص ٤٥.

[٢]- حاطوم، نور الدين، تاريخ العصر الوسيط في أوروبا، ج١، م.س، ص ٩٨-١٠٠.

أخرى داخلهم للتقليل من هيمنة الساكسون وإضعاف عقيدتهم، واعتمد القسوة الشديدة في القتل والإعدام، ففي يوم واحد قتل ٤٥٠٠ وثنى. وأدى اختلاط شعوب أوروبا الغربية مع الوسطى والشرقية لتفاعل العناصر اللاتينية والجرمانية بعقائدها المتنوعة مشكلة مزيجاً حضارياً جديداً لأوروبا في العصور الوسطى^[١]. لقد جرى عقد قوي بين شارلمان والبابا أساسه: توطيد سلطة شارلمان بتأييد الكنيسة مقابل أن ينشر المسيحية في كل المناطق التي احتلها وضمها لمملكته^[٢]، مع محاربة العرب في الأندلس والقضاء على المذهب الأريوسى. وكان بالنتيجة أن أصبح شارلمان أول إمبراطور تتوجه الكنيسة في روما معمداً بالزيت المقدس وبلقب القيصر والإمبراطور أوغسطس، من خارج الأصل الروماني أو اليوناني، فهو من أصل جرمانى بربرى^[٣]. بالنتيجة انقسمت أوروبا إلى إمبراطوريتين: البيزنطية وعاصمتها القسطنطينية، والإمبراطورية الفرنجية الكارولنجية وعاصمتها مدينة آخن في الغرب، ولم تعد روما عاصمة.

من المفيد قبل نهاية هذا المطلب إظهار دور الملك الحاكم (الإمبراطور) شارلمان في وضع أسس جديدة في القارة الأوروبية، حيث شكّلت نقلة نوعية نحو تغير مهم في المجتمعات الأوروبية، فقد حكم سبعة وأربعين مملكة وأجزاء واسعة من أوروبا، وكانت له علاقة قوية مع هارون الرشيد لحماية المؤسسات المسيحية والحجاج المسيحيين في الأراضي المقدسة، وقد وافق هارون الرشيد على إرسال مفاتيح بيت المقدس لشارلمان، ولعل أهمية شارلمان في التغيرات اللاحقة عموماً، وفي وضع الأسس السليمة للنهضة الأوروبية (الكارولنجية) خصوصاً، تأتي في بناء المدن والحركة العمرانية الكبيرة ببناء المدارس والكنائس والجسور وشق الطرق وحمايتها، وقرب إليه العلماء والشعراء والمؤرخين واهتم بالغة اللاتينية وبالتشريع والقضاء والإدارة، وقام بتدوين كل القوانين والأعراف عند القبائل الجرمانية والأغاني التي تمجد أعمال ملوكهم القدامى لكي يتم نقلها للأجيال الجديدة^[٤]. على الرغم من أنه حاربهم وقتل شبابهم وثوراهم (الساكسون) وقام بتوحيد الموازين والمكاييل، وحدد أسعار القمح، وحمى التجارة، وأنزل العقوبات بالمخالفين، وشدد الحراسة على الطرق الداخلية لحماية المسافرين والتجار من

[١]- فرح، نعيم، تاريخ أوروبا السياسي في العصور الوسطى، م.س، ص ٥٥.

[٢]- عمران، محمود سعيد، معالم تاريخ أوروبا في العصور الوسطى، م.س، ص ١٧٦.

[٣]- طرخان، إبراهيم علي. دراسات في تاريخ أوروبا في العصور الوسطى، دولة القوط الغربيين، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، ١٩٩٨م، ص ٣٠٦.

[٤]- إينهارد: سيرة شارلمان. ترجمة: عادل زيتون، دار حسان، دمشق ١٩٨٩م، ص ١٤٦-١٤٧.

اللصوص وقطاع الطرق^[١].

لقد اهتم شارلمان بالزراعة، وشجّع الإقطاع وكبار الملاك على تحسين الزراعة والعناية بالجسور، وشجّع الصناعة والصنّاع واستخراج المعادن واهتم بالصناعات الخشبية والجلدية وعمل على حمايتها من المنافسة الخارجية. كان شارلمان مثالا للحاكم القويّ صاحب النظرة الإستراتيجية، عامل خصومه بقسوة وبحنكة، وأغدق على المتعاونين معه، ولكنه اعتمد سياسة عدم ثباتهم في وظائفهم وأماكنهم الجغرافية حتى لا تقوى شوكتهم. وتعامل مع الكنيسة بوضوح: تدعمون سلطتي وأدعم سلطتكم وأعمل على رعاية حركة التنصير في الأماكن الوثنية.

١٠. أدت معاهدة فردان (٨٤٣م) بين أحفاد شارلمان من ابنه لويس التقيّ إلى نشأة ثلاث دول لأول مرة في أوروبا بالأسماء التي بقيت مستمرة بعدها؛ فرنسا، ألمانيا وإيطاليا. إن تقسيم الممالك كان بين الأخوة الذكور، وإذا مات أحدهم زحف أخوه على مملكته أو مملكة ابن أخيه وأخذها، كما حصل مع أحفاد شارلمان. وعندما تمّ تأسيس الإمبراطورية الرومانية المقدسة في عهد الأسرة الساكسونية التي أسسها أوتو الكبير (٩١٩-١٠٢٤م)، التي تحاربت مع الهنغار والنورمانديين، قام رئيس الأساقفة ماينز بتتويج أوتو وسلّمه سيف شارلمان قائلاً له: خذ هذا السيف وحارب به كل أعداء المسيحية والوثنيين والمسيحيين المرتدين، لأنّه بإرادة الله قد حصلت على كل سلطات مملكة الفرنجة للحفاظ على سلام كل المسيحيين» ثمّ قدّسه بالزيت المقدس وأعطاه الصولجان والعصا الملكيين.

١١. ومن أسباب التغيّر الجيو سياسيّ في أوروبا في نهاية المرحلة الأولى من القرون الوسطى ما قام به الإمبراطور كونراد الثاني (١٠٢٤-١٠٣٩م)، حيث رأى أن احترام الحاكم لا يأتي من الكنيسة، بل من الحرب والشجاعة والقوة، وعلى الرغم من أنّ هنغاريا بزعامة الملك ستيفان وبولندا بزعامة بوليسلاف وكذلك بوهيميا، قد ثارت ضده، ولكنه هزمها جميعاً، فقام بإلغاء المناصب الوراثية لكبار الإقطاعيين والأدواق وحرّضهم ضد بعضهم بعضاً حتى لا يتحدوا ولا يشكّلوا خطراً، بل ليكونوا تحت إمرته بالعموم. وقام بإعادة توزيع الأراضي في ألمانيا وأعطاهما لصغار الإقطاع فضمن ولاءهم له.

[١]- عمران، محمود سعيد، معالم تاريخ أوروبا، م.س، ص ١٨٠.

١٢. عدم التوافق والانسجام بين الكنيسة والسلطة الدنيوية (الملوك والأباطرة) لفترات طويلة مما عجل في التغيرات الاجتماعية والسياسية، كما حصل مع هنري الخامس (١١٠٦-١١٢٦م) الذي جاءت به الكنيسة، ولكنها سرعان ما ثارت ضده؛ لأنه عاد إلى سيرة أبيه العلمانية، فحرمته الكنيسة من الرعاية، وتمّ عزله من المنصب الإمبراطوري، ولكنه عاد وعزل البابا ذاته، فتدخل في الكنيسة وقام بتعيين رجال دين مؤيدين له، وزحف باتجاه البابا (باسكال الثاني) في روما، فهرب منها إلى النورمانديين في جنوب إيطاليا؛ مما دفع بهنري الخامس إلى تعيين بابا جديد (كالستس الثاني)، وتمّ توقيع اتفاق بينه وبين الكنيسة عُرف باتفاق هورمز (١١٢٢/٩) يتضمّن: انتخاب الأساقفة في ألمانيا يتمّ دون تدخل البابا ذاته، وأنّ انتخاب الأساقفة ورؤساء الأديرة خارج ألمانيا يتمّ دون تدخل الإمبراطور، ويحقّ للإمبراطور تكليف الأسقف بمهامّ دنيوية بعد موافقة البابا، ويحقّ للإمبراطور تقليد الأسقف المنتخب قبل تقليده من الكنيسة؛ كذلك يحقّ للإمبراطور حضور الانتخابات الكنسية داخل ألمانيا فقط. وبذلك أوجد هذا الاتفاق صيغة توافق وسطية بين سلطة الإمبراطور الدنيوية وسلطة الكنيسة الأخروية. وفي الوقت ذاته أوجد هذا الاتفاق بيئة مناسبة لنشاط الأمراء والأثرياء والنبلاء في مجالات بناء الحصون واستصلاح الأراضي والتجارة، فأسسوا لتنظيم سياسيّ شبه مستقلّ عُرف لأول مرّة في وسط وجنوب أوروبا. وعلى العكس من ذلك، فقد عاد الخلاف مرّة ثانية بين السلطة الأخروية (البابا أنوتست الثالث) وبين السلطة الدنيوية ممثلة بالإمبراطور فريديريك الثاني (١٢١٢-١٢٥٠م)، الذي كان سياسياً محنكاً ومثقفاً ومحارباً شجاعاً، وكان يعرف العربية، وكان شاعراً وفيلسوفاً وعالماً في الطبّ والهندسة، وقد وصفه المؤرّخون بأنّه أعجوبة العالم^[١]. وسبب هذا الخلاف أنّ الإمبراطور لم يفّ بوعدته للبابا بتجهيز حملة إلى فلسطين، ولم يكتفِ بصقلية، بل أراد شمال إيطاليا، وقام بتتويج ابنه هنري ملكاً على صقلية وعلى الإمبراطورية أيضاً؛ مما دفع بالبابا الجديد (غريغوري التاسع) إلى إصدار فرمان بحرمان فريديريك من رحمة الكنيسة، ولكنه في عام ١٢٢٨م قاد حملة إلى فلسطين وعقد اتفاقية مع السلطان كامل الأيوبيّ مدتها عشر سنوات، وقد سمّى نفسه على أثرها بالإمبراطور الرومانيّ وملك صقلية والقدس، ولكن عادت الخلافات مع الكنيسة ثمّ انتهت بصلح سان جرمان ١٢٣٠م.

١٣. ومن أسباب التغيّر الجيوسياسيّ في نهاية الفترة الأولى من القرون الوسطى خروج

[١]- عمران، محمود سعيد: معالم تاريخ أوروبا، م.س، ص ٢٠٩.

الدانماركيين من بيئتهم الجغرافية، فسيطروا على النرويج في الشمال بقيادة سفيند، وكذلك تم فرض الضرائب على الإنكليز، ولكن الإنكليز حشدوا طاقاتهم بزعامة أثلرد وبتأييد نورمانديا (بالزواج السياسي)، فقتلوا الدانماركيين الموجودين في إنكلترا بوحشية، ومن بينهم أخت ملك الدانمارك وزوجها، فغزاها سفيند وانتقم من الإنكليز (١٠٠٩-١٠١٢م) وسلب وقتل وبطش ودمر وفرض سيطرته المطلقة على إنكلترا وأصبح ملكاً عليها في عام ١٠١٣م، وجاء ابنه من بعده كنوت، الملقب بالعظيم، ملكاً على إنكلترا والنرويج، وعندما انتقم أثلرد مرة ثانية من الدانيمركيين تعاون الأخان (كنوت وهارولد) ملكا الدانمارك والنرويج للسيطرة على إنكلترا من جديد، وقد تم تقسيم إنكلترا إلى مملكتين؛ واحدة لكنوت، والثانية لابن أثلرد (أدموند)، وكان الاتفاق إذا مات أحدهما يرثه الآخر، فمات أدموند بعد سنة، فأصبح كنوت ملكاً على إنكلترا كلها دون قتال. وبعد وفاة هارولد ملك الدانمارك أصبح كنوت إمبراطوراً على إنكلترا والدانمارك والنرويج، ولُقّب بالكبير، وتم ضمّ إيرلندا وأركاد وإيكوسيا إلى الإمبراطورية في عام ١٠٣٠م. حافظ كنوت الكبير على الأنظمة الداخلية لملك إمبراطوريته، فقد بقي لكل منها نظمها وقوانينها ومجالسها الخاصة بها، دون وجود نظام واحد مطبق على الممالك الثلاث^[١].

لقد مثلت العلاقة بين كنوت الكبير والكنيسة مثلاً للتعاون المتبادل، حيث دعمت الكنيسة سلطة كنوت سياسياً وروحياً، بالمقابل قام كنوت بنشر الدين المسيحي في الدانمارك والنرويج. وكان دور كنوت في إنكلترا مختلفاً ومنهجياً، حيث قام بالقضاء على كل من يتوقع أنه سيكون معارضاً (الحرب الاستباقية على المعارضة). وقام بتوزيع الملكيات الواسعة على الأمراء المؤيدين، وعمل على تشجيع الاندماج بين الأنغلو ساكسون والدانماركيين، وقام بتنشيط التجارة مع البلاد المجاورة، وضمن سلامة الطرق التجارية وحركة التجار والمسافرين.

١٤. أسهم تعاون الكنيسة مع القوة الناهضة في غرب أوروبا ممثلة بالدوق غليوم النورماندي، مضافاً إليها دور المرتزقة والطامحين للمغامرة وجمع الثروة، إلى السيطرة على إنكلترا، فالكنيسة المركزية (البابا) لم تكن راضية عن كنيسة إنكلترا، فدفعت بالسلطة الإقطاعية المركزية الحامية للكنيسة إلى غزو إنكلترا، وقد تحقّق لها ذلك في عام ١٠٦٦م، واستسلمت لندن، وتوجّ غليوم ملكاً في عيد الميلاد باسم غليوم الأوّل ولُقّب بغليوم الفاتح^[٢]. يُعد غليوم الفاتح من أكثر

[١]- فرح، نعيم: تاريخ أوروبا السياسي، مرجع سابق، ص ١٥٧.

[٢]- كانتور، نورمان ف. التاريخ الوسيط، قصة حضارة البداية والنهاية، ج ٢، ترجمة: قاسم عبده قاسم، القاهرة

الحكام الذين أثروا بإنكلترا؛ وذلك لما قام به من إجراءات جديدة ضمنت له الدخل الكافي لشنّ الحروب، فالحروب تحتاج إلى أموال كبيرة، وأهمّ تلك الإجراءات: تجريد الإقطاعيين من ملكياتهم الواسعة وتسليمها لموظفين نورمانديين، وتحويل إنكلترا كلّها إلى دولة إقطاعية، حيث تحوّل الفلاحون إلى أقنان، وجعل الإقطاعات متداخلة مع بعضها حتى لا تتكوّن النزعات الانفصالية والتمرد، ولكن كان لهذه الإجراءات دور إيجابي في بناء الحصون والقصور، ولعلّ من أهمّ الإجراءات المميّزة والجديدة هو القيام بوضع كتاب إحصائيّ سُمّي بكتاب الحساب الأخير، لتقدير الضرائب وحجم الخدمات الإقطاعية والعسكرية المفروضة على الآخرين أمام الملك، وهي تُعدّ التجربة الأوروبية الأولى. في الوقت ذاته زاد من ملكيات التاج الملكيّ لتصبح نحو سبع الأراضي الصالحة للزراعة في إنكلترا؛ مما زاد في ترسيخ سلطة الملك^[١]. ومن الإجراءات التي اتخذها استبدال رجال الكنيسة الإنكليز برجال الكنيسة النورماندية، لكن بالاتفاق مع البابا نفسه. وقام بإجراء غريب، حيث جمع كبار الملاك والأغنياء وأقسمهم اليمين على طاعته، فبلغ عددهم ستين ألفاً في مدينة سالزبوري. عمل غليوم الفاتح على تقسيم إنكلترا إلى مقاطعات يحكم كلّاً منها حاكم مدنيّ نورمانديّ يُدعى الشريف مهمّته جمع الضرائب وأرباح ملكيات الملك، وكذلك من مهمّاته المحافظة على النظام ومراقبة المحاكم في المقاطعة. وحتىّ يضمن وجود قوّة قادرة على تلبية احتياجاته الأمنية والقتالية قام بإنشاء جيش إقطاعيّ ومليشيا شعبية داعمة له، وختم إجراءاته المميّزة بتشكيل مجلس مستشارين يضم شخصيات دينية ومدنية وعسكرية لبحث الأمور المهمة والمستجدة.

وشكّل حفيد غليوم الفاتح، هنري الأوّل (١١٠٠-١١٣٥) محطة مميّزة أيضاً في إنكلترا، حيث أنشأ مجلس مستشارين ليكون خبيراً في القضاء والسياسة وعمل الخزينة ومجلس الشؤون المالية، بحيث يتوجب على الشريف الحاكم أن يُقدّم مرتين في العام من دخله وأرباحه، وسمح للسكان بالتقاضي أمام محاكم واحدة، فاستطاع الحدّ من سلطة البارونات وعزّز بذلك صغار الملاك. واهتمّ هنري الأوّل بمدينة لندن العاصمة، حيث منحها الإدارة المحليّة الذاتية، وأعطى سكانها حقّ التقاضي في المدينة وأعفى منتجاتها وبضائعها من الرسوم الجمركية، فتطوّرت المدينة بسرعة بصناعاتها وتجارتها، وخاصة صناعة الأقمشة وتصديرها. انظر الخريطة رقم (٢).

١٩٩٧م، ص ٣٨٩-٣٩١.

[١]- فرح، نعيم. تاريخ أوروبا السياسي، م.س، ص ١٦٠.

المطلب الثاني: أسباب التغيرات الجيوسياسية في القرون الأخيرة من العصور الوسطى



لقد اكتسبت المجتمعات الأوروبية خبرات معرفية وسياسية من التغيرات المتلاحقة في أرجاء القارة الأوروبية، ولكن مع ذلك نجد ملامح عامة مشتركة سيطرت على القارة مثل:

١. السيطرة الواسعة للكنيسة ثقافياً وروحياً مع وجود قاعدة مادية كبيرة، كانت تتحصّل عليها من

مصادر متعدّدة مثل: إقامة الشعائر الدينية وتحويل أموال وأملاك وممتلكات المترهبين للكنيسة، بالإضافة لاستيلائها على أملاك الفارين والمتحريين والمقتولين والهراطقة والمطرودين، وكانت للكنيسة أيضاً أملاك خاصة بها في روما وفي أرجاء أوروبا كلّها - وكانت تأتيها أرباح كبيرة من بيع الوظائف الدينية والسياسية حسب أهمية كلّ وظيفة بالإضافة إلى الضرائب السنوية على الأساقفة أنفسهم، ولا تقل أهمية عنها صكوك الغفران التي يحتاجها الناس، وفقاً لجهلهم، على الأحياء والأموات على حدّ سواء عن خطاياهم المرتكبة. وكانت الكنائس تتلقّى تبرّعات كثيرة لتجهيز الحملات الصليبية من الناس والأمراء والأغنياء مع كثير من الهدايا والمنح من الملوك ومن الإقطاع والأغنياء لقاء التقرب من الكنيسة لأهداف متباينة.

٢. سيطرة الجهل وتراجع دور العقل والعقلانية والمحاکمات العقلية، حيث سادت الغيبات بأشكالها المختلفة كالخرافات والسحر والهراطقة، مع انتشار الأمية والفقر واستخدام اللغة اللاتينية في الشعائر الدينية وفي المدارس، وكان عامة الناس لا يفهمون هذه اللغة مما دفعهم إلى الابتعاد أكثر عن مصادر المعرفة والتربية والتعلّم.

٣. لقد أدّت الحروب الصليبية، التي امتدت من عام ١٠٩٥ إلى عام ١٢٩١م بحملاتها الشامية، إلى نتائج أصبحت مقدّمة لتغيرات جذرية في القارة، حيث: تحسّن الإنتاج الصناعي في أوروبا، وتحسّن وتنوّع الإنتاج الزراعيّ بإدخال أنواع كثيرة من المحاصيل والأشجار المثمرة، ونشأت صناعات عسكرية تابعة للجيش غيرت فيما بعد بعض المفاهيم العسكرية في الحروب وفي التسليح وفي بنية الجيوش. ومن نتائج هذه الحروب خسارة المسلمين للبحر المتوسط

وتحوّله لسيطرة المدن التجاريّة الكبيرة كالبنديقية وجنوا ومرسيليا وبرشلونة. وقد قويت سلطة البابا وأصبحت مقدّسة أكثر؛ لأنّه قام بحروب مقدّسة في نظر الأوروبيّين، فحصد ثمارها في صكوك الغفران أو قرارات الحرمان من بركة السماء. ولكن في الوقت ذاته قويت سلطات الملوك، وخاصّة الذين شاركوا في الحروب الصليبيّة، وعلى الأخصّ ملوك فرنسا، ونستطيع القول إنّ الحروب الصليبيّة في الغالب كانت حروب فرنسا على الشرق، فالبابا أوربان الثاني، الذي بدأ بالحروب كان فرنسيّاً، والمملكة التي أنشأت في الشرق كانت فرنسيّة. وقد أدّت الحروب الصليبيّة إلى زيادة الانقسام بين الدول (الشعوب) التي شاركت في هذه الحروب، وخصوصاً الكبيرة منها كفرنسا وإنكلترا وألمانيا، حيث جرى الفرز القوميّ في الميدان أثناء الحروب وتقسيم الغنائم وإقامة المقاطعات وبناء الحصون والتجارة. وقد ترسّخ الانقسام بين الغرب اللاتينيّ الكاثوليكيّ والشرق البيزنطيّ الأرثوذكسيّ والوصول إلى حالة التصادم في المستويات كافّة، الثقافيّة والاقتصاديّة والسياسيّة. وشكّلت عودة المقاتلين من المشرق إلى أوروبا عموماً نقلة نوعيّة في البناء الاجتماعيّ الاقتصاديّ. فقسم من هؤلاء تمّ تحريره بقرار من البابا وضمان حقوقهم وأملاكهم حتى يعودوا بالإضافة لإعفاء عموم المشاركين من الضرائب ومن الديون المستحقّة عليهم، فكان للعائدين دور مهمّ في إضعاف النظام الإقطاعيّ والحدّ من سلطاته، وشكّل مقدّمة لعلاقات اجتماعيّة جديدة في المدن الكبيرة أسهمت بالانتقال فيما بعد إلى دول المدن وسلطاتها وللنظام البرجوازيّ كقطيعة مهمّة مع النظام الإقطاعيّ.

وكان من نتائج الحروب الصليبيّة أيضاً انقسام المجتمعات الأوروبيّة إلى طبقات مترابطة مع بعضها، في مقدّمها الطبقة البرجوازيّة التي تبوّأت قيادة تلك المجتمعات للتغيير والتنوير والدفع بها إلى الأمام، وظهور طبقة عمّال المدن والمانيفكتورات (الورش والمعامل الصغيرة) التي تُشكّل أغليّة سكّان تلك المدن، بالإضافة إلى الفقراء والمشرّدين. وظهرت عادات اجتماعيّة مستوردة قائمة على الترف والإسراف في كلّ مجالات السلوك عند الأغنياء (الخدمة البيتيّة في الطعام والشراب واللباس والعطور وبناء القصور وتزيين الجدران وامتلاك الخناجر المطعّمة بالعاج والمرصّعة بالأحجار الكريمة، ومعظمها تمّ استقدامه من المشرق).

٤. الآثار القويّة التي تركتها حرب المئة عام (الحرب الإدواريّة) بين فرنسا وإنكلترا ما بين (١٣٣٧-١٤٥٣م) بهدف الحصول على امتيازات أو أراضٍ داخل فرنسا (بوردو، مقاطعة جاكسوني) استناداً إلى الإرث الملكيّ والزواج السياسيّ، فإدوارد الثالث ملك إنكلترا طالب

بعرش فرنسا عندما توفي ملكها شارل الرابع (١٣٢٨م)، ولم يكن يوجد وريث إلا هو عن طريق والدته إيزابيلا أخت الملك شارل الرابع، وهذه كانت سابقة؛ حيث لا تورث النساء بالحكم، وتمّ تعيين فيليب السادس ابن عم شارل الرابع ملكاً على فرنسا. وقد أدت العوامل الاقتصادية دورها في هذه الحرب كمحاولة لمنع الإنكليز من خيرات غرب فرنسا المرتبطة بالإنكليز (الزراعة والصيد والتجارة). وقد تعاقب على هذه الحرب الطويلة عشرة ملوك، خمسة فرنسيين وخمسة إنكليز. وكان من أسبابها الكساد الاقتصادي الذي أصاب القارة، وسيطرة إنكلترا على القنال الإنكليزي الذي يُشكل خطورة على البرّ والسواحل الفرنسية.

وقد كان لجان دارك (عذراء أورليان) دور مهم في انتصار فرنسا، حيث انتصرت على إنكلترا في معركة باتي ١٤٢٩م، ولكنها أُسرت في معركة كومبيين شمال مدينة باريس في عام ١٤٣١م فأنهت بالسحر وأُرسلت إلى إنكلترا، حيث أُعدمت حرقاً عام ١٤٣٧م. وانتصر الفرنسيون أخيراً في عام ١٤٥٧م (معركة كاستيلون)، وانتهت الحرب رسمياً بتوقيع معاهدة بيكوغني ١٤٧٥م، وبقي للإنكليز مقاطعة كاليه على الساحل الفرنسي. هنا يمكن القول إن الشعور القومي الفرنسي والإنكليزي شكّل أهمّ تلك النتائج، وكذلك التأثير الاقتصادي الكبير على إنكلترا، حيث تراجعت الحياة الاقتصادية، وكانت مقدّمة لحرب الوردتين في إنكلترا، ومن نتائجها أيضاً تراجع صلاحيات ملك إنكلترا، وتقوية سلطة البرلمان، وتراجع صلاحيات طبقة النبلاء.

ومن نتائجها في فرنسا نهاية مطالبة الإنكليز بالعرش الفرنسي، وبالتالي قويت سلطة العرش، وأصبح أكثر استقراراً، فتشكّلت حكومة فرنسية قوية تتقن الإدارة في عهد شارل السابع. وتمّ تشكيل جيش نظامي بقيادة ضباط متمرنين، ولم يُسمح للإقطاعيين بدخوله ولا بتشكيل جيوش، ولم يُسمح لهم بدخول فئة الفرسان أيضاً. ومن النتائج المهمة تخصيص ضريبة وطنية لصالح الجيش، وتمّ في الوقت ذاته دعم الجيش بالمدفعية واستخدام البارود كسلاح استراتيجي جديد، ولكن حصل التضخم في الأسعار، وتمّ تخفيض قيمة العملة عن طريق الغش في المعادن التي تُصنع منها.

في إنكلترا كانت النتائج سريعة ومتغيرة جداً، فبعد الأزمة الاقتصادية بدأت تتطور صناعة الصوف ونمت تجارتها، وفي الجانب الثقافي حلت اللغة الإنكليزية مكان الفرنسية في المحاكم والمراسلات والأعمال الأدبية وفي البرلمان؛ نظراً لنمو الإحساس القومي، أما على الصعيد

السياسي والإداري، فقد ازدادت صلاحيات البرلمان وتقلصت سلطات الملك، والأهم من هذا كله، هو تراجع المجتمع الإقطاعي وظهور المجتمع البرجوازي في المدن، حيث الحرية للأفراد في الحركة والعمل والتعبير.

٥. ومن الأسباب التي أسهمت في التغيرات الجيوسياسية في أوروبا في النصف الثاني من القرون الوسطى الشعور القومي عند الشعوب الأوروبية مع ما رافقه من انعكاس ذلك على الكنيسة ذاتها، حيث بدأت بالظهور ما يُعرف بالكنيسة الوطنية، وهي وإن لم تفقد صلاتها وروابطها مع الكنيسة الأم في روما أو القسطنطينية، فإن تلك الروابط بدأت بالضعف وكذلك دخول الملوك على الخط ذاته لما فيه مصلحة لها بتشجيع الشعور القومي الديني والديوي؛ لأنه يُقوي من سلطات الملوك الوطنيين ويدفع باتجاه تراجع سلطة الكنيسة والإمبراطورية الأوروبية (الرومانية المقدسة)؛ لأنه كثيراً ما كان المتحمسون للسيطرة على الكنيسة الأم توجههم أطماع كبرى للسيطرة على أوروبا أو معظمها.

٦. بعد فشل الحروب الصليبية وعودة الجيوش إلى أوروبا بدأ أمراء الحروب بإقامة إماراتهم وملكيّاتهم داخل القارة على حساب بعضهم بعضاً، وقد رافق ذلك حروب تبشيرية، ليس ضد الوثنية فقط، بل ضد المذهبية أيضاً.

٧. هجرة أعداد كبيرة من سكان الأرياف إلى المدن والاستقرار فيها، مما أدّى إلى ظهور حركة عمرانية كبيرة لاستيعاب تلك الأعداد القادمة ولنشاط اقتصادي صناعي وتجاري مهم، سواء أكان في المدن القديمة أو في إنشاء مدن جديدة على طرق المواصلات البرية والنهرية والبحرية، كل هذا الحراك الكبير أسهم مباشرة، أو مع الزمن، بتراكم المشكلات والقضايا الاجتماعية والاقتصادية، وبالتالي السياسية، وبالذبح نحو الانتقال إلى التغير في علاقات الطبقات الاجتماعية الاقتصادية بما يخدم سلطات المدن.

٨. تشكيل كومونات داخل المدن التي تحررت بقوة السلاح معتمدة على قوة محلية مكونة من الصناع والتجار وبعض النبلاء الذين تأدوا من قوى الإقطاع والكنيسة، حتى أن بعض الملوك والأمراء أيّدوا هذه القوى ووطّدوا العلاقات معها، بل سيطروا عليها، كما حصل في فرنسا. وقد انطلقت هذه الكومونات من إيطاليا إلى باقي المدن الأوروبية. وشكّلت هذه الكومونات نقلة اجتماعية واقتصادية وسياسية وفكرية داخل المجتمعات الأوروبية. ففي إنكلترا اندمجت

كومونات المدن مع بعضها ونتج عنها تكوين البرلمان الإنكليزي، الذي يُعدّ أهمّ مكوّن مدنيّ مقابل السلطة الملكيّة والذي جعل من إنكلترا دولة ملكيّة برلمانيّة. وفي ألمانيا وإيطاليا كان لتلك الكومونات دور أكبر في المجتمع بسبب غياب سلطات مركزية، لذلك طوّرت بنيتها وشكّلت اتحادات حربيّة وصناعيّة وتجاريّة، ووضعت مجالس قياديّة مركزية لها، وانتخبت رؤساء لها. والسؤال هو أنّه كيف استطاعت أن توجد لها تأثيراً قوياً داخل مجتمعاتها، ويمكن بيان الجواب من خلال الخطوات الأربع الآتية:

أ. إنشاء قوات عسكريّة تدافع عن المدن ضدّ أيّ خطر خارجيّ.

ب. الإشراف المباشر على الأنشطة الاقتصاديّة المتنوّعة والمتكاملة في المدن، في الصناعة والتجارة والنشاط الماليّ.

ت. فتح المدارس والاهتمام بالتعليم، الذي يُعدّ أهمّ عامل في تغيير المجتمع، وخاصّة إذا عرفنا أنّ هذه الكومونات امتدّت نحو ثلاث مئة سنة (١١٠٠-١٤٠٠م)، وهذا بالفعل فتح المجال أمام بناء أجيال تحمل العقليّة العلميّة والتنوير، الذي أسهم في التقدّم الأوروبيّ وفي تراجع هيمنة الكنيسة.

ث. تنظيم فرض الضرائب على مستوى الدخل وتوجيهها لتأمين احتياجات المدن من الغذاء وبناء الجسور وشقّ الطرق والساحات وبناء الأحياء الجديدة لاستيعاب الأعداد المتزايدة وبناء السدود لتأمين المياه للزراعة وتربية الحيوانات والأسماك.

ولكن هذه الكومونات، كأبيّ حركة اجتماعيّة اقتصاديّة سياسيّة، حملت في أحشائها أسباب تفجّرها من الداخل، وأهمّ تلك الأسباب الآتي: تنافس تلك المدن على الأراضي الزراعيّة البينيّة لتأمين الاحتياجات الغذائيّة، إلى درجة الاقتتال فيما بينها، نشوء خلافات قويّة على الحدود الإداريّة للمدن، التنافس التجاريّ الحادّ ضمن أسواق المدن ومحاولات الهيمنة على الأسواق حسب القوّة الماديّة (الماليّة) لكلّ سوق، وقوع خلافات حول وضع الضرائب المستحقّة على الجسور والطرق، بالإضافة إلى الخلافات العائليّة المتوارثة بين المدن، الصراع بين السلطات الدينيّة (الكنيسة) والديويّة (الحكّام) ملوكاً أو أمراء^[١]. وقد تحوّلت مجالس بعض المدن إلى

[١]- زيتون، عادل: تاريخ العصور الوسطى الأوروبيّة، م.س، ص ٤٣١.

إدارات متسلطة ديكتاتورية لتدخلها في تفاصيل الأنشطة الاقتصادية، كتحديد الأسواق وأوقاتها وأنواعها والمكايل والمقاييس والعقود والأسعار والنوعية (الجودة) والضرائب، ودخول المحسوبيات والواسطات فيها، مما أدى إلى زيادة البطالة وإعاقة الأنشطة الإبداعية وعمليات الابتكار والمنافسة الحرة.

٩. تأسيس اتحاد مدني تجاري في عام ١٢٣٠م في ألمانيا بين مدينتي هامبورغ وليوبك، وهو اتحاد تجاري مالي، وتبعته مدن أخرى في شمال غرب ألمانيا، فكانت داخلية أول الأمر، ثم أصبحت خارجية لها فروع في لندن وبلجيكا وغيرها من البلدان، وقد سماها الإنكليز بشركة التجار الألمان الشرقيين إيسترلنغ، ومنها اشتق الجنيه الاسترليني، وقد سُمي هذا الاتحاد بالعصبة الهانزية، التي بقيت حتى عام ١٤٥٠م. وكان لهذه العصبة الدور الكبير في نشأة سلطات جديدة لم تكن تعرفها القارة الأوروبية، فاستطاع رأس المال التجاري أن يُشكّل جيوشًا وأساطيل تجارية وعسكرية لحماية خطوط التجارة من القراصنة، ومن التدخّلات الخارجية، ومن تدخّلات الملوك والكنيسة، واستطاعت أن تهزم ملك الدانمارك؛ لأنّه حاول فرض ضرائب عليها (١٣٤٠-١٣٧٥م)؛ وبذلك أصبحت قوة مميّزة قادرة على تغيير حكامها وأن تضع آخرين، خاصّة في الدول الاسكندنافية، ولكن كان مصير هذه العصبة التفكك لأسباب تشبه أسباب تفكك الكومونات ومنها: الصراع بين العصب وسلطات المدن الأخرى، وكذلك الصراع بينها وبين الأمراء الألمان الإقطاعيين؛ لأنّ مصالح هؤلاء متناقضة كليًا مع مصالح العصبة الهانزية؛ فأعضاء العصبة تجار محاربون يملكون ثروات هائلة وأسواقًا كبيرة، داخلية وخارجية، وهذا يتعارض حتمًا مع مصالح الأمراء الإقطاع الذين يعتمدون على الزراعة والتسويق الداخلي والهيمنة على الأرياف.

وكان لظهور الشعور القومي داخل مؤسّسات العصبة تأثيره على الوظائف والأرباح والأسواق، بالإضافة إلى التنافس بين مدن العصبة وفق المصالح الذاتية لكل مدينة وانعكاس ذلك على الأنشطة التجارية الخارجية، وكذلك ظهور دول جديدة مهيمنة تجاريًا في معظم أوروبا كالبرتغال وإسبانيا وفرنسا وإنكلترا وهولندا^[١].

[١] - حاطوم، نور الدين. تاريخ العصر الوسيط في أوروبا. م.س، ص ٣٩٧-٤٠٢.

ثانياً- خصائص المجتمعات الأوروبية التي ولدت التناقضات المصيرية لتغيير الجغرافيا السياسية في القرون الوسطى

إنّ الحديث عن خصائص المجتمعات الأوروبية التي ولدت التناقضات الأساسية في أوروبا ودفعت إلى التغير في الجغرافيا السياسية فيها يضع جملة من الخصائص المتكاملة اقتصادياً واجتماعياً وسياسياً وثقافياً وقياس تبدلها خلال تسعة قرون من الزمن؛ لذلك تمّ التركيز على أهمّ تلك الخصائص وعلى دورها الفعّال:

١. انصهار المجتمع الجرمانى الوثنيّ مع المجتمع الرومانى اللاتينيّ المسيحيّ، وإخراج مجتمع جديد يحمل صفات جديدة أوروبية، ويحمل في الوقت نفسه تناقضات أساسية استمرت في القرون اللاحقة، وظهرت آثارها في السلطة، وفي نموّ الشعور القوميّ ضمن مكونات هذا المجتمع.

٢. استمرار الصراع السياسيّ والعقديّ وحتىّ الاقتصاديّ بين القسم الشرقيّ من الإمبراطورية وبين القسم الغربيّ منها جعل بعضها يتحالف مع قوى من خارج القارّة أو من خارج الانتماء المسيحيّ.

٣. تبدل سلطة الكنيسة ودرجة هيمنتها على المجتمع الأوروبيّ، فقد تراجعت هذه الهيمنة روحياً وسياسياً بعد القضاء على الإمبراطورية الرومانية الكلاسيكية في عام ٤٧٦م، ثمّ تطوّرت ونمت بما يتوافق مع مصالح الحكّام وتأسيس الإمبراطورية الرومانية المقدّسة وقدرتها على الهيمنة وفرض سيادتها من جهة ومع خصائص وقدرات الباباوات الذين استلموا الكرسيّ الرسوليّ في روما، وقد وصلت إلى عزّها أيام البابا أوربان الثاني، الذي استطاع توحيد قدرات أوروبا وتوجيهها في حروب مدمّرة إلى الشرق (الحروب الصليبيّة أو حروب الفرنجة)، ولكن العامل الكبير الذي أثار في السلطة البابوية هو الانشقاق الكبير (١٣٧٨-١٤١٨م) عندما انتخب الفرنسيون البابا كليمنت السابع (١٣٧٨-١٣٩٤م) في مدينة أفينون بتدخّل شارل الخامس الملك الفرنسيّ، ولأوّل مرّة يظهر دور العامل القوميّ في انتخاب البابا، وفي الوقت ذاته انتخب الإيطاليّون البابا أوربان السادس (١٣٧٨-١٣٨٩م) في روما.

لقد أدّى هذا الانشقاق إلى نتائج خطيرة على الكرسيّ البابويّ وإلى تراجع وانحطاط مكانة البابوية ذاتها، بل والكنيسة كلها، وأثر كذلك على الكنائس التي ترعى مصالح الناس في المجتمع

الأوروبي، وعمّت الفوضى فيها من خلال تأثير وتلاعب كل كنيسة بالأساقفة التابعين لها على أساس شرعية هذه دون تلك، أو أدى بالنهاية إلى انقسام أوروبا إلى مركزين واضحين، فرنسا وإيطاليا، وكان لذلك تبعات على المستويين الديني والسياسي، وتم أيضًا تشكيل مجمع ديني كنسي ثالث في بيزا عام ١٤٠٩م، فقام بخلع البابويين في أفينون وروما وتعيين بابا ثالث، ولم تُحل هذه القضية إلا بتدخل ملك هنغاريا سجسموند، الذي كان حاكمًا للإمبراطورية الرومانية المقدسة (١٤١١-١٤٣٧م) فشكّل مجمعًا دينيًا جديدًا استمر أربع سنوات وبأمر الملك تم خلع البابوات الثلاثة وانتخاب بابا جديد مارتن الخامس (١٤١٧-١٤٣١م) من أسرة أرستقراطية معروفة في أوروبا (أسرة كولونا)، وهي الأسرة ذاتها التي كانت سببًا في الأزمة البابوية.

٤. انقسام المجتمع الأوروبي إلى طبقات اجتماعية متباينة، ولكنها متعركة في الوقت ذاته، فطبقة رجال الدين (الإكليروس) النازمة للقضايا الروحية أولاً، والتي كانت تستقر في الأديرة، منعتقة من مشكلات حياة الناس واهتماماتهم المادية، والقسم الآخر منها ماديّ دنيويّ بشدة، وهم الذين يهتمون بقضايا الناس اليومية والأخروية على حدّ سواء، في الصلاة والولادة والموت والزواج وغيرها، ويتمثلون بالبابا ورئيس الأساقفة (الكردينال) والأساقفة والقسيسين والشمامسة.

وتأتي طبقة النبلاء والفرسان، حيث يسيطرون على المجتمع وعلى موارده وأنشطته الاقتصادية وحتىّ الاجتماعية، ويتراأسهم الدوق، فالكونت، فالمالك الكبير، فالإقطاعي، وأخيرًا الفارس المحارب.

أما الطبقة الثالثة المهمة في المجتمع، التي تُشكّل الأساس الماديّ للمجتمع الأوروبي، فهي طبقة الفلاحين المنتجين للغذاء، أساس الاستقرار الاجتماعي، وهذه الطبقة على ثلاثة مستويات وهي: الفلاحون الأحرار، والأقنان أو رقيق الأرض، والعبيد وهم رقيق البيوت ويعملون في الزراعة عندما يتطلّب الأمر ذلك، وعندما يزداد عددهم وتقلّ أهميّة وجودهم في خدمة المنازل، فيُحولون إلى الأرض للعمل بها دون مقابل.

لقد شكّل قانون شارلمان بتحديد العلاقة بين السيّد المالك والتابع الذي يعمل عنده أساسًا لسيطرة وقوة السلطة الإقطاعية، حيث لا يحقّ للتابع المالك أن يتخلّى عن سيّده إلا في حالة الاعتداء عليه أو على أفراد أسرته أو تحويله إلى قنّ تابع، فأصبحت سلطة الإقطاعي أقوى من

بقية السلطات لأنها مباشرة، فقويت سلطة الطبقة الأرستقراطية على حساب السلطة المركزية ذاتها.

ولعل من أهم أسباب تراجع سلطة الكنيسة هو ابتعادها عن أهدافها الأساسية الأخرى، والاهتمام بأمور الدنيا والسياسة، وعدم قدرتها على مواكبة التغيرات التي حصلت في المجتمعات الأوروبية. وفي الوقت ذاته تمكنت بعض العائلات الأرستقراطية والإقطاعية من السيطرة على الكنيسة عمومًا وعلى البابوية خصوصًا، فالبابا بونيفاس الثامن (١٢٩٤-١٣٠٨ م) قام بإعطاء أموال البابوية لأقربائه، فسارعت عائلة كولونا الأرستقراطية بالسيطرة على أملاك البابا كلها، فبادلها البابا العمل ذاته، وقام بتوزيع أملاك العائلة و ثرواتها على أقربائه.

لقد دب الفساد في السلطة البابوية، فاتهمت بالفاهية والمذات وفي بيع المناصب، وقد سيطرت عليها فرنسا، فمن بين ٢٨ كردينالاً في مجلس الكرادلة كان ٢٥ منهم فرنسيين، فقرارات البابوية أصبحت في غالبيتها لخدمة السياسة عمومًا والفرنسيين خصوصًا.

٥. لقد أسهمت الحروب الصليبية في تغيير البنى الاجتماعية والاقتصادية في المجتمعات الأوروبية، فمن شارك في تلك الحملات تم إلغاء القنانة (عبودية الأرض) عنه، بالوقت ذاته وبالنظر إلى قلة العمال الزراعيين، فقد قام الإقطاعيون بتحرير العبيد وتحويلهم إلى أجراء يعملون في الأرض لقاء أجر محدد مما زاد من الإنتاج وحسن من إنتاجية الأرض ومستوى الدخل عمومًا^[١]. وأدت نتائج الحروب الصليبية إلى زيادة الهجرة من الأرياف إلى المدن، وبالتالي الانتقال إلى حالة اجتماعية اقتصادية جديدة.

تعرض طبقة الفلاحين في أوروبا إلى تغييرات جذرية دفعت ببعضهم إلى المدن هرباً من ظلم الإقطاع، أو لغياب الأمن والاستقرار وتسجيل أراضيهم باسم الإقطاعي لحماية أنفسهم من المخاطر أو من الضرائب، فأصبحوا شبه أقنان يتحكم بهم الإقطاعي، أو بسبب الجفاف وتدني الإنتاج وعدم كفايته لحياة مقبولة، بل إن بعضهم وهب أملاكه للكنيسة وانضم إلى الأديرة، إما لغايات عقديّة، أو هرباً من مخاطر الحياة والديون.

[١]- زيتون، عادل. تاريخ العصور الوسطى. م.س، ص ٤١٩-٤٢٣.

ثالثاً- ديناميك التغيير والحركة في الجغرافيا السياسية للقارة الأوروبية في القرون الوسطى

يُعدّ الحراك الاجتماعيّ الصاعد وتوجيه هذا الحراك نحو أهداف اجتماعية كبيرة أحد أهمّ المتغيّرات التي أسهمت في تغيير الخريطة السياسية للقارة، حيث بدّل هذه الحراك حدود الدول وقدرة وكوامن القوّة في السلطة المركزيّة التي تمثّلها الإمبراطوريّة الرومانيّة المقدّسة، كما عكس جملة المتغيّرات في القارة بإقامة التحالفات بين الممالك لحماية نفسها أو للتوسّع على حساب ممالك أخرى ضمن مصالح سريعة التغيير، وبالتالي كثرت التحالفات، فاستمت بعدم متانتها وعدم استمراريتها أو ديمومتها؛ لذلك كانت السمة السياسيّة للقارة هي سرعة التغيير وقوّة التطاحن ونشوء ممالك وإمارات وزواها، إمّا لأسباب خارجيّة، ولكنّها من القارة ذاتها، أو لأسباب داخلية ضمن أفراد العائلة الحاكمة، فالأخوة يتصارعون على السلطة، وكذلك الأبناء، وحتى الأحفاد مع أعمامهم. مع ذلك كان للعوامل الماديّة الإنتاجيّة والتجاريّة دور مهمّ في تغيّرات الجغرافيا السياسيّة الأوروبيّة، ونشير هنا إلى أهمّ تلك العوامل الطرق التجاريّة، وهي على ثلاثة أنواع:

الطرق البريّة داخل القارة، وقد كانت في القرون الأولى على درجة جيّدة من المتانة، بالرصف وإقامة الجسور ونقاط المراقبة والأمن، ولكنّها أهملت بعد سيطرة البرابرة على روما وتعرّضت للتدمير والتراجع بسبب كثرة اللصوص وقطّاع الطرق، ولكن بعد القرن العاشر عادت تلك الطرق للازدهار وسيادة الأمن فيها وتكوين فرق للحراسة والمرافقة، وقد توطّدت حالات الأمن مع تكوين سلطات المدن والكومونات وإقامة الأحلاف، كحلف الراين والعصبة الهانزيّة وبناء الفنادق على الطرق للتجار والمسافرين والخانات للحيوانات وإقامة الكنائس والأديرة، وتحوّل بعضها فيما بعد إلى مدن صغيرة وظيفتها الأساسيّة خدمة التجار والمسافرين وعربات الجرّ لنقل الركاب والبضائع.

الطرق النهريّة، للطرق النهريّة دور كبير في التواصل بين المراكز العمرانيّة الأوروبيّة بسبب كثرة الأنهار وصلاحيّتها للملاحة وحركة السفن، كالدانوب والراين والسين والروور والأوب وغيرها، بالإضافة إلى شقّ القنوات بين الإقطاعات واستخدام الترع في نقل الركاب والبضائع، ولكن هذا النوع من الطرق يحتاج إلى العناية الدائمة من التنظيف أو التجمّد وإقامة الموانئ النهريّة، بالإضافة إلى الضرائب التي كان يفرضها الإقطاعيون على التجار، ولكن التجار شكّلوا

اتحادات خاصّة بهم لحماية وسائل النقل وصيانة الأنهار والمراسي وبنائها بالشكل المناسب. فالطرق النهريّة كانت بالفعل مهمّة جدًّا ولا زالت على الصعيدين الاقتصاديّ والاجتماعيّ، بل لقد استخدمتها بعض الممالك في وسط أوروبا لتحريك ونقل قواتها العسكريّة.

الطرق البحريّة، وهي طرق ذات أفضليّة في النقل والحركة؛ لعدم وجود ضرائب عليها، وهي رخيصة قياسًا بالوسائل البريّة والنهريّة، ولكونها تحمل كمّيّات أكبر من البضائع والمواد الأوّليّة وتنقل مسافرين أكثر، وقد ساعد النظام العبوديّ والإقطاعيّ على تأمين القوّة البشريّة المحرّكة لها من العبيد، بالإضافة لقوّة الرياح، وقد تمّ تأمين الحماية لها بسفن حربيّة خاصّة أحيانًا من هجمات القراصنة. وقد ظهرت مدن كثيرة بقوّتها البحريّة التجاريّة كالبنديقيّة وميلانو وجنوا ومرسيليا وبرشلونة ولندن ولشبونة وهامبورغ وغيرها. وأسهم هذا بظهور أسواق كبيرة في أوروبا كأسواق منطقة الشامبانيا في شمال فرنسا ضمن نظام تحدّده البلديّات والسلطات في التقسيم والضرائب والأوقات.

ومن العوامل التي أسهمت في التغيّر الاقتصاديّ، وبالتالي السياسيّ هو نشأة المصارف والبنوك، التي بدأت في إيطاليا في مدينتي جنوا (بنك القديس جورج) وفلورنسا، ثمّ انتقلت إلى المدن الأوروبيّة الكبيرة، وجاءت فكرة نشأتها تلبية للاحتياجات التي تكوّنت لأسباب متعدّدة: وجود حقّ لكلّ أمير بصكّ نقود خاصّة به تستخدم في إمارته (مقاطعته)، ولا يمكن استخدامها في مقاطعات أخرى، وكذلك نموّ حركة التجارة بين المدن وعدم القدرة على حمل النقود إلى أماكن المبادلات التجاريّة؛ لزيادة وزنها وبسبب عمليّات الغشّ في المعادن المصكوكة منها، مما دفع باتجاه إقامة مراكز ماليّة وابتكار الحوالات والشيكات والكمبيالات كطريقة سهلة تناسب هذا التغيّر في نمط المعاملات التجاريّة، ولكن في الوقت ذاته ظهرت العمليّات الربويّة الكبيرة والفوائد التي بدأ اليهود باستخدامها، ثمّ أصبحت عامّة.

ومن العوامل المهمّة أيضًا استصلاح مساحات واسعة جدًّا من الغابات والمروج وتحويلها إلى أراضٍ زراعيّة، فأدّت إلى زيادة الإنتاج والإنتاجيّة الزراعيّة، وهذا مهمّ للأمن الغذائيّ للقرّة، ولكن مع ذلك فقد أسهمت عمليّات الاستصلاح في التغيّر الاجتماعيّ الاقتصاديّ، فزادت الحاجة إلى قوّة العمل الزراعيّة، ولم يكن يوجد بديل لسدّ النقص إلّا بتحويل العبيد إلى الأرض، فكانت الضربة القاضية للنظام العبوديّ والانفتاح نحو النظام الإقطاعيّ. ولعبت أدوات الإنتاج الزراعيّة الجديدة في الحرّاة والحصاد وفي شقّ القنوات النهريّة وإقامة السدود

واستخدام الأسمدة العضوية في تطوّر الزراعة وزيادة الإنتاج، وقد أدّى ذلك إلى ظهور التخصص الاقتصادي الاجتماعي، فأصبح للمدن الدور الكبير في خدمة الأرياف، من خلال صناعة الأدوات والمعدات الضرورية الإنتاجية والاستهلاكية على حدّ سواء، ثمّ الانتقال من أسلوب المقايضة إلى تقدير الأثمان بالنقود، وبالتالي نشأة البنوك والحوالات.

إنّ ظهور التخصص الإنتاجي والخدمي، كضرورة اقتصادية واجتماعية، جعل من المدن الكبيرة مراكز تطوّر وإشعاع في المجتمعات الأوروبية. فهي تقوم بصناعة الأدوات الزراعية والمعدات المرتبطة بها ووسائل البناء والنقل ومراكز العبادة والتعليم والخدمات الاجتماعية الأخرى، وهي تُمثل كذلك أسواقاً لتصريف المنتجات الريفية الزراعية (النباتية والحيوانية)، بالإضافة إلى تحوّل كثير من المدن إلى موانئ بحرية أو نهريّة لعقد موصلات بريّة ذات قيمة استراتيجية، وقد تحوّلت فيما بعد إلى أقاليم صناعية كما في شمال فرنسا وفي إنكلترا وألمانيا وهولندا وجنوب البلطيق، فتشكّلت الطبقة البرجوازية الجديدة التي أنيطت بها، فيما بعد، عمليات التغيّر الاجتماعي والسياسي في المجتمعات الأوروبية، وبجوارها بالطبع كانت طبقة العمّال المنتجة التي شكّلت ديناميك هذا التغيّر.

وقد كان لتبدّل مسار الصراع الداخلي ضمن المجتمعات الأوروبية دوره في ديناميك التغيّر في الجغرافيا السياسية الأوروبية، فمع تبلور دور المدن الصناعية التجارية عصفت في تلك المدن قوى ذات فعالية كبيرة، حيث شكّلت النقابات العمالية ونقابات المدن لتدافع عن مصالح السكّان، خاصّة ضدّ الإقطاع في البداية، واستطاعت أن تُحدث تغيّراً عميقاً، ولكن الصراع انتقل ليُصبح ضدّ أغنياء المدن والتجار والصيارفة وضدّ زعماء النقابات ذاتها، وقد استمرّ هذا الصراع في القرون الأخيرة من العصور الوسطى ما بين القرن الثالث عشر وحتى نهاية القرن الخامس عشر وبداية الاكتشافات الجغرافية التي أدّت إلى حالة الانتقال إلى العالم الجديد وتخفيف الاحتقان داخل القارة الأوروبية والتحوّل إلى مراكز جذب بعيدة عن القارة جغرافياً وحضارياً.

الخاتمة

لقد قام هذا البحث برصد عناوين التغيرات الاجتماعية والاقتصادية في القارة الأوروبية خلال القرون الوسطى لفهم طبيعة التحوّلات والتبدّلات في الجغرافيا السياسية الأوروبية. فبعد القضاء على سلطة روما (الإمبراطورية الرومانية) في عام ٤٧٦م من قبل البرابرة نشأ الصراع بين الوثنية الجرمانية والمسيحية العقديّة، الممزوجة باليونانية والرومانية، كان النصر فيها للأخيرة فتشكّل المجتمع الأوروبي باختلاط الثقافتين، وقد كان للكنيسة الدور المهمّ في ذلك التغيّر، ولكنّه كان مدعوماً من ملوك وأباطرة مميّزين حملوا راية التبشير من جهة والهيمنة والسيطرة على المراكز الكبرى في أوروبا من جهة ثانية، كما حصل مع شارلمان (٧٧٢-٨٠٤م)، وقد رافق هذا التبدّل التحوّل الملموس في قوّة الإنتاج من حالة العبيد إلى حالة الأبقان الزراعيّين والفلاحين، ولكن التبدّل في مكانة الكنيسة ما بين القوّة، التي وحدت أوروبا للدخول في الحروب الصليبيّة، إلى الضعف الذي انتابها في مكانتها وهيبتها بل وقدسيّتها عندما انقسمت، بداية بين الشرق والغرب إلى تأثير الملوك في تعيين البابوات ومجامع الكرادلة إلى وجود أكثر من بابا، وحتىّ ظهور العامل القوميّ المؤثر على الكنيسة (شارل الخامس). وكان للحروب الصليبيّة دور بارز في تغيّر خصائص المجتمعات الأوروبية، فأنتهت النظام العبوديّ وظهر النظام الإقطاعيّ بقوّة وبسرعة، ولكنّه في الوقت ذاته حمل برائث تبدّله وانهزاه أمام نشوء المدن الكبيرة التجاريّة وظهر الكومونات فيها واكتسابها خبرة ومعارف جديدة في التنظيم والإدارة والاهتمام بالتعليم وتأسيس الجيوش للحماية الذاتية، وفي بناء السدود والجسور وشقّ الطرقات وغيرها، وتطوّر هذه الحالة إلى إقامة الاتحادات التجاريّة الكبرى كالعصبة الهانزيّة، التي رافقها بناء الموانئ والأساطيل التجاريّة وما يرافقها من قوّات بحريّة منظمّة لحماية التجار وأساطيلهم من القراصنة، وقد شابه ذلك على البر (اليابس) إقامة الحصون ومراكز المراقبة على الطرق البريّة وحماية التجارة الداخليّة. ثمّ نشأة المصارف والبنوك ومفاهيم الحوالات والشيكات وغيرها من الأمور الماليّة التي رافقتها عمليّات التخصّص الإنتاجيّ والخدميّ وتنظيم العلاقة بين المدن وأريافها مادّيّاً في الأسواق والصناعة، وثقافياً في التعليم والخدمات الروحيّة، مما ساعد في توجيه الحراك الاجتماعيّ الاقتصاديّ نحو تغيّرات ملموساً في نهاية القرون الوسطى، وأصبح مقدّمة لعصر التنوير الأوروبيّ والنهضة الأوروبيّة والاكتشافات الجغرافيّة العظيمة وما أحدثته من تغيّر على المستوى العالميّ في مجالات المعرفة والتقانة والاستعمار.

قائمة المصادر والمراجع

- ١- إينهارد: سيرة شارلمان. ترجمة: عادل زيتون، دار حسان، دمشق ١٩٨٩م.
- ٢- حاطوم، نور الدين، تاريخ العصر الوسيط في أوروبا، ج١، دار الفكر، دمشق، ١٩٨٢م.
- ٣- زيتون، عادل، تاريخ العصور الوسطى الأوروبية، جامعة دمشق، ١٩٨٢م.
- ٤- طرخان، إبراهيم علي، دراسات في تاريخ أوروبا في العصور الوسطى، دولة القوط الغربيين، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، ١٩٩٨م.
- ٥- عمران، محمود سعيد، معالم تاريخ أوروبا في العصور الوسطى، دار النهضة العربية، بيروت، ١٩٨٦م.
- ٦- فرح، نعيم، تاريخ أوروبا السياسي في العصور الوسطى، ط٧، جامعة دمشق، ٢٠٠٧م.
- ٧- فرح، نعيم، الحضارة الأوروبية في العصور الوسطى، جامعة دمشق، ٢٠١٠م.
- ٨- كانتور، نورمان ف. التاريخ الوسيط، قصة حضارة البداية والنهاية، ج١، ترجمة: قاسم عبده قاسم، ط٥، عين الهرم، ١٩٩٧م.
- ٩- كانتور، نورمان ف. التاريخ الوسيط، قصة حضارة البداية والنهاية، ج٢، ترجمة: قاسم عبده قاسم، القاهرة، ١٩٩٧م.
- ١٠- نعمة، غطّاس، نوفل، وضح، تاريخ أوروبا وحضارتها في القرون الوسطى، جامعة دمشق، ٢٠١٧م.

المرأة والأسرة في أوروبا العصور الوسطى

هبة شباط^[*]

الملخص

تتمحور هذه الدراسة حول دراسة طبيعة الأسرة، وحول حياة المرأة بشكل خاص وموقعها في المجتمع الأوروبي في القرون الوسطى، حيث كان المجتمع الأوروبي في ذلك الوقت يعيش حالة من الانحطاط ويسوده التخلف والجهل والتعصب. وكانت المرأة تعيش حالة يرثى لها من الضعف والهوان، إذ تحمّلت فيها كلّ أعباء المجتمع والفكر السوداوي والعقليّة المتخلّفة السائدة في أوروبا خلال العصور الوسطى.

وقد أشارت الدراسة إلى حالة تراجع دور الأسرة في ذلك المجتمع بسبب حالة التخلف التي كان يعيشها. كما أشارت إلى دور الكنيسة في ذلك الوقت في تغيير بعض العادات الإجتماعية سواء أكان ذلك في ما يرتبط بالزواج والتشريعات التي أقرتها الكنيسة أم في طريقة التعاطي مع المرأة.

ومن الجدير بالذكر أنّ موقف الكنيسة من المرأة والأسرة كان يعتريه شيء من التناقض، فمن جهة عمدت الكنيسة إلى تمتين الحياة الأسرية بجعل الزواج سرّاً من الأسرار، كما جعلت الرجل مسؤولاً عن حماية المرأة، ولكن الكنيسة كانت في المقابل تنظر إلى المرأة نظرة اشمئزاز؛ إذ اعتبرتها سبب خروج آدم من الجنة، ولم تكن الكنيسة عادلة في نظرتها إلى المرأة، ففضّلت الرجل عليها، ووضعتها في مرتبة أدنى منه، وفرضت عليها الوصاية.

كلمات مفتاحية: العصور الوسطى، أوروبا، الكنيسة، المرأة، الأسرة، الزواج، حقوق المرأة.

المقدمة

تشكّل الدراسات التي تتناول المرأة ودورها في الأسرة والمجتمع، أكثر الدراسات مصداقيةً للتعرف على مستوى المجتمعات وما وصلت إليه من رقيّ وحضارة، وبما أننا مدعوون لدراسة أصول الحضارة الغربيّة ونقدها في ظلّ ظروف معقّدة يستمرّ الغرب فيها بنقد الشرق عامّةً، والعرب المسلمين بصورة خاصّة فيما يتعلّق بحقوق المرأة؛ تأتي هذه الدراسة لكشف النقاب عن المستوى المتدنّي الذي كانت تعيش فيه المرأة الأوروبيّة طيلة ألف عام، إذ عاشتها أوروبا في ظلام دامس اصطلح المؤرّخون على تسمية هذه القرون بالعصور الوسطى. إننا نهدف من خلال هذه الدراسة إلى تسليط الضوء على أهمّ الجوانب التي يمكن أن نستشفّ من خلالها أهميّة ومركز المرأة في المجتمع الأوروبي خلال العصور الوسطى، فالتعرّف على كينونتها في الأسرة، وما يرتبط به من خطوبتها وزواجها، وعملها، وتربية أطفالها، يعطي صورة صادقة عن الحالة الاجتماعية للنسبة العظمى من فتيات أوروبا ونسائها خلال العصور الوسطى، بينما يعبر موقعها أمام القانون، وموقف الكنيسة منها (على اعتبار أن أوروبا كلّها كانت تدار من قبل الكنيسة في ذلك الزمن)، عن مدى العقليّة المسيطرة على ذلك المجتمع.

أولاً: الأسرة والعقليّة الاجتماعية في أوروبا العصور الوسطى

لقد كان المجتمع في أوروبا العصور الوسطى مجتمعاً متخلّفاً، إذ كانت الحزازات العائليّة الإقطاعية شيئاً لا يمكن السيطرة عليه، فعملية الأخذ بالثأر كان ينظر إليها باعتبارها نوعاً من العدالة الخاصّة أكثر من كونها جريمة، كما أن جمع أبناء العشيرة من أدناهم إلى أقصاهم كانوا مطالبين بتنفيذ عمليّة الثأر هذه، وكانت إيطاليا بوجه خاصّ من أهمّ المناطق التي توطّنت فيها هذه الظاهرة، فتاريخها كلّها في العصور الوسطى كان عامراً بالحزازات العائليّة الإقطاعية، التي عبّرت عن نفسها في شكل كثير من الحروب، تلك الحروب عادة ما كانت تؤدّي إلى فناء أحد الفريقين المتنازعين، أو بتدخّل الإمبراطور لفرض السلام إذعان أحد الأطراف المتصارعة لقبول تعويض عن الخسائر^[١].

[١] - موريس بيشوب، تاريخ أوروبا في العصور الوسطى، ترجمة: علي السيّد علي، المشروع القومي للترجمة، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة ٢٠٠٤م، ص ١٣٩.

ومع هذه العقلية الاجتماعية المتخلفة، سيسهل على القارئ فهم كثير من القضايا التي سنتطرق فيها عن تخلف المجتمع وتراجع دور الأسرة، وانعدام أي مشاركة فعالة للمرأة في حياة تلك القرون المظلمة؛ إذ عاشت المرأة في العصور الوسطى الأوروبية في وضع لا تحسد عليه، وعانت من ضغوطات كبيرة كان وراءها رجال الكنيسة من جهة، وأبناء الطبقة الأرستقراطية من جهة أخرى، وهكذا كانت حياة تلك المرأة أغلبها في حالة يرثى لها من الضعف والهوان، إذ تحمّلت فيها كل أعباء المجتمع والفكر السوداوي والعقلية المتخلفة السائدة في أوروبا خلال العصور الوسطى^[١].

وقبل الاستطرد في دور المرأة في الأسرة خلال العصور الوسطى، تجدر الإشارة إلى أنّ حياة النبلاء قد اعتمدت على الأسرة وارتبطت بها أشد الارتباط. فكان الفرد منهم يدور في نطاقات اهتمام الأسرة، إذ نسمع أنّ كثيرًا من الأسر الكبيرة خاضت العديد من الحروب الخاصة بها، بينما كانت الأسر الصغيرة تنضوي تحت ظلّ الأسر الكبيرة الإقطاعية^[٢]، التي سعت أن تكون المهنة الحقيقية للمرأة هي الزواج والأمومة، لذلك عملت على تعزيز الحياة الزوجية، وشجّعت عليها وحاربت العزوبة، وهذا ما أدّى إلى زيادة الاهتمام بالأسرة الكبيرة^[٣]، إذ جرت العادة بأنّ كلّ عروسين حديثي الزواج، كان عليها أن يعيشا في منزلي والديّ العريس. إنّ مجموعة الأقارب كانوا يلتقون حول رئيس العشيرة، وإنّ الزواج كان عبارة عن تحالف أسري، وإنّ الرغبات الشخصية لم يكن لها تأثير في ظلّ هذا النظام، فقد كان هذا التحالف أو التعاون الأسري عبارة عن وحدة للممتلكات الإقطاعية، وورثات الإقطاع كن يتميّن على غيرهن من النساء. وغالبًا ما نسمع أنّ وريثة الإقطاع هي طفلة^[٤]، وهكذا لم يكن هذا الاهتمام المنصبّ على الأسرة صحيحًا وصحيًا، إذ كان الهدف منه تحويل الأسرة إلى عنصر أمان وحماية ومصدر للدخل. وشاهدنا على ذلك، هو أنّ من بين مختلف الجوانب الثقافية للمجتمع في أوروبا العصور

[١]- مواهب أحمد، عمّار الدوري، المرأة الأوروبية في العصور الوسطى - نساء الطبقة العاملة أنموذجًا، مجلّة الملوّية للدراسات الأثارية والتاريخية، مج ٦، عدد ١٧، السنة السادسة آب ٢٠١٩م، ص ١٥١.
 [٢]- موريس بيشوب، تاريخ أوروبا في العصور الوسطى، م.س، ص ١٣٠.
 [٣]- مواهب أحمد، عمّار الدوري، المرأة الأوروبية، م.س، ص ١٥٤.
 [٤]- موريس بيشوب، تاريخ أوروبا في العصور الوسطى، م.س، ص ١٣٠.

الوسطى؛ كان الاهتمام بالمرأة قليلاً جداً؛ إذ كان لظروف القمع والقيود المفروضة على أنشطة النساء بصفة عامة؛ السبب الرئيس لذلك الاهتمام المتدنّي أو حتّى المعدوم^[١]، يضاف إليه سيطرة الرجل على المجتمع الأوروبي حتّى عصر النهضة الإيطالية، ولكنّ الذين يدركون ذلك هم قلة قليلة، ففي سنة ١٣٩٥م كتب تاجر يدعى فرانثيسكو داتيني من مدينته الصغيرة براتو، إلى شريكه في جنوة: «الرجاء أن تشتري لي جارية صغيرة، عمرها بين الثامنة والعاشرة، على أن تكون من سلالة قويّة»، كما لو كان يشتري حصاناً. إنّ من يقرأ هذا عن عصر النهضة الإيطالية، سيسهل عليه تصوّر عبوديّة المرأة في العصور الوسطى^[٢]، هذا فضلاً عن الخبرة المجتمعيّة المتراكمة؛ التي كانت نتيجة حتميّة للواقع الذي فرضته ظروف المجتمع خلال تلك الفترة، إذ مكّنت موقع الرجل في المجتمع، هذا بالإضافة إلى أنّ تعامل المرأة مع الرجل جاء من خلال التركيز على ضرورة العفة وصون زوجها والدفاع عن شرف العائلة. ومع ذلك يبدو من الصعب تجنّب الفجوة الحقيقيّة في تاريخ المرأة من حيث المحتوى الفعلي للحياة اليوميّة الناجمة عن تغيّر الظروف الاجتماعيّة والاقتصاديّة خلال العصور الوسطى^[٣].

ثانياً: الزواج وتكوين الأسرة في العصور الوسطى

لقد شهدت العلاقة بين الرجل والمرأة تطوّرات كبرى في سياق تحولات السلوك والطبائع وآداب المعاملة، ومن المفيد التوقّف عند الزواج وتكوين الأسرة بحكم أنّه يمثل أهمّ تجلّيات تلك العلاقة. فقد كان في البدء في العصور الوسطى في أوروبا عبارة عن قران ذي صبغة مدنيّة، ثمّ شرعت الكنيسة - منذ ظهور المسيحيّة وانتشارها في أوروبا - في تنظيمه وفق قوانين حدّدتها هي، فقد قضت الكنيسة بأن يقوم الزواج على قران غير قابل للفسخ. ولا يحقّ للرجل الزواج بأكثر من امرأة، وإن كان ذلك مخالفاً للفطرة الإنسانيّة، وبالتالي لم يتقيّد به الرجال المنتمون للطبقة الأرستقراطيّة، إذ كانوا يعقدون قرانهم على

[١]- مواهب أحمد، عمّار الدوري، المرأة الأوروبية، م.س، ص ١٥٥.

[٢]- ماكس بيروتي، ضرورة العلم، دراسات في العلم والعلماء، ترجمة: وائل أتاسي وبسام معصراني، مراجعة: عدنان الحموي، مجلة عالم المعرفة الصادرة عن المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب - الكويت، العدد ٢٤٥، مايو ١٩٩٩م، ص ١٠.

[٣]- مواهب أحمد، عمّار الدوري، المرأة الأوروبية، م.س، ص ١٥٥.

أكثر من امرأة واحدة. كما صعبت الكنيسة من حق الطلاق الذي لم يعد يتم إلا بإذن منها^[١]. لقد عرفت أوروبا العصور الوسطى مرحلة الخطوبة قبل الزواج، حيث كان يتم الاختيار من خلال مقابلة في بيت الفتاة بحضور أشقائها، وتكون في العادة حافية القدمين حاسرة الرأس، وبعد التفاوض بين العائلتين تتم الخطوبة^[٢]. وكانت هذه الخطوبة عبارة عن تبادل عهد وميثاق، وكان العرس نفسه ميثاقاً، واسمه بالإنجليزي Wedding مشتق من اللفظ الأنجلوساكسوني Weddian ومعناه (الوعد)، وكان القرين spouse هو الشخص الذي يجيب «إني أريد» Responded. وكانت الدولة والكنيسة معاً تعدان الزواج صحيحاً إذا تم بناء على تبادل عهد شفوي بين الطرفين، ولو لم يصحبه أي احتفال قانوني أو كنسي. وكانت الكنيسة تريد أن تحمي النساء بذلك من أن يهجرهن من يغوينهن، وتفضل هذا الاتحاد عن الفسق أو التسري^[٣].

لقد كان الزواج في أوروبا العصور الوسطى يتم في سن مبكرة جداً، وقد يرجع هذا الزواج المبكر إلى عملية انتقال الملكية الإقطاعية^[٤]، إذ كان في وسع الطفل وهو في السابعة من عمره أن يوافق على خطبته، فقد تزوجت جراس صليبي Grace de Saleby في الرابعة من عمرها بأحد النبلاء الذي يستطيع حماية ضيعتها الغنية، ثم مات هذا النبيل ميتة سريعة، فتزوجت وهي في السادسة من عمرها بنيل آخر، إلا أنها قد زوجت وهي في الثالثة عشرة بنيل ثالث. وكان بالإمكان حل أو فسخ هذا الرباط في أي وقت من الأوقات قبل بلوغ سن البلوغ، وكان يفترض أن تكون هذه السن هي الثانية عشرة للبنات، والرابعة عشرة للولد^[٥]. على أن الزواج المبكر بالنسبة للمرأة في أوروبا العصور الوسطى كان له نتائج سلبية عليها وعلى المجتمع من خلال تقصير سنوات الصبا، وتحميل الفتيات القاصرات المسؤولية في وقت مبكر. وكان الأب في أوروبا العصور الوسطى

[١]- جاك لو كوف، هل ولدت أوروبا في العصر الوسيط؟ تعريب وتقديم: محمد حناوي، ويوسف نكادي، ط ١، مطبعة مفكر زنقة السنغال، الرباط ٢٠١٥م، ص ٦٦.

[٢]- مواهب أحمد، عمارة الدوري، المرأة الأوروبية، م.س، ص ١٦٨.

[٣]- ول. ديورانت، قصة الحضارة، عصر الإيوان، المسيحية في عنفوانها ج ٥، مج ٤، ترجمة: محمد بدران، بيروت ١٩٨٨م، ص ١٨٣.

[٤]- محمود سعيد عمران، حضارة أوروبا في العصور الوسطى، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية ١٩٩٨م، ص ٢٨٦.

[٥]- ول. ديورانت، قصة الحضارة، عصر الإيوان، ج ٥، مج ٤، ص ١٨٢.

حريصاً على اختيار الزوج المناسب لابنته، وعلى توفير مهرها، فالفتاة التي لا مهر لها كان الرجال يجمعون عن التقدم لخطبتها، وهذا ما كان يخشاه أهل الفتاة على ابنتهم، لذلك كانت الأسرة تتخذ جميع التدابير لتلافي هذه المشكلة، ففي جميع طبقات المجتمع الأوروبي في العصور الوسطى كان يطلب من العروس أن تحضر شيئاً معها عندما تدخل بيت زوجها^[١]. لذلك لا يجوز للتابع أن يزوج ابنته إلا بعد موافقة السيد، فإذا تزوجت البنت نقلت معها جانباً من إقطاع أبيها على أنه بائنة زواجها، وبما أنه من المعروف أن الزوج سوف يسيطر على الأرض التي حازها التابع من السيد، فلتتابع الحق في أن يتأكد من أن الزوج ليس من أعداء السيد^[٢].

لقد كانت الكنيسة ترى أن رضا الوالدين أو الأوصياء ضروري لزواج القاصر، لكنه غير ضروري للزواج الصحيح إذا بلغ الزوجان سن الرشد. وفي مراحل متقدمة، تدخلت الكنيسة وجعلت سن زواج البنات سن الخامسة عشرة حتى إنَّها حرمتها قبل هذه السن، ولكنها تساحت في كثير من الاستثناءات؛ لأنَّ حقوق الملكية في هذه المسألة كانت تطغى على نزوات الحب، ولم يكن الزواج إلا حادثاً من حوادث أعمال المال^[٣]. وعموماً، فإنَّ آثار تدخل الكنيسة في عملية الزواج كانت واضحة المعالم، وتأكدت تلك الآثار أكثر فأكثر منذ القرن الثاني عشر، إذ لم يعد بإمكان ذكر وأنثى القيام بعقد قران إلا بحضور أحد الكهنة لهذا التعاقد (حفل الزواج). فعقد الزواج لم يعد شرعياً، ما لم تصادق الكنيسة عليه. وظلَّ حفل الزواج يتم في طقوس خاصة قبالة بناية الكنيسة، حتى مطلع القرن السادس عشر، إذ ستفتح الكنائس أبوابها أمام المتزوجين ليتمَّ الحفل داخل أبنائها^[٤].

وكان القانون الزمني يرحب بتنظيم الكنيسة لشؤون الزواج، فكان براكتن Bracton (المتوفى سنة ١٢٦٨ م) يرى أنه لا بد من إقامة احتفال ديني لكي يصبح الزواج صحيحاً. ورفعت الكنيسة شأن الزواج إلى مقام القداسة، وجعلته ميثاقاً مقدساً بين الرجل والمرأة

[١]- مواهب أحمد، عمارة الدوري، المرأة الأوروبية، م.س، ص ١٦٧.

[٢]- نيفين ظافر الكردي، الأوضاع الدينية والسياسية والاقتصادية والاجتماعية في الغرب الأوروبي من القرن التاسع حتى القرن الحادي عشر، رسالة معدة لنيل درجة الماجستير في التاريخ، الجامعة الإسلامية بغزة ٢٠١١ م، ص ٢١٣.

[٣]- ول. ديورانت، قصة الحضارة، عصر الإيمان، ج ٥، مج ٤، ص ١٨٢.

[٤]- جاك لو كوف، هل ولدت أوروبا في العصر الوسيط؟ م.س، ص ٦٦.

والله، ثم بسطت سلطانها القانوني تدريجياً على كل خطوة من خطوات الزواج، من حفل الزواج إلى وصية الزوج الأخيرة قبل الوفاة. وقد تعددت بنود قانون الزواج، ومن هذه البنود موانع الزواج، فكان يجب أن يكون كلا الطرفين غير مقيد برباط زواج سابق، أو بنذر أنذره أن يظل بغير زواج، وكان الزواج بمن لم يعمد محرماً، غير أنه وجدت مع ذلك حالات من الزواج بين المسيحيين واليهود. وكان الزواج بين الأرقاء بعضهم وبعض، وبين الأرقاء والأحرار، المتمسكين بالدين الصحيح والضالين، وحتى بين المؤمنين والمحرومين، كان الزواج بين هؤلاء يُعدّ صحيحاً. كما كان من شروط الزواج ألا يكون بين الطرفين صلة قرابة تصل إلى الدرجة الرابعة - أي أنه يجب ألا يكون لهما جدٌّ مشترك في خلال أربعة أجيال، وفي هذه المسألة كانت الكنيسة ترفض القانون الروماني وتقبل القانون البدائي قانون الزواج من خارج العشيرة؛ خشية أن يؤدي زواج الأقارب إلى ضعف النسل داخل الأسرة، أو لأن الكنيسة كانت تعمل على عدم السماح بتكديس الثروة داخل العائلة الواحدة نتيجة للروابط الأسرية الضيقة، ولكن الكنيسة تغاضت كثيراً عن هذا الشرط، خاصة داخل الأسرة الريفية. كما كانت تتغاضى عن كثير من الثغرات الأخرى بين الحقيقة والقانون^[١].

يبدأ احتفال أسرتي العريس والعروس بأن يرسل العريس خاتماً للعروس، وعادة ما يقوم المدعوون بالارتطام ببعضهم البعض للتعبير عن ابتهاجهم بهذه المناسبة وحتى لا يتم نسيانهم، وذلك لعدم معرفتهم بوسائل تسجيل مثل هذه المناسبات، وربما تم استدعاء بعضهم كشهود على العرس، ويتم تغطية العروسين بكرة تسمى كرة الزواج، وإذا صدف أن أياً من الفريقين كان قد رزق ببعض الأطفال، فإنه يتم جمعهم تحت هذه الكرة ويتم الاعتراف بهم كأبناء شرعيين. وفي آناء القداس الذي يقام بهذه المناسبة، فإن العريس والعروس يشتركان في تناول قطعة من الخبز وبعض النبيذ، وبعدها ربّما تأخذ العروس المغزل وتبرهن على مهارتها في الغزل. وبعد برهة يصيح الأصدقاء بصوت عال قائلين بالرفاه والبنين. ويثرون على الزوجين كثيراً من الحبوب، كرمز للخصب، ومنها الأرز، أو بعض قصاصات من الورق الملون غير الضار. ويأخذون في الرقص إلى أن

[١]- ول. ديورانت، قصة الحضارة، عصر الإيوان، ج ٥، مج ٤، ص ١٨٣.

يأتي القسّ ومعه الماء المقدّس والمعطرّ ويبارك أريكة الزواج، وكذلك فراش الزوجيّة^[١]. ويأتي بعد حفلة الزواج موكب العرس -بموسيقاه المدويّة وثيابه الحريريّة الفاخرة- يسير من الكنيسة إلى منزل العريس، وتعقبه الحفلات في هذا البيت طيلة النهار كلّه ونصف الليل، وموكب العرس أمسى عادة شائعة في الشرق والغرب حتّى يومنا هذا. ولا يصبح الزواج صحيحًا حتّى يتمّ اتصال الزوجين^[٢]. وعندما تدخل الزوجة في فراش زوجها، فإنّ أجراس كنيسة القرية تدقّ بشكلٍ صاحب كنوعٍ من طلب العون والمساعدة من القديسين^[٣].

لقد كان على العريس أن يقدّم لوالدي الفتاة هدايا أو مالا، ويعطيها «هدية الصباح» ويضمن لها حقّ بائنة في مزرعته. وكان هذا الحقّ في إنجلترا، هو أن يكون للأرملة استحقاق مدى الحياة في ثلث ما يتركه الرجل من الأرض. وكانت أسرة الزوجة تقدّم الهدايا للزوج، وتخصّص لها بائنة تتكوّن من الثياب، والأثاث الثمين، والأواني والأثاث، والأملاك في بعض الأحيان^[٤]. أمّا إذا رغب أيّ فلاح في الزواج من إحدى النساء الأقنان في ضيعة محدّدة، فيجب عليه أن يقدّم للسيد تعويضاً عبارة عن قدر كبير من النحاس، ذلك القدر يجب أن يكون ذا سعة كبيرة؛ بحيث تستطيع العروس أن تجلس فيه دون أن تضطرّ للانحناء^[٥].

ويعيش العروسان في جوّ صاحب يتعارض تمامًا مع ما نعيشه في أيامنا الحالية من هدوء مقبول في أسرنا، فالحال ضيق وقليل من أبناء الطبقة النبيلة من كان لديه حجرتان أو ثلاث، وعادة ما تكون مكتظة بأفراد أسرته أو ضيوفه، لدرجة أنّ الملك الانكليزي كان مشهوراً عنه أنّه كان يعقد جلسات بلاطه الملكي في غرفة نومه، وزوجته الملكة جالسة على السرير بسبب ضيق المكان، وغالبًا ما يتناول الجميع طعامهم في الصالة. وتحت السلام كان يعيش بعض الأشخاص والحيوانات الضالّة، وعند وقت الغداء يقفون في صفوف

- [١]- موريس بيشوب، تاريخ أوروبا في العصور الوسطى، م.س، ص ١٣٠.
 [٢]- ول. ديورانت، قصّة الحضارة، عصر الإيوان، ج ٥، مج ٤، ص ١٨٤.
 [٣]- موريس بيشوب، تاريخ أوروبا في العصور الوسطى، م.س، ص ١٣١.
 [٤]- ول. ديورانت، قصّة الحضارة، عصر الإيوان، ج ٥، مج ٤، ص ١٨٢.
 [٥]- نيفين ظافر الكردي، الأوضاع في الغرب الأوروبي، م.س، ص ١٨٩.

كالشحاذين يناضلون من أجل الحصول على الكفاف الذي تتنافس فيه الكلاب، وكان الأطفال ينامون مع والديهم أو على الأرض في الصالة^[١].

لقد كانت الواجبات المنزلية تقع على عاتق الأم في الأسرة، وعلى الرغم من ذلك فقد سكتت مصادر العصور الوسطى عن ذكر الواجبات التي تقع على عاتق الأم في العصور الوسطى، سوى الإشارة إلى بعض الواجبات بصورة عامة من خلال رعاية الأبناء والبنات وإرضاعهم -على الرغم من انتشار ظاهرة إرسال أو جلب المرضعات إلى البيت لإرضاع الأبناء- والسبب في ذلك حسب اعتقاد الكثير، هو عدم صعوبة إدارة الشؤون المنزلية أو الواجبات الأخرى في العصور الوسطى لسهولة طرق العيش داخل المنزل الواحد^[٢].

ثالثاً: الأطفال

عندما تلد المرأة فإنها كانت تقطر في فم ابنها بعض قطرات الخمر، وبعدها تحدث عملية التعميد في سن مبكرة جداً من حياة الطفل، وبأسرع ما يمكن؛ خشية أن يؤذي الشيطان ذلك الطفل الصغير، وفق معتقد سكان أوروبا العصور الوسطى، لا سيما أن روحه لا تجيد الدفاع عن نفسها. وفي جرن المعمودية، يقوم القس بتغطيس الطفل كلية في الماء ليحميه من الشيطان، ويأخذ هؤلاء الرجال، الذين يعاونون القس في تعميده، عهداً على أنفسهم بحماية الطفل لمدة سبع سنوات من الماء، ومن النار، ومن ركلة أي فرس، ومن عضة أي كلب. لقد قامت نساء الطبقة النبيلة بإرضاع أطفالهن بأنفسهن؛ ذلك أنه كان هناك اعتقاد بأن لبن المرضعة سيفسد الدماء النبيلة، وفي ذلك نسمع أن أم القديس لويس، وهي بلانش القشتالية، وجدت امرأة في البلاط تعطي أحد أطفال الأسرة الملكية رضيعاً، فأمسكت الطفل من قدميه وهزته إلى أن أفرغ كل ما في بطنه من لبن^[٣].

لقد كان الأطفال محبوبين، كما هم محبوبون الآن، ولكنهم كانوا يُضربون، وكانوا

[١]- موريس بيشوب، تاريخ أوروبا في العصور الوسطى، م.س، ص ١٣٠.

[٢]- مواهب أحمد، عمارة الدوري، المرأة الأوروبية، م.س، ص ١٦٩.

[٣]- موريس بيشوب، تاريخ أوروبا في العصور الوسطى، م.س، ص ١٣٢.

كثيري العدد بالرغم من كثرة من يموتون منهم في سنّ الطفولة وسنّ المراهقة^[١]، لقد كانت الحياة قصيرة وكريهة، فمعظم الأطفال لا يعمّرون طويلاً، كما أنّ كثيراً من الهياكل العظمية التي تمّ الكشف عنها، تشير إلى أنّ سوء التغذية كان شائعاً بين الأطفال. وأمام ارتفاع معدّل وفيات الأطفال، كان على النساء الزواج بمجرد وصولهنّ سنّ البلوغ، وأنّ يلدن من الأطفال على الأقلّ ثلاثة. كما أنّ التأثيرات الناجمة عن الزواج المبكر في سنّ الثانية عشرة، يمكن تخمينها أو الوقوف عليها عند إلقاء نظرة على المياه الملوثة، والطعام الفاسد، والرطوبة الناجمة عن استخدام الحجارة في بناء جدران الغرف، وسوء معالجة الجروح، والأوبئة الناجمة عن التيفود والدوسنتريا، والجدري، والأنفلونزا، والطاعون كلّها أمراض فاتكة^[٢].

وكانت الكنيسة ترى أنّ حقّ الحياة للأطفال مقدّس، لذلك كان منع الحمل محرّماً، ويرى أكويناس أنّه جريمة لا تزيد عنها شناعة إلاّ جريمة القتل العمد، بيد أنّ وسائل مختلفة بعضها آليّة، وبعضها كيميائيّة، وبعضها سحرية، كانت تستخدم لهذا المنع، وكان أكثر ما يعتمد عليه هو وقف الجماع. وكانت العقاقير المجهضة، أو المؤدّية إلى العقم، أو إلى العجز الجنسي، أو إلى الشبق، تباع مع الباعة المتقلّين. وكانت العقوبات التي وضعها ربانس مورس Rabanus Maurus للتكفير عن الآثام تقضي على «من تخلط مني زوجها بطعامها حتّى تحسن قبول حبّه، بالندم على فعلتها ثلاثة أعوام». ورغم تشجيع الكنيسة والدولة على الزواج، إلاّ أنّ عدد اللقطاء كان كثيراً، بينما كان وأد الأطفال نادراً، إذ أنشأت الكنيسة من أموال الصدقات في القرن السادس وما بعده الثامن النساء اللاتي ولدن أطفالاً في السرّ أن يودّعنهم عند باب الكنيسة، وأعلنت أنّها ستكفلهن، وكان أولئك الأيتام يربّون ليكونوا أرقاء أرض يعملون في أملاك الكنيسة. وقرّر قانون أصدره شارلمان أنّ الأطفال الذين يعرّضون للجو في الخلاء يصبحون عبيداً لمن ينقذونهم ويربّونهم. وأنشأ راهب من مونيخ نحو سنة ١١٩٠م جماعة إخوان الروح القدس التي تخصّصت في حماية اليتامى وتعليمهم^[٣].

[١]- ول. ديورانت، قصّة الحضارة، عصر الإيمان، ج ٥، مج ٤، ص ١٧٨.

[٢]- موريس بيشوب، تاريخ أوروبا في العصور الوسطى، م.س، ص ٤٣.

[٣]- ول. ديورانت، قصّة الحضارة، عصر الإيمان، ج ٥، مج ٤، ص ١٨٤.

لقد كانت حياة أطفال أوروبا في العصور الوسطى مثل حياة باقي الأطفال منذ بدء الخليقة، حيث كان يقوم الوالدان بمعاملتهم معاملة لطيفة، وكانت لهم وسائل في التسلية مثل لعبة المطاردة، والاستغماء، والمبارزة، كما كانت لديهم بعض العرائس والدمى، والعساكر الخشبية، والطواحين الهوائية المصنوعة من الخشب، والدمى الوثابة، وعندما يكبرون قليلاً، فقد كانت لديهم أقواس صغيرة يصطادون بها الطيور والفئران، كذلك كانوا يقضون بعض الوقت في اللعب مع الحيوانات الأليفة، وكذلك طائر العقعق أو البيغاء، أما الققط فكان ينظر لها شذراً على أنها من عشيقه الجن^[١].

لقد امتاز أطفال أوروبا؛ لأنهم تقدّموا تقدّماً سريعاً في معارفهم وخبثهم؛ وفي ذلك يقول تومس من أهل سيلانو Celano في القرن الثالث عشر: «لا يكاد الأولاد ينطقون حتى يتعلّموا الخبث، وكلّموا تقدّموا في السنّ، زادوا سوءاً على سوء حتى يصبحوا مسيحيين بالاسم لا أكثر»^[٢]. وبسبب الخشية من أن يشب الأطفال مدلّين نظراً للرعاية الأثوية التي يحصلون عليها، فقد كان يتم إرسالهم في سنّ الثامنة من عمرهم إلى قلاع أخرى، ربّما تكون قلاع بعض اللوردات، أو قلاع أقاربهم مثل أعمامهم، وهناك يتدرّبون على ممارسة الحياة الاجتماعية والأعراف السائدة في أوروبا العصور الوسطى، كمعرفة تقطيع اللحوم، والانحناء عند تقديم كؤوس النبيذ، والرقص، ولعب الشطرنج، والورد. وبعدها يبدأ تدريبهم الحربي، فيتدرّبون على المبارزة بسيف غير حادّة، وطعن الهياكل الخشبية بالرمح، والصيد باستخدام الجوارح، والخروج للصيد على ظهور الخيل ومهاجمة الحيوانات وقتلها^[٣]. أمّا سنّ العمل، فقد كان الأولاد يبلغونه وهم في الثانية عشرة من عمرهم. ويبلغون سنّ الرشد القانوني في السادسة عشرة. وكانت مبادئ الأخلاق المسيحية تتبّع مع المراهقين سياسة صامتة إزاء الأمور الجنسية، فقد كان النضج المالي؛ أي القدرة على كفالة الأسرة، يأتي بعد النضج الجنسي؛ أي القدرة على الخلف، وكان الاعتقاد السائد أنّ التربية الجنسية قد تزيد آلام العقّة في تلك الفترة من العمر^[٤].

[١]- موريس بيشوب، تاريخ أوروبا في العصور الوسطى، م.س، ص ١٣٢.

[٢]- ول. ديورانت، قصّة الحضارة، عصر الإيمان، ج ٥، مج ٤، ص ١٧٨.

[٣]- موريس بيشوب، تاريخ أوروبا في العصور الوسطى، م.س، ص ١٣٣.

[٤]- ول. ديورانت، قصّة الحضارة، عصر الإيمان، ج ٥، مج ٤، ص ١٧٨.

وبالمثل كان يتم إرسال الفتيات إلى قلعة أخرى تعتبر بمثابة مدرسة لتلقّي آخر دروسهنّ. وهناك يلتحقن بجماعة العذارى الجميلات اللاتي يظهر على شكل الكور في الاحتفالات الخاصة بالفروسيّة. وتعلّم البنت كلّ الأعمال الأنثويّة، مثل التطريز والغزل والموسيقا، فإذا كانت تميل إلى تعلّم الشؤون المنزليّة، فإنّها ربّما تتدرّب على الطهي والحياكة. كما يتمّ إعدادها لكي تكون مسؤولة عن النواحي في البيت، بما فيها بعض نواحي الصحّة العامّة أو إسعاف المرضى واستخدام بعض أنواع العلاج المنزلي^[١].

رابعاً: العنوسة

كانت مشكلة الفتيات العانسات من أكبر المشكلات التي واجهها المجتمع والكنيسة في أوروبا خلال العصور الوسطى. وتجدر الإشارة إلى أنّ مشكلة الفتيات غير المتزوّجات من بنات الطبقة العليا، كانت أشدّ تعقيداً من مشكلة الفتيات غير المتزوّجات من الطبقة الدنيا؛ وذلك لأنّه لم يكن في المجتمع الإقطاعي مكان للعانسات واللاتي لم يتزوّجن وهنّ صغيرات، على اعتبار أنّهنّ من الطبقة العليا، ولا بدّ من الزواج المبكر، الأمر الذي دفع الكنيسة إلى تقديم المساعدة بأنّ أضفت عليهن لقب «عرائس المسيح (عليه السلام)»، ممّا هدأ من نفوسهن الساخطة نوعاً ما، وأشعرهن زوراً وبهتاناً أنّهنّ أكثر وقاراً من الفتيات المتزوّجات، فدير الراهبات كان نظاماً طبقياً يقبل النساء المنتميات إلى طبقة النبلاء والأعيان فقط، إذ إنّ بعض النساء أقبلن على حياة الرهبنة في الأديرة^[٢]، وانخرطن في سلكها لإشباع الناحية الدنيّة في نفوسهن، فضلاً عن أنّ هذه الحياة هيأت لهنّ قسطاً من الثقافة والعمل المنتج^[٣].

لقد أخذت بعض النساء في القرن الرابع عشر ينافسن الرهبان فتركن أنفسهن للفقر والطاعة، إذ أخذت الأديرة النسائيّة تنتشر حتّى كان عدد الراهبات في أوروبا لا يقلّ عن عدد الرهبان، ولا يتوهّم أحد أنّ المسيحيّة بإسرافها في الرهبانيّة والزهد ومكابرتها للفطرة والواقع، قد استطاعت أن تصلح أخلاق الناس وتعلّمهم الفضيلة؛ لأنّ هذا لم

[١]- موريس بيشوب، تاريخ أوروبا في العصور الوسطى، م.س، ص ١٣٣.

[٢]- مواهب أحمد، عمّار الدوري، المرأة الأوروبية، م.س، ص ١٦٤.

[٣]- سعيد عبد الفتاح عاشور، أوروبا في العصور الوسطى، ج ٢، النظم والحضارة، مكتبة النهضة المصريّة، القاهرة ١٩٥٩م، ص ٩١.

يحدث؛ ذلك أن الكبت العنيف الذي فرضته التعاليم المتزمتة والمخالفة للفترة الإنسانية لا يمكن تنفيذه، بل لا بد من أن يؤدي في النهاية إلى نتيجة عكسية، والتاريخ خير شاهد على ذلك^[١].

خامساً: الطلاق:

كانت الكنيسة تميز انفصال الزوجين بسبب الخيانة الزوجية، أو الارتداد عن الدين، أو القسوة الشديدة في معاملة الزوج لزوجته، وكان هذا الانفصال يسمى *divortium*، ولكن معناه لم يكن إبطال الزواج. أمّا هذا الإبطال، فلم يكن يمنح إلا إذا ثبت أن الزوج قد خالف أحد الموانع الشرعية التي نص عليها قانون الكنيسة. وبعد أن تكون هذه الموانع قد ضوعف عددها عن قصد لكي يستعين على الطلاق من يستطيعون أداء الرسوم والنفقات الضخمة التي يتطلبها إبطال الزواج، بل إن الكنيسة كانت تستخدم هذه الموانع استخدامًا حكيماً مرتناً في الظروف الاستثنائية التي يرجى أن يؤدي الطلاق فيها إلى وجود وارث إلى ملك لم ينجب أبناء، أو يكون من ورائه فائدة أخرى للسلم أو السياسة. وكان القانون الألماني يميز الطلاق في حالة الزنا، بل كان يجيزه في بعض الأحيان إذا اتفق عليه الطرفان. وكان الملوك يفضلون قانون أسلافهم على قانون الكنيسة الصارم، وكان سادة الإقطاع وسيداته يعودون إلى القوانين القديمة، فيطلق بعضهم بعضاً من غير إذن الكنيسة، ولم تبلغ الكنيسة في سلطانها واستمساكها بمقتضيات الذمة والضمير درجة من القوة تمكنها من تنفيذ قراراتها إلا بعد أن رفض إنوسنت الثالث أن يوافق على طلب الطلاق الذي تقدم به إليه فيليب أغسطس ملك فرنسا القوي^[٢].

سادساً: الكنيسة وزواج رجال الدين

بما أن تاريخ أوروبا في العصور الوسطى هو تاريخ الكنيسة في إدارتها لمختلف تفاصيل الحياة، نود التطرق إلى قضية مهمة وحساسة خلال هذه الحقبة من الزمن؛ وهي أن الكنيسة التي حثت رعاياها على الزواج، قد حرمتها على رجال الدين، ولا شك أن

[١]- مواهب أحمد، عمّار الدوري، المرأة الأوروبية، م.س، ص ١٦١.

[٢]- ول. ديورانت، قصة الحضارة، عصر الإيمان، ج ٥، مج ٤، ص ١٨٥.

هذا تناقض فاضح وواضح قد أثار بصورة سلبية على المرأة والأسرة والمجتمع والكنيسة والديانة المسيحية، فما هي ملابسات القضية؟ لقد تباينت الآراء حول تطبيق مبدأ العزوبية على رجال الدين، ومدى إمكان تطبيق هذا المبدأ بصورة عملية. لقد كان معظم رجال الكنيسة الأوائل متزوجين بما فيهم القديس بطرس، كما جاء على لسان القديس بولس (الإصحاح السابع ١-٩) نص يفهم منه الإذن لرجال الدين بالزواج، إذ يقول بولس في رسالته الأولى إلى أهل كورنثة: «وأما من جهة الأمور التي كتبتُم لي عنها، فحسن للرجل أن لا يمس امرأة. ولكن لسبب الزنا، ليكن لكل واحد امرأته، وليكن لكل واحدة رجلها... ولكن أقول هذا على سبيل الإذن، لا على سبيل الأمر، لأنني لا أريد أن يكون الناس جميعاً، ولكن أقول لغير المتزوجين وللأرامل أنه حسن لهم إذا لبثوا كما أنا...». ومن هذا النص يفهم أن بولس لم يمنع زواج رجال، وإن كان قد حذّر أن يظل الجميع مثله عازباً؛ لأن الزواج ومعاشرة المرأة مرتبطان بالخطيئة الكبرى الأولى التي هوت بآدم عليه السلام من الجنة إلى الأرض^[١].

ولما كانت الكنيسة لم تحرم على رجال الدين الزواج، وإنما فضلت لهم العزوبية، فإن الكثير من الرجال لم يأخذوا بهذا المبدأ، فصاروا يتزوجون ويكونون عائلات مثل العلمانيين. وأمام هذا الواقع الجديد، خشيت الكنيسة من انصراف رجال الدين لمشاغل الأسرة والأولاد والبيت وأمور المعيشة والحياة، فأصدرت تشريعات تنص على عدم زواج رجال الدين، أما الذين كانوا قد تزوجوا قبل رسامتهم قساوسة، فقد سمحت لهم الكنيسة بالاحتفاظ بزواجهم، بشرط أن يعاملوهن كأخوات، ولا يعاشروهن كزوجات^[٢]. لقد كانت الكنيسة تريد لرجال الدين التفرغ الكامل للشؤون الدينية والروحية، وإهمال كامل الشؤون الدنيوية، كما كانت الكنيسة لا تريد انتقال المناصب الدينية إلى أبناء رجال الدين وتصبح وراثية، وحتى لا تتحول الأوقاف والممتلكات الكنسية إلى ممتلكات وراثية بين أبناء رجال الدين. ولكن على الرغم من كل هذا وذلك، فإن انبهار إمبراطورية شارلمان بعد توقيع معاهدة فردان سنة ٨٤٣م، وتسلب العلمانيين على الكنيسة، أدى إلى التخلي

[١]- نعيم فرح، الحضارة الأوروبية في العصور الوسطى، ط ٤، منشورات جامعة دمشق، دمشق ٢٠٠٥م، ص ١٩٦، ١٩٧.

[٢]- نعيم فرح، الحضارة الأوروبية، م.س، ص ١٩٧.

عن مبدأ العزويّة عند رجال الدين منذ أواخر القرن التاسع الميلادي، إذ أقبل عدد كبير من رجال الدين على الزواج وتكوين أسر وعائلات، مثلهم مثل بقية أفراد المجتمع، وانصرفوا إلى الاهتمام بشؤون أسرهم ورعايتها وأمور البيت والأولاد والمعيشة والحياة، في مقابل إهمال واجباتهم الكهنوتيّة في الكنيسة، لا بل إنهم أخذوا يتصرّفون بالملكات الكنسيّة بصورة لا أخلاقيّة^[١].

لقد بدت قضية زواج رجال الدين في القرن الحادي عشر وكأنتها مسألة شائنة ومزعجة وحسّاسة، أكثر ممّا تبدو للكثيرين في عالم اليوم، ذلك أنّ الفلاحين كانوا يفضّلون رجل الدين المتزوِّج على الأعزب الشهواني الطليق، الذي يستطيع أن يتجول في كلّ القرية بينما هم في عملهم في الحقول. هذا على المستوى الاجتماعي، أمّا على المستوى الديني فكانت المشكلة في إصرار آباء الكنيسة على توريث مناصبهم الدينيّة لأبنائهم، فغدت المناصب الكنسيّة وكأنتها ممتلكات خاصّة. وعلى الرغم من أنّ أيسلندا كان لها نظامها في توريث المناصب الدينيّة، فإنّ زوجات القساوسة والمحظيات غالباً ما تسببن في إثارة مشكلات لا حصر لها، حدّاً وصل معهنّ إلى قتل أسقف روين Rouen في سنة ١٠٧٢م؛ لأنّه ألقى موعظة دينيّة ضدّه^[٢]. وبعد هذه الحادثة بستين (١٠٧٤م) عقد البابا غريغوري مجمّعاً دينيّاً في روما، وأصدر قراراً يقضي بتحريم زواج رجال الدين تحريمًا تامًّا، وإرغام رجال الدين على طرد زوجاتهم فوراً، وقد قُوبل ذلك القرار بالمعارضة وعدم الرضا في مختلف أنحاء أوروبا الغربيّة، حيث كان الكثير من رجال الدين والعلمانيين يخشون عاقبة تفسّي الزنا بين القساوسة. ومع ذلك لم تهتمّ البابويّة بتلك المعارضة، ولم تكثر بنذير تفسّي الزنا بين القساوسة، بل اتخذت خطوة أخرى في مجمع روما (مجمع اللاتيران الثاني) سنة ١١٣٩م قرّرت فيها جعل العزويّة أمرًا حتميّاً، حيث لا يجوز لأحد من رجال الكنيسة أن يعاشر امرأة، وأنّ زواج أيّ واحد منهم يُعدّ أمرًا غير شرعي، وستعدّ ذريته أبناء سفاح^[٣].

وعلى الرغم من أنّ هذا قرار البابويّة بعدم زواج رجال الدين قد ساعد الكنيسة

[١] - أشرف صالح سيّد، تاريخ وحضارة أوروبا العصور الوسطى، شركة الكتاب العربي الإلكتروني، لبنان ٢٠٠٨م، ص ٥٠.

[٢] - موريس بيشوب، تاريخ أوروبا في العصور الوسطى، م.س، ص ١٢٩.

[٣] - نعيم فرح، الحضارة الأوروبيّة، م.س، ص ١٩٧-١٩٨.

على التخلّص من الكثير من أمراضها ومفاسدها الماليّة^[١]، إلاّ أنّ هذا القرار ظلّ يلقي مقاومة جيلاً بعد جيل، فلم يطبّق بصورة مطلقة في الغرب الأوروبي^[٢]، وإنّ الكثيرين من رجال الدين كباراً وصغاراً استعاضوا عن الزواج بإقامة علاقات غير مشروعة، وهكذا تكرّست آفة اجتماعيّة جديدة تسبّبت الكنيسة في ميلادها، أضرت ببنية الأسرة في مجتمع أوروبا العصور الوسطى، وصلت إلى ذروتها في القرن الثالث عشر، لدرجة أنّه كان لدى هنري أسقف مدينة لياج Liege واحد وستون طفلاً، أربعون منهم أنجبهم خلال اثنين وعشرين شهراً، مسجلاً بذلك رقمًا قياسياً لحبّ رجال الدين في النسوة والإنجاب^[٣]. ولم يكن هذا الانهيار الأخلاقي قاصراً على رجال الدين، فيما أنّ ميل الرجل للمرأة فطري، وأنّ الإنسان ينزع بفطرته إلى تعدّد الزوجات، ولا شيء يستطيع أن يقنعه بزوجة واحدة إلاّ أقسى العقوبات، ودرجة كافية من الفقر والعمل الشاق، فإنّه استعاض عن تعدّد الزوجات بالخيانة الزوجيّة في سبيل إرضاء شهواته، حتّى إنّ ديورانت قال: «ولسنا واثقين من أنّ الزنا كان في العصور الوسطى أقلّ انتشاراً ممّا كان في عصر النهضة»^[٤].

لكنّ اللافت للانتباه هو أنّ يهود أوروبا في العصور الوسطى تأثروا بالأمر والبيئة المحيطة بهم، فجميعنا يعلم أنّ الديانة اليهوديّة تبيح للرجل الزواج بأربع نساء، وأنّ تعدّد الزوجات حائز شرعاً عند اليهود، ولم يرد نصّ في تحريمه، ولكنّ ظهر في العصور الوسطى من يجرّمه، إذ ظهر عالم اسمه جرشوم بن يهوذا (٩٦٠-١٠٤٠م) المولود في مدينة فتس (إقليم اللورين في شمال فرنسا)، وقد أفتى هذا العالم بتحريم تعدّد الزوجات عند اليهود، وكان الهدف من هذه الفتوى إزالة الفوارق بين مسيحيي أوروبا ويهودها، ولا سيّما بعد أنّ حرّمت الكنيسة اليهوديّة هذا الأمر تحريماً قاطعاً، وجعلت تعدّد الزوجات جريمة تجمع بين الكفر والزنا. إلاّ أنّ اجتهاد هذا الحاخام اليهودي لم يحظ بالتطبيق القانوني المتفق عليه في المجالس المليّة ومحاكم الأحوال الشخصيّة لليهود في أوروبا إلاّ منذ سنة ١٢٤٠م، إذ اتّفقت كلمة اليهود وقضاتهم على تحريم ما أحلّه الله لهم، وإنّ كان عدد كبير

[١]- موريس بيشوب، تاريخ أوروبا في العصور الوسطى، م.س، ص ١٢٩.

[٢]- نعيم فرح، الحضارة الأوروبيّة، م.س، ص ١٩٨.

[٣]- موريس بيشوب، تاريخ أوروبا في العصور الوسطى، م.س، ص ١٢٩.

[٤]- ول. ديورانت، قصّة الحضارة، النهضة، ج ٤، ص ٥، ص ٨٩.

من عوامهم لم يقبل بهذا الحكم، فاستمرّ تعدّد الزوجات سرّاً وعلناً بين اليهود في أوروبا العصور الوسطى^[١].

والأهمّ من هذا وذلك، أنّ ظاهرة غريبة تفشّت في مجتمع أوروبا العصور الوسطى، إذ تغاضى الجميع نوعاً ما عن ظاهرة «المثلية الجنسية»، التي كانت متفشية نسبياً في أوساط بعض رجال الدين. ولكنّ ابتداءً من مطلع القرن الثاني عشر عمّت «رياح الإصلاح» هذه الظاهرة بالموازاة مع تبني الدلالات الجديدة لمفهوم الطبيعة. فغداً «الشذوذ الجنسي» في أعين الكنيسة خطيئة؛ لأنّه سلوك مناف للطبيعة. والملاحظ أنّ موقف الكنيسة من هذا السلوك، شابه نوع من الغموض والاضطراب في الوقت ذاته. فتراوح بين الصرامة أحياناً، والصمت وغمض الطرف في أحيان أخرى؛ فقد أغفلت الكنيسة ظاهرة السحاق بين النساء، بينما عاقبت فئات من الرجال بعينهم، كما حدث مثلاً في حقّ المدعو جاك دي مولاي Jacques de Molay زعيم طائفة «الرهبان المحاربين باسم معبد سليمان»، الذي اتهم بارتكاب هذه الخطيئة، فصدر في حقّه حكم بالإعدام حرقاً، وبالمقابل غضّت الكنيسة الطرف عن عدد من الرجال المتمين للطبقة الأرستقراطية الذين كانوا يمارسون الجنس مع أمثالهم^[٢].

سابعاً: الكنيسة والمرأة في العصور الوسطى

لم تختلف نظرة الديانة المسيحية للمرأة والأسرة عن غيرها من الديانات السماوية، حتّى إنّها اعتبرت الزواج سرّاً من أسرارها، ذلك السرّ المقدّس الذي يربط بين رجل وامرأة راغبين في الاقتران دون مانع شرعي، فتمنح لهما الكنيسة النعمة الإلهية بصلوات الكاهن، ممّا يعزّز رباط الحياة الزوجية ويقدّسه. ويُعدّ هذا السرّ مقدّساً في تعاليم التوراة، وقد ثبت السيّد المسيح سرّ الزواج تعاليمه^[٣]، فعندما سُئل: «أيجلّ للرجل أن يطلق امرأته لأيّ سبب؟ فأجابهم: «أما قرأتم أنّ الذي خلق من البدء خلقها ذكراً وأنثى؟!»، وقال: «من أجل هذا يترك الرجل أباه وأمه ويتبع امرأته، ويكون الاثنان جسداً واحداً، إذ ليس بعد

[١]- محمد مصطفى عاشور، مركز المرأة في الشريعة اليهودية، مكتبة الإيمان، المنصورة د.ت، ص ١٤.

[٢]- جاك لو كوف، هل ولدت أوروبا في العصر الوسيط؟ م.س، ص ٩٩.

[٣]- نعيم فرح، الحضارة الأوروبية، م.س، ص ١٧٥.

اثنين بل جسد واحد، فالذي جمعه الله لا يفرّقه الإنسان»^[١].

بينما يشبه القديس بولس اتحاد الرجل بالمرأة باتحاد السيّد المسيح بالكنيسة، ويستنتج من ذلك واجب خضوع النساء لرجالهن، وواجب محبة الرجال لنسائهم، على غرار خضوع الكنيسة للمسيح ومحبة المسيح للكنيسة^[٢]، لكنّ بولس كان أوّل من انتحى منحى ترهبي تقشفي، ولم يُعر أهمية بالغة لمكانة الأسرة ودور المرأة فيها، ولم يمنح تلك المؤسّسة الاجتماعيّة المزيد من الاهتمام، رغم أنّه لم يستنكر الزواج، ولم يطالب بفصم عراه، ومنذ ذلك الوقت ألغيت السيادة الزوجيّة، وخفّت بالتدرّج السلطة الأبويّة حتّى ألغيت تمامًا^[٣]؛ لأنّ الكنيسة رأت أنّ السلطة الأبويّة في الأسرة والمجتمع لا خير فيها أمام سلطة الدين، وأنّ السلطة الأبويّة ستنتهك في أوّل مواجهة بينها بين الغرائز الشهوانيّة (البدائيّة) القابعة في نفوس البشر، إلّا إذا كان لها دعامة من العقيدة الدينيّة تغرس في قلب الطفل. فإذا أريد صلاح المجتمع ونجاته، فلا بدّ له من دين سماوي له، يقاوم الغرائز البدائيّة بأوامر ليست من عند البشر، ولا تقبل الجدل مطلقاً، بل هي أوامر من عند الله عزّ وجلّ، محدّدة واضحة لا تقبل النزاع^[٤].

لقد كان موقف الكنيسة موقفاً متناقضاً من المرأة في العصور الوسطى، فبينما عملت جاهدة على تقوية روابط الأسرة، إذ جعلت الزواج أمراً مقدّساً، وسراً من أسرارها، كذلك جعلت روابط الزواج غير قابلة للحلّ أو الانفصام، ومنعت الطلاق، إلّا في حالات استثنائيّة؛ كالعقم والزنى ومحاولة القتل وما شابه ذلك، وبالتالي كانت الكنيسة تهدف إلى تمثين مؤسّسة الأسرة، ورفع مكانة المرأة (الزوجة)، وتأمين موقعها من خلال ربطها برمزيّة مريم العذراء^[٥]. والحقيقة أنّ ظاهرة تقديس مريم العذراء، بوصفها «أمّاً لإله»، نشأت وتطوّرت منذ وقت مبكّر في أوساط معتنقي المسيحيّة الإغريقيّة الأرثوذكسيّة، ثمّ

[١]- إنجيل متى (٤، ١٩-٦).

[٢]- نعيم فرح، الحضارة الأوروبيّة، م.س، ص ١٧٥.

[٣]- باسمه كيال، تطوّر المرأة عبر التاريخ، أسباب النهوض والانحطاط، مؤسّسة عبر الدين للطباعة والنشر، بيروت ١٩٨١م، ص ٥٢.

[٤]- ول. ديورانت، قصّة الحضارة، عصر الإيمان، ج ٥، ص ٤، ص ١٧٥.

[٥]- نعيم فرح، الحضارة الأوروبيّة، م.س، ص ٢٠١.

أخذت تتسرّب شيئاً فشيئاً إلى الغرب المسيحي. وقد ظلّ مسيحيّو الغرب الأوروبي طيلة العصور الوسطى يكتنون التقدير لمريم العذراء ويؤثّونها مكانة راقية تكاد تضاهي مكانة ابنها «الإله»^[١].

كما تجدر الإشارة إلى أنّ مسيحيي أوروبا العصور الوسطى نظروا بعين الاجلال والاحترام للملكة العربيّة بلقيس ملكة سبأ في اليمن، فمنذ القرن السابع فسّر إبنزيدو من إشبيلية وتبعه معاصره الراهب بيد في إنجلترا مكرّراً قوله حرفياً، مفسّراً الملكة بلقيس بوصفها تمثيلاً أليجورياً للكنيسة نفسها «التي يجتمع الناس فيها من أقصى الأرض ليسمعوا كلمة الله»؛ ومعنى هذا أنّ المرأة تطوّرت لتصبح نموذجاً للمجتمع المسيحي، أكثر من كونها نموذجاً للمتحوّلين من شعوب الأعراب إلى الديانة المسيحيّة، فقد جاءت ملكة سبأ إلى سليمان على نحو ما جاءت الكنيسة إلى السيّد المسيح، ونجد مثل هذا النوع من تفسير الرموز في أوروبا العصور الوسطى متمثلاً في تمثال سليمان وملكة سبأ الذي يقع في بيت المعموديّة في بارما، وفي كاتدرائيّة شارتر في مدينة أمين في فرنسا، وفي كنيسة التويج في ريم. كما تمّ إقحام المرأة في شخصيّة الملكة بلقيس في أسطورة «العبور الحقيقي»^[٢]، وعلى الرغم من أنّ تلك الأسطورة بدأ يروّج لها في الفلكلور البيزنطي، إلّا أنّ الأسقف جاكويس وأفريني أشاعها في الغرب الأوروبي منذ القرن الثالث عشر، فانتشرت فيه بوصفها حكاية من حكايات قصص القديسين^[٣]. لكن في المقابل كانت الكنيسة تنظر إلى المرأة نظرة اشمئزاز؛ إذ اعتبرتها شريكة آدم عليه السلام التي حرّضته على المعصية والخطيئة الأولى^[٤]، وكانت سبب خروجه من الجنّة، وهي بذلك لا تستحقّ إلّا الاحتقار والامتهان، وهكذا تلخّصت النظرة الثانية بأن جعلت الكنيسة تطالب رجالها

[١]- جاك لو كوف، هل ولدت أوروبا في العصر الوسيط؟ م.س، ص ٦٨.

[٢]- أسطورة من موروث العهد القديم تتعلّق بوفاة سيّدنا آدم عليه السلام، وإنّ الملاك ميخائيل قد أعطى ابنه سيث غصن

شجرة مباركة، غرسها الابن على قبر أبيه.

[٣]- رانيا، الماضي المشترك بين العرب والغرب، أصول الآداب الشعبيّة الغربيّة، ترجمة نبيل إبراهيم، مراجعة فاطمة موسى، مجلّة عالم المعرفة، الصادرة عن المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب- الكويت، العدد ٢٤١، يناير ١٩٩٩م، ص ٥٠.

[٤]- كانت عقيدة الخطيئة الأولى في اللاهوت المسيحي هي التي مثّلت بها النظريّة القائلة إنّ الغرائز البدائيّة تجعل الإنسان غير صالح للحضارة، انظر: ديورانت، قصّة الحضارة، عصر الإيمان، ج ٥، مع ٤، م.س، ص ١٧٥.

بعدم الزواج؛ على أساس أن المرأة عامل من عوامل الغواية^[١].

لم يكن هذا التناقض الوحيد في نظرة الكنيسة للمرأة؛ فرغم الاعتقاد السائد في العصور الوسطى أن المرأة تخضع للرجل بحكم ضعفها الجسمي والعقلي، إلا أن القانون الكنسي نادى بوجود حمايتها، لكن يجب عليها أن تخضع للرجل، وكما أن الله مبدأ كل شيء ومنتهاه، فإن الرجل مبدأ المرأة ومنتهاها، ومن هنا كان خضوع المرأة للرجل يرجع إلى قوانين الطبيعة. ومما ساد من أفكار في أوروبا العصور الوسطى حول واقع المرأة في المجتمع؛ «أن الله خلق الرجل في صورته»، لا في صورة المرأة. وأن خضوع المرأة للرجل أصبح واجباً عليها، بل يجب عليها أن تكون خادمة له، ورغم هذا كله فإن الكنيسة كانت تمنع الزواج بأكثر من واحدة، ودافعت عن حقوق المرأة في وراثة الممتلكات^[٢].

في الواقع إن نظرة العصور الوسطى في المرأة جاءت وليدة لقوتين الأولى الكنيسة والثانية الطبقة الأرستقراطية، الأمر الذي كان له نتائج عكسية على حياة المرأة، وأسهم في تضارب الآراء عن دورها في المجتمع، حتى إن النساء وجدن أنفسهن يتأرجحن بين هاتين القوتين^[٣]، ولم يكن موقف الكنيسة بأي حال أفضل من موقف الطبقة الأرستقراطية، إذ استمر عدد من آباء الكنيسة ولا سيما أولئك المتأثرين بالتعاليم التوراتية؛ بالحديث أن المرأة ما هي إلا حواء التي تسببت بإخراج سيدنا آدم عليه السلام من الجنة وهبوطه إلى الأرض^[٤]. وهكذا كانت نظرة رجال الكنيسة بوجه عام معادية للمرأة باعتبارها أصل الخطيئة الأولى، ونظر رجال الدين إليها أمها شر، وإغواء، وكارثة، وخطر، وفتنة. وإذا كانت المرأة هي حواء التي خسرت بسببها الجنس البشري الجنة، فلا بد أنها أداة الشيطان التي تقود الرجال إلى الجحيم^[٥]؛ إذ أكد تونوليان: (وهو من كبار القساوسة): «إنها مدخل الشيطان إلى نفس الإنسان، وإنها دافعة إلى الشجرة الممنوعة، ناقضة لقانون الله»، ووصل بهم الافتراء على حق المرأة بأن انعقدت بعض مجاميع لتنظر في حقيقة المرأة وروحها؛ هل هي بشر أم

[١]- سعيد عبد الفتاح عاشور، أوروبا في العصور الوسطى، ج ٢، م.س، ص ٨٩.

[٢]- محمود سعيد عمران، حضارة أوروبا في العصور الوسطى، م.س، ص ٢٨٩، ٢٩٠.

[٣]- مواهب أحمد، عمارة الدوري، المرأة الأوروبية، م.س، ص ١٥٣.

[٤]- نعيم فرح، الحضارة الأوروبية، م.س، ص ٢٠١.

[٥]- محمود سعيد عمران، حضارة أوروبا في العصور الوسطى، م.س، ص ٢٨٩.

لا؟ كما أنّ نظرة الكنيسة الكاثوليكية نحو المرأة جاءت على النحو الآتي: «خلال العصور الوسطى كانت العناية بالمرأة الأوروبية محدودة جداً تبعاً لاتجاه المذهب الكاثوليكي الذي كان عدّ المرأة مخلوقاً من المرتبة الثانية». وفي فرنسا عقد اجتماع سنة ٥٨٦م بحث شأن المرأة فيما إذا كانت تُعدّ إنساناً أم لا؟ وبعد نقاش قرّر المجتمعون: «أنّ المرأة إنسان، ولكنها مخلوقة لخدمة الرجل»^[١]. وهكذا أصبحت المرأة في أوروبا العصور الوسطى - في نظر الغالبية العظمى - في منزلة أقلّ من منزلة رقيق الأرض، ومن هنا نادى البعض بوجود حبّ الأبناء لأبائهم أكثر من حبّهم لأُمَّهاتهم^[٢].

والأكثر من ذلك كلّ أنّ آباء الكنيسة القدماء استكثروا أنّ تكون للمرأة روح علوية فبحثوا في ذلك، وأكدوا أنّها جزء من الحيوانات التي لا روح لها بعد فناء جسدها، وجاء ذلك عندما أكدوا في عبارتهم الشهيرة: «إنّ المرأة بوابة الشيطان وطريق الشرّ ولدغة الأفعى»، تلك النظرية جعلت الكنيسة تطالب من رجالها بعدم الزواج من المرأة وفق أساس أنّها عامل من عوامل الغواية^[٣]. لا بل إنّ الكنيسة رأت أنّ الجنس البشري كلّ على بكرة أبيه قد لوّثته خطيئة آدم ﷺ وحوّاء، إذ يقول جراتيان Gratian في كتابه الموسوم بد(القرار) Decretum (نحو سنة ١١٥٠) الذي اتخذته الكنيسة بصفة غير رسمية جزءاً من تعاليمها: «إنّ كلّ آدمي ولد نتيجة لاتّصال الرجل بالمرأة يولد ملوثاً بالخطيئة الأولى؛ معرضاً للعقوق والموت، ولهذا فهو طفل مغضوب عليه، لا ينجيه من الخبث واللعنة إلاّ رحمة الله وموت المسيح الذي كفر عن آثامه، ولا ينقذ الإنسان من العنف، والشهوة، والشره، وينجيه هو والمجتمع الذي يعيش فيه من الهلاك إلاّ المثل الذي ضربه المسيح الشهيد في الوداعة ودماثة الخلق». وبعثت الدعوة إلى هذه العقيدة، مضافة إلى الكوارث الطبيعية التي لم تستطع العقول فهمها إلاّ على أنّها عقاب عن الخطايا، بعثت هذه الدعوة في الكثيرين من أبناء أوروبا العصور الوسطى شعوراً بأنّهم مفطورون على الدنس، والانحطاط، والإجرام، وهو الشعور الذي غلب على كثير من أدبهم قبل سنة ١٢٠٠م^[٤].

[١]- مواهب أحمد، عمّار الدوري، المرأة الأوروبية، م.س، ص ١٦٠.

[٢]- محمود سعيد عمران، حضارة أوروبا في العصور الوسطى، م.س، ص ٢٨٩.

[٣]- مواهب أحمد، عمّار الدوري، المرأة الأوروبية، م.س، ص ١٦١.

[٤]- ول. ديورانت، قصّة الحضارة، عصر الإيوان، ج ٥، مج ٤، ص ١٧٥.

كما غالت بعض قوانين الكنيسة في إخضاع المرأة، إذ لم يسمح لها بأن تتمتع بأي حق من حقوقها أمام زوجها^[١]، فالمرأة ليست إلا للإنجاب بالدرجة الأولى، إذ جذبت الكنيسة كثرة النسل وباركته، وحرمت على النساء الإجهاض حتى لو كان في ذلك حساب صحتها. كما أساءت الكنيسة إلى روابط الأسرة عندما شجعت على ترك الحياة الزوجية واللجوء إلى العفة وحياة الرهبنة^[٢]، لا بل إن قوانين الكنيسة أباحت للزوج ضرب زوجته وإيذاءها إذا خالفته، وكل ما فعلته الكنيسة إزاء هذا الوضع هو تحديد حجم العصا التي يسمح للزوج أن يستخدمها في ضرب زوجته^[٣]. وعلى الرغم من الموقف الذي أظهرته الكنيسة تجاه المرأة، إلا أنها استمرت في مباركة الزواج منها، ولا سيما بعد أن مضى بعض الوقت وأدرك آباء الكنيسة أن لا بقاء لأي مجتمع يعيش على هذه المبادئ العقيمة، أما العوام فقد أهملوا الرأي أو النظرية التي نادى بأن المرأة إنسان ناقص بالضرورة، وشريرة في طبيعتها، إذ لم يأخذ أحد منهم بهذا الرأي على محمل الجد، سوى أولئك الذين جهروا بعداوتهم للمرأة. لقد كان خضوع المرأة هو الذي حاز على رضا الناس واهتمامهم، فضلاً عن طاعتهم العمياء للزوج، والتي كانت أساساً لفكرة معظم الكتابات الموجهة للنساء في العصور الوسطى، وخلاصة ذلك أن خضوع المرأة وطاعتها العمياء شكّل جانباً من جوانب حياتها السلبية في أوروبا العصور الوسطى^[٤].

لقد شهدت الديانة المسيحية تحولاً جذرياً بين القرنين الحادي عشر والثالث عشر إثر الصحوة الكبرى التي كرّست ظاهرة تقديس مريم العذراء، ولكن حدث ابتداء من مطلع القرن الحادي عشر أن أخذت ظاهرة تقديس مريم العذراء تحتل موقعا متميزاً بين معتقدات مسيحيي الغرب وضمن طقوسهم وشعائرهم. واستتبع ذلك أن أضحي هذا التقديس موضوع إصلاحات قامت بها البابوية في القرنين الحادي عشر والثاني عشر. وقد ارتبط هذا التقديس بتطور التفاني في حب المسيح وتنامي العبادة القربانية. وبما أن العذراء عنصر مهم في مسألة التجسد، وتضطلع بدور مهم في العلاقة بين الناس والمسيح، فقد

[١]- سعيد عبد الفتاح عاشور، أوروبا في العصور الوسطى، ج ٢، م.س، ص ٩٠.

[٢]- نعيم فرح، الحضارة الأوروبية، م.س، ص ٢٠١.

[٣]- سعيد عبد الفتاح عاشور، أوروبا في العصور الوسطى، ج ٢، م.س، ص ٩٠.

[٤]- مواهب أحمد، عمارة الدوري، المرأة الأوروبية، م.س، ص ١٥٨.

غدت بمثابة محام فوّض الناس له وحده حقّ تمثيلهم أمام ابنها الإلهي. وفي الوقت الذي اختصّ فيه معظم القديسين والقديسات في معالجة المصابين بالأمراض والعلل، فإن العذراء أضحت «مختصة» في الكرامات التي تفيد جميع الناس. فهي وحدها المؤهلة لحلّ مشكلات الرجال والنساء. ومن ثمّ غدا لها دور مركزيّ في خلاص الناس من الخطيئة، بمنّ فيهم المجرمون والمذنبون، الذين تلمس لهم الثواب والمغفرة من لدن المسيح. واعتقد الناس بأنّ العذراء ارتقت في ظلّ هذا الوضع، إلى مرتبة رفيعة، فغدت بمثابة الشخصية الرابعة في الثالوث المقدّس (الأب، الابن، الروح القدس). وتجسّدت هذه المرتبة في كون مسيحيي غرب أوروبا كانوا يخصّونها بثلاثة أعياد ذات قيمة كبرى في الديانة المسيحية هي: عيد التطهير، وعيد البشارة، وعيد الصعود (أو الارتقاء). ومهما يكن من أمر، لقد شكّل موضوع تقديس مريم العذراء جدلاً واسعاً في أوساط رجال الدين وبين عموم المسيحيين فترة طويلة من الزمن، تمحورت حول علاقة مريم العذراء بالخطيئة، وتمت صياغته على النحو الآتي: بما أنّ مريم أنثى حملت ووضعت مولوداً، ألا يمكن أن تكون قد وقعت في الخطيئة الكبرى؟ ولم تنتصر الفكرة التي مفادها أنّ مريم كانت عذراء عندما وضعت مولوداً إلا منذ مطلع القرن التاسع عشر^[١].

ثامناً: المرأة والعفة في أوروبا خلال العصور الوسطى

لما كانت الوثنية في أوروبا قد أجازت الدعارة على أنّها وسيلة لتخفيف مشقة وحدة الزواج، فجاءت الكنيسة لتشنّ عليها حملة شعواء لا هوادة فيها، وطالبت الزوج وزوجته أن يلتزما العفة وألا يقربا الزنا^[٢]. وسهرت الكنيسة على التصديّ بصرامة للخيانة الزوجية، ولمختلف أشكال الزنا بشكل عام^[٣]، إذ كانت الكنيسة تطالب رعاياها بالعفة قبل الزواج، لتساعد بذلك على الاحتفاظ بالوفاء بعده، وعلى النظام الاجتماعي والصحة العامة. وإن لم تمنع تلك الإجراءات الزجرية من تفشي تلك الظاهرة؛ فالشباب في العصور الوسطى كان في أكبر الظنّ قد ذاق أنواعاً من الصلات الجنسية قبيل بلوغه السادسة

[١]- جاك لو كوف، هل ولدت أوروبا في العصر الوسيط؟ م.س، ص ٦٨.

[٢]- نعيم فرح، الحضارة الأوروبية، م.س، ص ٢٠٢.

[٣]- جاك لو كوف، هل ولدت أوروبا في العصر الوسيط؟ م.س، ص ٦٦.

عشرة من عمره، كما عاد اللواط إلى الظهور في أثناء الحروب الصليبية، وفي إثر عزلة الرهبان والراهبات. وفي كتب التوبة الدينية التي تصف وسائل التكفير عن الذنوب ذكّر لضروب الفحش، من بينها العلاقات الجنسية مع البهائم، إذ كانت طائفة كثيرة التنوع من البهائم موضع صلات جنسية بالآدميين. وكانت الصلات الجنسية من هذا النوع إذا كشفت؛ عاقبت الكنيسة الطرفان المشتركان فيها بالإعدام، وفي سجلات البرلمان الإنكليزي ذكّر لطائفة من الكلاب، والماعز، والبقر، والخنازير، والإوز، قد أحرقت حيّة؛ هي ومن ارتكب معها الفحشاء من الآدميين. كذلك كثرت مضاجعة المحارم في تلك الأيام^[١]. وعلى الرغم من أن الكنيسة لم تنجح النجاح كله في القضاء على البغاء، رغم أنّها غالت في طلب العفة، فجعلت الزواج أقلّ مرتبة من العزوبية، ورفعت البكورية إلى مقام المثل العليا، إلا أنّها حافظت نوعاً ما على المستوى الأخلاقي داخل الأسرة، وإن كان بصورة نسبية^[٢].

إذ يبدو أنّ العلاقات الجنسية قبل الزواج، وفي خارج نطاق الزواج، كانت منتشرة انتشارها في أيّ وقت بين أقدم الأزمنة والقرن الثاني عشر، إذ كانت غريزة الإنسان الشهوانية في أوروبا العصور الوسطى تتخطى الحدود التي رسمتها الشرائع الزمنية والكنسية^[٣]، حدّاً ضاهت فيه ما كانت عليه في المسرح الروماني من فساد خلقي طليق، أو كما كانت في بعض الهياكل الوثنية اليونانية والرومانية من بغاء شنيع، أو كما كان عليه الأمر من انتشار واسع لردائل الشذوذ الجنسي في بلاد اليونان والرومان في العصور الكلاسيكية، أو كما كان عليه الأمر من إفراط في الشهوانية الذي كان شائعاً بين الحكّام والطبقات الثرية في المجتمع الأوروبي^[٤]. حتّى إنّ بعض النساء كن يعتقدن أنّ ورعهن في آخر الأسبوع يكفّر عن مرهّن وبطنتهنّ. وكان الاغتصاب شائعاً رغم ما يتعرّض له المغتصب من أشدّ ضروب العقاب، لا بل إنّ بعض رجال الطبقة النبلاء كانوا يفسقون في الكنائس بل «على المذبح» نفسه؛ حدّاً وصل مع ملكتين استمتعتا بهجتهنّ الآثمة

[١]- ول. ديورانت، قصّة الحضارة، عصر الإيوان، ج ٥، مج ٤، ص ١٧٨.

[٢]- نعيم فرح، الحضارة الأوروبية، م. س، ص ٢٠٢.

[٣]- ول. ديورانت، قصّة الحضارة، عصر الإيوان، ج ٥، مج ٤، ص ١٧٩.

[٤]- نعيم فرح، الحضارة الأوروبية، م. س، ص ٢٠٢.

وبلدّتهن داخل الكنيسة في أثناء الصلاة المقدّسة في يوم خميس الصعود أثناء الصيام^[١].

ولم تكن الطبقة الأرستقراطية بأفضل خلقاً من غيرها في أوروبا العصور الوسطى؛ إذ فرض السيّد الإقطاعي ضريبة كبيرة على النساء غير الأحرار؛ لممارستهنّ الفجور والفسق في ضيعته، حيث كان يعتبر هذه الفاجرة ملكاً له، وبالتالي كلّ مَنْ يمارس الفسق معها عليه أن يدفع له مبلغاً من المال نظير ذلك. ولنا هنا أن نتصوّر مدى الانحطاط الأخلاقي والديني الذي وصلت إليه أوروبا في العصور الوسطى، ومنها: أنّ الضريبة فرضت فقط على النساء غير الأحرار بسبب الملكية، يعني ذلك: أنّ النساء الأحرار لا علاقة للسيّد بهنّ يفعلن ما يرغبن به. ثانياً كانت العقوبة التي فرضت هي دفع المال من أجل المال، وليس البعد عن تلك الفاحشة، لذلك من الطبيعي أن تتمّ ممارسة ذلك مع مَنْ لديه مال، ومن الممكن أن السيّد كان يقصد الحصول على المال من وراء تلك الفريضة^[٢].

لقد تماشى العهر في ذلك الوقت مع مطالب العصر، فقد كان بعض النساء الذهابات إلى الحجّ يكسبن نفقة الطريق ببيع أجسادهن في المدن القائمة في طريقهم. وكان كلّ جيش يتعقبه آخر من العاهرات لا يقلّ خطراً عن جيش أعدائه، حتّى إن الصليبيين كان بين صفوفهم جمع حاشد من النساء في ثياب الرجال، يسافرون معهم دون أن يميّزون عنهم، ويغتنمن الفرصة التي تتاح لهم مع الرجال. حتّى إنّ الأمر وصل في حصار عكا أن حضرت ثلاثمائة من الفتيات الفرنسيّات الحسان ليروّحن عن الجنود الفرنسيين... لأنّ هؤلاء أبوا أن يخرجوا للقتال إذا حرموا لذّة النساء. بينما أقام الأشراف الذين كانوا مع القديس لويس في حربه الصليبيّة مواخيرهم حول خيمة الملك. وكان طلبة الجامعات، وبخاصّة في باريس، ممّن استبدّت بهم الحاجة إلى هذا الترفيه أو رغبوا في محاكاة غيرهم فيه، ولهذا أنشأت الفتيات مراكز لسدّ هذه الحاجة^[٣].

لقد أبحاث بعض المدن أمثال تولوز (طلوشة)، وأفينون، ومونبلييه، ونورمبرج الدعارة قانوناً، حتّى إنّها وضعتها تحت إشراف البلديّات بحجّة أنّه بغير هذا الدنس لا تستطيع النساء

[١]- ول. ديورانت، قصّة الحضارة، عصر الإيمان، ج ٥، مج ٤، ص ١٧٩.

[٢]- نيفين ظافر الكردي، الأوضاع في الغرب الأوروبي، م. س، ص ١٨٩.

[٣]- ول. ديورانت، قصّة الحضارة، عصر الإيمان، ج ٥، مج ٤، ص ١٨٠.

الصالحات أن يخرجن إلى الشوارع وهنَّ آمانات على أنفسهن. وكتب القديس أوغسطين يقول: «إذا منعت العاهرات والمواخير، اضطربت الدنيا من شدة الشبق»، ووافق على ذلك القديس تومس أكويناس. وكان في لندن في القرن الثاني عشر صف من «المواخير» بالقرب من جسر لندن، وقد أجاز أسقف ونشستر في بادئ الأمر قيامها، ثم صدق البرلمان على قيامها فيما بعد. وقد حرّم القانون الذي أصدره البرلمان سنة ١١٦١م على صاحبات بيوت الدعارة أن يأوين فيها نساء قابلات للاحتراف، وهذا أول ما عرف من التشريع ضد انتشار الأمراض السارية. وقرّر لويس التاسع في سنة ١٢٥٤م نفي جميع العاهرات من فرنسا، ونفذ هذا القرار فعلاً، ولكن الدعارة السريّة لم تلبث أن حلت محل التجارة العلنيّة، حتّى إن أهل الطبقات الوسطى فشلوا في حماية الفضيلة لدى زوجاتهم ونسائهم من إلحاح الجنود والطلاب. وعن انتقاد هذا القرار في آخر الأمر حتّى ألغي بعد سنتين فقط في سنة ١٢٥٦م. وحدد المرسوم الجديد الأماكن التي تستطيع فيها العاهرات أن يسكنن ويمارسن مهنتهن في باريس، وحدد أيضاً ملابسهنّ وزيتتهنّ، وأخضعهن لرقابة رئيس من رؤساء الشرطة يسمّى ملك القوادين أو المتسولين أو الأفاقين. ونصح لويس التاسع وهو يحتضر ولده أن يعيد المرسوم الذي قضى بنفي العاهرات، ونفذ فليب وصيّته، وكانت النتيجة هي النتيجة السابقة نفسها، وبقي القانون مدوناً في سجل الشرائع الفرنسيّة ولكنه لم ينفذ. وكان في روما، كما يقول الأسقف دوران الثاني المندى في سنة ١٣١١م، مواخير بالقرب من الفاتيكان، وقد أجاز رجال البابا إقامتها نظير ما يتقاضون من الأجور، وكانت الكنيسة تظهر العطف على العاهرات، وأقامت ملاجئ للتائبات من النساء ووزّعت على الفقيرات الصدقات التي كانت تتلقاها من العاشقات التائبات^[١].

تاسعاً: المرأة والضرويّة في العصور الوسطى

بحلول منتصف القرن الثالث عشر أصبح الفرسان الأساس الذي قام عليه نظام الفرويّة، أي أنّه كان الأساس لأخلاقيّات سلوك الفرويّة، وقد تضمّنت هذه الأخلاقيّات التزامات نحو النظام الاجتماعي الذي يدعمها، ونعني بذلك الأرستقراطيّة الملكيّة والكنسيّة، كما تضمّنت أن يكون منبت الفرسان اختباراً للنبيل، ومن ثمّ فقد

[١]- ول. ديورانت، قصّة الحضارة، عصر الإيمان، ج ٥، مج ٤، ص ١٨١.

كرّست فكرة أنّ وضاعة الميلاد تعني وضاعة البواعث والأفعال. وقد ترتّب على هذين البندين التحيز ضدّ كلّ من يتزوَّج من طبقة دون طبقته، وبالتالي على الفارس أن يكون محارباً صليبيّاً، وأن يكون عاشقاً يحيا لأجل الحبّ الرقيق، وهذا الموضوع سنتوقّف عنده قليلاً بما يخدم بحثنا^[١].

لقد انبثقت عن العلاقة بين الذكور والإناث في بلاط العصور الوسطى أشكال جديدة من الحبّ، إلاّ أنّها كانت خارج نطاق مؤسّسة الأسرة، وعرّضت المرأة عن قسوة الزواج، وعن حاجتها للحب والحنان الشرعيين، كما عبّرت عن وجودها؛ وإن كان بصورة مبتذلة وزائفة، فالعاشق وهو بالتحديد لم يكن زوجها، يخاطبها بنفس عبارات التقديس والتبجيل التي يخاطب بها القديسين، كما كان يأمل -بالطبع- في علاقة أفضل معها^[٢]. وقد عرف هذا الحب بأسماء مختلفة، منها حب اللباقة (l'amour courtois) أو الحب الرقيق (fin'amor)، وكان الهدف من هذه الأسماء توصيف حالة العشق والتعبير عن الشعور بالهيام والوله الشديدين من قبل الرجل تجاه المرأة من وسط أرستقراطي، حتّى إنّ العاشق الولهان كان يتذلّل للمرأة ويبيدي خضوعاً تامّاً لها، كخضوعه بين يدي سيّده السنيور. وتجدر الإشارة إلى أنّ الباحثين اختلفوا حول نشأة هذا النوع من الحبّ وحول مغزاه الحقيقي رغم إجماعهم بأنّ تروبادور (les troubadours) منطقة أوكسيتانيا (l'Occitanie) بجنوب غالة (فرنسا)، كانوا أوّل من أشاعه، وقد كانت مدينة بواتيه هي موطن ومدرسة ذلك الحب، بما يفيد تأثرهم بنوع مماثل لهذا الحبّ شاع بين العرب^[٣].

لكنّ هذا افتراء خطير بحقّ العرب، فالعرب عرفوا الحبّ العذري، أمّا هذا الحب الذي عرفته أوروبا العصور الوسطى، فإنّه شكل من أشكال الدعارة المبطنّة، لقد كان هدف الحبّ العذري عند العرب هو الزواج وتأسيس أسرة كريمة، ويمكن أن نقدّم كمثال على ذلك قيس وليلى، عنترة وعبلة، جميل وبثينة، أمّا الحبّ الرقيق الذي عرفته أوروبا العصور الوسطى، فقد نشأ وتطوّر خارج مؤسّسة الزواج، ويمكن أن نقدّم كمثال على

[١]- رانيل، الماضي المشترك بين العرب والغرب، م.س، ص ٢٠١، ٢٠٢.

[٢]- موريس بيشوب، تاريخ أوروبا في العصور الوسطى، م.س، ص ١٣٥.

[٣]- جاك لو كوف، هل ولدت أوروبا في العصر الوسيط؟ م.س، ص ٦٧.

ذلك الفارس الإفرنجي تريستان Tristan وعلاقته بالشقراء الإيرلندية إيزوت Iseut، زوجة مارك ملك كورنوواي Cornouailles، ومثل هذا الحب كان يتنافى تمامًا مع مبادئ الحب والزواج التي كانت الكنيسة تروم إلى ترسيخها^[١]، بل كان سببًا في انتشار الفسق بين بعض الشبان من أبناء الطبقة الأرستقراطية، إذ كان الفرسان يخدمون النساء أو الفتيات الثريات بنات الطبقة الأرستقراطية، نظير قبلة أو لمسة من أيديهن، كما كانوا يسألون أنفسهم بخادماهم وبخادمات هؤلاء السيدات والفتيات الأرستقراطيات، ومن أولئك السيدات من لم يكن يستطعن النوم مرتاحات الضمائر إلا إذا هيات بأنفسهن هذه التسلية^[٢]. لقد كان الفارس النبيل في أوروبا العصور الوسطى ينظر إلى خدمه من النساء على أنهم ملك له، يفعل معهن ما يطيب له، وغالبًا وبلا شك فإن ما يرغب فيه كان نفس ما ترغب الواحد منهن فيه، ولكن إذا حدث ودافعت إحداهن عن شرفها؛ لأنه اغتصبها؛ فلم يكن بوسعها أو وسع أسرتها أن تصلح شيئًا مما أفسده سيدها^[٣].

ويصف وليم المالمزبري Wiliam of Malsbury أشراف الطبقة الأرستقراطية من النورمان بأنهم منهمكون في البطنة والدعارة، وأنهم يتبادلون العاشقات بعضهم مع بعض خشية أن يضعف الوفاء حدة الشهوة. وكان الأطفال غير الشرعيين منتشرين في جميع أنحاء العالم المسيحي، وكانت سيرتهم موضوعاً لآلاف القصص، وكان أولاد الزنا أبطال عدد من هذه القصص، فمنهم كوشولان Cuchulain، وآرثر Arthur، وجاوين Gawain ورولان Roland، ووليم الفاتح، وكثيرون من الفرسان المذكورين في تواريخ فرواسار Froissart^[٤]. وإننا لا نشك أن هذه المخازي كانت سمة لأوروبا الغربية كلها، وإنما ذكر هو جانب من مثالب الطبقة الأرستقراطية من خلال صلاتها مع المرأة، فقد كان النبيل في أوروبا العصور الوسطى عبارة عن مجموعة من المتناقضات؛ فهو محب رومانسي، وفي الوقت نفسه إنسان خليع، وفارس مغوار متعطش للدماء، وشهواني،

[١]- جاك لو كوف، هل ولدت أوروبا في العصر الوسيط؟ م.س، ص ٦٧.

[٢]- ول. ديورانت، قصة الحضارة، عصر الإيمان، ج ٥، مج ٤، ص ١٧٩.

[٣]- موريس بيشوب، تاريخ أوروبا في العصور الوسطى، م.س، ص ١٤٠.

[٤]- ول. ديورانت، قصة الحضارة، عصر الإيمان، ج ٥، مج ٤، ص ١٨٠.

ومسيحي مخلص، وفي الوقت نفسه هازئ بكل القيم الروحية^[١]. وما كان الحبّ عنده إلا وسيلة لاستعباد المرأة بوساطة الكلمات والتسليّ بها، واللعب بمشاعرها بلعبة ظلّ يتحكّم فيها؛ لأنّ الحب الرقيق لم يقدّم للنساء الأوروبيّات المنتميات للطبقة الأرستقراطية سوى علاقة وهميّة وفصائح جنسيّة وأبناء غير شرعيين وأسر مفكّكة وأخلاق منحلة^[٢].

وكان من الطبيعي أن يكشف علماء النفس المحدثون ما لم تراه عيون المؤرّخين، فمن المفترض أنّ المحبّ فيه نزعة أنثويّة صريحة منذ طفولته تدفعه إلى اختلاس النظر إلى المرأة، هذه النزعة تزداد معه بتقدّم سنوات العمر، وتظهر حسبما يقول أحد علماء النفس لدرجة أنّ ملامح المرأة المثاليّة تكون في صورة الأمّ، بينما يكون هو كطفل صغير ناشئ، يحتاج إلى الحبّ والحنان والرفقة والعطف، وبحيث تكون علاقة المحبّ بمحبوبته بدرجة علاقته بأمّه نفسها وهو في سنّ الطفولة، مع نوع من التخيلات الجاحمة^[٣].

عاشرًا: حقوق المرأة في العصور الوسطى

لقد كان مركز المرأة في المجتمع الأوروبي في العصور الوسطى ثانويًا بحثًا في ظلّ النظام الإقطاعي؛ وذلك بسبب أنّ هذا النظام قام في المرتبة الأولى على الحروب والقتال، وهذا من اختصاص الرجال، لذلك كان دورًا ثانويًا^[٤]، بما في ذلك زوجة النبيل، إذ كان مسموحًا له بأنّ يضرها ما دام ذلك في صالحها، كما كان لهذا النبيل أن يتخذ لنفسه بعض المحظيّات، وأن يأتي بأطفال غير شرعيين إلى القلعة لتعليمهم، ووفقًا للعرف السائد كانت الزوجة النبيلة مضطّرة لأن تقوم بتوزيع بعض الهدايا على رفاقها وغيرهنّ ممن هنّ دونها مستوى^[٥]. وتوضّح لنا أناشيد المآثر أنّ أزواج عهد الإقطاع كانوا يضربون زوجاتهم بوحشيّة دون أن يخالجهم أيّ إحساس بتأنيب الضمير^[٦]. ولما قضت قوانين بوفيه في القرن الثالث عشر ألاّ

[١]- موريس بيشوب، تاريخ أوروبا في العصور الوسطى، م.س، ص ١٤٠.

[٢]- جاك لو كوف، هل ولدت أوروبا في العصر الوسيط؟ م.س، ص ٦٧.

[٣]- موريس بيشوب، تاريخ أوروبا في العصور الوسطى، م.س، ص ١٣٥.

[٤]- مواهب أحمد، عمّار الدوري، المرأة الأوروبيّة، م.س، ص ١٦١.

[٥]- موريس بيشوب، تاريخ أوروبا في العصور الوسطى، م.س، ص ١٣١.

[٦]- نيفين ظافر الكردي، الأوضاع في الغرب الأوروبي، م.س، ص ٢١٤.

يضرب الرجل زوجته إلا لسبب، كان ذلك خطوة كبرى إلى الأمام^[١].

إن هذا الواقع المزري لحقوق المرأة في العصور الوسطى يشرحه النظام الإقطاعي المسيطر على معظم المجتمع الأوروبي في العصور الوسطى، إذ يبدو أن المصالح العائلية أو المالية هي التي حكمت دائماً في اختيار الزوجة، إذ كان يراعى فيها بقدر الإمكان أن تكون وريثة إقطاعية أو على الأقل وريثة جزء كبير من الأرض^[٢]. وقد أدرك مؤرخو العصور الوسطى تلك المساوىء من خلال الزيجات الإقطاعية؛ وهي زيجات تكافؤ بعيداً عن الحب العذري، وهذه العقيدة هي أنه مهما كان من الاحترام والود بين الزوجين، فعاطفة الحب لا يمكن أن توجد بينهما؛ لأنهما في جوهرها عاطفة تنشدها القلوب الطليقة من كل قيد، وتناولها بحرية تامة، وكان يندر أن تعبر المرأة عن وجهة نظرها في زواجها في مجتمع إقطاعي رجعي متخلف لا يقيم وزناً لرأي المرأة أصلاً^[٣]. وبعد الزواج يصبح مطلوباً منها أن تضع مولوداً ذكراً، فإن أخفقت في هذه المهمة، كان من السهل على زوجها غالباً أن يغري الأسقف بفسخ الزواج^[٤].

لقد كان المجتمع الأوروبي في العصور الوسطى أبوياً في الأساس، وهذا يعني أنه يتميز بتبعية شاملة من حيث إقصاء نسبي للنساء من الثروة والمكانة والسلطة. وعلى هذا الأساس، فإن النساء تمتنع بنفوذ وقوة أقل مما كان يتمتع بهما الرجل، لذلك فإن مركزهن الاجتماعي تميز بالتدني مقارنة بالرجل من الطبقة ذاتها، من خلال الإرث، والملكية الخاصة، والفرص الاقتصادية، وبلوغ درجات التعليم، فضلاً عن الحقوق القانونية والسلطة السياسية الرسمية، إذ إن النساء الفلاحات نُظر إليهن بحالات قصور أساسية بحكم التمييز العنصري الموجود في المجتمع الأوروبي في العصور الوسطى ضد المرأة، إذ إن المحن المشتركة والاضطرابات الحاصلة في المجتمع خلال تلك الحقبة؛ هي التي جعلت من غير الممكن حدوث تحوّل في مكانة المرأة، وحتى نساء الطبقات الأخرى المختلفة قد عانين من تلك التبعية بأساليب مختلفة، وإن تلك النظرة والتمييز جاءت على حدّ سواء

[١]- ول. ديورانت، قصة الحضارة، عصر الإيبان، ج ٥، ص ٤، ص ١٨٨.

[٢]- سعيد عبد الفتاح عاشور، أوروبا في العصور الوسطى، ج ٢، م.س، ص ٨٩.

[٣]- مواهب أحمد، عمّار الدوري، المرأة الأوروبية، م.س، ص ١٦٧.

[٤]- سعيد عبد الفتاح عاشور، أوروبا في العصور الوسطى، ج ٢، م.س، ص ٨٩.

بالنسبة لنساء الفلاحين وملاك الأراضي أو حتى نساء رجال الدين^[١]. يشير الدكتور نور الدين حاطوم إلى أن نظام التبعية الإقطاعية قد نفذ إلى حرم العلاقات الأسرية، فالزوجة والأولاد يعتبرون أتباعاً لرب الأسرة، ويعتبر هو أميرهم أو بارونهم، وفي الأسرة الملكية والطبقة النبيلة كانت الصلات بين الأبوين تخضع لطقوس ومراسيم تبعية. ودامت هذه الطقوس عشرة قرون أخرى كان فيها ابن النبيل يدعو أباه (سيدي) وأمه (سيديتي)^[٢].

لقد فرض النظام الإقطاعي في أوروبا العصور الوسطى على المرأة أن تكون دائماً تحت وصاية رجل، أبوها في أول الأمر ثم زوجها بعد ذلك، أمّا الأرملة فتكون تحت وصاية سيدها أو أكبر أبنائها. حقيقة إنه كان من حق المرأة أن ترث إقطاعاً، ولكنها لا تستطيع أن تباشر حقها في حكمه إلا عن طريق زوجها. ولعله من الواضح تفسير هذه الظاهرة في عجز المرأة عن القيام بأعباء الوظيفة الأساسية لطبقة الإقطاعيين؛ وهي الحرب^[٣]. حتى النساء اللواتي كان لهن نصيب في المعترك الإقطاعي، كان عليهن طاعة الأب أو طاعة الزوج، معتمداً ذلك على كونها متفرغة للعبادة أو مرتبطة كزوجة، لكن المرأة بسبب خصوصيتها كامرأة، كان يصعب تحديد نظام لها داخل قالب الإقطاعي، فلم يكن بوسع المرأة أن تشترك في البيعة أو امتلاك إقطاعية على الرغم من أنها تستطيع أن تنقل إقطاعية إلى زوجها؛ وذلك بسبب عجز المرأة عن القيام بأعباء الوظيفة الأساسية لطبقة الإقطاعيين؛ وهي الحرب. ويبدو أن المصالح العائلية أو المالية هي التي تحكمت دائماً في اختيار الزوجة، إذ كان يراعى فيها أن تكون وريثة إقطاع أو على الأقل وريثة قدر كبير من الأرض^[٤].

رغم تضارب وضع المرأة داخل الكنيسة بين حواء ومريم العذراء، كان القانون المدني أشد قسوة على المرأة من القانون الكنسي؛ فقد أباح القانون المدني للزوج أن يضرب

[١]- مواهب أحمد، عمّار الدوري، المرأة الأوروبية، م.س، ص ١٥٤.

[٢]- نور الدين حاطوم، تاريخ العصر الوسيط في أوروبا، ج ١، من أواخر العصر الروماني إلى القرن الثاني عشر، الموسوعة التاريخية الحديثة، دار الفكر، دمشق ١٩٨٢م، ص ٣٧٨.

[٣]- سعيد عبد الفتاح عاشور، أوروبا في العصور الوسطى، ج ٢، م.س، ص ٨٩.

[٤]- نيفين ظافر الكردي، الأوضاع في الغرب الأوروبي، م.س، ص ٢١٣.

زوجته، كما رفض سماع أقوالها أمام المحكمة كشاهد لدى المحاكم^[١]، فمن الناحية القانونية لم تكن شهادتها مقبولة في المحكمة إلا في حالة اغتصابها، أو مقتل زوجها في حضورها، ويعاقب على الإساءة للمرأة بغرامة تعادل نصف ما يفرضه على الرجل نظير هذه الإساءة نفسها^[٢]، وكانت عقوبة المرأة الزانية في القانون المدني عقوبة قاسية، مثال ذلك أن أقل ما كان يحكم به القانون الساكسوني على الزوجة التي تخون زوجها، هو جلع أنفها وصلم أذنيها، وأجاز لزوجها أن يقتلها، لكن كتب التاريخ لم تتحدث عن عقوبة وحشية للرجل الزاني، إذ كان سادة الإقطاع يغنون رقيقات الأرض، ولا يحكم عليهم إلا بغرامة قليلة: «فمن وطئ بنتاً من غير شكرها - أي رغم إرادتها - أدى للمحكمة ثلاث شلنات^[٣]. فالقانون كان خاصاً بالرجال وحدهم، والرجل هو صاحب السلطة الوحيدة في العائلة والمجتمع والدولة، حتى أن إحدى القواعد الثابتة في العصور الوسطى، تدور حول العبارة الآتية: «لا يجب سماع صوت المرأة علانية»^[٤].

ولم يكن للمرأة من حقوق إزاء زوجها، فبوسعها أن يتصرف في أملاكها، وأن يضربها إذا ضايقته^[٥]، إذ نصت المادة السابعة عشرة بعد المائتين من القانون الفرنسي: «المرأة المتزوجة - حتى وإن كان زوجها قائماً على أساس الفصل بين ملكيتها وملكيتها زوجها - لا يجوز لها أن تهب ولا أن تنقل ملكيتها، ولا أن تملك بعوض أو بغير عوض من دون اشتراك زوجها في العقد أو موافقته عليه موافقة كتابية». وفي إنكلترا حرم الملك هنري الثامن Henry VII على المرأة الإنجليزية قراءة الكتاب المقدس، وتجدر الإشارة إلى أن هذا التحريم استمر حتى سنة ١٥٤٣ م. واستمرت النساء خلال مدة طويلة غير معدودات من المواطنين أو ليس لهن حقوق شخصية^[٦]؛ فقد حرم القانون النساء في أوروبا العصور الوسطى، حتى أرقاهن مولداً، من أن يمثلن ضياعهن في برلمان إنجلترا، أو في الجمعية

[١] - محمود سعيد عمران، حضارة أوروبا في العصور الوسطى، م.س، ص ٢٩٠.

[٢] - نيفين ظافر الكردي، الأوضاع في الغرب الأوروبي، م.س، ص ٢١٤.

[٣] - ول. ديورانت، قصة الحضارة، عصر الإيبان، ج ٥، مج ٤، ص ١٨٥.

[٤] - مواهب أحمد، عمارة الدوري، المرأة الأوروبية، م.س، ص ١٥٨.

[٥] - نيفين ظافر الكردي، الأوضاع في الغرب الأوروبي، م.س، ص ٢١٤.

[٦] - مواهب أحمد، عمارة الدوري، المرأة الأوروبية، م.س، ص ١٦١.

العامّة للطبقات بفرنسا^[١]. إنَّ تدنيّ مكانة المرأة جاءت من خلال المعاملة القاسية التي عوملت بها؛ وذلك لأنّها كانت تُعدّ كائنًا أدنى، وليس له أيّ حقوق شخصيّة أو قدرات فكريّة، وإنَّ محور الحياة في أوروبا العصور الوسطى يدور حول مسألتين؛ أولهما العبوديّة، والثانية الدونيّة أو التقليل من شأن المرأة، وهذا ما يؤكّد المقولة الشائعة في أوروبا العصور الوسطى: «إنَّ على المرأة أن تصمت في هذا العالم»^[٢].

الحادي عشر: عمل المرأة في العصور الوسطى:

لقد كانت أهمّ الواجبات الملقاة على عاتق المرأة في العصور الوسطى هي القيام بالواجبات المنزليّة من الطهي وصنع الصابون والشمع والزبد وعصر الجعة وغسل الصوف والكتّان ونسجه وغير ذلك ممّا يعتبر من الكفاية الذاتيّة للأسرة. كما كان عليها أن تُزيّن بيتها على قدر مستوى الأسرة وأن تجعله نظيفًا، وأن تربيّ أطفالها وتعتني بهم، وأن تهتمّ بشؤون زواجها، سواء أكان من السادة أم من الفلاحين^[٣]. وكانت زوجة السيّد النبيل من الطبقة الأرستقراطيّة لها أهميّة في كلّ شيء؛ لأنّه كان لها بعض الحقوق الإقطاعيّة على الأرض التي تحصل عليها من إرث زوجها، وكان في مقدورها أن تمارس كلّ سلطاته، أو أن ترأس أحد الأديرة. وتُعتبر زوجة السيّد، سيّدة القلعة عند غياب زوجها، فيتحتّم على أتباعه وموظّفيه وخدامه أن يطيعوها. كما كانت تخرج على فرسها في مواكب الصيد بصحبة الرجال، وكانت الواجبات الملقاة عليها معروفة إذ يتمّ التخطيط لكلّ شيء مسبقًا، ولم تكن في حاجة لأن تخرج للتسوّق في عجالة، ومع هذا فقد كانت تعتبر قاصرًا وتخضع لوصاية زوجها عليها. وفي غالب الأحوال، كانت امرأة سليطة اللسان أو مشاكسة، وأحيانًا كانت تحبّ زوجها، ومحبوبة لديه^[٤]. وتجدر الإشارة إلى النساء وفق النظام الإقطاعي الذي ساد في أوروبا خلال العصور الوسطى، كنّ معفيّات من الخدمة العسكريّة، لكنهنّ إذا حصلن على إقطاعات وورثت أتباعًا؛ كان ينبغي عليهنّ

[١]- ول. ديورانت، قصّة الحضارة، عصر الإيبان، ج ٥، مج ٤، ص ١٨٨.

[٢]- مواهب أحمد، عمّار الدوري، المرأة الأوروبيّة، م.س، ص ١٥٩.

[٣]- محمود سعيد عمران، حضارة أوروبا في العصور الوسطى، م.س، ص ٢٩٠.

[٤]- موريس بيشوب، تاريخ أوروبا في العصور الوسطى، م.س، ص ١٣١.

إمداد السيّد بفرسان يقومون بالخدمة العسكريّة نيابة عنهن^[١]. وكان على زوجة السيّد أن تتزيّن له في أوقات فراغها وترتدي الثياب الحريريّة وتغطي رأسها بغطاء جميل؛ كي تشيع البهجة داخل المنزل^[٢].

أمّا في المدن، فقد اشتغلت المرأة بصناعة الجعة والنيذ بالإضافة إلى غزل الأصواف، ويبدو أنّ هذه الحرف فتحت باباً للعمل أمام غير المتزوّجات من الأرامل والعانسات، على الرغم من حرص بعض النقابات على تحريم اشتغال النساء بأعمال معيّنة حتّى لا ينافسن الرجال بسبب رخص أجورهن^[٣]. وشاركت المرأة من سكّان المدن بجهداتها في المحيط الذي تحيا فيه، فعلى سبيل المال كانت تقوم بغزل النسيج وما يلزم للنقابات حتّى أصبح عدد النساء مساوياً لعدد الرجال في شركات الحرير وإن كان أجرهن أقل من أجور الرجال^[٤]. أمّا فيما يتعلق بعانسات الطبقة العاملة فقد تم استيعابهن في دور الصناعة وفلاحة الأرض، على أن عانسات الطبقة العليا تم تنظيمهن في جماعات، وفي إدارة الضيع، الأمر الذي هيء لهن نوعاً من التعليم كان أرقى من التعليم الذي كان الرجال والنساء يتلقونه على حد سواء خارج نطاق الدير^[٥].

وإذا كانت سيّدات الطبقة الأرستقراطيّة والطبقة البرجوازيّة قد تمتعن بقسط من الراحة والتسلية، فإنّ الفلاحات وزوجات الأقتان حُرمن من هذه النعمة؛ لأنّ قسوة الحياة كثيراً ما أجبرتهن على مشاركة أزواجهنّ في الكفاح والعمل من أجل لقمة العيش. لذلك أسهمت الفلاحة بسهم وافر في الحياة الأوروبيّة في العصور الوسطى، كما قامت المرأة في داخل المنزل بكلّ ما احتاجت إليه الأسرة من طعام وشراب ولباس، فعملت في جزّ الصوف وغزله ونسجه وتربية الدواجن، إذ كانت تقوم بتغذية الدجاج وجمع بيضه، وتقوم بصناعة مستحضرات الألبان، وترعى قطعان الخنازير، هذا كلّ زيادة على تربية أولادها. أمّا خارج المنزل، فقد أسهمت في بناء الأكواخ وقطع الأعشاب وجمع المحصول

[١]- نعيم فرح، الحضارة الأوروبيّة، م.س، ص ٤٨.

[٢]- نيفين ظافر الكردي، الأوضاع في الغرب الأوروبي، م.س، ص ٢١٤.

[٣]- سعيد عبد الفتاح عاشور، أوروبا في العصور الوسطى، ج ٢، م.س، ص ٩١.

[٤]- محمود سعيد عمران، حضارة أوروبا في العصور الوسطى، م.س، ص ٢٩٠.

[٥]- مواهب أحمد، عمّار الدوري، المرأة الأوروبيّة، م.س، ص ١٦٤.

وتخزينه، كما كانت تعتني بأشجار الكروم، وتغزل وتنسج، وتخيظ الملابس وتصبغها وتفصل العباءات وأغطية الرأس لبيعها للناس ثم لأهل بيتها. ومع ذلك، إنَّ العرف الإقطاعي شمل زوجة القن بشيء من الرعاية، إذ جرت العادة على إعفائها -وهي في حالة الولادة- من ضريبة الدجاج التي عليها أن تقدمها سنويًا بل الصوم الكبير، فضلًا عن حصولها في هذه الحالة على بعض المساعدات الماليَّة^[١].

إنَّ تحوُّل المرأة من البيت إلى أماكن العمل الرئيسيَّة، قد أدَّى إلى حدوث تغيُّر اجتماعي حادّ نسبيًّا، والواقع أنَّ الملامح البارزة للتجربة الاقتصاديَّة والاجتماعيَّة للنساء اللاتي اجتذبن أساسًا للخدمة المنزليَّة وصناعة الملابس وحياسة المنسوجات، قد كشفت في نقلهن مظاهر من التقاليد الريفيَّة من قيم وممارسات وتراكيب اجتماعيَّة إلى تقاليد المدينة الجديدة؛ إذ إنَّ اقتصاديَّات الأسرة هي أهمُّ مجال مارست فيه المرأة نشاطها قبل هجرتها إلى المدينة، وكثيرًا ما اضطلعت المرأة بمسؤوليَّة إدارة المسائل الماليَّة للمنزل، وقد نقلت النساء بعض تلك المهام إلى المدينة. لقد كانت البنات المشتغلات بالخدمة المنزليَّة وحياسة الثياب والمنسوجات، صغيرات في السنّ. وكانت الفتيات اللواتي يكلفن بأعمال من هذا القبيل يوفرن جزءًا من أجورهن للمساعدة في أعباء البيت؛ لكي يضاف إلى دخل الأسرة، بينما كان الجزء الباقي يدخر استعدادًا للزواج. وعندما تتزوَّج الفتاة، فإنَّها تتخلَّى عن العمل، ولكنَّها لا تتوقَّف عنه نهائيًّا^[٢].

لقد شهدت أوروبا في مرحلة ما بعد الطاعون الأسود، الذي أودى بحياة ربع سكان أوروبا تقريبًا خلال ثلاث سنوات (١٣٤٧-١٣٥٠ م)^[٣]، تطوُّرًا كبيرًا لدور المرأة، وتمتعت باستقلاليَّة اقتصاديَّة متزايدة، وفق اعتبار قيامهنَّ بأعمال كانت مخصَّصة للرجال، ولا سيَّما بعد ارتفاع نسبة وفيات الرجال، إذ ازدادت نسبة حصولهنَّ على الأراضي، سواء كونهن وريثات أم أرامل. إنَّ النساء باعتبارهنَّ عاملات، شاركن مع الرجل في ارتفاع الأجور، ومارسن أنواعًا مختلفة من الأعمال، لذلك استطاعت النساء أن يجدن مهنًا كانت

[١]- سعيد عبد الفتاح عاشور، أوروبا في العصور الوسطى، ج ٢، م.س، ص ٩١.

[٢]- مواهب أحمد، عمارة الدوري، المرأة الأوروبيَّة، م.س، ص ١٥٦.

[٣]- أشرف صالح سيد، تاريخ وحضارة أوروبا العصور الوسطى، م.س، ص ٢١.

مقتصرة فيما مضى على الرجال كـ(الحدادة، الدباغة، التجارة). وعلى الرغم من أن النساء تمّ جلبهن إلى المدن للعمل كخدمات أو عاملات في معامل النسيج في مدّة كانت فيها الأجور والغذاء رخيص، إذ تمّ استخدام الشابات غير المتزوّجات كخدم في تلك المعامل، وهذا الشيء، وإن زاد من الفرص الاقتصادية، إلا أنه أحرّس الزواج، لذلك ألقت الكوارث الطبيعيّة التي حدثت في أوروبا العصور الوسطى بظلالها على المرأة من خلال تدني مكانتها في المجتمع. وفي المقابل، إنّما عزّز فرصة زيادة المرأة لحظوظها في المجتمع، هو أن الحروب المستمرّة في أوروبا خلال العصور الوسطى، قد حصدت أرواح عدد كبير من الرجال^[١].

إلا أن المكاسب التي حققتها المرأة في المرحلة التي جاءت بعد حقبة الطاعون الأسود، لم تسعفها في الاحتفاظ بتلك المكاسب لمُدّة طويلة من الزمن. والمشكلة الرئيسيّة في ذلك تكمن في أن وضع المرأة أصبح تحت سطوة التهديد من خلال الركود الاقتصادي الذي خلفه ذلك الطاعون، أو انحدار في الطلب على العمالة، أو من خلال نموّ السكان زيادة؛ ما أسهم في توفّر العمال في فترة ما بعد حقبة الطاعون الأسود، وهكذا لم تجلب المكاسب التي حققتها المرأة لنفسها خلال هذه الفترة من الزمن؛ أيّ تحسن؛ لأنّ المرأة كانت عاجزة عن أن تحتفظ لنفسها بتلك المكاسب. على أن السبب الرئيس في ذلك يعود إلى النظرة المتدنيّة للمرأة من خلال دورها في المجتمع، والذي اقتصر على الحياة المنزليّة^[٢].

وتجدر الإشارة إلى أن عدد النساء في معظم نقابات الحرف الإنجليزيّة، كان مساوياً لعدد الرجال فيها، ويرجع معظم السبب في ذلك إلى أن الصنّاع كان يسمح لهم أن يستخدموا زوجاتهم وبناتهم، ويسجلوا أسماءهنّ في النقابات. وكانت بعض النقابات الطائفيّة المخصّصة للصائغات من النساء تتألّف من النساء وحدهنّ. وكان في باريس في آخر القرن الثالث عشر خمس، عشر نقابات طائفيّة من هذا النوع. على أن النساء قلّما كنّ رئيسات في نقابات الحرف المكوّنة من الذكور والإناث، وكنّ يتقاضين أجوراً أقلّ من أجور الرجال نظير الأعمال المتساوية^[٣]. وعلى الرغم من المكاسب الاقتصاديّة التي

[١]- مواهب أحمد، عمّار الدوري، المرأة الأوروبيّة، م.س، ص ١٥٤.

[٢]- مواهب أحمد، عمّار الدوري، المرأة الأوروبيّة، م.س، ص ١٥٦.

[٣]- ول. ديورانت، قصّة الحضارة، عصر الإيوان، ج ٥، مج ٤، ص ١٨٩.

حققتها المرأة، إلا أنّها لم تصاحب بمكاسب قانونية أو سلطة سياسية، وهذا جعلهنّ غير قادرات على الدفاع عن أنفسهنّ، وبالتالي أصبحت مكانة المرأة وثروتها متذبذبة طوال العصور الوسطى. وعلى العموم، فإنّ الكيفية التي اتّجهت فيها المرأة إلى العمل في أعمال تتطلب قوّة ومهارة، فضلاً عن أجور منخفضة تحسب لها؛ لذلك بدأت بالقفز من عمل إلى آخر، أو أداء أكثر من عمل في وقت واحد، إذ أخذت النساء بالتدرّب على المهنيّ بشكل رسمي ودائم، فإنّ هذه الشيء كان دائماً ما يقابل بردّ سيّء؛ لأنّه غير قانوني، إذ إنّ العمل في إنتاج الألبان في إقطاعيّات السيّد، كان محفوظاً للنساء، إلّا أنّ إدارة ذلك كان مخصّصاً للرجال، والسبب يرجع إلى نظرة المجتمع الأوروبي في العصور الوسطى للنساء. إنّ عمل المرأة يجب أن ينحصر في إدارة شؤون منزلها^[١].

[١] - مواهب أحمد، عمّار الدوري، المرأة الأوروبية، م.س، ص ١٥٦.

الخاتمة

لم تعرف أوروبا العصور الوسطى النظام الأسري بالمعنى الصحيح للكلمة؛ فبدل نظام الأسرة الكبيرة التي يعمل أفرادها معاً ويحاربون معاً، ظهرت الأسر الصغيرة التابعة لسيد إقطاعي وفق نظام الأقنان، وكانت هذه الأسر تعاني الأمرين؛ من ارتفاع نسبة وفيات الأطفال نتيجة سوء التغذية، كما كانت تعاني هذه الأسر من انتشار الأوبئة التي حصدها أحدها ربع سكان القارة في ثلاث سنوات فقط. كما كانت تعاني من الأسر الأمراض السارية وقلّة الدواء، والغلاء، واستغلال النبلاء، ومن سنوات القحط، يضاف إلى هذا الآفات والأمراض الاجتماعية والدينية، بما فيها آفات وأمراض الكنيسة، التي كانت محور حياة الناس في العصور الوسطى، فممنع رجال الدين من الزواج -على سبيل المثال- أسهم إسهاماً عميقاً في انهيار الأسرة في أوروبا العصور الوسطى، وكان سبباً في آف الأطفال غير الشرعيين.

أمّا بخصوص المراة، فقد كان دورها في أوروبا العصور الوسطى دوراً ثانوياً، إذ لم تعرف إلا زواج القاصرات، وكانت المراة (سواء أمّاً أم زوجة أم ابنة) تعاني من الاضطهاد من قبل الطبقة الأرستقراطية والكنيسة على حدّ سواء، فلم تكن الكنيسة عادلة في نظرتها إلى المراة، عندما فضّلت الرجل عليها، ووضعها في مرتبة أدنى منه، وفرضت عليها الوصاية. كما لم يكن القانون المدني في أوروبا العصور الوسطى أفضل من القانون الكنسي، إذ سلب المراة أبسط حقوقها، وهو حقّ الدفاع عن نفسها أمام المحكمة. كما لم يكن للمراة الأوروبية في العصور الوسطى أيّ حقّ في أيّ شيء من نتاج عملها. وفي المقابل أباح المجتمع الأوروبي جميع الموبقات الأخلاقية التي كانت سبباً في انهيار الأسرة، وتراجع دور المراة، وانتشار الشذوذ الجنسي والدعارة والزنا. حقاً لقد كان مجتمع العصور الوسطى مجتمعاً فاسد الأخلاق فاجراً.

لائحة المصادر والمراجع

١. أشرف صالح سيّد، تاريخ وحضارة أوروبا العصور الوسطى، شركة الكتاب العربي الإلكتروني، لبنان ٢٠٠٨م.
٢. باسمه كيال، تطوّر المرأة عبر التاريخ، أسباب النهوض والانحطاط، مؤسّسة عير الدين للطباعة والنشر، بيروت ١٩٨١م.
٣. جاك لوكوف، هل ولدت أوروبا في العصر الوسيط؟ تعريب وتقديم: محمّد حناوي، ويوسف نكادي، ط ١، مطبعة مفكّر زنقة السنغال، الرباط ٢٠١٥م.
٤. رانيللا، الماضي المشترك بين العرب والغرب، أصول الآداب الشعبيّة الغربيّة، ترجمة: نبيلا إبراهيم، مراجعة فاطمة موسى، مجلّة عالم المعرفة، الصادرة عن المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب - الكويت، العدد ٢٤١، يناير ١٩٩٩م.
٥. سعيد عبد الفتّاح عاشور، أوروبا في العصور الوسطى، ج ٢، النظم والحضارة، مكتبة النهضة المصريّة، القاهرة ١٩٥٩م.
٦. ماكس بيروتي، ضرورة العلم، دراسات في العلم والعلماء، ترجمة: وائل أناسي وبسام معصراني، مراجعة عدنان الحموي، مجلّة عالم المعرفة، الصادرة عن المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب - الكويت، العدد ٢٤٥، مايو ١٩٩٩م.
٧. محمد مصطفى عاشور، مركز المرأة في الشريعة اليهوديّة، مكتبة الإيمان، المنصورة د.ت.
٨. محمود سعيد عمران، حضارة أوروبا في العصور الوسطى، دار المعرفة الجامعيّة، الإسكندريّة ١٩٩٨م.
٩. مواهب أحمد، عمّار الدوري، المرأة الأوروبيّة في العصور الوسطى - نساء الطبقة العاملة أنموذجًا، مجلّة الملوّية للدراسات الآثاريّة والتاريخيّة، مج ٦، عدد ١٧، السنة السادسة آب ٢٠١٩م.

١٠. موريس بيشوب، تاريخ أوروبا في العصور الوسطى، ترجمة: علي السيّد علي، المشروع القومي للترجمة، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة ٢٠٠٤م.
١١. نعيم فرح، الحضارة الأوروبية في العصور الوسطى، ط٤، منشورات جامعة دمشق، دمشق ٢٠٠٥م.
١٢. نور الدين حاطوم، تاريخ العصر الوسيط في أوروبا، ج١، من أواخر العصر الروماني إلى القرن الثاني عشر، الموسوعة التاريخية الحديثة، دار الفكر، دمشق ١٩٨٢م.
١٣. نيفين ظافر الكردي، الأوضاع الدينية والسياسية والاقتصادية والاجتماعية في الغرب الأوروبي من القرن التاسع حتى القرن الحادي عشر، رسالة معدة لنيل درجة الماجستير في التاريخ، الجامعة الإسلامية بغزة ٢٠١١م.
١٤. ول. ديورانت، قصة الحضارة، عصر الإيمان، المسيحية في عنفوانها، ج٥، مج٤، ترجمة: محمد بدران، بيروت ١٩٨٨م.

القيم الأخلاقية في العصور الوسطى الغربية في ألف عام

(من القرن الخامس الميلادي إلى القرن الخامس عشر الميلادي)

د. غيضان السيد علي^[*]

الملخص

حاول الباحث في هذه الدراسة التركيز على القيم الأخلاقية في المجتمع الأوروبي في القرون الوسطى، محاولاً إبراز التأثير الكبير الذي أحدثه الفكر اللاهوتي والكنسي في البنية الأخلاقية في تلك الفترة، وذلك من خلال دراسة الرؤى الأخلاقية لكبار الفلاسفة واللاهوتيين في تلك المرحلة التاريخية.

وقسم الباحث دراسته إلى ثلاثة مراحل زمنية؛ المرحلة الأولى وهي المرحلة التي تمتد ما بين القرنين الخامس والتاسع، ويعتبر القديس أوغسطين من أهم اللاهوتيين الذين عاشوا في تلك الفترة، وكان له تأثير مهم جداً في هذا المجال.

وأما المرحلة الثانية فهي المرحلة التي اعتبرها الباحث مرحلة النضج والازدهار، وتمتد ما بين القرنين التاسع والثاني عشر، وكان من أهم روادها ومفكرها القديس أنسلم.

وأما المرحلة الثالثة فهي المرحلة الممتدة ما بين القرنين الثالث عشر والخامس عشر، وكان من أهم فلاسفتها ولاهوتيينها القديس توما الإكويني الذي كان لآرائه شديد الأثر على القيم الأخلاقية في ذلك العصر.

ويمكن القول إن الطابع العام الذي يطبع الرؤى الأخلاقية لتلك المرحلة الزمنية هو النظر إلى الأخلاق باعتبارها تنفيذاً لأوامر الله، كما يبرز بشدة تركيزهم على مسألة الخطيئة، واعتبار أن الإنسان يحتاج إلى الله ليخلصه من تلك الخطيئة. فضلاً عن اعتبار أن الله محبة، وأن الشر في العالم أمر عديمي، وبالتالي فالله لم يوجد إلا الخير، وبذلك يظهر مدى ارتباط القيم الأخلاقية في العصور الوسطى بالدين ارتباطاً وثيقاً.

كلمات مفتاحية: الأخلاق، الخطيئة، المسيحية، القرون الوسطى، أوغسطين، توما الإكويني، الخير، الشر.

المقدمة

تتناول هذه الدراسة القيم الأخلاقية في العصور الوسطى في ألف عام، أي خلال الفترة التي تمتد -تقريباً- منذ سقوط روما عام ٤٧٦م وتنتهي بنهاية القرن الخامس عشر ١٥٠٠م. وهي فترة غفل فيها كثير من الباحثين والدارسين ومؤرخي الأخلاق والعصور الفلسفية عن تناول مبحث الأخلاق؛ رغم أن هذه الفترة تزخر بزخم أخلاقي كبير نتج عن دعوات الكتاب المقدس -صعبة الحصر- إلى الالتزام بمكارم الأخلاق. ومنها على سبيل المثال لا الحصر ما جاء على لسان السيد المسيح ﷺ: «وَأَمَّا أَنَا فَأَقُولُ لَكُمْ: أَحِبُّوا أَعْدَاءَكُمْ. بَارِكُوا لِأَعِينِكُمْ. أَحْسِنُوا إِلَى مُبْغِضِكُمْ، وَصَلُّوا لِأَجْلِ الَّذِينَ يُسِيئُونَ إِلَيْكُمْ وَيَطْرُدُونَكُمْ». [انجيل متى ٥: ٤٤]، أو ما جاء في المزامير: «صُنْ لِسَانَكَ عَنِ الشَّرِّ، وَشَفَتَيْكَ عَنِ التَّكَلُّمِ بِالْغِشِّ، حِدِّ عَنِ الشَّرِّ، وَاصْنَعِ الْخَيْرَ. اطْلُبِ السَّلَامَةَ، وَاسْعَ وَرَاءَهَا». [سفر المزامير ٣٤: ١٤]. حيث تسود الإنجيل روح أخلاقية عامة تدعو إلى حب الآخرين، والإحسان، والعفو، وعدم مقابلة الشر بمثله، والتمسك بطهارة القلب التي هي العماد؛ وذلك بغية الوصول إلى الكمال الأخلاقي الذي وضعه المسيح أمام أتباعه؛ حيث وضع أمامهم طبيعة الله الكاملة، قائلاً لهم: «فَكُونُوا أَنْتُمْ كَامِلِينَ كَمَا أَنَّ آبَاءَكُمْ الَّذِينَ فِي السَّمَاوَاتِ هُوَ كَامِلٌ». [متى ٥: ٤٨].

ورغم ذلك اعتاد جُلّ المؤلِّفين والمصنِّفين للكتب الأخلاقية وتاريخها أن يتناولوا الأخلاق والقيم في الفلسفة اليونانية في العصرين الهليني والهلينستي ثم ينتقلون مباشرة إلى الأخلاق والقيم في عصر النهضة وما يليها. أمّا دارسو العصور الوسطى، فقد انصبَّ اهتمام معظمهم على مسائل بعينها؛ كالعلاقة بين الفلسفة والدين أو التوفيق بين العقل والنقل، وهل الحقيقة واحدة أم حقيقتان؟ أو الاهتمام بتقديم براهين على وجود الله تعالى، أو الاهتمام بالمشكلات الرئيسة التي انشغل بها الآباء والقساوسة من قبيل: مشكلة العلم الإلهي، أو مشكلة الصفات الإلهية (الإرادة والقدرة)، أو مشكلة الكليات، أو نظرية الوجود، في حين توارت دراسة القيم الأخلاقية، وجاءت بصور عارضة أثناء بحث هذه المسائل والمشكلات السابق ذكرها. ومن هنا أتت أهمية هذا الدراسة التي حاولت إلقاء رؤية تحليلية نقدية على القيم الأخلاقية خلال هذه الفترة بعد أن عانت كثيراً من الإهمال والتجاهل.

وتعالج هذه الدراسة -عبر منهج تحليلي وآخر نقدي- موضوع القيم الأخلاقية في العصور الوسطى من خلال جانبين مهمين: أولهما الجانب التاريخي وثانيهما الجانب الموضوعي؛ حيث يستعرض الجانب التاريخي جهود الباحثين في الأخلاق سواء أكانوا قساوسة أم آباء أو فلاسفة عبر ألف عام من خلال المراحل الثلاث التي مرت بها فلسفة العصور الوسطى: وهي مرحلة النشأة والتكوين وهي المرحلة التي تمتد تقريباً حتى القرن التاسع الميلادي، ومن أشهر رجالها: أوغسطين، وديونيسيوس الأربابوجي، وبوثيوس. أو مرحلة النضج والازدهار والتي تبدأ في الربع الأخير من القرن الثامن وتستمر حتى نهاية القرن الثاني عشر الميلادي، ومن أشهر أعلامها: جون سكوت اريوجينا، وأنسلم، وأبيلارد. أو في مرحلة الانحطاط والتدهور التي تغطي القرن الرابع عشر والنصف الأول من القرن الخامس عشر، ومن أشهر ممثليها: ألبرت الكبير، وبونافتورا، وتوما الأكويني، وجون دنس سكوت، ونيكولاس كوزانوس؛ بينما يتناول الجانب الموضوعي المبادئ والقيم الأخلاقية وقواعدها -كما ظهرت عند أعلام كل مرحلة- تناولاً تحليلياً نقدياً. وسوف يتم تناول الجانبين من خلال ثلاثة مباحث رئيسة نتناولها فيما يلي:

أولاً- القيم الأخلاقية في المرحلة الأولى (ما بين القرنين الخامس والتاسع)

تمتد هذه المرحلة تقريباً حتى القرن التاسع الميلادي، ومن أهم مفكري هذه الفترة هم: القديس أوغسطين St. Aurelius Augustinus (٣٥٤-٤٣٠م) مؤسس الأفلاطونية المسيحية ومثقف العصر الوسيط كله بمؤلفاته الزاخرة بالأدب والفلسفة واللاهوت. وديونيسيوس الأربابوجي Dionysius The Areopagit وكان أسقفاً سورياً مثقفاً كبيراً كتب باليونانية، فلاقت مؤلفاته ذيوغاً كبيراً؛ حيث تُرجمت إلى اللاتينية وصارت مرجعاً مهماً في الإلهيات والتصوف. وبوثيوس الذي كان مترجماً عكف على دراسة وترجمة كتب أرسطو، خاصة المنطقية منها. وقد تميزت تلك الفترة بقلّة الإنتاج نتيجة غزوات البرابرة على روما وإمبراطوريتها. وما ترتب على ذلك من انقلابات اجتماعية دُمّرت على أثرها المدارس وأُحرقت الكتب^[١]. كما نذكر من أعلام هذه الفترة إيزودور الإشبيلي (٥٧٠-٦٣٦) والانجليزي بيد (٦٧٢-٧٣٥)، لكنهما لم يكونا مؤثرين

[١]- حربي عباس عطيتو، في الفلسفة ومشكلاتها، الإسكندرية، دار المعرفة الجامعية، ٢٠٠٦، ص ٧٥.

مثل الثلاثة الكبار: أوغسطين، وديونيسيوس، وبوثيوس Boethius، وسوف نتناول فيما يلي الأخلاق عند هؤلاء المفكرين الكبار الذين يمثلون أهم أعلام هذه المرحلة:

١. القيم الأخلاقية عند أوغسطين

ولد أوريلوس أوغسطين عام ٣٥٤م في تاجيست Tageste في مقاطعة نوميديا Numidia في شمال إفريقيا من أب وثني وأم مسيحية، وأتم تعليمه في شمال إفريقيا، وأكمل دراسته العليا في قرطاج عاصمة إفريقيا الرومانية، وبعد أن أتم تعليمه عمل بالتدريس، ثم عمل أستاذًا لكرسي الخطابة في قرطاج، وبعد عدة سنوات من اشتغاله بالتدريس رحل إلى روما، ثم زار مدينة ميلانو وعمل بها أستاذًا للخطابة. اعتنق المسيحية في البداية بالوراثة ثم اعترته موجة من الشك فيها، فأخذ يتخلّى عنها تدريجيًا في عام ٣٨٦م، متجهًا صوب البحث عن الحقيقة والحكمة تحت تأثير قراءاته لشيشرون Cicero الخطيب الروماني المشهور. وتعرّف على المذهب المانوي أكثر مذاهب الغنوصية شعبية وأوسعها انتشارًا حينئذ، آمن بمبادئها فترة من الزمن ثم سرعان ما تخلّص منها عندما تعرّف إلى القديس أمبروزو Ambrose St. راعي كنيسة ميلان. كذلك اطلع على المؤلفات الفلسفية لفلاسفة الأفلاطونية المحدثة New platonism وقرأ تفسيراتهم الدينية للديانة المسيحية وتأثر بالأفلاطونية الجديدة تأثرًا كبيرًا حتى تأثرت بها أفكاره الدينية؛ حتى أنه لُقّب بأفلاطون المسيحي، حيث مال إلى الابتعاد عن العالم الماديّ الخارجي وركّز على الحقيقة الروحية الداخلية^[١]. ثم اعتزل العالم منشغلاً بالحياة الدينية حتى وصل لمنصب الكهانة، ثم مساعدًا لأسقف مدينة هيبو Hippo المسمّى فاليروس Valerius، ثم أسقفًا خلفًا لفاليروس، ومنذ ذلك الحين بدأ يمارس مهام عمله كأسقف، حتى وفاته عام ٤٣٠م؛ أي بعد اثني عشر عامًا من سقوط الإمبراطورية الرومانية، تاركًا مجموعة من المؤلفات القيمة، أهمها: «عن الثالوث المقدس»، و«عن مجمع الأرباب»، و«مدينة الله»، و«الاعترافات» وهو أهم كتبه، وعلى ضوءه يتم تحديد الإطار الحقيقي لأي

[١] - نوال الصراف الصايغ، المرجع في الفكر الفلسفي - نحو فلسفة توازن بين التفكير الميتافيزيقي والتفكير العلمي، دار الفكر العربي، د.ت، ص ١٣٣.

دراسة في فكره^[١]. وقد احتلت المشكلة الأخلاقية مكاناً بارزاً في فلسفته؛ حيث كانت المشكلة الأخلاقية هي المشكلة الأولى في المانوية التي آمن بها فترة من الزمان قبل أن يصبح مسيحياً. كما كان اهتمامه بالأخلاقيات أمراً ضرورياً لاستقامة مذهبه الفلسفي؛ فبلوغ السعادة هو هدف فلسفته الأول، وبلوغ السعادة يعتمد على سلوكيات الإنسان. علماً بأن هذا الاهتمام لم يشكّل نظرية خالصة في بادئ الأمر، إنما كان اهتماماً بالحياة الأخلاقية نفسها، باعتبار أن أوغسطين ينتمي إلى المفكرين الذين يهتمون بمناقشة وتحليل الأخلاقيات أكثر من اهتمامهم بالناحية اللغوية^[٢]. وقد تجلّت أفكاره الأخلاقية فيما يلي:

أ. الله هو مصدر الأخلاق: رأى أوغسطين أن كافة الحقائق الموجودة على هذه الأرض مصدرها الله تعالى، فهناك علاقة وثيقة بين الله وسائر الحقائق، حيث إنه هو مصدرها جميعاً، ومن ثمّ كان الله هو مصدر الأخلاق؛ فالحياة السعيدة هي النعيم في الله، ومن أجل الله، ولا شيء غير ذلك يمكن أن يُسمى سعادة. فالسعادة والحقيقة عند أوغسطين شيان مترادفان، والذي يطلب الواحدة يطلب الأخرى؛ وذلك لأن مصدرهما واحد هو الله^[٣]. ومن ثمّ لم يكن غريباً أن تعتمد معظم آراء وأفكار أوغسطين الأخلاقية على نصوص لاهوتية من القانون الإلهي الموحى به، ولا غرابة أيضاً أن يُجاهر أوغسطين بالقول بأنّ الله هو الذي يحدّد الفضيلة، ويميّز بين الخير والشرّ، بل يرى أنّ الفضائل إذا انقطعت صلتها بالله كانت رذائل! ليصبح من الخطأ - حسب منظور أوغسطين - أن تطلب الفضائل لذاتها وليس من أجل غاية تقوم وراءها، فإنّ مثل هذه الفضائل لا تعدو أن تكون رذائل. وبهذا أصبحت الفضيلة لا تُطلب لذاتها، ولا من أجل نتائجها النافعة، وإنما لأنها تتمشى مع إرادة الله؛ ولذلك رأت الكنيسة ضرورة التمسك بالمعتقد الديني والخلقي ولو لم يوافق العقل؛ فاتّصف الفكر الأخلاقي الكنسيّ بإلغاء العقل وعدم استعماله.

ب. حرّية الإرادة الإنسانية: الإنسان عند أوغسطين حرّ، وما دام حرّاً فإنّه أخلاقيّ؛

[١]- ترانثي وماركوس، مقالات في فلسفة العصور الوسطى، ترجمة ماهر عبدالقادر محمد، الإسكندرية، دار المعرفة الجامعية، ١٩٩٧، ص ١٢-١٣.

[٢]- ترانثي وماركوس، مقالات في فلسفة العصور الوسطى، ص ٥٥.

[٣]- عبدالرحمن بدوي، فلسفة العصور الوسطى، الكويت، وكالة المطبوعات/ بيروت، دار القلم، الطبعة الثالثة، ١٩٧٩، ص ٣٥.

لأننا لا نستطيع أن نتحدّث عن الأخلاق في غيبة الحرّية^[١]. ويعرّف أوغسطين الحرّية تعريفاً مغايراً لما تعارف عليه الفلاسفة السابقون بأنها القدرة على اختيار الخير الشرّ معاً، فهذا تعريف غير صحيح عنده؛ لأنّ هذا التعريف يجعل الله غير حرّ؛ لأنّ الله ليس له القدرة على اختيار الشرّ؛ لأنّ اختيار الشرّ نقص، والله منزّه عن كلّ نقص. ومن ثمّ يرى أنّ الحرّية هي القدرة على قول: (لا)؛ لذلك فإنّ الحرّية شيء مطلق من جهة أنّها تتيح للإنسان أن يرفض أيّ شيء وكلّ شيء^[٢]. ومع إقرار أوغسطين بالحرّية الإنسانية عجز عن تقديم تبريرات مقنعة لما يترتب عليها من نتائج وأسئلة محيرة بل هرب منها، ومن أهمّ هذه الأسئلة: كيف تتسق الحرّية الإنسانية مع أسبقية العلم الإلهي؟ كيف نفهم الحرّية الإنسانية في ظل القانون الإلهي الذي لا يتغيّر ولا يتبدّل ويحكم سير العالم الذي يسير نحو غاية محدّدة اقتضتها الحكمة الإلهية؟

ت. القانون الأخلاقيّ إلهي سرمدّي: رأى أوغسطين أنّ المعرفة وحبّ الله هما الغاية الأخلاقية؛ لأنّ موضوعها هو القانون الأبديّ الثابت الذي لا يتغيّر. حيث فرّق أوغسطين بين نوعين من القوانين: أوّلها القانون الإنسانيّ، وهو المقياس الذي بواسطته يمكننا أن نمتدح أو نذمّ السلوكيات الإنسانية، وهو يتشكّل وفقاً لحاجات المجتمع وتطوّراته التاريخية؛ ولهذا كانت سمته التغيّر والتجدّد المستمرّ وفقاً لاحتياجات المجتمع التي تتغيّر وتتطوّر من عصر إلى آخر. وثانيهما هو القانون الإلهي، وهو الذي يظلّ ثابتاً لا تمسه يد التغيّر والتردد ويتّصف بالعمومية والشمولية، بحيث تدخل في نطاقه وتندرج تحت لوائه كلّ السلوكيات البشرية، وهو يأخذ مكانه في روح الشخص الحكيم، فيوجهه ويرشده إلى الطريق القويم، وهو يساعد الإنسان على فهم الأشياء فهماً جيّداً. وإن إدراك هذا النظام وفهمه هو الحكمة بعينها، وعلى أساسه يعمل العقل موجّهاً ذاته من ناحية والسلوكيات الإنسانية من ناحية أخرى وفقاً لذلك القانون السرمدّي^[٣]. وقد رأى أوغسطين أنّ القانون الطبيعيّ والقانون الأخلاقيّ يندرجان تحت القانون الإلهي ويتسبان إليه؛ لأنّ مصدرهما هو الله؛ ولذلك فهما ثابتان لا يطرأ عليهما تغيّر أو تطوّر. وهنا نلاحظ

[١]- كامل محمد عويضة، الفلسفة المسيحية في العصور الوسطى، بيروت، دار الكتب العلمية، ١٩٩٣، ص ٦٢.

[٢]- م. س، ص ٥٨.

[٣]- ترانثي وماركوس، مقالات في فلسفة العصور الوسطى، ص ٦١.

أنَّ أوغسطين يجعل هذا القانون الأخلاقيّ من طبيعة القوانين الرياضية، فهو حقيقة أزليّة أبدية كالحقائق الرياضيّة. وهذا القانون، لو نظرنا في تفصيلاته، لوجدنا أنّه الموجود في الكون، أمّا الأمر فهو الله؛ ولهذا يظهر هذا القانون بوصفه أمراً أو نهياً: أمراً باعتباره يوجب السير تبعاً لمقتضيات النظام، ونهياً باعتباره عكس ذلك^[١]. لتظهر الأخلاق عند أوغسطين بوصفها قانوناً لا يمكن تصوّره دون طاعة، تلك الطاعة التي تحوّلت إلى طاعة عمياء لرجال الدين لا تقبل الجدل أو النقاش. كما يلاحظ أنّ فكرة النظام هذه أخذها أوغسطين عن الأفلاطونيّة التي مزجها بالفلسفة الرواقية وبمذهب شيشرون الذي جعل القانون الطبيعيّ قانوناً إلهياً؛ ولذلك يمكن القول إنّ رأي أوغسطين هنا ليس رأياً أصيلاً له، وإنّما أخذه عن الفلاسفة التي سبقته، ولا سيّما الفلسفة الرواقية.

ث. التوحيد بين الأخلاق والحقيقة: وحّد أوغسطين بين الحقيقة والأخلاق، فكلاهما ينبعان من مصدر واحد هو الله، فالأخلاق تعتمد على الأوامر والتقارير الدينيّة - مثل افعل ولا تفعل -، وكذلك على اللطف الإلهيّ الذي يمكن الإنسان من تنفيذ مشيئة الله، ومن ثمّ فالأخلاق حقائق إلهية أوحى بها الله. فكما أنّ الحقيقة المطلقة تأتي من الله فقط لأنّها صنيعته، فكذلك الإنسان هو صنيعة الله، وهو يتمتع بالسعادة عند رؤية الله، وفي هذه الرؤية وفي ظلّ تلك الوحدة يشعر الإنسان بالراحة ويخلد للسكينة باتحاده بالله وعشقه له. ويعبّر أوغسطين عن هذا المعنى في جملة لاتينيّة مستقيمة، موزونة عبارتها، سلس أسلوبها، فيقول مخاطباً الله في بداية كتاب الاعترافات: «أنت الذي تحضّنا على أن ننعّم بحمدك، لأنّك خلقتنا لك، ولأنّ قلوبنا لا تعرف الطمأنينة، حتّى تطمئنّ وتقرّ عندك»^[٢]. ولأهميّة الأحكام الخلقية عند أوغسطين نجده يصف القانون الأبدية بأنّه شعاع صادر عن الحقائق الأبدية يتّجه نحو العقل البشريّ، وعلى هذا فإنّ نظرية الإشعاع الإلهيّ كما نلاحظ قد ارتبطت عنده بالقيم الأخلاقية. وعلى ذلك فالضمير الإنسانيّ ما هو إلّا عقل يعرف جيّداً القانون الأبدية «فالقانون الداخليّ ينطبع في القلب ذاته»^[٣].

[١] - عبدالرحمن بدوي، فلسفة العصور الوسطى، ص ٣٥-٣٦.

[٢] - أغستينوس، اعترافات القديس أوغستينوس، ترجمة: إبراهيم الغريّ، بيروت، دار التنوير، د.ت، ص ١٥.

[٣] - ترانثي وماركوس، مقالات في فلسفة العصور الوسطى، ص ٦٢.

ج. الخير والشر: تعود كل المسائل الأخلاقية عند القديس أوغسطين - في النهاية - إلى مشكلتي الخير والشر، فقد حدّد أوغسطين الخير بأنه السير على مقتضى القانون الإلهي أو الطبيعي، أمّا الشرّ فهو مخالفة هذا القانون. فالخير شيء بالفعل، أما الشرّ فلا يمكن أن يعتبر وجوداً حقيقياً، بل هو سلب محض، أي أنّ الشرّ هو سلب للخير، أي سلب للنظام؛ ولهذا فإنّ علّة الخير شيء إيجابي وجودي، أما الشرّ فهو نقصان أو عدم؛ ولهذا يمكن تسمية الخير باسم الفعل، بينما الشرّ لا يمكن أن يوصف من ناحية العلية إلاّ بأنه النقص^[١]. ولهذا فإنّ كلّ الموجودات ما عدا الله هي موجودات ناقصة، ومن ثمّ لا بدّ أن يكون بها قدر من الشرّ، كثر هذا القدر أو قلّ. ولا شكّ أنّ أوغسطين هنا يراجع عن رؤيته الأولى - عندما كان يؤمن بالمانوية - لطبيعة الشرّ؛ إذ كان يرى أنّ الشرّ مبدأ للوجود. وقد تغيّرت رؤيته تماماً تحت تأثير الأفكار الأفلاطونية والمسيحية التي جعلت من الشرّ عدماً وسلباً للخير فحسب.

ح. الحبّ هو رأس الفضائل: رأى أوغسطين أنّ غاية الفعل الصحيح هو تحقيق فضيلة العيش الحسن، وهي الفضيلة التي تعني العيش وفقاً لنظام الحبّ، ذلك النظام الذي يدعو إلى الحبّ الذي يمنع الإنسان من أن يحبّ ما هو غير جدير بالحبّ. إنّ مثل هذا النظام القويم المتكامل الأركان يمدّ الإنسان بالنموذج الذي يساعده على معرفة ذاته من خلال العمل، كما رأى أوغسطين أنّه إلى الحبّ ترجع الفضائل كلّها؛ فالحكمة والعفة والشجاعة والعدل جميعها يعود إلى فضيلة عليا واحدة، هي فضيلة الحبّ، فهي التي توجد ما عداها فوجودها توجد الفضيلة وبغيابها تنعدم. وما دام الحبّ قد سيطر على الإنسان، فإنّه سوف يكون بلا جدال إنساناً أخلاقياً، فالحبّ ينبوع كلّ الفضائل. لكنّ الحبّ هنا ليس حبّ الذات أو حبّ الآخر، إنّما هو «حبّ الله»، فالإنسان السعيد هو ذلك الإنسان الذي يملك الحقيقة الأبدية؛ أي أن يملك الله ويملكه الله، وكلّ ذلك عن طريق المحبة، والإنسان الفاضل هو ذلك الإنسان صاحب القلب المحب الممتلئ بالمحبة الإلهية المشتاق إلى معانقة الربّ. لكن سرعان ما تحوّلت أخلاق الحبّ إلى أخلاقيات الخوف القائمة على الخطيئة الأصلية.

[١] - عبدالرحمن بدوي، فلسفة العصور الوسطى، ص ٣٦.

٢- القيم الأخلاقية عند ديونيسيوس

يعدّ ديونيسيوس الأريوباجي Dionysius The Areopagit أحد أهمّ المفكرين المسيحيين في هذه الفترة، والذي ذاع صيته بين أواخر القرن الخامس وبدايات القرن السادس الميلاديّ، ولا تقف المصادر على تاريخ محدّد لميلاده أو وفاته، وكان يقدم نفسه بوصفه تلميذًا لبولس الرسول تبرّكًا بديونيسيوس الأوّل تلميذ بولس الرسول، وهو أسقف سوريّ متشبع بالأفلاطونية الجديدة، وقد حاول التوفيق بينها وبين المسيحية. وله كتب أربعة هي: «الأسماء الإلهية»، «المراتب السماوية» أو الملائكة، «اللاهوت الصوفي»، «المراتب الكنسية». وهي مهداة جميعًا إلى «ثيموثاوس» تلميذ بولس، يضاف إليها عشر رسائل موجّهة إلى أشخاص من أهل القرن الأوّل، منهم يوحنا الإنجيلي^[١]. وقد بدت آراء ديونيسيوس الأخلاقية واضحة من خلال هذه الكتب، نوجز أهمّ هذه الآراء فيما يلي:

أ. الأخلاق هي تنفيذ أوامر الله: رأى ديونيسيوس أنّ الإنسان يصبح فاضلاً وأخلاقياً إذا قام بتنفيذ أوامر الله، ويصبح شريراً أو غير أخلاقياً إذا لم يقيم بتنفيذ أوامر الله وارتكب الخطايا. فالخير الأخلاقي وإرضاء الله أمران لا ينفصلان، وفروض الله والقوانين الأخلاقية متلازمان^[٢]. ومن أهمّ سمات هذه الأخلاق عند ديونيسيوس أنّها تتجه إلى مخاطبة القلب، وتقوم على الوجدان أكثر من العقل، وتعتمد على الإيمان بالله. ومن ثمّ تكون الفضيلة عند ديونيسيوس، كما هي عند سلفه أوغسطين، هي العمل بمقتضى أوامر الله، وأنّ الفضائل إذا انقطعت صلتها بالله صارت رذائل، وأنّ النفس عندما تتحرّر من الخطايا ومن كافة المغريات الحسّية، فإنّها تدخل الغموض الإلهي، وهي أكثر إشراقاً من النور، وتبدأ في أن ترى وتعرف ذلك الذي هو أبعد من البصر والمعرفة العقلية حتّى ذلك الذي لا نستطيع رؤيته أو معرفته بذكائنا - وهذا هو الله^[٣].

ب. الخيرية مبدأ الأشياء جميعاً: رأى ديونيسيوس أنّ الخيرية هي أصل الأشياء ومبدأها،

[١]- يوسف كرم، تاريخ الفلسفة المسيحية في العصر الوسيط، القاهرة، مؤسّسة هنداوي للتعليم والثقافة، د.ت، ص ٥٣.

[٢]- أ. س. ريوبرت، مبادئ الفلسفة، ترجمة: أحمد أمين، بيروت، دار الكتاب العربي، ١٩٧٩، ص ٧٧.

[٣]- بي بورات، تاريخ الروحانية المسيحية من زمن المسيح حتّى فجر العصور الوسطى، ترجمة: تكلّس نسيم سلامة، القاهرة، مكتبة دار الكلمة للنشر والتوزيع، ٢٠١٢، ص ٢٤٥.

وأنّ الأشياء صادرة عن الله لخيريته. والله نور، وهو شمس العقول ومنيرها، وهو جميل أو هو الجمال بالذات، بينما جمال المخلوقات جميعاً جزء من جماله، فكلّ جمال مخلوق هو أثر من جماله اللامتناهي، وهو غير مُدرك ولا يمكن وصفه^[١]. والله محبة، وهو محبٌ للبشر، فهو خلاص الموجودات وفداؤها وأنّ الاتحاد به نعمة مجّانية، تسبقها وتهيئ لها نعمَ مجّانيةً أخرى. والكتاب المقدّس يفضل هذا الاسم (الله محبة) على اسم الودّ الذي قد يبدو للعمامة أنقى وأصفى، والله محبةٌ ومحجوب معاً^[٢].

ت. الخير والشر: الخير عند ديونيسيوس، كما عند أوغسطين، هو الموجود بالفعل، أمّا الشرّ فلا يمكن أن يعتبر وجوداً حقيقياً، بل هو سلب محض، أي أنّ الشرّ هو عدم وجود، لا جوهر ووجود. كما يؤكّد على أنّ الشرّ لا يمكن أن يكون صادراً عن الله، فالله خير لا يصدر عنه إلاّ خير، فالشرّ إذن ليس موجوداً في الله ولا في مخلوقات الله. وهنا يجد ديونيسيوس نفسه في مهمّة للدفاع عن الأشرار بوصفهم مخلوقات لله تعالى. فيرى أنّ الشياطين ليسوا أشراراً بطبيعتهم! ولكنهم صاروا أشراراً بسقطة وخطيئة اقتضتها الحرّية التي وهبها لهم الخالق^[٣].

ث. حرّية الإرادة والعدالة الإلهية: الإنسان حرّ عند ديونيسيوس؛ لأنّ الخلقية تشترط وجود الحرّية، فلا يمكن تبرير الخلقية دون وجود الحرّية. كما أنّ فكرة الثواب والعقاب الأخرويّ في الأديان لا يمكن تبريرها ما لم يكن الإنسان حرّاً في اختيار ما يأتي أو يتجنّب من أفعال؛ ولذلك كان كلّ مخطيء يستحقّ العقاب، وكلّ مصيب يستحقّ الثواب، فالله هو العدل المطلق. وهو عظيم بسبب عظّمته الذاتية التي تفوق كلّ عظمة، وهو السلام الذي يؤلّف بين الموجودات، فتبدو في نظام وانسجام. فالجزء الأخرويّ في الفلسفة المسيحية دخلت العالم الغربيّ ولم تكن موجودة في الفلسفة اليونانية.

٣. القيم الأخلاقية عند بوئثيوس

يعدّ سفرنيوس بوئثيوس S. Boethius (٤٧٠-٥٢٥م) واحداً من أشهر فلاسفة

[١]- بي بورات، تاريخ الروحانية المسيحية من زمن المسيح حتّى فجر العصور الوسطى، ص ٢٤٣.

[٢]- يوسف كرم، تاريخ الفلسفة المسيحية في العصر الوسيط، ص ٥٤.

[٣]- يوسف كرم، تاريخ الفلسفة المسيحية في العصر الوسيط، م.س، ص ٥٥.

ومفكرى المسيحية في القرن السادس الميلادي؛ ولد لأسرة رومانية معروفة، وأُرسل صبيًا إلى أثينا، فدرس بها الأدب والفلسفة، وفي سنة ٥١٠ م صار وزيرًا لأحد ملوك المقاطعات الإيطالية، ثم أُتهم زورًا بالتآمر على ملكه، وأُتهم بمزاولة السحر والتنجيم؛ فأودع السجن دون أن يتمكن من الدفاع عن نفسه، وأعدم بعد تعذيبه عذابًا شديدًا^[١]. وألّف في سجنه كتابًا أسماه «عزاء الفلسفة»، وهو الكتاب الذي اعتمدنا عليه في عرض مذهبه الأخلاقي، وهو مذهب غير متّسق؛ حيث لفق فيه بين كثير من الآراء الأخلاقية المتعارضة. رغم أنّ الكتاب في مجمله عبارة عن محاولة لإقامة الإيوان على أساس عقلي فلسفي. ومن أهم الآراء الأخلاقية التي جاءت في هذا الكتاب المهم ما يلي:

أ. الخير الأسمى: وهو «الخير الذي إذا بلغه الإنسان لم يسعه أن يصبو إلى أيّ شيء آخر»^[٢]، أي هو الخير المكتمل الذي ينطوي في داخله على كلّ ألوان الخير؛ لأنّه لو افتقر إلى أيّ شيء، لما كان الخير الكامل؛ إذ يبقى هناك شيء خارج قد يكون مرغوبًا. وعلى ذلك تصبح السعادة -إذن- هي حالة من كمال الخير لاحتوائها على كلّ ما هو خير، وهي التي يسعى إليها جميع البشر^[٣]. والخير صفة متأصلة في النفس الإنسانية فطر عليها الإنسان منذ خلقه، وما يجعله يرتكب الشرور هو السير في الدروب الضالّة.

ب. اللذة لا تحقّق السعادة: يرى بوثيوس أنّ اللذة الجسدية لا يمكن أن تحقّق السعادة، فليست هي الخير الأسمى كما زعم أبيقور، فالسعي لنيل اللذة محفوف بالهمّ، والشعب منها مملوء بالندم، أو كما يقول بوثيوس: «كم أورثت أجساد المتهالكين عليها من أسقام وتباريح، وكأنّها ضرب من عقاب الإثم. لست أفهم أيّ سعادة في الشهوات إذا كان الأسي هو نهاية اللذة. ويعرف ذلك كلّ من يتجشّم استعادة ذكرى انغمساته، فإذا قيل إنّ لذة الجسد يمكن أن تجلب السعادة، فلماذا لا نقول عن البهائم إنّها سعيدة، وهي لا تسعى في حياتها لغير إشباع حاجات الجسد؟!»^[٤].

[١]- يوسف كرم، تاريخ الفلسفة المسيحية في العصر الوسيط، ص ٥٤.

[٢]- بوثيوس، عزاء الفلسفة، ترجمة عادل مصطفى، القاهرة، مكتبة رؤية، ٢٠٠٨، ص ١٢٩.

[٣]- بوثيوس، عزاء الفلسفة، م.س، ص ١٣٠.

[٤]- م.ن.

ت. الدوافع الزائفة إلى السعادة: رأى بوثيوس أن المال، والمنصب، والسلطة، والشهرة، والمجد، والسعي للملذات، وجمال الجسد وغيرها، ما هي إلا دوافع زائفة للسعادة، لن تصل بنا للغاية التي وعدتنا بها، لأن الشرور التي تكتنفها هائلة: «إذا أردت أن تدخر مالا فإنك، لا بدّ منتزعه من حائزيه، وإذا أردت أن تتألق في أبهة المنصب، فسوف يتعيّن عليك أن تنطح لمن أنعم عليك به: أي أنك إذا أردت أن تبرّ الآخرين في الكرامة، فسيكون عليك أن ترخص نفسك وتهينها بالترلّف. وإذا أردت السلطة فلا بدّ أن تعرّض نفسك لمؤامرات رعاياك وأن تتجشّم مخاطر جسيمة. وإذا استهوتك الشهرة والمجد فسوف تجد نفسك في مسلك وعر، تتقاذفك الدروب وتشتبه عليك المسالك إلى أن تضنيك الهموم وتمحوك... وصفوة القول إنّ هذه الأشياء التي لا تأتي بالخير الذي وعدت به ولا تبلغ كمال الخير إذا اجتمعت، ليست هي الطريق إلى السعادة، ولا يمكنها بذاتها أن تجعل الناس سعداء»^[١].

ث. الله هو الخير والسعادة: يؤكّد بوثيوس أن المال، والمنصب، والسلطة، والشهرة، والمجد، والسعي للملذات، وجمال الجسد وغيرها تقدّم للإنسان ظلال الخير الحقيقيّ فحسب. أمّا الخير الحقيقيّ فهو الذي يوجد في الله الذي لا يفتقر إلى شيء، ولا يحتاج إلى شيء، ولكن يحتاج كلّ ما عداه إليه، فهو مصدر الأشياء جميعاً، وفيه فقط الخير الكامل، والسعادة الكاملة^[٢]. إذن على كلّ من يسعى للسعادة أن يصبح إلهياً، «فمن البين أنّه من خلال امتلاك الألوهية يصبح الناس سعداء، فالمنطق نفسه الذي به يصبح الناس عادلين بالعدل، وحكماء بالحكمة، فإن أولئك الذين يمتلكون الألوهة يصبحون إلهيين. كلّ امرئ سعيد هو إذًا إلهي. وبينما الله وحده هو كذلك بالطبيعة، فإنّ بوسع أيّ عدد تشاء من الناس أن يصبحوا إلهيين بالمشاركة»^[٣].

وهكذا يتضح لنا أنّ القيم الأخلاقية في تلك المرحلة الأولى كان تردّ إلى الله، فالله هو

[١]- م.ن، ص ١٥١.

[٢]- بوثيوس، عزاء الفلسفة، م.س، ص ١٦٤.

[٣]- م.ن، ص ١٦٦.

مصدر الأخلاق، والفضائل تكمن في اتباع الأوامر الإلهية والقرب من الله، أو يكون الناس إلهيين على حدّ عبارة بوئيثوس.

ثانياً- القيم الأخلاقية في مرحلة النضج والازدهار (ما بين القرنين التاسع والثاني عشر)

وتتمتد هذه المرحلة من القرن التاسع إلى القرن الثاني عشر الميلاديّ؛ حيث تبدأ من النهضة التي بعثها شارلمان في الربع الأخير من القرن الثامن الميلاديّ، ثم استمرت حتى نهاية القرن التاسع. وقد تميّزت هذه المرحلة بازدياد عدد المدارس وانتظام التعليم العالي، ونبغ فيها عدد من العلماء. ومن ثمّ شهد القرن التاسع حركة علمية زاهرة كان أكبر روادها «جون سكوت إريوجينا John Scotus Eriugena (٨١٥-٨٧٧م). بيد أنّ تلك الحركة الآخذة في الازدهار سرعان ما تعثّرت في القرن العاشر، وعادت إلى الهدوء مرّة أخرى، ونشطت الحركة العلمية وظهر جدليّون ونبغ فيها لاهوتيون كان على رأسهم القديس أنسلم Anselm (١٠٣٣-١١٠٩م). وما أن حلّ القرن الثاني عشر، إذ بالحياة الاجتماعية قد استقرّت وانتعشت التجارة والصناعة وتقدّمت الفنون، وكانت هذه النهضة سبباً في ظهور عدد كبير من اللاهوتيين والجدليين الذين قدّموا أدباً رائعاً متأثراً بالآداب اليونانية واللاتينية^[١]. ومن أبرز مفكري تلك المرحلة الذين اهتموا بالجانب القيمي والأخلاقيّ: جون سكوت إريوجينا، والقديس أنسلم، وأبيلارد.

١. القيم الأخلاقية عند جون سكوت إريوجينا

ولد جون سكوت إريوجينا -على أرجح الأقوال- عام ٨١٥م في إيرلندا، نال تعليماً في سنّ مبكرة في مدارس الرهبان، عاش في فرنسا فترة طويلة منذ أن دعاه الإمبراطور «شارل الأصلع» إلى باريس لكي يكون رئيساً لمدرسة القصر، حيث نال شهرة واسعة حتى دعاه رجال الدين إلى أن يكون مدافعاً عن الكاثوليكية ضدّ البدع التي قامت في ذلك العهد. وعلى أساس الأفلاطونية الجديدة أبدع مذهبه الصوفيّ الذي عرض جوهره في مؤلفه: «في الطبائع الإلهية». وقد تأثر إريوجينا بالأفلاطونية المحدثه، وبفكر أوغسطين الشاب،

[١]- حربي عباس عطيتو، في الفلسفة ومشكلاتها، ص ٧٥.

وديونيسيوس الأربوباجي الذي عاش في القرن الخامس الميلادي، بجانب كتب الكثير من الآباء من أمثال: ماكسيموس صاحب الاعتراف، والقديس جرجوار النوساوي، وبعض كتب أرسطوطاليس، وخصوصاً كتابي «المقولات» و«العبارة». وكانت نتيجة هذه الدراسات كلها أن أخرج سكوت إريوجينا كتاباً بعنوان: «تقسيم الطبيعة»^[١]. رفع العقل فوق مرتبة الإيمان، ولم يأبه قطّ بسلطة رجال الدين؛ ومع ذلك، قصد إليه رجال الدين ليكون حكماً فيما نشب بينهم من خلاف^[٢]. وهو إلى الفلسفة أقرب من اللاهوت، حيث تتميز آراؤه بنزعة عقلية واضحة، وهو الأمر الذي سيبدو جلياً في آرائه الأخلاقية التي يمكن تلخيصها فيما يلي:

أ. حرية الإرادة: آمن سكوت إريوجينا بحرية الإرادة الإنسانية، وانحاز إلى رؤية «هنكمار» رئيس أساقفة «ريمز» الذي كان يؤمن بمبدأ الإرادة الحرة في خلافه مع «جوتياشوك Gotteachalk» الراهب الذي كان يأخذ بمبدأ الجبر. وكتب سكوت إريوجينا رسالة عنوانها «في الجبر الإلهي» أيد فيها القول بحرية الإرادة الإنسانية بطريقة فلسفية خالصة، ولم يؤيد ذلك بعبارات الكتاب المقدس، محاولاً إيصال رسالة فحواها أن العقل والوحي كلاهما مصدران للحقيقة، ولا يمكن أن يقع بينهما اختلاف؛ لكن إذا حدث أن خيل إلينا ذات مرة أنّهما مختلفان، كان العقل أحقّ لدينا بالقبول، وهو الأمر الذي استرعى أنظار الرقباء وأثار عليه عاصفة من الغضب، أنقذه من عواقبها الوخيمة قربته من الملك وتأييده له.

ب. الله هو الخير المطلق: رأى سكوت إريوجينا أن الله هو الخير المطلق، وهو محبة خالصة؛ ولأنه كذلك لا يمكن أن يقبل الشر، ولهذا كان الشر، والموت، والضرر، والخطيئة، ليست من فعل الله. أمّا فعل الشر فلا يأتي من قضاء سابق، بل يأتي من فساد الإرادة أو من ميل الإرادة الفاسدة. وبهذا استطاع إريوجينا أن يعمل على التوفيق بين الحرية الإنسانية وبين القضاء السابق. وتبعاً لهذا يقول سكوت إريوجينا: إن أفعال الناس لم تُقدّر قدراً سابقاً

[١] - عبد الرحمن بدوي، فلسفة العصور الوسطى، ص ٤٨.

[٢] - برتراند رسل، تاريخ الفلسفة الغربية، ك ٢، (الفلسفة الكاثوليكية)، ترجمة: زكي نجيب محمود، القاهرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ٢٠١٠، ص ١٥١.

من حيث الشر، وإننا قدّرت من حيث الخير فحسب. والإرادة الشريرة وحدها هي التي تفعل الخطيئة أو الشر، وفعلها ليس إيجابياً، بل هو نقصان وعدم للخير^[١].

ت. الأخيار وحدهم هم الخالدون: رأى سكوت إريوجينا أنّ الوجود الأرضي إذا ذهب لن يكون بعده نار؛ لأنّ النار لا وجود لها إلا في العالم الأرضي. شأنها شأن الشر الذي هو عدم محض، ولما كان الله لا يمكن أن يكون عدم موجود في تصوّره، فمعنى ذلك أنّه لن يبعث حين البعث غير الأخيار، أمّا الأشرار فمصيرهم عدم المحض. ولا شك أنّ هذا الرأي يخالف المسيحية التي تؤمن بالثواب والعقاب الأخروي.

ث. الخطيئة الأصلية مجرد رمز: رأى سكوت أنّه لم يحدث بالفعل أن قد هبط شخص من الجنة لخطيئة ارتكبتها، بل وجد الإنسان أولاً في هذه الصورة، صورة الرجل والمرأة منذ البداية، باعتبار أنّ الخلق قد تمّ من الطبيعة الخالقة غير المخلوقة عن طريق الطبيعة الخالقة المخلوقة، فصار هناك اتصال بين هذه المادة والروح، هذا الاتصال هو الخطيئة، وتلك يجب أن تُفهم فهما وجودياً خالصاً، ويجب أن لا تُفهم فهماً أخلاقياً، باعتبار أنّها كانت نتيجة خطأ ارتكبه فرد من البشر. ولكن الوجود منذ البدء يقوم بالخطيئة في اجتماع المحسوس بغير المحسوس أو الروح بالمادة^[٢].

وهكذا بدا جون سكوت إريوجينا جريئاً كلّ الجراءة في النظر إلى العقائد المسيحية، وأسس رؤية أخلاقية حاول فيها أن يمزج بين الأفلاطونية المحدثة والمسيحية، وحاول أن يؤوّل بعض العقائد المسيحية تأويلاً رمزياً في حرية تامة، وبناءً على رؤية عقلية؛ مما جعل الكنيسة تنظر إليه بعين الريبة؛ ولهذا حرّمت كتب سكوت إريوجينا، وأصبح مطروداً من الكنيسة.

٢. القيم الأخلاقية عند القديس أنسلم

ولد القديس أنسلم عام ١٠٣٣ في مدينة أوستا Aosta الإيطالية، ترك منزل والده بعد وفاة والدته قاصداً دير بيك Bec في نورمانديا بقصد التعلم على يد المعلم لانفرانك

[١] - عبد الرحمن بدوي، فلسفة العصور الوسطى، ص ٥٠.

[٢] - م.ن، ص ٥٨.

Lanfranc صاحب الشهرة الكبيرة حينذاك. وفي عام ١٠٦٠م أصبح راهبًا في هذا الدير، وعام ١٠٧٨م، ثم أصبح رئيسًا لدير بيك، وفي عام ١٠٨٥م نال شهرة واسعة، وأصبحت هناك قاعدة عريضة من الناس في إيطاليا وإنجلترا وفرنسا يقرأون كتاباته. وفي عام ١٩٠٣م أصبح رئيسًا لأساقفة كانتربري خلفًا للانفرانك، لكنه لم يكن راضيًا بهذا المنصب الرفيع نظرًا لأنه أوقعه في الحرج نتيجة الصراع بين الكنيسة والملك. وتوفي عام ١١٠٩م بعد أن ترك مجموعة من المؤلفات الخالدة منها: المونولوجيون (المناجاة)، البروسلوجين، عن النحوي، عن الحقيقة، الإرادة الحرة، في سقوط الشيطان، في تجسد الكلمة، لماذا صار الرب إنسانًا، في الميلاد العذري والخطيئة الأصلية، في صدور الروح القدس، في اتفاق علم الرب المسبق وعنايته بالإرادة الحرة، الشذرات الفلسفية.

وقد اهتم القديس أنسلم في هذه المؤلفات اهتمامًا كبيرًا بالموضوعات الأخلاقية، وقام بتقسيمها إلى أخلاق دينية وأخرى فلسفية. تناول في القسم الأول القضايا الكبرى في مذهب الإيمان المسيحي وهي: الخطيئة، والتجسد، والفداء، والخلاص. في حين يتناول القسم الثاني: حرية الإرادة، وفكرة علم الرب المسبق، وفكرة القضاء والقدر، وفكرة العناية الإلهية. وفيما يلي نقدم شرحًا موجزًا لتلك القضايا الأخلاقية سواء الدينية أو الفلسفية:

١. الأخلاق الدينية: ويقصد بها القديس أنسلم تلك الموضوعات المتعلقة بالخطيئة والتجسد والفداء والحاجة الماسة إلى الخلاص الذي ينقل الجنس البشري من المدينة الأرضية إلى ملكوت الرب السماوي. وقد اهتم أنسلم بموضوع الأخلاق الدينية من أجل إقامة أخلاق مسيحية على أساس ديني عقلي على النحو التالي:

٢. الخطيئة الأصلية: تعد الخطيئة الأصلية Original Sin محور الأخلاق المسيحية وجوهرها؛ وهي تعني وضع الخطيئة أو حالتها التي يولد كل إنسان عليها، وأصلها في عصيان «آدم» لله عندما أكل من فاكهة شجرة معرفة الخير والشر. وقد انتقلت خطيئته إلى ذريته^[١]، ويرى أنسلم أن الطبيعة البشرية عن طريق آدم قد سلبت الاستقامة التي

[١] - محمد عثمان الخشت، معجم الأديان العالمية، المجلد الأول، القاهرة، مركز جامعة القاهرة للغات والترجمة، ط ٢، ٢٠١٦، ص ٣٧٥.

كانت تمتلكها، ومن ثمّ فهي تفتقر للصالح ما لم تتمّ مساعدتها لاستعادته. وعلى هذا تكون خطيئة آدم الشخصية قد مرّت من خلال جميع الأجيال التي تناسلت منه طبيعيًا، وهي طبيعِيّة فيهم؛ لهذا السبب تعتبر خطيئة أصلية^[١]. ورغم أن أنسلم يرى فرقًا كبيرًا بين خطيئة آدم الشخصية وخطيئة أبنائه التي انتقلت إليهم بالوراثة الطبيعيّة، وأنّ خطأ الأبناء أقلّ من خطيئة آدم، إلّا أنّه يرى أنّه لن يخلص أحد إلا بموت المسيح على الصليب وسداد الدين الكليّ الذي سيُغفر من خلاله تلك الخطيئتين. كما يطلق أنسلم اسم الخطيئة على الأفعال المنحرفة كالزنا والكذب. ويرى أنسلم أنّ الخطيئة الأصلية التي ارتكبتها آدم قد دُنست الجنس البشريّ كله - عدا نسل العذراء - فأصبح الجسد البشريّ أشبه بجسد الحيوانات المتوحّشة نتيجة للفساد وحبّ الشهوات، وأصبحت النفس الإنسانيّة ضعيفة وفسادة، فالجسد يشتهي ضدّ الروح، والروح ضدّ الجسد^[٢]. ومن ثمّ تمّ احتقار الجسد في المسيحيّة، فابتعد بعض المسيحيّين عن الطهارة، وبعضهم لم يغتسل طول حياته، وبعضهم كان يسبح في مستنقعات حتّى يقرص جسمه العاري ذباب سام. ونظر بعضهم إلى النساء على أنّهنّ شرّ في ذاته، وأنّ مصادفتهن في الطريق أو التحدّث إليهنّ ولو كنّ أمهات أو شقيقات يحبط أعمالهم وجهودهم الروحيّة!

٣. مشكلة الشرّ: إن الشرّ الملازم للخطيئة عند أنسلم هو عدم، ومن ثمّ، فإنّ الانحراف عن السلوك المستقيم ليس شيئًا على الإطلاق، فهو مثل العمى، فما العمى في رأيه إلّا غياب البصر في حالة وجوب تواجد البصر. وبالمنطق نفسه، الشرّ هو غياب الخير، وإذا كان شيء ما شرًّا فهذا يعني أنّه ليس له وجود، ولكن كيف يُحاسب الإله الإنسان على الشرّ إذا كان عدمًا؟ أي لا وجود له. يردّ أنسلم أنّه بالرغم من أنّ غياب الاستقامة هو عدم، وفي حالتي وجوب تواجد الاستقامة وعدم وجوب تواجدها، فإنّ الإله عندما يعاقب الإنسان لا يعاقبه على لا شيء بل يعاقبه على شيء. ويبدو هنا أنّ أنسلم وقع في مأزق منطقيّ، فكان عليه أن يسلك مسلك «جون سكوت أوريجين» الذي جعل الثواب في الآخرة للأخيار دون الأشرار الذي يكون مصيرهم العدم لأن الشرّ عدم.

[١] - محمد أحمد سليمان، اللاهوت العقليّ عند القديس أنسلم، رسالة دكتوراة غير منشورة، قسم الفلسفة كليّة الآداب جامعة بني سويف، ٢٠١٤، ص ١٧٧.

[٢] - م.ن، ص ١٨٣.

٤. تجسّد المسيح: هي من العقائد المركزيّة في المسيحيّة، مفادها أنّ الله أصبح إنساناً على شكل المسيح، ابن الله والشخص الثاني في الثالوث المقدس. في المسيح تتداخل الطبيعتان الإلهية والبشرية، لكن دون أن تتغيّر إحداها أو تلغى^[١]. وهو شخص مبرّأ من الخطيئة الأصليّة، وليس عليه خطيئة أو دين يستحق الأداء^[٢]؛ لأنّه من نسل العذراء تلك الطاهرة المطهّرة من الخطيئة التي جمّلها الربّ وأعطاهما النقاء الذي يفوق الفهم والتصور، ولا يعيه إلاّ الربّ وحده؛ ولذلك كان المسيح يحمل استقامة أصليّة وليس خطيئة أصليّة، فهو يحوي طبيعة إلهية وأخرى بشرية، كلّ من هاتين الطبيعتين متزامنة مع الطبيعة الأخرى في كلّ لحظة وفي كلّ حين، والنفوس فيه متوافقة مع الإرادة. وما دام الله هو العادل كيف يحاسب الناس على خطيئة انتقلت إليهم بالوراثة الضرورية؟! فهم لم يرتكبوها، والإله لا يطلب من أحد شيئاً أكثر مما هو مدان به، وبما أنّه لا يستطيع أيّ شخص أن يكفّر عن كلّ ما عليه، فإنّ المسيح نفسه هو الذي دفع هذا الدين لمن خلصوا، فهو دفع أكثر مما هو مستحقّ عليهم^[٣]؛ ولذلك كان الغرض الأساس من التجسّد هو التكفير عن الخطيئة الأصليّة التي ارتكبتها آدم، وهو المقدّمة الضرورية للفداء الذي لن يكون إلاّ من خلال التجسّد.

٤. الفداء: وهو الذي يتمّ بعد أن يتجسّد الإله الربّ ويصبح إنساناً كي يموت على الصليب، وبموته تتحقّق المعجزة، بأن تعود الحياة للعالم، ويتخلّص من وزر الخطيئة الأصليّة التي تثقل كاهله، تلك الخطيئة التي لازمته منذ خطيئة آدم حتّى لحظة الصلب. فموت الإنسان الإلهيّ يتحقّق الفداء عند أنسلم، ويتمّ مسح جميع الذنوب التي اقترفتها البشرية منذ آدم حتّى قيامة المسيح من بين الأموات، وهو أكبر دليل على حبّ الإله للبشر؛ كما أنّ قبول الربّ الموت على الصليب هو قهر للشيطان نيابة عن البشر. وهكذا يتمّ الفداء بموت الإله على الصليب بإرادته. فقد حقّق الفداء عن الجميع حتّى هؤلاء الذين دفعوه للموت فقد خلّصهم بموته ودفع عنهم ذلك الدين^[٤]. ويبدو ذلك -من منظور كاتب

[١]- محمد عثمان الخشت، معجم الأديان العالميّة، المجلد الأوّل، ط ٢، ص ٢٥٨.

[٢]- محمد أحمد سليمان، اللاهوت العقليّ عند القديس أنسلم، ص ١٩٣.

[٣]- م.ن، ص ١٩٥.

[٤]- محمد أحمد سليمان، اللاهوت العقليّ عند القديس أنسلم، م.س، ص ١٩٩.

هذه السطور - غير عقلاني، فكيف يُحاسب على الخطيئة من لم يقترفها؟! فلو تمت محاسبة شخص ما على خطيئة لم يأتها، فهذا ظلمٌ بين. وهل عجز الإله حتى لا يجد طريقة لتخليص عباده إلا بقتل ابنه على الصليب؟! وهل بلغ الإله حدًا من السفه حتى يمكن أعداءه من نفسه ليقتلوه على الصليب؟! وكيف يموت الإله؟!

وفي الحقيقة لم يستطع أنسلم أن يقدم شيئاً جديداً لهذه العقائد المسيحية وتناولها كما وردت في تراث الآباء الأوائل، هو حاول فقط أن يضفي عليها حساً فلسفياً كي يظهرها بصورة عقلانية، فوقع في تناقض كان أشهره أنه ربط بين الخطيئة والإرادة الإنسانية العاقلة، مما يعني أنه يربط بين العقل والفساد الخلقي من جهة، ويخالف قصة الشيطان الذي أوعز لأدم وحواء ليرتكبا الخطيئة من جهة أخرى. وعلى ذلك يكون تجسد الابن المخلص ليس بمقتضى الإرادة الإلهية (رغبة الآب)، بل بمقتضى الخطيئة الإنسانية (إرادة الإنسان العاقلة)، كما أن توحيد بين الإله والملائكة وأدم قبل ارتكاب الخطيئة بأنهم جميعاً أصحاب إرادة عاقلة يوقعه في تناقض، فقد سبق له الربط بين الإرادة الإنسانية العاقلة وبين الخطيئة، كما أن حصره للخطيئة في الإرادة الإنسانية العاقلة فقط شيء لا مبرر له^[١]. كما بدت كثيراً من آرائه كمصادرة على المطلوب فكلّ همّه إرضاء الكنيسة والحفاظ على مكانته اللاهوتية الرفيعة، فبدا نسقه الأخلاقي مليئاً بالتناقضات.

ب. الأخلاق الفلسفية: وهي تلك الأخلاق التي حاول فيها أنسلم أن يربط القضايا الفلسفية بمبادئ اللاهوت؛ حيث يتناول فيه موضوعات ثلاثة هي:

١. علم الرب المسبق وحرية الإرادة: حيث يبدو التناقض بين علم الرب المسبق بكل ما سيحدث وبين الحرية الإنسانية؛ حيث إن ما هو في علم الرب المسبق لا بد أن يحدث، وعندها يصبح لا مجال للحديث عن حرية الاختيار. ولكن أنسلم يرى أنه لا تعارض بين المعرفة الإلهية المسبقة وبين حرية الإرادة الإنسانية؛ والاتساق بينهما يأتي من طبيعة الأزلية التي تحوي بداخلها كل الزمان وما يحدث في أي وقت وزمان دون أي إجبار يقع على الإرادة فيمس حرّيتها. كما يؤكد أنسلم على أن ليس كل شيء يقع في علم الرب المسبق

[١] - م.ن، ص ٢٠٦.

يحدث وفق الضرورة، لكن ثمة بعض الأفعال التي تصدر نتيجة الأفعال الحرة^[١]. وتظهر هنا تلك الصعوبة التي يريد أن يقدم أنسلم فيه فكرته للتوفيق بين علم الربّ المسبق وبين حرية الإرادة الإنسانية، فكان عليه أن يقول بالإقذار؛ أي إتياء الله تعالى العبد قدرة على الفعل وعلى الترك، فتثبت له بذلك الحرية التي هي مناط التكليف، ولن يكون في هذا ما ينافي قدرته تعالى، وهي المقدره والواهبه القدرة، والتي تستطيع أن تسلب في كل حين كما تستطيع أن تهب.

٢. العناية الإلهية وحرية الاختيار: وتدور حول الإجابة على سؤال ما الوسيلة للخلاص؟ هل هي العناية الإلهية أم حرية الاختيار؟ يرى الآباء الرسوليون أن الخلاص يكون عبر العناية الإلهية التي يقدمها الربّ للراغبين في ملكوته ولا دور للإرادة الحرة في عملية الخلاص، في حين يرى أنسلم أن الإرادة الحرة التي تتوفر للإنسان مع البلوغ تبرر العدل الإلهي، وعلى ذلك يتم الخلاص عند أنسلم عبر تلازم العناية الإلهية مع الإرادة الحرة؛ وأن الانسجام بينهما هو السبيل الأوحى لخلاص الإنسان. تمامًا مثلما توجد الإرادة الحرة مع علم الربّ المسبق وكما ستوجد الإرادة الحرة مع القدر المسبق.

٣. فكرة القضاء والقدر وحرية الاختيار: القدر المسبق هو ما يتحتم حدوثه بقدر مسبق من الربّ، ومن ثم لا مجال هنا لحرية الاختيار عند الإنسان، وهو التناقض الواضح بين نقيضين يحاول أنسلم التوفيق بينهما، فيرى أن علم الربّ المسبق وقدره لا يتعارضان، فهو - أي الله تعالى - مثلما يعلم علمًا مسبقًا، يقدر أيضًا قدرًا مسبقًا، فالأفعال التي تحدث بحرية إرادة هي أيضًا أفعال تقع في علم الربّ المسبق، والأفعال التي تحدث وفق إرادة حرة هي مقدره سلفًا أيضًا، فالربّ عند أنسلم يعلم سلفًا كما يقدر سلفًا أن أحدًا ما يحافظ على طهارته بإرادته الحرة بموجب الضرورة، أمّا ذلك الذي لا يحافظ على طهارته بإرادته الحرة، فلا يستحق أن يكون طاهرًا^[٢].

وهكذا يتضح غلبة المعالجة الدينية على المعالجة الفلسفية الخالصة ليس فقط في الأخلاق الدينية ولكن في الأخلاق الفلسفية أيضًا، فقد ظل أنسلم أسيرًا للنصوص

[١] - محمد أحمد سليمان، اللاهوت العقلي عند القديس أنسلم، م.س، ص ٢١٥.

[٢] - م.ن، ص ٢٢٠.

المقدّسة؛ ولذلك فهو صاحب الإيمان الباحث عن العقل، فإن لم يوافق الإيمان العقل بقي مكانه، وما على العقل إلا الطاعة والامتثال. فأكثر المعالجات التي قدّمها أنسلم لم تقدّم لنا لاهوتًا عقليًا بقدر ما قدّمت فكرًا دينيًا يسخر المعقول لصالح المنقول، فقد افترض يقين المقدّمات الدينيّة المعتمدة على المنقول الذي له الأولويّة والمنزلة الرفيعة إذا ما قُورن بالمعقول.

٤. القيم الأخلاقية عند أبيلارد

يمثّل بيتر أبيلارد Abailard Peter (١٠٧٩-١١٤٢) كمال الازدهار لفلسفة العصور الوسطى المبكرة، فقد كان ذا روح تأملية عميقة، ولد سنة ١٠٧٩ م في مدينة بالية Pallet بالقرب مدينة نانت Nantes. ودرس أوّلًا دراسة أدبيّة؛ لأنّ والده كان مولعًا بهذه الدراسة، وأراد منها أن تكون مقدّمة لدخوله السلك العسكريّ، إلّا أنّ أبيلارد اتّجه إلى الناحية العلميّة، وإن لازمته الروح العسكريّة في الناحية العلميّة^[١]. بدأ بدراسة المنطق على يد جيوم دو شامبو Guillaume De Champeaux الذي كان يدرّس في نوتردام وكان واقعيًا متطرّفًا؛ ولذلك نقده تلميذه أبيلارد نقدًا عنيفًا حتّى ناظره مناظرة عنيفة انتهت بنصر مؤرّر للتلميذ على الأستاذ. وهنا بزغ نجم التلميذ واشتهر شهرة عظيمة، إلّا أنّه وقع في غرام «هلويزا» ابنة أخي الكاهن «فلوبير» فأمر الكاهن بخصّيه، وألزمه كما ألزم «هلويزا» بالانسحاب من الحياة العامّة، فلجأ «أبيلارد» إلى دير القديس «دنيس»، ودخلت «هلويزا» ديرًا للراهبات في «أرجنتيل»^[٢]. وبعد أن غادر الدير دخل مناظرة عنيفة مع القديس «برنار Bernard» حول المعتقدات الدينيّة أوردها «أبيلارد» في كتابه: «مقدّمة في اللاهوت» سلّم فيها «أبيلارد» لآراء خصمه بغرابة شديدة ولم يردّ عليه، وهو المناظر الذي لا يُشقّ له غبار، فأرغمته مجامع «سواسون» و«سانص» على إحراق كتبه بنفسه، وإلى الرجوع عن معتقداته، وانتهى أمره بالرجوع إلى الدير، وبموته هنالك عام ١١٤٢ م.

ومن أهمّ مؤلّفات أبيلارد: «اللاهوت المسيحيّ»، «المدخل إلى اللاهوت»، «المنطق»،

[١]- عبدالرحمن بدوي، فلسفة العصور الوسطى، ص ٧٩.

[٢]- برتراند رسل، تاريخ الفلسفة الغربيّة، ك ٢، ص ٢٠٦.

«نعم أم لا»، «اعرف نفسك بنفسك»، «قصة فاجعة أبيلارد»، «المحاوراة بين يهودي وفيلسوف نصراني»، «قصيدة إلى استرولايوس». وقد حاول في معظم هذه الكتابات بيان التناقض الحاصل بين الكتاب المقدس وآراء الآباء والقساوسة، فضلاً عن تحاليله العميقة للقيم الأخلاقية.

ويعدّ أبيلارد أحد أوائل الاسميّين Nominalists، وقد قدّم دراسات أصيلة حول المنطق، والأخلاق، واللاهوت، وفلسفة اللغة، حتّى اعتبره بعض الباحثين أعظم منطقة العصور الوسطى بأكملها المبكرة والمتأخرة. أمّا دراساته حول الأخلاق فقد بلغت مرتبة عظيمة، حيث أكد على دور نية الفاعل في خيرية الفعل أو شريته. كما أنّ كتاباته عن اللاهوت ولا سيّما عن مسألة «التثليث» أثارت عليه عاصفة قويّة من هجوم الآباء والقساوسة، ووجه هذا الهجوم على كتابه: «في التوحيد والتثليث» الذي صدر عام ١١١٨ وصوردر في عام ١١٢١م؛ حيث عمل فيه على زيادة استخدام التفكير العقليّ والحجج البرهانية حول هذه المسألة الشائكة. وقد وردت أهمّ آرائه الأخلاقية في كتابيه «اعرف نفسك بنفسك» و«حوار بين يهودي وفيلسوف مسيحي» اللذان أورد فيهما معظم آرائه الأخلاقية، والتي كان من أهمّها:

أ. القيمة الأخلاقية للفعل: يرى «أبيلارد» أنّ القيمة الأخلاقية للفعل تحددها نية الفاعل؛ فهي أصل العمل وبها وحدها يجب أن يقوم العمل. ويجب ألاّ تُفهم النية على أنّها ما يُحِيل للإنسان أنّه صحيح، بل هي ما يعتقد الإنسان أنّه مطابق للواقع^[١].

ب. الأفعال في ذاتها محايدة أخلاقياً: يقرّر «أبيلارد» أنّ الفعل في ذاته لا يحمل قيمة أخلاقية، وإنّما تتحدّد قيمته بناء على نية الفاعل وحدها. ومن ثمّ عندما يُجبر إنسان على أداء فعل خاطئ فلا يجوز إيلامه على ذلك.

ت. الجهل بالخطأ لا يُخرج الفعل عن نطاق الأخلاقية: أي أنّ الإنسان إذا ارتكب خطأً أخلاقياً وهو جاهل بحقيقته، فلا يجوز إيلامه على فعله من منطلق أخلاقيّ. وقد جادل «أبيلارد» انطلاقاً من مبدأه هذا بالقول إنّ صالبي المسيح لم يكونوا أشراراً عند

[١] - عبد الرحمن بدوي، فلسفة العصور الوسطى، ص ٨٤.

صلبهم ليسوع. (ورَّط هذا المثال وغيره من الأمثلة المماثلة أبيلارد مع السلطات، ولا يخفى السبب على أحد). ولم يجعلهم جهلهم بطبيعة المسيح الإلهية في حد ذاته أشراً، كما أنَّهم لم يتصرَّفوا بناءً على معتقداتهم (الزائفة والخاطئة) في صلب المسيح، ويبعد جهلهم الواضح اللوم عن أفعالهم^[١].

ث. مخالفة الضمير هو الخطأ الأخلاقي: يرى «أبيلارد» أنَّ مخالفة ما يعتقدُه الإنسان هو الأمر الشائن أخلاقياً، حيث يقول: «لو اعتقدوا أنَّ صلب المسيح كان مطلوباً ولم يصلبوا المسيح؛ لكانوا مخطئين»؛ إذ إنَّ عدم التزام المرء بضميره في الفعل الأخلاقي يجعل الفاعل جديراً باللوم، بغض النظر عن وقائع القضية^[٢].

ج. الطموح إلى الحياة الآخرة هو غاية الأخلاقية: يرى «أبيلارد» أنَّ على الإنسان أن يعيش فاضلاً أخلاقياً حتى يضمن له مكاناً بين الآخرين في الحياة الآخروية. وعليه أن يتصرَّف وفقاً للقاعدة الذهبية، وهي (عامل الناس بما تحبُّ أن يعاملوك)، وعليه أن يمثل لمبادئ الدين المسيحي التقليدي. ويقول بالتحديد: «إنَّ الحياة الآخرة تمثل حالة يجب أن نطمح إليها، وأنها تطوير أخلاقي حتى في الحياة الفاضلة في هذا العالم، وأنَّ الاعتراف بذلك هو أساس الرغبة في فعل مشيئة الله؛ أي العيش وفقاً للقاعدة الذهبية التي تضمن بقدر ما أن يحقق أي شيء (التعلُّق بالنعمة الإلهية) غبطينا إلى ما بعد الموت»^[٣]. ومن ثمَّ ندِّد «أبيلارد» بفضيحة بيع الكهنة لصكوك الغفران، وأنكر على الأساقفة سلطان مغفرة الخطايا^[٤].

ويتبيَّن لنا مما سبق أنَّ الأخلاق التي يريدها «أبيلارد» لا يمكن الوقوف على حقيقتها، فالله وحده هو العليم ببواطن الأمور أو هو الأعلَم بالنوايا. أو بعبارة أوضح: إنَّه ما دامت

[١]- بيتر كينج وأندرو أورلينج، فلسفة بيتر أبيلارد، مقال إلكتروني منشور على موقع حكمة بتاريخ ١٤ / ١٠ /

٢٠٢٢ على الرابط الإلكتروني التالي:

<https://hekmah.org/%D8%A3%D8%A8%D98%A%D984%D8%A7%D8%B1%D8%AF>

[٢]- م.ن.

[٣]- م.ن.

[٤]- إميل برهيه، تاريخ الفلسفة، ج ٣، (العصر الوسيط والنهضة)، ترجمة: جورج طرابيشي، بيروت، دار الطليعة للطباعة والنشر، د.ت، ص ٩٢.

النية التي تمّ بناءً عليها الفعل لا يمتلكها إلاّ الفاعل، وبالتالي لا يمكن إصدار تقويم محدّد بشأن الأفعال الأخلاقية، حيث يستطيع المجرمون تقديم كثير من الشواهد التي تفيد أنّهم ارتكبوا جرائمهم وهم حسنو النوايا. كما أنّ قول أبيالارد بالسعادة الأخروية للفضلاء في الدنيا، وهو أمر معروف ومسلّم به في المسيحية، ولذلك جاءت دعوتها في الزهد في اللذات، ليتعذّر مع هذا أن نتحدّث في المسيحية عن مذهب في السعادة. كما أنّ دعوته إلى العمل الأخلاقيّ وفقاً للقاعدة الذهبية «عامل الناس بما تحبّ أن يعاملوك» هو تمثيل غير موفق ولا يصلح للتقعيد - كما يرى عبدالحليم محمود -، فإنّ من خواص القواعد أن لا تُحرق ولا تختلف نتائجها عند التطبيق، أمّا في هذا المثال فأدنى تأمّل يظهر ما فيه من عدم الاضطراد، إنّ في منطوقه وإنّ في مفهومه. ألا يحدث أحياناً أن تكون طبيعة المرء تكره بعض أطايب المأكول والمشروب ثمّ يكون من المتعيّن عليه أديباً أن يقدمها أحياناً لضيفه، وخصوصاً في الولائم العامّة. إنّ الأذواق تكاد تختلف بعدد اختلاف الأشخاص، وبالتالي ما يعجب هذا غير مستساغ في نظر سواه وبالعكس. وهنا تحتاج المعاملة إلى خبرة ودراية شخصيّة وبصيرة بالظروف والمناسبات. أمّا أن يقيس المرء بقياس شخصه، فأمر يدعو إلى الخلل في أدب السلوك. إذن لا يصدق هذا المثال إلاّ بأمر جزئيّ، وهو أن تكون الأهواء والطبائع بين المتعاملين متّفقة، وأن يكون الأمر المحبوب لا تأباه الأخلاق ولا يجرّمه الشرع^[١]. وهذه من أبسط الرؤى النقدية التي يمكن تقديمها لآراء «أبيالارد» الأخلاقية والتي يمكن أن نفردها دراسة خاصّة.

ثالثاً- الأخلاق والقيم في المرحلة الثالثة (ما بين القرنين الثالث عشر والخامس عشر)

تبدأ هذه المرحلة مع القرن الثالث عشر الميلاديّ حينما أخذ الغربيون في الاطلاع على الشّروح العربيّة لفلسفة أرسطو وعلى الخصوص شروح ابن رشد. حين اتّصل هذا الفكر بالثقافة العربيّة المزدهرة في الأندلس، وأنشأ رئيس أساقفة «طليطلة» لأول مرة ديواناً للترجمة (١١٢٦-١١٥١م) نُقلت بواسطته من العربيّة إلى اللاتينية معظم كتب أرسطو الذي عاد إليهم - كما يُقال - في عباءة عربيّة. ثمّ تزايد الإقبال على إنتاج أرسطو،

[١]- انظر: عبد الحليم محمود، هامش ترجمته لكتاب أندريه كريسون، المشكلة الأخلاقية والفلاسفة، القاهرة، مطابع دار الشعب، ١٩٧٩، ص ١٤٨.

وزاحم الأفلاطونية وزحزحها عن مكانتها عند القوم^[١]. وكانت تلك الفترة عظيمة الشأن؛ حيث تكوّنت فيها مدارس: ألبرت الكبير، والقديس بونافتورا، والقديس توما الإكويني، وجون دنس سكوت، ونيكولاس كوزانوس. فقد كانت فترة صراع، وتدقيق وغضب، وانقسامات دينية، وضغط مختلف ألوانه. لكن كلّ ذلك لم يغيّر من الفكرة الأساسية التي استمرّ تيّارها خلال العصور الوسطى، فقد استمرّ العهد القديم والعهد الجديد المقياس للحقيقة الأخلاقية. أمّا ما عداهما من فلسفة تؤيّدتهما فليس إلّا أهبة من السهل التخلّي عنها، غير أنّها مفيدة في إقناع الملحدّين وضعاف الإيمان^[٢]. وسوف نعرض لأهمّ الرؤى الأخلاقية التي وردت خلال تلك الفترة عند الآباء والقساوسة المشهورين السابق ذكرهم أعلاه على النحو التالي:

١. القيم الأخلاقية عند ألبرت الكبير

وُلِدَ ألبرت الكبير Albertus Magnus عام ١٢٠٠م في لينجن على الدانوب قرب أولم في بافاريا الألمانية لأب ألمانيّ واسع الثراء، والتحق بالتنظيم الدومينيكانيّ ١٢٢٣م. وتعرّف على أعمال أرسطو وتعليقات ابن رشد في جامعة باريس، وقرّر أن يقدّم لمعاصريه الكيان الكامل للمعرفة الإنسانية كما رآها أرسطو وشراحه^[٣]. درّس في باريس بدءاً من عام ١٢٤٠م، وبعد خمس سنين حاز لقب أستاذ في اللاهوت. وشرع في التعليم في جامعة باريس على أساس كتب أرسطو التي كانت محرّمة رسمياً، فأصاب نجاحاً وشهرة، وحين عاد إلى كولونيا رُسم أسقفاً عليه، ولُقّب بالكبير تمييزاً له عن المشاركين له في الاسم، أي «ألبرت». إنّ شهرة ألبرت الكبير في التأليف جعلت قائمة كتبه طويلة جداً لما نُحِلّ إليه من مؤلّفات، ومع ذلك فإنّ أعماله المتعدّدة والمتنوّعة تشمل شروحه على مؤلّفات أرسطو (المنطق، والطبيعيّات، وما بعد الطبيعة، والأخلاق، والسياسة)، وشروحه على الكتب المقدّسة وعلى مؤلّفات كثيرة في الفلسفة والأخلاق، كما تشمل المعارف والعلوم

[١]- محمد عبد الله الشرفاوي، أحمد محمد جاد، محاضرات في الفلسفة العامة، القاهرة، المجموعة المتحدة للنشر، ١٩٩٥-١٩٩٦، ص ١٣٤.

[٢]- أندريه كريسون، المشكلة الأخلاقية والفلاسفة، ترجمة: عبد الحليم محمود- أبو بكر ذكري، القاهرة، مطابع دار الشعب، ١٩٧٩، ص ١٤٢.

[٣]- محمد عثمان الخشت، معجم الأديان العالمية، المجلد الأول، ص ١٠٣.

التي كانت سائدة في الفلسفة اليونانية، مثل الفلك وعلم الحيوان والرياضيات. وقد طبعت مؤلفاته في الغرب في (٣٨) مجلداً في نهاية القرن التاسع عشر وما تزال أعمال النشر مستمرة لاستكمال مؤلفاته، وإعطاء مسرد نقدي لها^[١]. فقد كان رجلاً موسوعياً اهتم بالعلم الطبيعي، والمنطق، والخطابة، والرياضيات، وعلم الفلك، والاقتصاد، والسياسة، والميتافيزيقا، وأولى الأخلاق عناية واضحة مؤمناً بأهميتها في تنشئة النشؤ تنشئة سليمة؛ مستهدفة استقامة سرائرهم وعلايتهم. وتزعم هو وتلميذه معارضة الروح الأفلاطونية لصالح الروح الأرسطوطالية، لكنه - مع ذلك - لم يتخلص تماماً من الآثار الغنوصية للأفلاطونية المحدثة، وعُرف عنه ميله إلى آراء ديونيسيوس وأبرقلس، وهم من رجالها، كما ورث الأكويني عن ألبرت الكبير نزعة العقلية الأرسطية، وورث آخرون من تلاميذه عنه النزعة الروحية الأفلوطينية^[٢]. وتوفي في ١٥ نوفمبر ١٢٨٠م، وقُدس في ١٦ ديسمبر ١٩٣١م، ويحتفل بعيدة في ١٥ نوفمبر. ومن أهم الرؤى الأخلاقية لألبرت الكبير ما نوردته فيما يلي:

أ. الحق هو ما يحمله اللاهوت: رأى ألبرت الكبير أن الحق هو ما يحمله اللاهوت، أمّا الفلسفة فلها حدودها. وحين تتفق الفلسفة مع اللاهوت يكون في ذلك خير كبير، أمّا إذا اختلفت مع اللاهوت، فعذرهما أن وسائلها إنسانية محدودة، بينما مصدر الحق في اللاهوت، فهو الوحي الذي لا يُناقش^[٣]. وإن هذه التفرقة التي منحت اللاهوت موقعاً ممتازاً في صلب الحقيقة بوصفه وحيّاً تقيم علاقة جدلية جديدة بين النقل (الوحي) وبين العقل (الفلسفة)، ويبدو هذا التوفيق بين الدين والفلسفة متأثراً بالنهج الذي سلكه ابن رشد من قبل. علماً أن ألبرت الكبير كان يملك موقفاً نقدياً من أرسطو لمصلحة الدين أكثر مما هو لدى ابن رشد^[٤].

[١]- غسان فينانوس، ألبرت الكبير (١٢٠٦-١٢٨٠)، مقال إلكتروني منشور على الرابط التالي: <http://www.istighrab.com/2023/02/23/>.

[٢]- محمد عبد الله الشراوي - أحمد جاد، محاضرات في الفلسفة العامة، ص ١٣٥.

[٣]- زينب محمود الخضيري، أثر ابن رشد في فلسفة العصور الوسطى، القاهرة، مكتبة الأنجلو المصرية، ١٩٩٥، ص ١٤٨-١٤٩.

[٤]- غسان فينانوس، ألبرت الكبير (١٢٠٦-١٢٨٠)، مرجع إلكتروني سبق ذكره.

ب. الله هو مصدر الأخلاق: يرى ألبرت الكبير أنّ مصدر الأخلاق هو الله، وأنّ القيم الأخلاقية تكمن في اتباع الأوامر الإلهية. وتمثّلت القيم الأخلاقية عنده وقامت على الحبّ، إلا أنّ تصوّره للخطيئة الأصلية - وهو تصوّر السائد في الفكر المسيحيّ - جعل أخلاقيات الحبّ تتحوّل إلى خوف شديد من الطبيعة البشرية؛ لأنّها ارتكبت الخطيئة، وبذلك انقلب الإنسان شريراً لا حيلة له في إصلاح نفسه، ولا بدّ له من مخلص إلهي، فالمسيح قدّم نفسه ليكفّر عن خطايا البشر، وبذلك أصبح تعذيب النفس وقتلها من صميم الفكر الكنسي^[١]. وحاول ألبرت الكبير أن يسمو بالإنسان عن طريق صفاء الروح والابتعاد عن جميع الشهوات، لكنّه لم يستطع، ورأى أنّ الجسد وشهواته هو الحائل أمام نقاء الروح.

ت. الجزء الأخرويّ هو الحافز للعمل الأخلاقيّ: اعتمد ألبرت الكبير موقف أفلاطون من خلود النفس الفردية ورفض القول بالنفس الكلية كما جاء عند أرسطو وشارحه العربيّ ابن رشد؛ حيث رأى أنّ النفس في حدّ ذاتها؛ أي من حيث ماهيتها، هي جوهر روحيّ بسيط غير منقسم، وبالتالي غير فان^[٢]. ومن ثمّ آمن ألبرت أنّ الجزء الأخرويّ هو أكبر حافز على العمل الأخلاقيّ، وأنّ الأخلاق باعتبارها قانوناً لا يمكن تصوّرها دون طاعة، وأنّه لا يمكن الخلود في الفردوس السماويّ بغير التخلّق بالأخلاق الطبيعية الفاضلة والبعد عن الآثام والخطايا.

وهكذا كان ألبرت الكبير يرى دائماً أنّ الحقائق الأخلاقية لا يمكن التوصل إليها إلا في تركيبها النهائيّ، أي في اللاهوت المقدّس. فكان يُرجع قرّاءه إلى كتاباته اللاهوتية إذا ما أرادوا الوقوف على فكره الحقيقيّ النهائيّ في أيّ مسألة؛ ولذلك كان من الطبيعيّ أن ينظر إلى أرسطو وفلسفته بعين المسيحيّ لا بعين الفيلسوف، فكان لا يتردّد في فضح ضلالات أرسطو وأغاليطه، فالمعلّم الأوّل ليس منزّهاً عن الخطأ؛ لذلك لم يعمل على التوفيق بين فلسفة أرسطو والمسيحية، وإنّما عمل على استبعاد أيّ رأي يتعارض مع العقيدة، معتبراً إيّاه وهماً وضلالاً.

[١]- عبد الفتاح أحمد الفاوي، في الأخلاق، القاهرة، دار المناعي للطباعة والنشر، د.ت، ص ١٣٥-١٣٦.

[٢]- زينب محمود الخضيري، أثر ابن رشد في فلسفة العصور الوسطى، ص ٣٤٧.

٢. القيم الأخلاقية عند بونافنتورا

وُلد القديس بونافنتورا Saint Bonaventure (١٢٢١-١٢٧٤م) في إيطاليا سنة ١٢٢١م، واسمه الحقيقي هو «جون من باجينوريا John of Bagnoria»، لكنّه اتخذ اسم بونافنتورا بعد إن أصبح راهباً فرنسيسكانياً، ويعني «ذو الحظّ السعيد»، ويقال إنَّ القديس «فرانسيس الاسيزي» هو من أطلق عليه هذا الاسم عندما أخذه إليه والده وهو طفل لكي يصلي له الاسيزي ليشفي من مرض عضال ألمّ به، وذلك في عام ١٢٢١م^[١]. ويعد بونافنتورا -على وجه العموم- عالماً إيطالياً من القرون الوسطى وكاردينالاً، أُرسِل للتعلّم في باريس، وكان من الطلبة الواعدين، حتّى أنّه بدأ في إلقاء المحاضرات عام ١٢٤٨م، وانتخب في عام ١٢٥٧ كاهناً عامّاً للفرنيسكان، وعالج خلافاً وليدّاً مبدئياً بين أولئك الذين فضّلوا منهجاً صارماً من الفقر والزهد وأولئك الذين يفضّلون نظام تغذية أوسع. توفي في ١٥ يوليه سنة ١٢٧٤، وأصبح قديساً في ١٤ أبريل عام ١٤٨٢م، وعيده في ١٥ يوليو^[٢].

أمّا عن فلسفة «بونافنتورا» فهي إلى الوجدان أقرب منها إلى العقل. فهو يميل إلى أفلاطون بقدر ما يبتعد عن أرسطو، وهو يجعل العقل دائماً في خدمة الدين، ويطالبه بأن يلجأ إلى الدين كي يستمدّ منه العون والهداية، وأن يكرّس العقل كلّ جهده للدعوة إلى الدين والتكامل به. أمّا مهمّة الدين نفسها عند «بونافنتورا» فهي الاستشراق نحو العالم الروحاني؛ حيث الوصول والاتصال. ولا ينبغي للمرء أن يتشبّث بالعقل في كلّ آن؛ لأنّ من شأن ذلك تشويه الدين عند «بونافنتورا»، حيث يرى أنّه بمجرد أن ينظر المرء إلى نفسه أو إلى العالم المحسوس، فسوف يجد الله مباشرة، فمعرفة الله أمر يخبره كلّ إنسان بحدسه مباشرة^[٣]. فالعقل مدين بقدر هائل من المعرفة للوحي. وانطلاقاً من هذه الرؤية العامّة لفلسفته كانت فلسفته الأخلاقية التي سنعرضها فيما يلي:

[١]- جوناثان هيل، تاريخ الفكر المسيحي، ترجمة سليم اسكندر - مايكل رأفت، القاهرة، مكتبة دار الكلمة - لوغوس، ٢٠١٢، ص ١٧٠.

[٢]- محمد عثمان الخشت، معجم الأديان العالمية، المجلد الأول، ص ٢٢٩-٢٣٠.

[٣]- كامل محمد عويضة، الفلسفة المسيحية في العصور الوسطى، ص ١٢.

أ. التخلّص من الخطيئة شرط الحصول على السعادة: رأى «بونافتورا» أنّ شرط الحصول على السعادة هو أن يكون الإنسان فاضلاً، ولن يكون الإنسان فاضلاً إلا إذا استطاع التخلّص من الخطيئة، وهذه لا تتم إلا عن طريق تطهير النفس ومجاهدتها، وعلامة التطهير هي حصول الفضائل ورسوخها في النفس، وبعد أن تثبت هذه الفضائل وتصير ملكة لدى صاحبها، حينئذ تأتي المواهب اللدنيّة من قبل روح القدس؛ إذ إنّها لا تحصل إلا لمن يستحقّها من أفاضل الناس، ولا تحدث إلا بعد المعاينة والمكاشفة والعناق كما يقول الصوفيّة^[١]. ومن هنا كانت دعوة بونافتورا إلى قتل كلّ ميل دنيويّ حتّى تموت فينا كلّ رغبة دنيويّة. وما أبعد ذلك عن روح المسيحيّة الحقيقيّة التي جاء بها المسيح ﷺ، حيث إنّ كثيراً من القساوسة والآباء والرهبان ابتعدوا عن روح الدين المسيحيّ وعطلوا كثيراً من أصوله وفروعه، حتّى فقد روحه وجماله.

ب. الرغبة في السلام هي غاية الإنسان الأخيرة: يرى «بونافتورا» أنّ الإنسان في طلبه للسعادة عليه أن يكون فاضلاً؛ لذلك عليه أن يسلك كلّ سبيل تجاه ما هو فاضل وخير ويجتنب كلّ طريق نحو ما هو خطأ وشرير. وهذا كلّّه وسيلة إلى الرغبة الأخيرة التي هي أسّ كلّ الرغبات، وهي رغبة السلام، بمعنى أن يكون الإنسان خالياً من كلّ الشهوات، وقد وصل إلى درجة الطمأنينة التي يستطيع الإنسان عن طريقها أن ينعم برؤية الله. والمسيح حينما أوصى قال: «لقد تركت لكم السلام»^[٢].

ت. التحلّي بالفضائل الأخلاقيّة هي الطريق إلى الله: انطلاقاً من النقطة السابقة فإنّ الإنسان الذي يتحلّى بالفضائل الأخلاقيّة ويتخلّص من كافة الشهوات والرذائل، فإنّه يصل إلى درجة الطمأنينة، وتحقق عنده رغبة السلام، ومن ثمّ يكون مسلك الإنسان في الحياة - عند بونافتورا - رحلة إلى الله أو رحلة للتنعم برؤية الله.

ث. لدى الإنسان نزوع فطريّ نحو الخير المطلق: يرى «بونافتورا» أنّ لدينا جميعاً نزوعاً نحو السعادة أو نحو الخير، وهذا النزوع لا يقتصر على الخير كائناً ما كان، بل يرتفع إلى الخير الأسمى والخير المطلق. فلدينا إذن نزوع فطريّ نحو الخير المطلق، كما أنّ

[١] - م.ن، ص ١٧.

[٢] - عبد الرحمن بدوي، فلسفة العصور الوسطى، ص ٩٦.

لدينا نزوعاً نحو السلام الذي لا يتحقق إلا إذا كان أزلياً أبدياً ثابتاً، وذلك هو الموجود بمعناه الكلي، أو هو الموجود المطلق. ومعنى ذلك أن لدينا نزعة فطرية نحو الحكمة العليا ونحو الخير المطلق ونحو الموجود السرمدى الثابت^[١].

وهكذا ارتبطت الأخلاق عند بونافنتورا بالدين المسيحي وبتصوراته اللاهوتية عن الله، فالله خلق الإنسان واستخلفه في الأرض ليختبر حسن استعداده وسلامة نيته، وتكفل بإرشاد البشر نحو الخير بواسطة الوحي المنزل، وبواسطة الوجدان يجعل كل واحد قادراً على الشعور بالمبادئ التي ينبغي لها أن تسيّر أعمالنا. إنه يراقب عباده من سدة عرشه السماوي، وسيجازي الأشرار المخالفين، وسيكافئ الأبرار المؤتمرين بمشيئته العلوية. وبما أن هذه المشيئة بلغت منتهى الصلاح؛ لذلك علينا أن نمثل لها احتراماً لقراراته، وخوفاً من غضبه، وحباً لذاته. إن الله قد بين القواعد الأخلاقية الأساسية. والكنيسة قامت بشرحها عن طريق مجامعها المقدسة، وآبائها الصالحين، وكهنتها المرشدين. ما على المرء إذًا، في كل حال من الأحوال، إلا أن يستعلم عن واجباته لدى الكاهن، وبعدئذٍ فيطيع حتى يكتب له الخلاص^[٢]! ومن ثم تحولت الطاعة إلى طاعة عمياء لأهواء ونزوات هؤلاء الكهنة والرهبان والقساوسة الذين تحولت رغباتهم إلى أوامر لا تقبل النقاش.

٣. القيم الأخلاقية عند القديس توما الأكويني

وُلد توما الأكويني Thomas Aquinas عام ١٢٢٥ في مدينة أكوينو الواقعة بين روما ونابولي، لأسرة إيطالية أرستقراطية ذات نفوذ سياسي في إيطاليا. وفي صباه أوفدته أسرته لدير الراهب «بنديكتي Benedictine» في «مونت كاسينو Monte Cassino» لمدة تسع سنوات متتالية تعلم فيها العلوم المدرسية. وفي عام ١٢٣٩ التحق بجامعة نابولي، حيث واصل دراساته الجامعية، والتحق بطريقة الدومينكان التي لم تكن محل ترحيب الأسرة. ونظرًا للضغوط الأسرية سافر إلى باريس وتعلم على يد «ألبرت

[١] - عبد الرحمن بدوي، فلسفة العصور الوسطى، م.ن، ص ١٠٦.

[٢] - أندريه كريسون، تيارات الفكر الفلسفي من القرون الوسطى حتى العصر الحديث، ترجمة: نهاد رضا، بيروت - باريس / منشورات بحر المتوسط - منشورات عويدات، ط ٢، ١٩٨٢، ص ٢٥.

الكبير» الذي أعجب به أيما إعجاب، حتّى نال لقب الأستاذيّة عام ١٢٥٦م. وفي عام ١٢٥٩م عاد «توما الأكويني» إلى روما ليتولّى التدريس في مدرسة البلاط البابويّ، وهناك درس أرسطو على «غليوم مورिका» من النصّين اليونانيّ والعربيّ والشّروح التي وضعت على الأصل. وقد توفّي الأكويني عام ١٢٧٤م مخلّفًا وراءه بعض المؤلّفات المهمّة من أهمّها: الخلاصة عند الوثنيّين، الخلاصة اللاهوتيّة، ويعدّ هذا الكتاب الأخير أهمّ كتبه؛ حيث وجّه جهوده لمحاربة مذهب ابن رشد وأنصاره حتّى انتهى الأمر إلى تحريم الرشدية فيما بين الأعوام (١٢٧٠-١٣٢٤)^[١]. كما كان من مؤلّفاته أن شرح معظم مؤلّفات أرسطو والتي كان من بينها «كتاب الأخلاق» والذي قدّم من خلاله رؤيته الأخلاقيّة الخاصّة والتي كان من أهمّ مبادئها:

أ. الأخلاقيّات مقدّمة للغبطة والسعادة: يرى «الإكويني» أنّ الإنسان يحتلّ مرتبة وسطى بين الله والملائكة من ناحية، وبين الحيوانات من ناحية أخرى؛ لأنّه مكوّن من روح وجسد، وتعتمد فيه الروح على الجسد، وعن طريقهما (الروح والجسد) يتّصل الإنسان بعالمي الطبيعة وما بعد الطبيعة، لكنّه لا يلج عالم ما وراء الطبيعة إلّا عن طريق اللطف الإلهي. والأخلاقيّات هي وظائف رئيسة تساعد في إعداد وتجهيز الطبيعة البشريّة لتبلغ الكمال عن طريق هذا اللطف الإلهي المنشود؛ والأخلاقيّات - بهذا المعنى - تكون مقدّمة للغبطة والسعادة^[٢] التي تتحقّق للإنسان في الدنيا لوصوله إلى الحقيقة وتمام معرفته بالله، وفي الآخرة حيث يتمكّن من رؤية الله التي تجلب له الغبطة والسعادة.

ب. غاية الإنسان هي معرفة الله: إنّ جميع المعارف الإنسانيّة عند الإكويني تنشُد معرفة الله، وما دام الله هو الغاية القصوى للإنسان، فإنّ ما اكتسبناه من معارف هي في النهاية معارف عن هدفنا وغايتنا القصوى. فكلّما زادت معارفنا ازدادنا معرفة بالله، كما أنّ أجمل ما ندرکه في هذه المعرفة هو الكمال الإلهي المنزه عن كلّ نقص. وفي حدود هذا المفهوم؛ فإنّ الإرادة الإنسانيّة ذات الشهوة العقليّة تتحرّق شوقاً؛ حتّى تصل إلى العلم بالله^[٣].

[١]- ترانثي وماركوس، مقالات في فلسفة العصور الوسطى، ص ٧٦.

[٢]- م. ن، ص ١٣٩.

[٣]- ترانثي وماركوس، مقالات في فلسفة العصور الوسطى، م. س.

فالله هو الكمال المطلق للخير، وهو كذلك أعلى الموجودات، وخيره كامل ولا متناه. ولقد وسع خيره كل شيء، بحيث لم يعد من الممكن حدّه بحدّ معيّن، فهو لهذا لا متناه. والهدف الأسمى والغاية القصوى للإنسان تتمثل في سعيه لمعرفة الله وإدراكه^[١]، والهدف الأسمى لهذه المعرفة بالله للإنسان هو رؤية الله في الحياة الآخرة مما يجلب للإنسان الغبطة والسعادة.

ت. الأخلاقية تشترط حرّية الإرادة الإنسانية: يرى القديس توما أنّ الإنسان صاحب إرادة حرّة لا جدال في ذلك، وأنّ من حقّ تلك الإرادة الحرّة أن تفعل أشياء مختلفة ومتباينة؛ وذلك لأنّ لجى العقل تصوّرات وأفكار مختلفة للخير. وهنا نلاحظ كيف أنّ الحرّية الأخلاقية ترتبط بالأفكار عن الخير التي يحرك بها العقل الإرادة. فالعقل والعقل وحده - كما يرى الإكويني - هو الذي يحدّد ما إذا كان الموضوع خيراً أو شراً. وهو كذلك الذي يمكن الإرادة من تأدية الأفعال. كذلك فإنّ درجات الخير متماثلة مع درجات الكينونة، هذا وفقاً لمقولة الإكويني بأنّ «الخير يماثل الكينونة»^[٢].

ث. الفعل يكون خيراً إذا توافق مع العقل: أي أنّ الفعل عند الإكويني يكون خيراً أخلاقياً إذا كان متوافقاً مع العقل، أي وفقاً لما يراه العقل صحيحاً. كذلك تتحدّد القيمة الأخلاقية لأيّ فعل بالوقوف على غايته والهدف منه؛ ولذلك ينصح الإكويني بتحكيم العقل؛ لأنّه هو الذي يحدّد غايات الأفعال؛ ولهذا نجده يدعو إلى المبدأ القائل بوجوب أن: «يحيا الإنسان وفقاً للعقل؛ لأنّ في ذلك خيره». وعندما يقول «الإكويني» بضرورة الحياة وفقاً للعقل، فهذا يعني أن نفعل أفعالنا وفقاً لما هو صحيح، أي وفقاً لما يراه العقل صحيحاً^[٣]. وهنا يتعدّد الإكويني عما تراه الكنيسة التي تجعل أوامر الله هي معيار الصواب والخطأ الأخلاقي.

ج. ضرورة سيادة القانون الأخلاقي: يرى القديس توما أنّ من الضرورات الأخلاقية أن يلتزم المرء بالقانون الطبيعي الذي ينظّم ويحكم تصرّفات الأفراد، وأنّ ينجز أفعاله وفقاً

[١] - م. ن.

[٢] - م. ن، ص ١٤٠-١٤١.

[٣] - م. ن، ص ١٤٢.

له، دون أن يعني ذلك أي نوع من الجبر؛ لأنّ من شأن القانون التوجيه والتنظيم للإرادة، والدليل على ذلك أن إرادة الإنسان حرّة، فهو يستطيع في أي وقت شاء أن يرفض وصاية القانون، ولكنه سيدخل حينئذ في نطاق الفئة المعروفة باسم «الخارجين على القانون». وحيثما ساد القانون، وجدت الأخلاق، فالأخلاقيات تمثل حقيقة الإنسان الحقّة الخيرة بوصفه مخلوقاً أنشأه خالق خير^[١].

ح. مشكلة الشر: يرى «توما الإكويني» أنّ الشرّ عدم محض، ومن ثمّ يرى أنّ الله لا يمكن أن يفعل الشرّ؛ ذلك لأنّ الشرّ شيء سلبيّ محض، هو بالأحرى عدم وجود، أولى من أن يكون وجوداً. فإذا أضفنا إلى الله أنّه يخلق العدم، فهذا لا معنى له، وإنّما الشرّ يجب أن يفسر على أساس أنّه هذا الشيء الضروريّ الذي يفترق به المخلوق عن الخالق. فثمّة فارق في مرتبة الوجود بين الخالق والمخلوق، وإلا لكان الخالق والمخلوق شيئاً واحداً: وهذا الفارق في مرتبة الوجود هو الشرّ، والموجودات تترتب تنازلياً حسب درجة الشرّ، أعني بحسب النقص في المخلوق بالنسبة للخالق. فنجد في القمّة ما هو معقول صرفاً تقريباً، ثمّ يليه ما هو أقلّ درجة في المعقوليّة^[٢]. وبناء على ذلك يكون الشرّ الأخلاقيّ هو غياب الخير.

خ. الخطيئة الخلقية والرحمة الإلهية: يرى القديس توما أنّ الخطيئة الخلقية تُضيع على مقترفها خلوده الأبديّ في النعيم؛ ولذا يحقّ عليه العذاب الأبديّ؛ ويستحيل على إنسان أن ينجو من الخطيئة إلاّ برحمة الله؛ ومع ذلك فاللائمة واقعة على المخطئ إذا لم يرتد عن خطيئته؛ فالإنسان بحاجة إلى رحمة الله حتّى يتمكّن من المضي في الخير، لكنّ أحدًا لا يستحقّ المعونة الإلهية، وليس الله هو سبب اقرار الخطأ؛ لكنّه يترك بعض الناس في خطيئتهم وينفذ بعضهم الآخر منها^[٣]. فارتكابهم الخطايا ناتج عن إرادتهم الحرّة.

وهكذا تهدف الأخلاق عند الإكويني وتسعى للوصول بالإنسان إلى درجة الكمال. إنّ قوانين المجتمع البشريّ تحفظ قوامه، وتعتنى بتنظيم العلاقة بين أفرادها، وتسمو به ليلبغ

[١]- ترانثي وماركوس، مقالات في فلسفة العصور الوسطى، م.س، ص ١٤٥.

[٢]- عبد الرحمن بدوي، فلسفة العصور الوسطى، ص ١٥٩.

[٣]- برتراند رسل، تاريخ الفلسفة الغربيّة، ك ٢، ص ٢٤٠.

درجة الكمال، ليشابه كمال الحياة الآخرة، أو الكمال الإلهي مع الفارق في التشبيه. ومن ثمّ فالقوانين الأخلاقية هي الخيوط، وهي همزات الوصل التي تربط الكون وتنظمه وتحفظ دورته وتساعد على بلوغ الكمال الطبيعيّ مثلاً للكمال السرمدّيّ.

٤. القيم والأخلاق عند جون دنس سكوت

ولد الفيلسوف الاسكتلنديّ واللاهوتيّ الفرنسيّ «جون دنس سكوت John Duns Scotus»، إمّا سنة ١٢٦٦ أو سنة ١٢٧٤. وتلقّى علومه في جامعتي أكسفورد وباريس، وعلمّ فيهما. وكانت حياته قصيرة؛ إذ توفّي عام ١٢٠٨ م. وتعدّ فلسفته طليعة انحلال الفلسفة المدرسيّة (الإسكولائيّة) بعد نهضة القرن الثالث عشر. تأثر بالنزعة الأوغسطينيّة، وبالقدّيس بونافنتورا، وأفاد كثيرًا من أرسطو. وقد اطّلع على كتابات ابن سينا كلّها، وراجع أيضًا شروحات ابن رشد لأرسطو، وأشاد بصدقه وعقلانيّته. وبالمقابل، هاجم فلسفة الإكوينيّ، وعارضه في مسائل كثيرة، ونظرًا لمواقفه الاحتجاجيّة ومواهبه النقديّة لُقّب بـ«الأستاذ الدقيق The Subtle Doctor». من أهمّ كتبه الفلسفيّة وشروحاته: «المؤلّف الأكسفورديّ»، و«مسائل في ميتافيزيقا أرسطو»، و«المذكّرات الباريسيّة»، و«رسالة في النفس»، و«شرح على أحكام بطرس اللومباردي»^[١]. وقد ورد فيها كثيرًا من آرائه الأخلاقية لعلّ أهمّها ما يلي:

أ. الله هو الخير الأعظم وهو كامل ولا متناهٍ: يرى «سكوت» أنّ الله هو الخير الأعظم، ومنه يأتي كلّ خير، وهو الكائن الكامل الذي لا يمكن أن يتصور أكمل منه، حيث إنّ الصفة الرئيسيّة التي ينسبها «سكوت» إلى الله هي اللاتناهي، فبعد أن كانت الصفة المميّزة لله هي أنّه علّة أولى أو مبدأ أول أو محرّك أول وذلك عند القدّيس توما، نجد أنّ «سكوت» يرى أنّ الصفة الأولى المميّزة لله هي اللاتناهي^[٢]. و«يصنّف دنس سكوت الصفات الإلهية في فئتين: فئة عرّفها الفلاسفة القدامى بالبرهان الإتيّ، مثل: (الله هو العلّة الفاعلة، الكمال الأسمى، الغاية النهائيّة)؛ وفئة لم يعرفوها وإنّما أضافتها المسيحيّة، مثل (الله هو

[١] - سوسن بيطار، دنس سكوت (جون) ١٢٦٦-١٣٠٨ م، مقال إلكترونيّ على الرابط التالي: <http://arab-ency.com.sy/ency/details/5374> (تمّ الدخول عليه في ٢٨ / ٢ / ٢٠٢٣).

[٢] - عبد الرحمن بدوي، فلسفة العصور الوسطى، ص ١٧٧.

كَيِّ القدرة، عادل، له عناية بالأشياء). فيقول: إنَّ هذه الصفات موضوع اعتقاد فقط، لا يرقى العقل إلى التدليل عليها. وما يسوقه من براهين عليها لا يعدو أن يكون حججاً محتملة، فإذا كان الله روحاً غير متّصل بأيِّ مادّة ولا متعيّن بماهيّة، فهو لا متناهٍ بالضرورة، وهذه سمته الفريدة»^[١].

ب. العالم ثمرة المحبّة الإلهيّة والحرية المطلقة: يرى «دنس سكوت» أنّ الإرادة الإلهيّة تسيطر على العالم سيطرة تامّة، فالإيمان بالحرية الإلهيّة هو الذي يجعلنا نتفادى ضرورة العالم كما تصوّره فلاسفة اليونان والعرب، وما كان للفلاسفة أن يقولوا لنا الكلمة الأخيرة في هذه المسألة، وإنّا قالها القديس يوحنا في مفتتح إنجيله: «الله محبّة»، فحدوث العالم «تاريخ» مختار بملء الحرية^[٢].

ت. النفس خالدة: يرى «سكوت» أنّ النفس خالدة، لكن هذا الخلود لا يمكن البرهنة عليه عن طريق البرهان القبليّ ولا البرهان البعديّ، ولا يمكن إثبات أو نفي خلودها؛ لأنّ المسألة برمتها ترجع للإيمان، فهو وحده الذي يمنح اليقين بالخلود؛ وذلك لأننا لا نستطيع أن نقيم على أساس رغبتنا في الخلود ضرورة وجود هذا الخلود في الواقع، ومن ثمّ يقرّر «سكوت» أنّ كثيراً من المسائل الغيبية لا يمكن تبريرها بالعقل المحض، وإنّا تجد يقينها في ميدان النقل لا في ميدان العقل.

وهذا يأخذ سكوت من العقل ليعطي الإيمان، غير مدرك أنّ العقل أساس الإيمان، وأنّه بهذا يسدّ على غير المؤمن معتقدات يمكن الوصول إليها بالعقل، ويفسد بالتالي المعاني التي اجتهد «الإكويني» في توضيحها. فيضيق نطاق العقل ويشكك بقدراته وصحة براهينه، وينسب إليها الاحتمالية، ويوسّع نطاق اللاهوت ويدرج فيه المسائل التي ينسب إلى العقل العجز عن التدليل عليها، كما يجعل منه علماً عملياً غرضه تدبير أفعال الناس وأحوالهم، لا تعريفهم بالحقائق، فيباعد بين الوحي والعقل، ويفتح الطريق إلى القول بتعارضهما، فيضيع العقل والوحي معاً^[٣]. وهذه أخطر نتيجة يمكن الوصول إليها.

[١]- عبد الرحمن بدوي، فلسفة العصور الوسطى، م.س.

[٢]- يوسف كرم، تاريخ الفلسفة المسيحية في العصر الوسيط، ص ١٨٦.

[٣]- م.ن، ص ١٨٧-١٨٨.

٥. القيم الأخلاقية عند نيكولاس كوزانوس

ولد نيكولاس كوزانوس Nicholas Cusanus عام ١٤٠٠ بولاية «كوزا Cusa» بالقرب من نهر موسيل بألمانيا، نشأ في أسرة فقيرة يعمل عائلها على قارب صيد، لكن هذا الوالد لاحظ مظاهر نبوغ نجله الصغير فألحقه بالتعليم، وفي الخامسة عشرة من عمره أخذ يدرس الفلسفة في جامعة هيدلبرج، ثم انتقل إلى جامعة بادوفا في ألمانيا ودرس فيها القانون والرياضيات والفلسفة. عمل أولاً بالمحاماة، ثم عدل عنها إلى الكهنوت، فترقى في مراتبه حتى صار أسقفاً فكرديناً. وكان صاحب منهج ورسالة تمثل المنهج التوفيقيّ نحو إرساء دعائم الفكر اللاهوتيّ من أجل المحافظة على الثوابت العقديّة. وقد انطلقت فلسفته من تعاليم الكتاب المقدّس وكتابات الرسل والآباء. ومن أهمّ كتاباته: خطأ البوهيميّين في ممارسة المناولة، الاتفاق الكاثوليكيّ، الجهل العرفانيّ، البحث عن الإله، كونه ابناً لله، تخمين الأيام الأخيرة، من كلّ الأشياء، في سلام الإيمان، في رؤية الله، في البداية، ليس كآخر، تنفيذ القرآن. وتوفيّ عام ١٤٦٤ م. وقد تناثرت في هذه الكتابات آراء كوزانوس الأخلاقية التي نقف على أهمّها فيما يلي:

أ. الأخلاق لا تنفصل عن العقيدة المسيحية: رأى نيكولاس كوزانوس أنّ قضايا الأخلاق لا يمكن فصلها عن العقيدة المسيحية؛ فكلّيهما مكمل للآخر وشرط لوجوده؛ إذ إنّ علم الأخلاق المسيحيّ ينظر للحياة نظرة شمولية يتضمّن كلّ أبعادها وجوانبها. فقد تناول كوزانوس الأخلاق كما تشترطها العقيدة المسيحية، وراح يبحث في قوانين الحياة الأخلاقية وواجباتها المتمثلة في طاعة الإله المسمى «الخير الأعظم». وعلم الأخلاق المسيحي - كما يرى كوزانوس - هو نتيجة حتمية لتطور الفكر الأخلاقيّ العام على مر العصور والأزمنة؛ حيث إنّ الله قد أعلن ذاته في شخص يسوع، فهو عامل مؤثّر في حياة الإنسان ومصيره؛ لأنّه يعطي قيمة جديدة لأهداف الإنسان وواجباته^[١].

[١] - حماده أحمد عبد اللطيف، اللاهوت الفلسفيّ عند نيكولاس كوزانوس، رسالة ماجستير غير منشورة، كلية الآداب - جامعة بني سويف، ٢٠٢٠، ص ٦٩.

ب. الأخلاق ومشكلة الشر: الشر عند كوزانوس كما عند أسلافه أمر عديمي لا وجودي، أي ليس له وجود حقيقي وإنما هو فقدان أو غياب للخير. ويفسره كوزانوس تفسيراً منطقياً يبرر وجوده دون أن يترتب عليه شبه الحادية، حيث يعتبره افتراضاً ضرورياً وظيفته أن يحفز الإرادة الإنسانية للتغلب على الشر من أجل الوصول إلى تحقيق الخير الأسمى. أي أن الشر فكرة سلبية ذات وجود إيجابي؛ حيث لا يمكن قيام حياة أخلاقية دون التصادم مع الشر، فهو العقبة التي على الإنسان الفاضل تجاوزها^[١]؛ ولذلك يرى «كوزانوس» أن الشر الأخلاقي ناتج عن الإرادة الحرة للإنسان، وأن منع الشر يعني إلغاء حرية الإنسان، فالشر بمثابة ضريبة ضرورية لا بد أن يدفعها الإنسان نتيجة تمتعه بالإرادة الحرة. فالإنسان هو مصدر الشر، وما يرتكبه من خطايا وأفعال مذمومة تدل على مدى سيطرة الشيطان على هذا الإنسان^[٢].

ت. الخطيئة الأولى والأخلاق: يرى كوزانوس أن الخطيئة الأولى هي خطيئة آدم وحواء، وآدم بهذه الخطيئة جعل ذريته كلها في حالة انفصال وابتعاد عن الله، وكان نتيجة هذا الانفصال موت الإنسان، حيث دخل الموت إلى جميع الناس كعقاب للخطيئة. لكن الإنسان يمكنه التحرر من تلك الخطيئة من خلال تطهره من ارتكاب المعاصي والخطايا، ومن ثم الدخول في الحياة الأبدية؛ فالحياة الأبدية رهن الإيمان والطاعة. كما أن التقرب من الإله بالصلوات والعبادات يحمي الإنسان من الوقوع في الخطيئة، وهو طريقنا إلى الخلاص. أمّا من يقع في الخطيئة، فإنه يخالف الناموس الإلهي. والخطيئة والمعصية هي كل ما يخالف تعاليم المسيح، وكل خطيئة دينية هي عمل غير أخلاقي. فبدأت الأخلاق عند كوزانوس وكأنها قانون لا يمكن تصوّره دون طاعة، هذه الطاعة انتقلت من طاعة الرب الخالق إلى طاعة عمياء لما يطلبه الأحرار والرهبان والقساوسة.

ث. مصدر الخلاص هو الله المحب العظيم: ينطلق «كوزانوس» من أن «الله محبة»، وأنه محب للإنسان الذي عمل على خلاصه من أوزار الخطيئة التي كانت تطوق عنقه وتمنعه من معرفة الله والاتحاد به؛ ولذلك - كما يرى كوزانوس - «أن الله العظيم أحب العالم حتى

[١] - حمادة أحمد عبد اللطيف، اللاهوت الفلسفي عند نيكولاس كوزانوس، م.س، ص ٧٣.

[٢] - م.ن، ص ٧٤.

بذل ابنه الوحيد، لكي لا يهلك كل من يؤمن به، بل تكون له الحياة الأبدية»^[١]. فموت المسيح تمّ تحرير البشر من أوزار الخطيئة مما ترتب عليه النجاة من دينونتها ومصالحتهم مع الإله وتمتعهم بالحياة الأبدية^[٢]. كما أن يسوع المسيح كان محباً للبشر - من منظور كوزانوس - حتى أنه فضّل الذهاب إلى الموت على الصليب من أجل إنقاذ المؤمنين من براثن الموت وعبودية الشيطان ودوافع الشرّ التي كانت ستعوق تحرّر المؤمنين لو كانت بقايا الخطيئة عالقة في حياتهم^[٣]. وهو الأمر الذي سبق لنا أن بيّنا بطلانه وعدم عقلانيّته.

ج. الفضلاء ينالون الخلاص بمساعدة العون الإلهي: يرى «كوزانوس» أن الخلاص لا يكون بالإيمان وحده، ولكن لا بدّ من وجود «الغفرانات» التي تتطلب التوبة الصادقة، والاعتراف بالخطايا، والقيام بالأعمال الفاضلة. فالفضيلة - من منظور «كوزانوس» - مفطورة في البشر منذ بداية الخلق، لكنّ الشيطان يريد أن يبعد الإنسان عن ممارسة الفضيلة، ليظلّ دائماً يرتع في الخطيئة حتى يتمّ إبعاده دائماً عن الخلاص أو الاتحاد بيسوع المسيح، لكنّ عون الله للعبد الفاضل هو من يمكنه من الخلاص؛ لأنّ سعي الإنسان إلى الخلاص قد يفشل إن لم يساعده العون الإلهي وترعاه العناية المقدّسة لإكمال الطريق نحو الخلاص^[٤].

وهكذا لم تنفصل القيم الأخلاقية العامّة عند كوزانوس عن الأخلاق الدينيّة المسيحيّة ليثبت أنّ علم الأخلاق لا يتناقض مع الأخلاق المسيحيّة؛ حيث إنّ الفضيلة عنده هي العمل بمقتضى أوامر الله، فالفضيلة هي حبّ الله المحبّ للبشر، والسعادة أن يحبّ المرء الله ويكون محبوباً منه، فلا سبيل للخلاص إلاّ عن طريق العون الإلهي الذي يكون للفضلاء فقط.

[1]- Nicholas Cusanus, The Bowling Game, Translated by Jasper Hopkins, library of Congress, U.S.A, 2000, p1209.

[2]- Nicholas Cusanus, On Peaceful Unity of Faith, Translated by Jasper Hopkins, library of Congress, U.S.A, 1990, p658.

[3]- Nicholas Cusanus, A Surmise about The Last Days, Translated by Jasper Hopkins, library of Congress, U.S.A, 2000, p4.

[4]- Ibid, 4- 6.

الخاتمة (نتائج البحث)

وهكذا وبعد العرض التحليلي للقيم الأخلاقية في الفترات الثلاث التي شغلت ألف عام تقريباً، وبعد التعرّف على أهمّ مفكرها وأهمّ رؤاهم الأخلاقية نجد أنّنا توصلها لمجموعة مهمّة من النتائج، نرصد أهمّها فيما يلي:

أولاً- إذا كان منظرو الفكر المسيحيّ من الآباء والقساوسة قد رأوا أنّ الأخلاق هي تنفيذ أوامر الله، وأنّ الفضيلة هي العمل بمقتضى أوامر الله، وأنّ طاعة الله والخير الأخلاقيّ أمران لا ينفصلان، فهذا أمر -من منظوري الخاصّ- لا غبار عليه؛ لكن أن تتحوّل تلك الطاعة إلى طاعة عمياء دون استعمال العقل -وبمعنى أدقّ إلغاء العقل- وعدم التفرقة بين أوامر الخالق وبين أقوال الخلق، فهذا أمر غير مقبول، إذ إنّها تتحوّل حينئذٍ إلى وبال على المرء، كما تؤدّي إلى حرج وضيق شديدين، وهو ما وقعت فيه الكنيسة في العصور الوسطى؛ إذ إنّها جعلت من أقوال الأحرار والرهبان أوامر لا تقبل الرفض أو النقاش وتستوجب الطاعة والإذعان فقط.

ثانياً- إنّ الإنسان في الفلسفة المسيحية -كما بدا لنا خلال هذه الدراسة- خيرّ بجسمه وروحه، ولا شرّ في المخلوقات بالطبع، فالإنسان مفطور على الخير منذ لحظة الخلق، وهو يعرف الخير، لكنّه قد يجد نفسه مدفوعاً إلى ارتكاب الشرّ إلاّ برحمة من الله، فهي وحدها التي يمكنها أن تثنيه عن فعل الشرّ. وبناء عليه فإنّ الإنسان لا يمكنه أن يكون فاضلاً اعتماداً على قواه الذاتية، لكنّه يمكن أن يكون فاضلاً كثمرّة لعمل روح الله فيه. فالناس لن يستطيعوا -بالغة ما بلغت جهودهم- أن يتحرّروا من قيودها ويتخلّصوا من شرّها ويعيشوا حياة طاهرة، إلاّ بوجود مخلص إلهيّ يعينهم على الخلاص. وهكذا ينقلب الإنسان شريراً لا حيلة له في إنقاذ نفسه، فخلاصه ليس بيده وإنّما بيد غيره. ومن ثمّ اعتقدوا أنّ المسيح قد قدّم نفسه قرباناً ليخلص البشر؛ ليصبح تعذيب النفس وقتلها من صميم الفكر الكنسيّ.

ثالثاً- استندت الأخلاق الكنسية المسيحية إلى فكرة الخطيئة الأصلية وجعلتها من ركائزها الأساسية، وهي فكرة غير مقنعة عقلياً مع كونها تعدّ ظلماً؛ فأبعد ما يكون عن

العقل أن يعاقب إنسان على خطيئة اقترفها أحد أسلافه منذ زمن لا يعلمه إلا الله، فكم يبدو غريباً أن نحكم على طفل بالألم من أجل خطيئة لم يرتكبها ولا يعرف عنها شيئاً إلا في التاريخ وبعد أن يكبر. كما أنها فكرة تصوّر الإله في صورة العاجز الذي لم يستطع تخليص عباده إلا بقتل ابنه على الصليب! أليس هذا تسفيهاً للإله الذي يُمكن أعداءه من نفسه ليقتلوه! إن هذه الفكرة وغيرها من الأفكار التي لا يستسيغها العقل كانت من أهم أسباب أفول نجم أخلاقيات الكنيسة وظهور أخلاق علمانية جديدة مع بزوغ عصر النهضة، والتي حملت عداً شديداً لكل ما هو كنسيّ.

رابعاً- إن الأخلاق المسيحية التي تدعو إلى الرحمة والمحبة حتى مع الأعداء، وتنبذ العنف في مختلف صورته وأشكاله؛ حيث تسود في الإنجيل فكرة الإحسان والعتو، وأن «مَنْ ضَرَبَكَ عَلَى خَدِّكَ فَاعْرِضْ لَهُ الْآخَرَ أَيُّضًا، وَمَنْ أَخَذَ رِدَاءَكَ فَلَا تَمْنَعُهُ ثَوْبَكَ أَيُّضًا» [لو ٦: ٢٩] وهو الأمر الذي نلاحظه -أيضاً- في أوضح صورته في قول الأب أوريجانوس الشهير: «لا يمكن أبداً أن يذبح المسيحيون أعداءهم، حتى لو كان أكثر الملوك والحكام والشعوب اضطهاداً لهم»، وقد لاءم ذلك هوى الحكام المستبدّين في أوروبا في العصور الوسطى، لينشأ تحالف بغيض بين السلطة السياسيّة والسلطة الدينيّة عانى منه العقل الغربيّ معاناة شديدة، ولما بلغ السيل الزبى، بدأ هذا العقل يتململ، ويتنفّض، ويثور، ويزلزل الأرض تحت هذا التحالف المقيت ليطيح به. ليشهد عصر النهضة الأوروبيّ أخلاقاً جديدة وفلسفة جديدة في مناهجها ومنطلقاتها ووسائلها بل وفي غايتها. فقد أخذته ردة الفعل العنيفة، فنبذ الدين وهو- في الأصل- يريد أن ينبذ تطرف رجاله، فاتّجه كليّة إلى المادّة والمحسوس واستدبر الإيمان والغيب.

خامساً- إذا كانت الأخلاق الكنسيّة قد جعلت من الجزاء الأخرويّ أكبر حافز على العمل الأخلاقيّ فهذا أمر مقبول -من وجهة نظرنا-، لكن ما هو غير مقبول أنّهم حدّوا من قيمة هذا الحافز عندما ابتدعوا تلك البدعة المنكرة التي أطلقوا عليها «صكوك الغفران»، كما أنّهم استخدموا ذلك الحافز السامي (الجزاء الأخرويّ) أسوأ استخدام حينما دعت الأخلاق الكنسيّة إلى قتل كلّ ميل دنيويّ ورغبة دنيويّة، والعيش في صمت وتأمّل دينيّ، بحيث ينسى المرء كيانه ونفسه. أو من خلال الدعوة إلى الرهبنة التي تخالف

الفطرة الإنسانية وتكبتها بل وتتدها. هذا فضلاً عن أنّ الدعوة إلى الرهبانية قد ملأت الأديرة بالكسالى والعاطلين الذين يعيشون عالة على المجتمع، وكان الأفضل هو الدعوة للعمل لعماراة الأرض.

سادساً- إنَّ أهمَّ ما يميّز دراسة القيم الأخلاقية في العصور الوسطى هو ارتباطها بالدين ارتباطاً وثيقاً وتأثر كلِّ منهما بالآخر؛ حيث اهتمت الأخلاق بدراسة القيم المختلفة من قبيل: الخير، والصدق، والأمانة، والعفة، والخطيئة، والتجسّد، والفداء، والخلاص... إلخ، وهي في الأساس قيم ومساائل دينية، وترسيخ هذه القيم كانت مهمّة ملقاة على عاتق رجال الكنيسة الذين غالى معظمهم في تصوّر الفضائل والأخلاق الرفيعة، فجعلوها فوق طاقة البشر، ومن أمثلة تلك الفضائل التي غالى في تصوّرها رجال الدين في العصور الوسطى فضيلة العفة، وهي في الأصل خلق إنسانيّ نبيل إذا ما وضع في نصابه الصحيح دون إفراط أو تفريط، لكنّ رجال الكنيسة غالوا في تصوّره وبالغوا في هذا التصرّور، فدعوا إلى الرهبنة وأذاعوا تعاليم حولها فوق طاقة البشر، منها قولهم: «إذا نظرت عينك إلى معصية فاقلعها، فإنّه خير لك أن تفقد عضواً من أعضائك من أن يُلقي جسدك كله في النار».

سابعاً- وفي الختام، أقول: إنّه لا يمكن أن يصادف القارئ عند فلاسفة العصور الوسطى في كلّ مراحلها من الروح الفلسفية الخالصة إلّا قليلاً؛ فهم لا يبدأون الحجاج ويتابعونه أنّى سار مثل الفلاسفة القدامى أو المحدثين والمعاصرين. فهم لا ينشغلون ببحث لا يعرفون نتيجته مقدّماً؛ بل تراهم قبل أن يبدأوا التفلسف ملّمين بالحقيقة المنشودة؛ لأنّها حقيقة تفصح عنها العقيدة الكاثوليكية، فإن وجدوا حججاً يبدو عليها طابع الدليل العقليّ ليؤيدوا بها بعض أجزاء العقيدة كان خيراً، وإن لم يجدوا، فلا حاجة بهم إلى أكثر من الرجوع إلى الوحي؛ وليس للفلسفة -أبداً- أن تبحث عن حجج تؤيد بها نتيجة معروفة من قبل؛ وإنّما يكون ذلك من قبيل الدفاع عما تريد الدفاع عنه؛ وبناء على ذلك لا يمكن وضع فلاسفة العصور الوسطى المسيحية على قدم المساواة مع فلاسفة اليونان القدامى أو فلاسفة الإسلام أو فلاسفة العصر الحديث والمعاصر.

لائحة المصادر والمراجع

١. أ.س . ريوبرت، مبادئ الفلسفة، ترجمة: أحمد أمين، بيروت، دار الكتاب العربي، ١٩٧٩.
٢. أغستينوس، اعترافات القديس أوغستينوس، ترجمة إبراهيم الغربي، بيروت، دار التنوير، د.ت.
٣. إميل برهيه، تاريخ الفلسفة، ج ٣، (العصر الوسيط والنهضة)، ترجمة: جورج طرايشي، بيروت، دار الطليعة للطباعة والنشر، د.ت.
٤. أندريه كريسون، المشكلة الأخلاقية والفلاسفة، ترجمة: عبد الحليم محمود- أبوبكر ذكري، القاهرة، مطابع دار الشعب، ١٩٧٩.
٥. أندريه كريسون، تيارات الفكر الفلسفي من القرون الوسطى حتى العصر الحديث، ترجمة: نهاد رضا، بيروت- باريس / منشورات بحر المتوسط- منشورات عويدات، ط ٢، ١٩٨٢.
٦. برتراند رسل، تاريخ الفلسفة الغربية، ك ٢، (الفلسفة الكاثوليكية)، ترجمة: زكي نجيب محمود، القاهرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ٢٠١٠.
٧. بوثيوس، عزاء الفلسفة، ترجمة: عادل مصطفى، القاهرة، مكتبة رؤية، ٢٠٠٨.
٨. بي بورات، تاريخ الروحية المسيحية من زمن المسيح حتى فجر العصور الوسطى، ترجمة: تكلس نسيم سلامة، القاهرة، مكتبة دار الكلمة للنشر والتوزيع، ٢٠١٢.
٩. جوناثان هيل، تاريخ الفكر المسيحي، ترجمة: سليم اسكندر - مايكل رأفت، القاهرة، مكتبة دار الكلمة - لوغوس، ٢٠١٢.
١٠. حماده أحمد عبد اللطيف، اللاهوت الفلسفي عند نيكولاس كوزانوس، رسالة ماجستير غير منشورة، كلية الآداب - جامعة بني سويف، ٢٠٢٠.
١١. ترانثي وماركوس، مقالات في فلسفة العصور الوسطى، ترجمة: ماهر عبد القادر محمد، الإسكندرية، دار المعرفة الجامعية، ١٩٩٧.

١٢. حربي عباس عطيتو، في الفلسفة ومشكلاتها، الإسكندرية، دار المعرفة الجامعية، ٢٠٠٦.
١٣. زينب محمود الخضيري، أثر ابن رشد في فلسفة العصور الوسطى، القاهرة، مكتبة الأنجلو المصرية، ١٩٩٥.
١٤. عبد الرحمن بدوي، فلسفة العصور الوسطى، الكويت، وكالة المطبوعات/ بيروت، دار القلم، الطبعة الثالثة، ١٩٧٩.
١٥. عبد الفتاح أحمد الفاوي، في الأخلاق، القاهرة، دار الهانئ للطباعة والنشر، د.ت.
١٦. كامل محمد محمد عويضة، الفلسفة المسيحية في العصور الوسطى، بيروت، دار الكتب العلمية، ١٩٩٣.
١٧. محمد أحمد سليمان، اللاهوت العقلي عند القديس أنسلم، رسالة دكتوراة غير منشورة، قسم الفلسفة كلية الآداب جامعة بني سويف، ٢٠١٤.
١٨. محمد عبد الله الشرقاوي، أحمد محمد جاد، محاضرات في الفلسفة العامة، القاهرة، المجموعة المتحدة للنشر، ١٩٩٥-١٩٩٦.
١٩. محمد عثمان الخشت، معجم الأديان العالمية، المجلد الأول، القاهرة، مركز جامعة القاهرة للغات والترجمة، ط ٢، ٢٠١٦.
٢٠. نوال الصراف الصايغ، المرجع في الفكر الفلسفي - نحو فلسفة توازن بين التفكير الميتافيزيقي والتفكير العلمي، دار الفكر العربي، د.ت.
٢١. يوسف كرم، تاريخ الفلسفة المسيحية في العصر الوسيط، القاهرة، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، د.ت.

ثانياً- المراجع الأجنبية

1. Nicholas Cusanus, On Peaceful Unity of Faith, Translated by Jasper Hopkins, library of Congress, U.S.A, 1990.

2. Nicholas Cusanus, The Bowling Game, Translated by Jasper Hopkins, library of Congress, U.S.A, 2000.
3. Nicholas Cusanus, A Surmise about The Last Days, Translated by Jasper Hopkins, library of Congress, U.S.A, 2000.

ثالثاً- المراجع الإلكترونية

بيتر كينج وأندرو أورلينج، فلسفة بيتر أبيلارد، مقال إلكتروني منشور على موقع حكمة بتاريخ 2022 /10 /14 على الرابط الإلكتروني التالي:

<https://hekmah.org/%D8%A3%D8%A8%D98%A%D984%D8%A7%D8%B1%D8%AF>

سوسن بيطار، دنس سكوت (جون) 1266-1308م، مقال إلكتروني على الرابط التالي:

[http://arab-ency.com.sy/ency/details/53749/..](http://arab-ency.com.sy/ency/details/53749/)

غسان فنيانوس، ألبرت الكبير (1206-1280)، مقال إلكتروني منشور على الرابط التالي:

[http://arab-ency.com.sy/ency/details/5813/ .](http://arab-ency.com.sy/ency/details/5813/)

التخلف الثقافي العام في أوروبا خلال ألف عام

من سقوط الدولة الرومانية ولغاية بدء عصر النهضة

نبيل علي صالح^[**]

الملخص

يتمحور هذا البحث حول دراسة التخلف الثقافي الذي عاشته أوروبا في القرون الوسطى وحتى عصر النهضة فيها، وقد جرى التركيز على أهم معالم تلك الثقافة وخصائصها العملية التي اصطبغ بها التاريخ الغربي القروسي.

لقد كانت ثقافة القرون الوسطى عموماً ثقافة متخلفة، وكانت الشعوب في تلك الفترة الزمنية تفتقد أدنى مقومات الاشتراك في عمليات الإنتاج والتطوير الاقتصادي، وذلك في ظل هيمنة قيم اجتماعية سلبية تعاني الانحطاط القيمي، كالفوقية والطبقية والعبودية.

ومن المعالم الأساسية التي طغت على الثقافة في تلك العصور سيطرة الخرافات والسرديات الأسطورية، والتي ظهرت وبرزت في التماثيل الأثرية، والتقاليد الشعبية، والعادات الاجتماعية.. وهي بغالبيتها حكايات تتحدث على الدوام عن حالة صراع وتنافس مستمرين بين الآلهة الذين يخلقون الكون بمختلف عوالمه، وبين الأشرار العمالقة الذين يهدفون إلى تدميره، مضافاً إلى الأساطير التي تدور حول النبلاء والفرسان، بالإضافة إلى هيمنة الجهل والأمية وثقافة السحر والشعوذة.. ومن جهة أخرى طغت أسطورة الإسلام الدموي المخيف، حيث كان ينظر إلى هذا الدين على أنه دين دموي انتشر بالسيف، وهو دين بشري يشجع على الشهوات والقتل.

كما ركز البحث على انعكاس هذا التخلف الفكري والثقافي على مجمل الفكر الديني المسيحي في تلك العصور، حيث تم تكريس أخلاق منفصلة عن الواقع، ولا تراعي حاجات الإنسان، فضلاً عن تكريس حالة الخوف من الدين والطاعة العمياء للعقائد الدينية دون تأمل أو نظر.

كلمات مفتاحية: التخلف الثقافي، المسيحية، القرون الوسطى، أوروبا، الأسطورة، الكنيسة.

*- باحث وكاتب سوري.

المقدمة

اعتمد المؤرخون تحقياً تقليدياً لتاريخ أوروبا الغربية، فقسّموا الزمن الغربي -بوقائعه وتحولاته وأشخاصه- إلى ثلاث مراحل: عصور قديمة، وسيطة، وحديثة.. وموضوع بحثنا هنا في هذه الدراسة يعودُ زمنياً إلى المرحلة الوسيطة أو ما يُعرف بتاريخ العصور الوسطى.

أطلقت التسمية على تلك المرحلة الزمنية من التاريخ الأوروبي التي تمتد من لحظة انهيار وسقوط الإمبراطورية الرومانية الغربية المحددة زمنياً في نهاية القرن الخامس الميلادي، إلى البدايات التبشيرية الأولى لابنثاق (وتفجر) عصر النهضة الغربية، عصر العقل والعلم والاكتشافات، والمحدد زمنياً حوالي القرن الخامس عشر الميلادي.

إذن تغطيتنا الوصفية البحثية هنا ستمتد لحوالي ألف عام، وهي مرحلة زمنية طويلة، شهدت ولادة وتفجر الكثير من المظاهر والمفردات والتحوّلات والأحداث الثقافية والحضارية الغربية التي عبّرت عن واقع حال تلك المجتمعات.

سنسلطُ الضوء في هذه الدراسة على أهمّ معالم تلك الثقافة وخصائصها العملية التي طبعت الزمن الغربي القروسي بطابع التخلف على وجه العموم نظراً للواقع المرير الذي عكسته في الاجتماع السلوكي للسكان، وأساليب عيشتهم الرث والتخلف.

المبحث الأول: تفكيك مفهوم «التخلف الثقافي»

توصيف تاريخي تحليلي لمفهوم التخلف الثقافي الغربي خلال مرحلة القرون الوسطى

إذا كانت الثقافة تعني -من جملة ما تعنيه- وعي الشعوب لوجودها أو الأهم لذاتها في سياق تفاعلها (التبادلي المنتج) مع محيطها وجوارها الحضاري، فما هي هذه الثقافة والهوية «الثقافية» (في قيمها ومعاييرها الروحية والعملية) التي سادت مجتمعات الغرب في العصور الوسطى، وجعلت الناس يعيشون من خلالها في أتون أسوأ واقع اجتماعي واقتصادي وحياتي عام، عانوا الأمرين من خلاله في عيشتهم ووجودهم، فجاعوا ومرضوا، وانتُهكت حرمتهم (الإنسانية)، وعاشوا التخلف بأفزع أشكاله ومعانيه.. حتى قيل: إن أوروبا العصور الوسطى كانت تسيدها ثقافة بدائية متخلفة بكل معنى الكلمة.

لقد سادت الثقافة المتخلّقة في كافّة مواقع ومستويات مجتمعات الغرب إبان العصور الوسطى، وهيمنت على وعي شعوبه وسلوكهم وعلاقاتهم وتعاملاتهم، ووقفت حجر عثرة في طريق ازدهار وتقدّم حاملي رايته ومعنتقي مبادئها وقيمها، بل وأخذت بتلابيبهم، ودفعتهم للارتقاء في أحضان البدائيّة والهمجيّة والتبعية والاستنقاع الحضاريّ..

نعم، لم تكن الثقافة الغربيّة خلال مرحلة «العصور الوسطى»^[١] على ما يرام من حيث المضامين الحيّة والبنية الذاتية المتقدّمة والمآلات المجتمعيّة المفيدة وذات المردوديّة الإنتاجيّة على صعيد واقع حياة الفرد والمجتمعات الأوروبيّة.

ولا شكّ أننا لا نستطيعُ الحكم بالملق على كلّ ذلك التاريخ الغربيّ الممتدّ لألف عامّ بالموات الثقافيّ (وغير الثقافيّ)، فقد برزت فترات تاريخيّة مهمة ناهضة ومضيئة على المستويات الفكرية والفلسفيّة، خصوصاً في المراحل المتأخّرة زمنياً من العصور الوسطى، حيث يمكن اعتبار القرن الثالث عشر عصرَ ازدهار ثقافة العصور الوسطى.. بما يعطينا فكرة أن الحكم على العصور الوسطى اختلف اختلافاً كبيراً خاصّة في القرون القلائل التي أعقبت نهايتها، مثلما اختلف الحكم على غيرها من التواريخ والأحداث والثقافات..^[٢]

لكن كلّ هذا الجدل لا يلغي أنّ ثقافة القرون الوسطى عموماً كانت ثقافة متخلّقة، يعتقد أتباعها بالخرافة، وتسود بينهم الفوارق الطبقيّة، مما تسبّب بمعاناة وآلام شديدة للكثرة الكاثرة من الناس.. وقد امتدّ هذا التخلّف الثقافيّ إلى المجال والواقع السياسيّ نفسه الذي كانت تهيمن عليه طبقات اجتماعيّة ثريّة، لا يهتمّها سوى تكريس نفوذها السياسيّ بالدرجة الأولى، ومراكمة ثرواتها وأراضيها، والتعامل مع المجموع البشريّ لتلك المجتمعات كمجردّ أعداد وأرقام من خدم وحشم وعبيد، لا قيمة لهم سوى بما يقدّمونه من خدمات لطبقة النبلاء وحواشيهم من الإقطاع الاجتماعيّ والسياسيّ (والدينيّ).

كما أنّ الوضع الاقتصاديّ للمجتمعات الغربيّة في القرون الوسطى، تأثر ويتأثر بدوره

[١]- وهي تسمّى أيضاً باسم قرون أو عصور الظلام (خاصة بين عامي ٥٠٠م و١٠٠٠م)، بسبب هيمنة مظاهر الفقر والفاقة والمرض والظلم الاجتماعيّ والسياسيّ وغيره من ألوان الاضطهاد والمعاناة المادّيّة والنفسيّة.

[٢]- كرين برنتن، أفكار ورجال (قصّة الفكر الغربيّ)، ترجمة: محمود محمود، مؤسسة هنداي للتعليم والثقافة، مصر/ القاهرة، ٢٠٢٠م، طبعة أولى، ص ١٨٤.

بمستوى الوعي والحالة الثقافية، حيث كانت الثقافة السائدة والتي استغلّتها واستثمرتها الطبقة الغنيّة المترفةً اتكاليّةً، لا مباليةً، خنوعيّةً، الأمر الذي جعل الفرد البشريّ إلى طاقة سلبيةّ استهلاكيّة، لا تمتلك أدنى مقوّمات الاشتراك في عمليّات الإنتاج والتطوير الاقتصاديّ، خاصّةً مع هيمنة قيم اجتماعيّة غاية في السلبيةّ والانحطاط القيميّ، كالفوقيّة والطبقيّة والعبوديّة.

المبحث الثاني: مظاهرُ التخلف الثقافيّ الغربيّ خلال العصورِ الوسطى

عندما نحلّل تاريخياً حالة التخلف الثقافيّ للغرب في القرون الوسطى، فإننا لا بدّ أن نسلط الضوء على ما أنتجته وولّدته تلك الثقافة المتخلفة من معالم وسلوكيّات في واقع الناس وحياتهم على المستويات الاجتماعية والاقتصاديّة والسياسيّة؛ كون الثقافة تحوز على موقع القلب في أيّ فعاليّة وجوديّة بشريّة كما قلنا آنفاً.. وكونها أيضاً وقائع وأحداث ومعتقدات وأفكار وسلوكيّات وعلاقات وآليات تعامل ووعي، ووإلخ.

ويمكن القول هنا إنّ صورة العالم الأوروبيّ التي ارتسمت خلال المرحلة الأولى والثانية من العصور الوسطى (٣٠٠-١٠٠٠-١٣٠٠) ميلاديّة تبدّلت ملامحها السياسيّة والاقتصاديّة-الاجتماعيّة والفكريّة (الثقافيّة) في المرحلة الثالثة والأخيرة من العصور الوسطى (١٣٠٠-١٥٠٠) ميلاديّة^[١]. حيث إنّ الإنتاج الثقافيّ الأوروبيّ اختلف في القرون الثلاثة الأخيرة من هذه العصور، وجاءت النتاجات الثقافيّة من أدب وروايات وشعر وملاحم عملاً ابتكارياً؛ حيث كانت اللغات الوطنيّة المحليّة قد بلغت درجة من النضج سمحت لها بالتعبير عن المعارف والمشاعر -من حبّ وكراهية وخوف وأمل ويأس- في صورة قصص امتاز بالحيويّة والخصب^[٢].

أولاً- الأساطيرُ المؤسّسة للتفكير الثقافيّ الغربيّ خلال القرون الوسطى (عصر الظلمات)

[١]- نعيم فرح، تاريخ الحضارة الأوروبيّة في العصور الوسطى، منشورات جامعة دمشق، سوريا/ دمشق، عام ٢٠٠٠م، طبعة ثانية، ص ٨.

[٢]- سعيد عبد الفتاح عاشور، أوروبا العصور الوسطى (النظم والحضارة)، مطبعة النهضة المصريّة، مصر/ القاهرة، عام ١٩٥٩م، طبعة أولى، ج ٢، ص ٢٤٧.

١. سرديات الثقافة والملاحم الشعبية الأسطورية:

الأسطورة هي تلك القصص والحكايات والسرديات التي شكّلت «ثقافة» مجتمعات كانت في أطوار التطور الحضاريّ الأولى، وكانت تتحدّث عن الأعمال التي تقوم بها إحدى الآلهة في العقائد القديمة، أو إحدى الخوارق الطبيعيّة من الأبطال، حيث تظهر فيها محاولات الإنسان (وتفكيره البسيط الأوّلي) لتفسير ظواهر كثيرة كان يشاهدها ويعيش معها، في علاقاته بالكون والعالم الكبير من حوله، أو تفسير وجود بعض العادات والنظم الاجتماعيّة أو الخصائص المميّزة للبيئة التي يعيش فيها خالق الأساطير نفسه.. وهي تنطوي على فهم دينيّ معيّن بالنسبة للشعب الذي رواها.. والفولكلور، أو القصص الشعبيّ، يروي تراثاً بشريّة في أطوارها الأولى من عادات وعقائد، وقصص، وفنّ و...، في حكايات بدائيّة لها أصلها الأسطوريّ دون شكّ، ولها قيمها الفنيّة والجماليّة الخالصة أيضاً.. هذه الحكايات أو الأحداث الأسطوريّة تتعلّق بكثير من أحداث الحياة كالحبّ والولادة والموت، أو بالعناصر الطبيعيّة مثل: الهواء والماء والأرض والنار.. أمّا الحكايات القديمة، فهي قصص وقعت أحداثها في أماكن حقيقيّة، وتتعلّق في الغالب - وإن لم يكن دائماً- بأشخاص حقيقيين^[١].. فما هي أبرز تلك القصص أو الروايات والأحداث الأسطوريّة التي شكّلت جزءاً رئيساً ومهمّاً من مشهد ثقافة القرون الوسطى؟!..

تعدّدت الأساطير في مجتمعات العصور الوسطى، وتنوّعت في أشكال التعبير عنها، واختلفت في مضامينها الحكائيّة. وقد كان لكلّ بلد أساطيره وحكاياه التي كانت تعطي فكرة عن ثقافته السائدة وتقاليدته الشعبيّة، لكنّها بالعموم كانت تركز (أي تلك الأساطير) على تصوّر وجود كائنات أو أشخاص يقومون بأفعال خارقة للعادة والمألوف السائد. وتعتبرُ الأساطيرُ التي ظهرت في الدّول الاسكندنافية (النرويج والسويد والدانمارك وآيسلندا) الأساس الثقافيّ لمعتقدات وأساطير القبائل الجرمانية الشماليّة التي انبثقت عن الوثنيّة النرويجيّة، وتضمّنت تلك الأساطير الكثير من القصص عن الآلهة المختلفة والمخلوقات الغريبة والأبطال الخارقين للعادة، وهي عموماً مأخوذة عن مصادر مخطوطات ثقافيّة متعدّدة سواء قبل العهود الوثنيّة أو بعدها، من ضمنها مخطوطات العصور الوسطى، وقد ظهرت وبرزت في التماثيل الأثريّة، والتقاليد الشعبيّة، والعادات الاجتماعيّة.. وهي

[١]- سليمان مظهر، أساطير من الغرب، دار الشروق، مصر/ القاهرة، عام ٢٠٠٠م، طبعة أولى، ص ٥ وما بعدها.

بغاليّتها حكايات تتحدّث على الدوام عن حالة صراع وتنافس مستمرّين بين الآلهة الذين يخلقون الكون بمختلف عوالمه، وبين الأشرار العمالقة الذين يهدفون إلى تدميره.. طبعاً في العالم المسحور حيث تحدث هذه الأساطير، نواجه أنهاراً مضطربة وجبالاً مهيبه وغابات كثيفة وعواصف وشتاءً قارس البرودة، وحيوانات غريبة مرعبة.. إنّها حكايات تمتدّ من بداية الكون وولادة البشر إلى تدمير الكون والمستقبل الأسطوري^[١].. وهذه الحكايات البرّاقة عن الخلق والدمار والموت والولادة والحياة، تقدّم نظرة للعلاقة بين الأسطورة والتاريخ والثقافة^[٢].

وقد تحدثت تلك النصوص والمخطوطات القديمة عن كثير من الآلهة، كحامل المطرقة وحامي البشر (الإله ثور)^[٣]، الذي استمر في محاربة الشر حتى قضى على رموزه وأعدائه بلا هوادة. وكذلك الإله أودين (ذو العين الواحدة) المتسلط على الغرباء، والذي استطاع الحصول على المعرفة ببراعة من العوالم المختلفة، وهو الذي أنعم بالأبجدية على العالم والأمم كلّها؛ وكذلك الجميلة صاحبة الرداء المكسو بالريش، الإلهة «فريا» التي كانت تجتاح المعارك لتختار المقاتلين الأشاوس، مضافاً إلى إلهة التزلج «سكادي» التي ارتبطت بفكرة «الانتقام»، وكانت تنقلّ عواء الذئاب من الجبال الشتوية إلى شواطئ البحار، بالإضافة إلى نيورد، فريبي، أيدون، هيمدال، فريغ، لوكي وبالدر، والعديد من الآلهة الأخرى.. والملاحظ أنّه خلال هذه المرحلة (القرون الوسطى) كان ثقافة الخوف تهيمن على المجتمعات الأوروبية التي كانت داخلة في صراعات سياسية وعسكرية بين أقوام وقبائل وممالك كثيرة مختلفة المصالح والاتجاهات والانتماءات، ونتيجة للجهل أيضاً كان الخوف الأكبر يأتي مما كانوا يعتقدون أنّه صراع الآلهة مع الوحوش والكائنات المخيفة الغريبة التي كانت تسيطر على تفكيرهم وتصرفاتهم، وكانوا يعتبرون أيضاً أنّها (أي تلك

[١]- مجدي كامل، أشهر الأساطير في التاريخ، الناشر: دار الكتاب العربي، سوريا/ دمشق، ومصر/ القاهرة، طبعة ٢٠١٤م، ص ٧.

[٢]- للتوسع يمكن مراجعة كتاب: جون ليندو، دليل الميثولوجيا الإسكندنافية، سانتا باربرا، كاليفورنيا، طبعة عام ٢٠٠٠م.

[٣]- هو من أهم وأقوى الآلهة وأكثرها شعبية في الأساطير النرويجية منذ أيام العصور الوسطى (بلغت شعبية ثور وشهرته ذروتها خلال عصر الفايكنغ ٧٩٠-١١٠٠م).. وكان إلهًا للرعد والعواصف ومقاتلاً شرساً وقويًا لا مثيل له بفضايزه الحديدية ومطرقته الطائرة «ميولنير».. وكان أقوى الفرسان، لم يكن هناك أحد يقف أمامه، كان يضرب بالمطرقة، ويتحكّم في الرعد والبرق، وكان يمتلك عربة يجرها ماعز. (راجع: جون ليندو، الأساطير الإسكندنافية: دليل الآلهة، الأبطال، الطقوس والمعتقدات، مطبعة جامعة أوكسفورد، انكلترا، عام ٢٠٠١م، طبعة أولى بالإنكليزية).

(الوحوش) تعيش في جميع القارّات دونما أيّ استثناء، وليس في قارّتهم الأوروبيّة فقط؛ لذلك احتوت رسوماتهم وخرائطهم صورًا لمخلوقات غريبة عجيبة تعيش في أماكن نصف أسطوريّة. والأدلة على ذلك كثيرة، ففي القرن الثالث عشر، قام أحد الفنّانين الإيطاليين برسم خارطة للعالم آنذاك، واضعًا عليها أنواعًا متعدّدة ومختلفة من أشكال الحيوانات المنتشرة حول شتّى أنحاء وأركان الكرة الأرضيّة، وخاصّة في شبه القارّة الهنديّة والحبشة. وعلى سبيل المثال توجد في تلك الخارطة، وفي الهند تحديدًا، صور تظهر مخلوقًا عجيبًا يقف على ساق واحدة، وقد أطلق الفنّان على هذا الرسم اسم (ذو الساق الواحدة).. كما كانت الخارطة تضم أشكالًا لأقزام أيضًا، ولعمالقة، ولأناس مشوّهي الخلق، ليس لهم أفواه، ولأناس على هيئة حيوانات كالأسود أو وحيد القرن، أو رجال لهم آذان مبالغ في أحجامها وأشكالها، مع رسومات لآكلي لحوم البشر، وغيرها^[١].. إضافة إلى قصص المستذئبين (werewolf)، وهم بشر يتحوّلون إلى ذئاب مفترسة متوحّشة، ومصاصي الدماء (vampire) الذين هم في العادة وحوش تعيش على شرب دماء الأحياء، والزومبي (Zombie)، وهم أموات تُعاد لهم الحياة.. يعني هي حالة من الجهل الثقافي والتخلّف الاجتماعيّ كانت تتحكّم بقارّة أوروبا كلّها تقريبًا، في ظلّ انكفاء دينيّ مسيحيّ عن مواجهة هذا التخلّف المستحکم، وانعدام أيّ إجابات واضحة وحقيقيّة لديها عن أسئلة فكريّة كثيرة كانت تُطرح من قبل بعض الناس حول حياتهم وواقعهم وأسباب بؤسهم وتخلّفهم، في محاولة لمعالجة مخاوفهم من واقع ثقافيّ واجتماعيّ متخلّف ومرير..

٢. ثقافة الفروسية والفرسان النبلاء:

كانت مجتمعات العصور الوسطى مكوّنة من عدة طبقات اجتماعيّة تتمايز الواحدة عن الأخرى بالعلوّ والمكانة الاجتماعيّة والاقتصاديّة والدينيّة، وهي من الأعلى إلى الأسفل: طبقة رجال الدين، طبقة النبلاء والفرسان المحاربيين^[٢]، وطبقة الفقراء والفلاحين

[١]- منير يوسف طه، الأصول الحقيقيّة لأهمّ الأساطير الغربيّة، مجلّة نزوى العمانيّة، العدد: ٧٩، شهر تموز عام ٢٠١٤م، ص ٢٤٨.

[٢]- الفروسية كلمة تشتمل على معنى مفهوم النخبة المسلّحة، وهي نمط الحروب ورمز السلوك العسكريّ حيث الشرف الشخصيّ هو الهدفُ الأسمى، وقد كانت داخل المجتمع اختلافات واضحة لمنزلة النبيل، فقد عمل الأقلّ شرفًا

المحرومين الذين يعملون في المزارع والحقول، ويعانون التخلف، وقسوة التعامل، وشظف العيش، والجهل الحياتي الخاص والعام.

وكانت قد خرجت من بيئة الطبقة الإقطاعية-الدينية، طائفة من الأفكار «الأخلاقية»، تتمثل فيها أسموه بقيم وأخلاق الفروسية، في جملة الفضائل التي يجب أن يتحلّى بها الفارس.. وكانت هناك ثلاثة أنواع من الفروسية، الفروسية الإقطاعية نمت فيها الأفكار الأساسية من أسلوب الحياة التي كان يعيشها النبيل الإقطاعي، والفروسية الدينية (الفتوة) التي مثلت مفهوم الكنيسة عن الفارس المثالي، والنوع الثالث الذي غذته أفكار ورؤى ومزاجية الفرسان أنفسهم، أو جرى إطلاقها -من قبل النساء والرجال- على عشق الفرسان، في حرصهم الشديد على إرضائهم^[١].

وكان من أهم وظائف طبقة الفرسان النبلاء المتحالفة مع الإقطاع السياسي والاجتماعي الدفاع عن مصالح الطبقة الأولى في مواجهة الأعداء من المتمردين الداخليين أو غيرهم.. هذا يعني أنّ النظام الإقطاعي الذي نشأ في أوروبا اعتمد على طبقة الفرسان وميزهم مكانة ومالاً.. ويرجع أساس هذا النظام الإقطاعي في أوروبا -في جذوره الأولى- إلى القرنين الثامن والتاسع الميلاديين، وامتدّ خلال القرن العاشر والحادي عشر.. ورغم وجهات النظر المختلفة حول تعريف الإقطاع، إلا أنّها تؤدي إلى معنى واحد، وهو تجزئة الملكية والسيادة، لأنّ المتقاسمين، الأمير وتابعه أو الملك وتابعه، يعيشان كشريكين، ولا يمكن تصوّر وجود أحد الشريكين دون الآخر^[٢]؛ ما يعني أنّ هؤلاء الفرسان كانوا مجرد «عسكر» حربيين، وكانت أخلاق الحروب والفروسية التي زعموا التزامهم بها ممزوجة بالأساطير الدينية والشعبية، وما يسمّى بأدب الملاحم الأسطورية.. وكانوا يقومون بوظيفة حراس مقابل أجر، وليسوا كما تمّ تصويرهم في بعض مناهج التاريخ الأوروبي،

إلى الأعظم، ومع ذلك كانت هناك جالية القيم المشتركة، وجميع أعضاء ذلك المجتمع ابتهج في عنوان الفارس كنوع من رمزية العضوية. (راجع: ج. ج. كالتون، عالم العصور الوسطى في النظم والحضارة، ترجمة وتعليق: جوزيف نسيم يوسف، دار المعارف، مصر/ الإسكندرية، طبعة عام ١٩٦٧، ص ١٣١).

[١]- السيد الباز العريني، الحضارة والنظم الأوروبية في العصور الوسطى، دار النهضة العربية، لبنان/ بيروت، طبعة عام ١٩٦٣م، القسم الأول، ص ٤.

[٢]- هـ. و. ويفز، أوروبا في العصور الوسطى، ترجمة: عبد الحميد حمدي محمود، دار المعارف، مصر/ الإسكندرية، عام ١٩٥١م، طبعة أولى، ص ١١١.

فرساناً نبلاء مضحّين وأصحاب نخوة وكرامة ونبل أخلاقيّ رفيع..

أي أن أفعال الفرسان لم تعكس حقيقة «التصوّر الثقافي» للفروسية المعبر عنه أو الذي أريد التعبير عنه عملياً وسلوكياً بوصفه صورة رفيعة للحياة الدنيوية، ومثالاً جمالياً يتخذ صورةً مثالٍ خُلقيّ. ويُشكّل الخيال البطوليّ والعاطفة الرومانتيكية أساسه ودعامته.. وبحيث تكون قيمتا التقوى والفضيلة جوهر الفروسية وحياة الفارس.. بل بالعكس من ذلك: كانت حياة الفرسان حياة رفاهية كاملة^[١]، وأقرب إلى حياة الابتذال الدنيويّ المتمثل في ارتكاب الرذائل والفضائح والموبقات الثقافية والاجتماعية والأخلاقية كما قلنا، يعني أنّهم فشلوا في بلوغ تلك المهمة أو الوظيفة الفكرية والقيمة الثقافية لمعنى وجوهر فكرة الفروسية؛ ذلك أن مصدر الفروسية هو مصدر أرضي يشدها إلى أسفل، وهو الكبرياء المتطلّع إلى الجمال، كما أن الكبرياء المسبوك في قالب شكليّ يتولّد عنه تصوّر (مفهوم) للشرف، هو في الواقع قطب الرحى للحياة النبيلة. يقول المؤرخ كارل بوركهارت^[٢]: إنّ عاطفة الشرف، الخليط العجيب بين الضمير والأنانية ستقيم مع رذائل كثيرة، كما أنّها تتسع لخداعات مسرفة^[٣].

٣- أسطورة الإسلام الدمويّ المخيف (تكريس ثقافة الخوف من الآخر):

تعكس صور الإسلام - ونبية الكريم ﷺ - في التاريخ الثقافيّ للقرون الوسطى سداجة فكرية وأبعاداً خيالية (أسطورية) عن حقيقة هذا الدين في مبناه ومعناه، وقد كرّستها عقلية الكنيسة القروسطية في مفاهيمها وعقيدتها الدينية، ورسختها قصص وروايات وأعمال نثرية وقصائد شعرية (ومجمل التراث الفنيّ والأدبيّ الأوروبي)؛ وهي بالإجمال العام صور قبيحة منقّرة ومزيّفة بعيدة عن الواقع، وأقرب ما تكون للخيال والاختلاق

[١]- أنظر: إي اتش. غومبريتش، مختصر تاريخ العالم، ترجمة: ابتهاج الخطيب، مراجعة: عبد الله هدية، سلسلة عالم المعرفة الكويتية، الكويت، العدد ٤٠٠، أيار/ مايو، عام ٢٠١٣م، ص ١٧٧.

[٢]- مؤرّخ سويسريّ عاش بين عامي ١٨١٨-١٨٩٧م، ويعدّ واحداً من أهمّ مؤرّخي التاريخ الحضاريّ للأمم البشرية. ومن أشهر كتبه: «حضارة عصر النهضة في إيطاليا»، (وهو يقع في مجلدين)، وكتبه عام ١٨٦٧م.

[٣]- يوهان هوزينجا، اضمحلال العصور الوسطى (دراسة لنماذج الحياة والفكر والفنّ بفرنسا والأراضي المنخفضة)، ترجمة: عبد العزيز توفيق جاويد، تقديم: مصطفى النشار، المركز القومي للترجمة، مصر/ القاهرة، سلسلة ميراث الترجمة (العدد ٢٦٠٦)، عام ٢٠١٥م، طبعة أولى، ص ٧١.

والتلفيق؛ إذ كانت الصور الأسطورية النمطية تقدّم -مثلاً- الرسول الكريم محمّداً ﷺ بوصفه رجلاً مسيحيّ الأصل والجدور، تزوّج امرأةً ثريةً!.. كما كانت تلك الصور الأسطورية تقدّم الإسلام كدينٍ بشريّ، وليس كدينٍ إلهيّ سماويّ، أي أنّه من إلهام البشر وصنعهم، ولا علاقة له بالوحي الدينيّ والإرادة الإلهية، وكانت تقدّم المسلمين بوصفهم عبدة للأصنام والأوثان، يمارسون مختلف أعمال القتل والعنف^[١]..

وقد توسّع كثيرٌ من المؤرّخين والباحثين الغربيّين وغير الغربيّين في الحديث عن هذا الجانب^[٢]، وعملوا على مقارنته علمياً وموضوعياً، مؤكّدين أنّ تلك الصورة النمطية السلبية عن عالم الإسلام والمسلمين -التي تكونت لدى الغربيّين، شعوباً ونخباً- هي محض افتراء وأساطير، وهي -بالتدقيق الوصفيّ التاريخي- تشكّلت في القرن الثاني

[١]- ولم ينبُج من محاولات طمس الحقائق وترسيخ الأباطيل والبهتان حتّى من هم في عداد كبار الفلاسفة في الغرب القروسطيّ، ومنهم -على سبيل المثال لا الحصر- الفيلسوف «توماس الأكويني» الذي يعدّ من الشخصيات المفكّرة الدينيّة والفلسفيّة الكبرى المعتدلة والواعية في دينا الغرب والحضارة الغربيّة، ولكنّه في موضوع الإسلام كان مثل أيّ رجل آخر يدين بالولاء التقليديّ الأعمى لدينه ونصوصه ولاهوته المسيحيّ وصنميّاته الفكريّة -إذا صحّ التعبير، حيث لم يتورّع هذا «المفكّر الفيلسوف» عن محاولات في التزييف والكذب والتحريف وإلصاق التهم الباطلة بالإسلام ونبيّه وقرآنه، مثل أيّ لاهوتيّ مسيحيّ تقليديّ قادم من أديرة العصور الوسطى.. وقد ذكر في بعض كتبه أنّ النبيّ فشل في دعوته ولم ينجح سوى مع البدو وأهل الصحراء من بسطاء العقول، وأنّ هؤلاء الذين آمنوا به كانوا متوحّشين وتائهين في الصحراء... وأنّ الإسلام انتشر ليس فقط بحدّ السيف، بل لأنّه شجّع الشهوات البهيمية عند الإنسان، ووفّر الأجواء لإطلاق مشاعر اللذّة والجنس بين المسلمين، وو إلخ. راجع:

Thomas d Aquin, summa contra genils, livre 1, chapitres 6 trad. Anton c pegis. University of notre dame press, 1975, p73- 75.

[٢]- للاستزادة حول الموضوع، يمكن العودة إلى كثير من المراجع المهمة في هذا الصدد، نختار منها: وليام مونتغمري وات، تأثير الإسلام على أوروبا في القرون الوسطى، جسور للترجمة والنشر، لبنان/ بيروت، عام ١٩٧٦م، طبعة أولى.

هوبرت هيركومر وجيرنوت روتر، صورة الإسلام في التراث الغربيّ، ترجمة: ثابت عبد، تقديم: محمد عمارة، طبعة دار نهضة مصر، مصر/ القاهرة، طبعة عام ١٩٩٩م.

أليكسي جورافسكي، المسيحيّة والإسلام، ترجمة: خلف محمد الجراد، سلسلة عالم المعرفة، الكويت/ الكويت، العدد ٢١٥، نوفمبر (تشرين الثاني) عام ١٩٩٦م.

تيري هنتش، الشرق المتخيّل؛ رؤية الغرب إلى الشرق المتوسّطيّ، دار الفارابي، لبنان/ بيروت، طبعة ٢٠٠٤م. سعيد عبد الفتاح عاشور، أوروبا في العصور الوسطى (النظم والحضارة)، مكتبة النهضة المصرية، مصر/ القاهرة، طبعة عام ١٩٥٩م.

محمّد سهيل طقوش، تاريخ الحروب الصليبيّة (حروب الفرنجة في المشرق)، دار النفائس، لبنان/ بيروت، عام ٢٠١١م، طبعة أولى.

عشر الميلادي، وكانت نتاج الانتصار الأوّل للفرسان الصليبيين في عدوانهم على بيت المقدس (وديار المسلمين) الذي ادعوا أنّ لهم فيه مواريث حضاريّة لا تؤخذ إلا بالقوّة.. وقد جُمعت أجزاء هذه الصور في جنوبي فرنسا؛ وأسهم في تركيبها في الغالب الفرسان العائدون، والكهنة والرهبان؛ ممن لم يعرفوا جبهات القتال عن كثب.. لقد كان هؤلاء يزودون المخيلة الأوروبيّة (المستعدّة أساساً لتقبّل مثل هذه السّموم الفكرية والخيالات المريضة) أمام مواقد النار في الشتاء بطرائف (أساطير مكذوبة) عن الشرق والإسلام والنبيّ محمد ﷺ.. ووصلت هذه الصورة الخياليّة (الأسطوريّة) المتكوّنة إلى المدارس والأديرة الوسيطة بعد وضعها في شكل مدرسيّ يشجّع على قبولها. وأدّى ذلك في النهاية إلى (تركيز وتثبيت) انطباع شعبيّ مروّع وعجيب في قدرته على البقاء (والتمدد)، ومقاومته لكلّ المعلومات الصحيحة ونصف الصحيحة التي توالى فيها بعد^[١].

ويمكن القول هنا إنّ من أهمّ أسباب تجذّر ورسوخ تلك الصورة الثقافيّة الخياليّة (المُختلقة) المتخلّفة عن الإسلام والمعبرة عن ثقافة منحطّة وعقيمة الفعاليّة الإنتاجيّة:

ألف- تخلف البيئات الاجتماعيّة والثقافيّة السائدة آنذاك، وقلة تدبّرها العقليّ، وجهلها الحياتيّ العامّ، وعدم معرفتها بأيّ شيء اسمه «آخر» مختلف عنها، ورفضها له، ورؤيتها لكلّ شيء من مرآة ذاتها المريضة بطبيعة الحال..

باء- العداء التاريخيّ الغربيّ للإسلام كدين «منافس» وحضارة قويّة فاتحة، حيث تمكّنت -خلال أقلّ من قرنين- من الحضور العالميّ في الفكر والثقافة والإنتاج العلميّ المادّيّ، وبحيث باتت مركزاً حضاريّاً عالميّاً ومرجعيّة لكثير من حضارات العالم علماً وفكراً ومعرفة إنسانيّة.. بما يعني أنّها حالة «عداوة ثقافيّة» -إذا صحّ التعبير- تتأصل برؤية الغرب ذاته عن نفسه (كمركز وقطب وحضارة عليا وذاتٍ مفارقة سيّدة على غيرها)، وليس بالضرورة بسبب ما إذا كان الإسلام نفسه يشكّل تهديداً فعليّاً للمسيحيّة أو لعموم الغرب.. وهو لم يشكّله بالمطلق، لا في سلوك الفاتحين المسلمين وآليات حكمهم، (وهو أمرٌ شهدت لهم به، في تسامحهم وانفتاحهم وإنسانيّتهم، كبار عقول الغرب الثقافيّة والحضاريّة)^[٢]، ولا في رؤية

[١]- ريتشارد سودرن، صورة الإسلام في أوروبا في العصور الوسطى، مصدر سابق، ص ٦٥-٦٦.

[٢]- تقول المستشرق «زيغريد هونكه» في كتابها القيم: «شمس الله تسطع على الغرب»: «إنّ هذه القفزة السريعة

هذا الدين المفاهيمي الذاتي القائم على الحوار والاعتراف بالآخر المختلف.

وهذه قضايا ومفاهيم إنسانية عملية كانت غائبة كلياً في تلك المرحلة (القرون الوسطى) عن الثقافة الغربية التي كانت تضحج بالتخلف والمهجنة وهيمنة السلوك اللإنساني ومعاداة الآخر دون أن تفهمه وتنتفح عليه وتعي أفكاره مفاهيمه، فالانغلاق سمة الموقف والهوية، والعداء طابعها العملي للأسف^[١].

ثانياً- هيمنة السحر والشعوذة وثقافة الموت

لقد كان للانحطاط الثقافي والتخلف العلمي والعقلي الوسيط آثاره السلبية على كافة مواقع تلك المجتمعات في كل ما يتصل بشؤونها ومعاشها وعلاقاتها، وهو في حقيقته تخلف واسع وعميق لم يؤد فقط إلى شيوع الخرافات والأساطير، بل أدى أيضاً إلى تفتي كثير من العادات والسلوكيات وأنماط العيش والنظم الحياتية التي لا علاقة لها بأي منطق عقلي وتوازن نفسي وروحي وعقلي..

يضاف إلى ما تقدم من مظاهر العدمية الاجتماعية والحياتية (المستندة على ثقافة

المدهشة في سلم الحضارة التي قفزها أبناء الصحراء، والتي بدأت من اللا شيء هي جديرة بالاعتبار في تاريخ الفكر الإنساني.. إن انتصاراتهم العلمية المتلاحقة التي جعلت منهم سادة للشعوب المتحضرة لفريدة من نوعها، لدرجة تجعلها أعظم من أن تُقارن بغيرها، وتدعونا أن نقف متأملين: كيف حدث هذا؟!.. نعم، إنه الإسلام الذي جعل من القبائل المتفككة شعباً عظيماً، آخت بينه العقيدة، وبهذا الروح القوي الفتي سق العرب طريقهم بعزيمة قوية تحت قيادة حكيمة وضع أساسها الرسول بنفسه.. أو ليس في هذا الإيمان تفسير لذلك البعث الجديد؟! والواقع أن روجر بيكون أو جاليليو أو دافنشي ليسوا هم الذين أسسوا البحث العلمي.. إنما السباقون في هذا المضمار كانوا من العرب الذين لجأوا -بعكس زملائهم المسيحيين! في بحثهم إلى العقل والملاحظة والتحقيق والبحث المستقيم.. لقد قدم المسلمون أثمن هدية، وهي طريقة البحث العلمي الصحيح التي مهّدت أمام الغرب طريقه لمعرفة أسرار الطبيعة وتسلطه عليها اليوم.. وإن كل مستشفى وكل مركز علمي في أيامنا هذه إنما هي في حقيقة الأمر نُصب تذكارية للعبقرية العربية.. وقد بقي الطب الغربي قروناً عديدة تُسخة مُسوخة عن الطب العربي.. وعلى الرغم من إحراق كتب ابن سينا في مدينة بازل بحركة مسيحية عدائية، فإن كتب التراث العربي لم تحتف من رفوف المكتبات وجيوب الأطباء، بل ظلت محفوظة، يسرق منها السارقون ما شاء لهم أن يسرقوا. (راجع: زيفريد هونكه، شمس العرب تسطع على الغرب (أثر الحضارة العربية في أوروبا)، ترجمة: فاروق بيضون وكمال دسوقي، دار الجيل (ودار الآفاق الجديدة) للطباعة والنشر والتوزيع، عام ١٩٩٣، الطبعة الثامنة، لبنان/ بيروت، ص ١٤٨-١٦٩-٣١٥-٣٥٤)، وراجع أيضاً: غوستاف لوبون، حضارة العرب، ترجمة عادل زعير، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، مصر/ القاهرة، عام ٢٠١٣م، طبعة أولى، ص ٥٨٣ وما بعدها.

[١]- غوستاف لوبون، حضارة العرب، مصدر سابق، ص ٥٨٧.

متخلّفة وواقع اجتماعي مفكك ليس فيه أدنى روابط قويّة قيمية ثقافية ودينية رصينة ومعيارية إنسانية)، حضور وطغيان ثقافة الموت في تلك المجتمعات، إلى حدّ يمكن اعتباره حضوراً ثابتاً وقويّاً وواسعاً؛ والأسباب الكامنة وراء هذا الحضور المؤثر متعددة وكثيرة، فالتناقضات الاجتماعية والصراعات العسكرية كانت تجري على قدم وساق، والأمراض الجسدية كانت تفتك بالناس نتيجة التخلف والجهل والاعتماد على السحر وطقوس المشعوذين في العلاج (انتشار مرض الطاعون)، وهذا ما جعل تلك المجتمعات تتمسك بالموت كحالة اعتقادية تشكّل حقيقة واقعة من حقائق وجودها وحركتها إلى أنّ تمّ توصيف العصور الوسطى عموماً - من جملة ما تمّ توصيفه بها - بأنها عصور الموت والعتمة (الظلمات).

لقد انتشر مرض الطاعون في أوروبا العصور الوسطى، وقضى على ملايين - وربما عشرات ملايين - البشر، وسُمّي بالموت الأسود.. وقد شكّل هذا الحدث المخيف جداً، واقعاً قاسياً وضاعطاً بطريقة غير مسبوقة على واقع تلك المجتمعات والدول، حيث إنّ الناس بدت خائفة جداً على مصيرها ووجودها إلى درجة أنّ الأخ لم يكن يقترب من أخيه المصاب، والأب كان يخاف ملامسة ابنه المصاب، والزوجة تفرّ من زوجها، ولم يتمّ التعرّف على العوامل المسببة للمرض إلا في القرن التاسع عشر، حيث تمّ اكتشاف أنّ السبب عبارة عن عصية جرثومية (عصية يرسين نسبة لمكتشفها العالم الفرنسي السويدي الكسندر يرسين) تنتقل إلى الإنسان من خلال البراغيث التي تحملها القوارض^[١].. ولكن الواضح أنّ الذي أسهم بقوة في انتشار وتفشي ذلك المرض القاتل والمرعب هو عدم توفر البيئة الصحية السليمة للعيش البشري في العصور الوسطى، حيث كانت أعداد كبيرة من سكّان تلك العصور تتشارك وتتقاسم البيوت نفسها مع الحيوانات المدجّنة كالأحصنة والخراف والخنازير وغيرها.. وفي مثل هكذا بيئات حيوية طبيعية يتصل فيها الإنسان بسهولة وبشكل شبه يومي مع الحيوانات، فتتوفّر التربة الملائمة الخصبة لنمو ووصول الجراثيم للإنسان، خاصّة مع هيمنة الجهل والتخلف وانعدام أيّ معرفة علمية ووقائية،

[١] - روبرت. س. جوتفريد، الموت الأسود: جائحة طبيعية وبشرية في عالم العصور الوسطى، ترجمة وتقديم: أبو أدهم عبادة كحيلة، المركز القومي للترجمة، مصر/ القاهرة، عام ٢٠١٧م، طبعة أولى ص ١٧ وما بعدها.

والاكتفاء بالأفكار التقليدية الأسطورية والسحرية.

ثالثاً انتشار الجهل والامية في مجتمعات القرون الوسطى

لم يختلف كبار المؤرخين كثيراً حول توصيف طبيعة حياة الناس في مجتمعات وبلدان العصور الوسطى - في أحداثهم ووقائعهم وفعاليتهم - من حيث إنها كانت حياة بدائية عاش فيها الناس في قلب لجة الجهل والفقر والحرمان، وأن أفكارهم وثقافتهم وعاداتهم كانت موغلة في البدائية والهمجية، تتسيدها قيم التعصب والجهل، كما لم يختلف أحد منهم تقريباً على اعتبار النظم الاجتماعية التي سادت هناك، قائمة على الظلم والعبودية، نظراً إلى طغيان العلاقات والبنى الاجتماعية الإقطاعية، وكان أهم ما ميزها صلة الدم المعززة بوشائج الولاء والطاعة البعيدة كل البعد عن معايير القيم والأفكار الإنسانية المعيارية الكبرى.. فعوام الناس كانوا يعملون تحت إمرة وسلطة ما يسمى بـ«طبقة النبلاء»، وهي الطبقة الحاكمة في المجتمع، كذلك لم تكن سطوة «الإقطاعيين» بأقل من سطوة النبلاء من حيث التحكم بالفلاحين، ووضعهم بنمط أشبه بالعبودية الرومانية في العصور القديمة.

لقد عانت مجتمعات القرون الوسطى من الأمية التعليمية والثقافية على وجه العموم، بحيث سادت فيها الصراعات والتناقضات السياسية والمجتمعية، وسيطر التخلف والجهل التعليمي والثقافي عليها، واقتصرت التعليم لعدة قرون على الكنيسة والكتاب المقدس، أي أنه أخضع التعليم إخضاعاً تاماً و كلياً للسيطرة الكنسية نتيجة لانحلال السلطة الزمنية وازدياد نفوذ البرابرة في المجتمع الغربي^[١].

.. ومن مظاهر ذلك الجهل المعمم والشامل في العصور الوسطى، الحياة العملية التي عاشتها المرأة الغربية وماهية النظرة إليها من قبل الفكر المسيطر والنخب الحاكمة، حيث لم تكن المرأة تعني شيئاً يذكر، فقد تم تقييد حريتها، ولكنها في مجال العمل الشاق والصعب، كانت تعمل في المزارع والحقول وتربية الحيوانات، إلى جانب الرجل^[٢].

[١]- سعيد عبد الفتاح عاشور، أوروبا في العصور الوسطى (النظم والحضارة)، مصدر سابق، ج٢، ص١٢٣.
[٢]- فرض الاقطاع الأوروبي على الناس نظاماً عبدياً ظالماً للعمل في أراضيه وأملاكه، لم يميز فيه بين المرأة والرجل، فالغاية عنده جمع الغلة الوفيرة من مال ومحاصيل ومنتجات حيوانية... (أنظر: مفيد الزبيدي، موسوعة تاريخ أوروبا الحديث والمعاصر، مصدر سابق، ج١، ص١٠٧ وما بعدها).

رابعاً- تأثير سيطرة الوثنية والآلهة المتعددة على مجمل المظاهر الثقافية الحضارية خلال القرون الوسطى

عندما نزلت الرسائل السماوية واجهها بعض الناس (من أصحاب القوة والنفوذ) بالرفض، كونها كانت تشكّل خطراً على مصالحهم الدنيوية.. حدث هذا مع نبينا الكريم ﷺ في رسالته الإسلامية، وحدث أيضاً مع بقية أنبياء الله الكرام ﷺ.. وعندما جاء المسيح بن مريم ﷺ برسالته الدينية، واجهها اليهود ورفضوها بشدة، وفعلوا الأفاعيل لإسقاطها، واعتبروها مناقضة لرسالة النبي موسى ﷺ؛ وقد تحمّل بعض الأتباع الكثير من المعاناة، ومات دون رسالة المسيح ﷺ ودينه، وهناك من فرّ وهرب، ولكن ثمة كثيرون آخرون استخفوا بديانتهم ولم يصمدوا، فلا شوكة تحميهم وتحفظ كتبهم وديانتهم. ووسط هذه الاضطهادات التي واجهها المسيحيون تم تدوين أناجيلهم الأربعة التي يؤمنون بها وبقدسيّتها، ودوّنت أيضاً رسائلهم..

وقد توسّع الكثير من الباحثين المسلمين وغير المسلمين في الحديث عن تلك الجوانب الوثنية التي ظهرت وبرزت في العقائد المسيحية.. ولعلّ أهم وأبرز دليل هو ما تحدّث عنه القرآن الكريم في إشارته إلى بعض الجذور والأصول الوثنية للعقيدة المسيحية.. يقول تعالى: ﴿وَقَالَتِ الْيَهُودُ عِزِّيْرُ ابْنُ اللَّهِ وَقَالَتِ النَّصَارَى الْمَسِيْحُ ابْنُ اللَّهِ ذَلِكَ قَوْلُهُمْ بِأَفْوَاهِهِمْ يُضَاهِئُونَ قَوْلَ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ قَبْلُ قَاتَلَهُمُ اللَّهُ أَنَّى يُؤْفَكُونَ﴾ (التوبة/ ٣٠).. وأصل الدليل هنا قوله تعالى: ﴿يُضَاهِئُونَ قَوْلَ الَّذِينَ كَفَرُوا﴾ أي يشابهونهم.. وهو مأخوذ من قولهم: امرأةٌ ضهباء، أي لم تحض (من الحيض) تشبيهاً بالرجال.. وتعني الآية -في إجماع معظم المفسرين- أن قول النصاري المسيح ابن الله يضاهي قول اليهود عزير ابن الله، وأن الملائكة بنات الله، ويضاهي قول عبدة الأوثان في اللات والعزى ومناة^[١]، أو يضاهي قول كل من أشرك وكفر بالله من الأمم الكافرة، كما قال في مشركي العرب: ﴿كَذَلِكَ قَالَ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ مِثْلَ قَوْلِهِمْ تَشَابَهَتْ قُلُوبُهُمْ﴾ (البقرة/ ١١٨).. وحتى عقيدة التثليث التي رفضها القرآن والإسلام، وذلك في قوله تعالى في سورة المائدة/ آية ٧٣: ﴿...لَقَدْ كَفَرَ

[١]- أورده الماوردي في تفسيره.. راجع: علي بن محمد الماوردي البغدادي، النكت والعيون، تحقيق: السيد ابن عبد المقصود، دار الكتب العلمية، لبنان/ بيروت، طبعة عام ٢٠١٢م، ج ٢، ص ٣٥٣.

الَّذِينَ قَالُوا إِنَّ اللَّهَ ثَلَاثٌ ثَلَاثَةٌ وَمَا مِنْ إِلَهٍ إِلَّا إِلَهٌ وَاحِدٌ.. ﴿ (سورة المائدة/ ٩٣)، (وعقيدة الابن والحلول) كانت معروفة قبل المسيحية عند البراهمة والبوذيين، وفي الصين واليابان، وقدماء الفرس والمصريين واليونان والرومان^[١]..

وهذا ما ذهب إليه أيضاً صاحب تفسير الميزان العلامة الراحل السيد محمد حسين الطباطبائي، حيث اعتبر أن قوله تعالى: ﴿يُضَاهِئُونَ قَوْلَ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ قَبْلُ﴾ تنبئ عن أن القول بالنبوة منهم مضاهاة ومشاكلة لقول من تقدمهم من الأمم الكافرة، وهم الوثنيون عبدة الأصنام، فإن من آلهتهم من هو إله أب إله ومن هو إله ابن إله، ومن هي إلهة أم إله أو زوجة إله، وكذا القول بالثالوث مما كان دائراً بين الوثنيين من الهند والصين ومصر القديم وغيرهم، وقد مرّت نبذة من ذلك فيما تقدّم من الكلام في قصة المسيح في ثالث أجزاء هذا الكتاب.. ويؤكد أن تسرب العقائد الوثنية في دين النصارى ومثلهم اليهود، هو من الحقائق التي كشف عنها القرآن الكريم في هذه الآية: ﴿يُضَاهِئُونَ قَوْلَ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ قَبْلُ﴾.. وقد اعتنى جمعٌ من محققي هذا العصر بتطبيق ما تضمنته كتب القوم، أعني العهدين: العتيق والجديد على ما حصل من مذاهب البوذيين والبرهمنيين، فوجدوا معارف العهدين منطبقة على ذلك حذو النعل بالنعل، حتى على مستوى كثير من القصص والحكايات الموجودة في الأناجيل، فلم يبق ذلك ريباً لأي باحث في أصالة قوله تعالى: ﴿...يُضَاهِئُونَ...﴾ في هذا الباب^[٢].

أما موضوع التثليث، الذي سرى إلى المسيحية من الحضارات القديمة^[٣]، فإن القرآن الكريم يرفضه بشدة، يقول تعالى: ﴿يَا أَهْلَ الْكِتَابِ لَا تَغْلُوا فِي دِينِكُمْ وَلَا تَقُولُوا عَلَى اللَّهِ إِلَّا الْحَقَّ إِنَّمَا الْمَسِيحُ عِيسَى ابْنُ مَرْيَمَ رَسُولُ اللَّهِ وَكَلِمَتُهُ أَلْقَاهَا إِلَى مَرْيَمَ وَرُوحٌ مِنْهُ فَآمَنُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ وَلَا تَقُولُوا ثَلَاثَةً انْتَهُوا خَيْرًا لَكُمْ إِنَّمَا اللَّهُ إِلَهٌ وَاحِدٌ سُبْحَانَهُ أَنْ يَكُونَ لَهُ وَلَدٌ لَهُ مَا فِي السَّمَاوَاتِ

[١] - محمد بن طاهر التنير البيروتي، العقائد الوثنية في الديانة النصرانية، تحقيق: محمد عبد الله الشراوي، دار الجليل، لبنان/ بيروت، طبعة عام ١٩٩٨م، ص ٣٤.

[٢] - محمد حسين الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، لبنان/ بيروت، عام ١٩٩٧م، طبعة أولى، ج ٩، ص ٢٤٤.

[٣] - راجع: محمد أبو زهرة، محاضرات في النصرانية، طبعة: الرئاسة العامة لإدارات البحوث العلمية والإفتاء والدعوة والإرشاد، السعودية/ الرياض، عام ١٩٨١م، طبعة رابعة، ص ١٩٠.

وَمَا فِي الْأَرْضِ وَكَفَى بِاللَّهِ وَكِيلًا (١٧١) لَنْ يَسْتَنْكِفَ الْمَسِيحُ أَنْ يَكُونَ عَبْدًا لِلَّهِ وَلَا الْمَلَائِكَةُ الْمُقَرَّبُونَ..... ﴿ (سورة النساء / ١٧١-١٧٢).

حيث يلاحظ أن الآيات القرآنية السابقة - وغيرها، كقوله تعالى: ﴿إِنَّ مَثَلَ عِيسَى عِنْدَ اللَّهِ كَمَثَلِ آدَمَ خَلَقَهُ مِنْ تُرَابٍ ثُمَّ قَالَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ﴾ (سورة آل عمران / ٥٩) - التي تناولت النبي عيسى عليه السلام، كلها كانت تركز الحديث والتوصيف والشرح على بشريّة عيسى، وتستعرض الخصائص البشريّة في وجوده، منذ ولادته إلى أن رفعه الله إليه، ثم تفيض وتتوسع الآيات في وصف ولادته وما أحاط بها من العوارض التي عرضت له في حياته، كجسد يتأثر بكل ما يتأثر به الجسد في دائرة الحياة والموت، مما يتنافى مع أيّ طبيعة إلهيّة..

المبحث الثالث: المنعكسات المجتمعيّة للثقافة والأخلاق في مجتمعات العصور الوسطى

مقاربة نقدية في أنظمة المعنى والقيم ومبادئ السلوك الثقافيّة وأساليب التفكير المهيمنة تنعكس ثقافة أيّ مجتمع في سلوك أفراده وعلاقاتهم ونتائجهم، وهي التي تُحدّد لهم - من خلال أنظمة القيم العمليّة التي تفرزها - أفقهم الحياتي في الحاضر والمستقبل، وبها يمكن أن يتعرفوا ويدركوا كثيرًا من معالم وجودهم ومعانيه وغاياته؛ وهذه العناصر الثقافيّة الماديّة والروحيّة المشكّلة للتراث العقليّ والروحيّ تأتي من خلال ما بذله الأفراد من جهود فكريّة وعمليّة مستمرة، وراكموها في مسيرتهم الحياتيّة، وما أكسبوه لثقافتهم من معانٍ واتجاهات ومعارف وعادات وتقاليد..

ولعلّ التمثّل الأكبر للتراث الثقافيّ لأيّ أمة أو شعب أو حضارة، يتجلّى في منظومتها الأخلاقيّة ومعانيها الهادفة الغائيّة التي توجه أفكار الأفراد والمجتمعات، وتدفعهم إلى العمل والإبداع والتميز.. من هنا تأتي علاقة التراث بالأخلاق، وهي علاقة مباشرة، تنطلق من عادات المجتمع وسننه وتقاليده ومقاصده العليا.

وعندما يعيش النّاس في أجواء قلقة تناقضيّة صراعيّة، وفي ظلّ أوضاع اقتصاديّة صعبة، يعانون فيها من الحرمان الدائم وقساوة العيش في تأمين حاجاتهم ومتطلّبات وجودهم،

تغيّر عاداتهم وطرائق عيشتهم، تسوء معها طبائعهم وقيمهم، وتنحط أخلاقياتهم وعلاقاتهم الاجتماعية مع بعضهم (ومع غيرهم بطبيعة الحال)، فيقل إنتاجهم وعطاؤهم الفكري، ويتلاشى نشاطهم الإبداعي إلى مستوى العدمية تقريباً، وهذا أمر طبيعي جداً، فالإنسان ابن بيئته، وهو مرهونٌ لحاجاته أكثر مما هو مرتهن لقيمه وأخلاقياته، لأنّ الانشغال الأساسي لهم يتركز حول العيش وتأمين الطعام والشراب ليس إلّا...!! أي تأمين وجودهم العضويّ الفيزيولوجيّ فحسب..

فما هي تلك البنى الثقافية وأنظمة القيم والأخلاق العملية التي تمّ تكريسها في العصور الوسطى، والتي يمكن أن تعطينا فكرة واضحة عن حالة الترهّل والتخلف الثقافي العمليّ التي سادت وهيمنت على كلّ شيء، في تلك العصور؟!:

أولاً- تكريس الخوف من الدين والطاعة العمياء للعقائد:

كانت تعاليم الكنيسة ونصوص لاهوتها الدينيّ -المستقاة من تفاسير رجالها- هي التي تفسّر العالم والكون من خلال تصوّراتها الدينية التي وضعها الأساقفة والباباوات في مجامعهم الدينية التي بدؤوها منذ أيام الرومان الأخيرة بعد الاعتراف بسلطة الكنيسة كعقيدة للدولة الرومانية^[١]، وكانت تلك المفاهيم تعطي للناس أجوبة على كثير من أسئلة الحياة والوجود والاجتماع البشريّ.. أي كانت تفسّر للناس كلّ شيء من خلال مفاهيمها «المقدّسة»، وتطرح عليهم إيماناً يناقض العقل؛ وقد أدّى هذا الخلط الفكريّ والعقائديّ بسبب الاستعانة بأفكار الوثنيين وغيرهم إلى الوقوع في تناقضات كثيرة، اضطرت أن تصبح اعتقاديّة (دوجماتيّة) تأخذ بالمذهب الاعتقاديّ الحتميّ، ذلك أمّا حين يئست من بلوغ حلول أخرى لخلافاتها الفكرية التجأت إلى الاستبداد التعسفيّ^[٢].

[١]- في القرن الرابع الميلاديّ، وبعد أن توسّعت نطاقات الكنيسة وزاد عدد متسبيها ورجالها من كهنة وأساقفة ومطارنة، صار يشرف على جميع هؤلاء من رجال الدين في العالم المسيحيّ عدد من البطارقة يقيمون في روما وأنطاكية والقدس والإسكندرية وقرطاجة.. وكانت تتمّ دعوة هؤلاء الأساقفة والمطارنة إلى عقد اجتماعات (مجامع دينية) لمناقشة كلّ شؤون الكنائس التابعة لهم، لدراسة أوضاعها وعلاقاتها وتفسير نصوص كتابهم المقدّس وغيره. (للمزيد راجع: شارل جنبيير، المسيحية، نشأتها، تطورها، ترجمة عبد الحليم محمود، مصدر سابق، ص ١٥٠، وراجع أيضاً: نعيم فرح، تاريخ الحضارة الأوروبية في العصور الوسطى، منشورات جامعة دمشق، مصدر سابق، ص ١٦٩).

[٢]- هـ. ج. ولز، معالم تاريخ الإنسانية (في المسيحية والإسلام والعصور الوسطى)، ترجمة: عبد العزيز جاويد، الهيئة المصرية العامة للكتاب، مصر/ القاهرة، طبعة ثالثة بلا تاريخ، المجلد الثالث، ص ٩٠٢.

وكان من أهم نتائج الحتمية العقائدية التي فرضتها الكنيسة، التسليم والإذعان بكل مفاعيل الإيمان الكنسي المناقض للعقل..

في الواقع إن الله تعالى لم ينزل الدين -سواء أكان المسيحية أم الإسلام أم غيرهما- ليكون عقبة في طريق الإنسانية ومشوارها الكفاحي الطويل للبناء والإعمار الحياتي، بل جاء ليكون حلاً لمشكلة الوجود البشري، ودواء لمعالجة أمراضه النفسية والسلوكية التي قد تظهر في المسيرة الحياتية التكاملية للبشرية؛ ولهذا رأينا كيف يصف القرآن الإسلام مثلاً بأنه دين يسر وليس دين عسر، دين تفاؤل لا يأس يقول تعالى: ﴿يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ..﴾ (سورة البقرة/ ١٨٥)، ﴿فَإِنَّ مَعَ الْعُسْرِ يُسْرًا * إِنَّ مَعَ الْعُسْرِ يُسْرًا﴾ (سورة الشرح/ ٥)، ﴿ذَلِكَ تَخْفِيفٌ مِّن رَّبِّكُمْ وَرَحْمَةٌ﴾ (سورة البقرة/ ١٧٨)، وهي آيات تناغم العقول وتيسر الأمور عن البشر.

ومن مظاهر ومشاهد هذا اليسر العملي، تسامح الإسلام مع الجميع، حتى مع المخالفين والمعارضين.. يقول تعالى في أوضح وأجلى تعبير عن قيمة وأخلاق التسامح وعدم الإكراه: ﴿خُذِ الْعَفْوَ وَأْمُرْ بِالْعُرْفِ وَأَعْرِضْ عَنِ الْجَاهِلِينَ﴾ (سورة الأعراف/ ١٩٩)، وقوله: ﴿فَاصْفَحْ عَنْهُمْ وَقُلْ سَلَامٌ فَسَوْفَ يَعْلَمُونَ﴾ (سورة الزخرف/ ٨٩).

ثانياً- الأخلاق العملية والانفصال عن الواقع

كانت الأخلاق المفروضة في العصور الوسطى تجريدية منفصلة عن الواقع الثقافي والاجتماعي وغير الاجتماعي القائم، وبعيدة عن أصالة المعاني الفطرية للقيم والأخلاق الإنسانية، أي أنها لم تكن منسجمة مع هذه الفطرة الإنسانية التي أودعها الله تعالى في الإنسان، والتي تقوم على التوازن الدقيق والعميق بين الروح والمادة.. فمثلاً، عُرف عن المسيحية دعوتها إلى أن تقوم العلاقات بين الناس في المجتمع على أساس أخلاق التسامح والمحبة والعفو والزهد التي شكّلت خطأً روحياً ومفاهيمياً في صلب فكر الكنيسة ومنظومتها القيمية.. فماذا كانت نتيجة هذه الدعوة؟! وهل تمثل الناس معانيها والتزموا بمفاعيلها ومقتضياتها؟ أم أنها كانت مثالية بعيدة عن الواقع؟! وهل منعت تلك القيم الناس من الوقوع في برائن الخطأ والخطيئة وارتكاب المعاصي بحسب مفهوم الكنيسة ذاتها؟!..

لقد كانَ نظامُ العملِ في العصور الوسطى مرتكزاً على أخلاقيّات المجتمعات آنذاك، وهي انعكاس لأخلاقيّات النخب الحاكمة دينياً وسياسياً اقتصادياً في علاقاتها مع الناس وسلوكيّاتهم ومصالحهم، وهو نظام قام على نظام الأقدان (العبوديّة)، ولم تتمكّن المسيحيّة من تعديله أو مواجهته أو إنهائه، رغم أنّه كان ظالماً بحق المجتمعات، والناس لم تتحرّك لمواجهة مضطهديها؛ لأنّها كانت مدجّنة لا تفكّر سوى بيوميّاتها؛ تؤمن بخرافات الكنيسة ومقولاتها الدينيّة حول أخلاق التسامح والغفران الدينيّ!! فالناس كانت فعلياً بسيطة ساذجة لم يتمّ تعليمها وتثقيفها لتحرك عقولها، بل لتبقيها ساكنة مستريحة، بحيث لا يفكّر الناس من خلالها إلا بما يرضي الدين ورجالاته الذين نصبوا أنفسهم ناطقين باسم الرب، ومالكين للحقيقة الكليّة سواء أكانت دنيويّة أم أخرويّة، معتبرين أنّ أيّ مصدرٍ آخر غيرهم، وغير ما تحت أيديهم - من كتب (ومقولات) مقدّسة في نظرهم - لا قيمة ولا معنى لها، ولا يعتدُّ بها، بل عاقبوا كلّ من تسوّّل له نفسه التفكير بالخروج عليهم.. وكانوا يضيّقون ذرعاً بأيّ معرفة غير معرفتهم، ولا يثقون بأيّ فكر لم يصحّحوه أو يراقبوه، (ما يعني أنّهم) نصبوا أنفسهم (محتكرين للعلم والحقيقة)، للحدّ من العلم الذي كانت غيرتهم منه بادية للعيان، وكان أيّ نشاطٍ عقليّ غير نشاطهم يعدّ في نظرهم نشاطاً وقحاً^[١].

.. كما أفرزت تلك الأخلاق الكنسيّة التقليديّة أيضاً أفكار وسلوكيّات الزهد والرهبنّة القائمة على تكريس الابتعاد عن الدنيا كليّاً، والانزواء بعيداً عنها في أديرة وأمكنة قصيّة بعيدة عن الناس للعبادة والصلاة والقيام بواجبات الدين والكنيسة، رغم أنّ كثيراً من أصحاب تلك الفكرة كان غارقاً في مستنقعات هذه الدنيا وملذّاتها وشهواتها على عكس ما كانوا ينشرون ويعتقدون ويؤمنون ويدّعون، والأشنع من هذا أنّ هؤلاء نصبوا أنفسهم حراساً لتلك القيم والأخلاق الدينيّة، في تناقض صارخ وفاضح وعجيب، يجمع المتناقضات في بوتقة واحدة؛ إذ كيف تدّعي الإيمان والفضيلة والأخلاق، وتغالي في تصوّراتك عنها، وتجهّد في الدعوة إليها، وإلزام الآخر بها، (وترفعُ مقامها إلى أعلى

[١] - هـ. ج. ولز، معالم تاريخ الإنسانيّة (في المسيحيّة والإسلام والعصور الوسطى وعصر النهضة)، مصدر سابق، المجلد الثالث، ص ٩٠٥.

علّين)، ولكن من جهة ثانية، تنغمس في أتون محارق الغرائز الدنيوية لتمارس الأقباح وترتكب الأسوأ؟!..

لقد أخطأ رجال الكنيستة كثيراً في وعيهم لمسألة القيمة والمبدأ الأخلاقي عندما وضعوا لها شروطاً ومعايير ومواصفات لا يمكن لأي إنسان خوض غمارها والاستجابة لمعانيها العملية، بل إن غالبية البشر كانت تنوء - كما أثبتت التجارب - بحملها وتحمل أعبائها، وربما لا يستطيع تمثّلها واستكاملها - عدا الملائكة - إلا حفنة ضئيلة من البشر تتمتع بمزايا غير عادية، ولا يصحّ أن تُتخذ مقياساً لسائر بني الإنسان.. وحتى لو جرى الضغط لتطبيق وتمثّل تلك القيم - بعيداً عن التوازن والواقعية - سيكون الأمر دافعاً للانحراف السلوكي حتى ضمن دائرة من يدعون الطهارة والعفاف..

إنّ هذا الانحراف والتحريف طال العقائد والمفاهيم والأخلاقيات العملية، وكما ذكرنا سابقاً، وصل حدود بناء صياغات نظرية وسلوكية سلبية لمفهوم الزهد كقيمة أخلاقية.. بحيث إنّه رغم كلّ مناشدات الزهد ودعوات الرهبة لم تشهد أوروبا العصور الوسطى سوى الفشل القيمي السلوكي، والانحطاط والتدهور الأخلاقي السافر. وقد أسهب الكثير من الكتاب والمؤرخين في رصد ووصفه واستعراض أحداثه التي وصلت حدّ أن ينزع منها صفة البشرية..

أما الدين الإسلامي، فقد نظر للأخلاق عموماً ولهذه القيمة الأخلاقية بالذات، نظرة موضوعية واقعية، فهو من جهة لم يرفضها بالمطلق، بل دعا إليها من خلال قيمة التقوى والتزام حدود الله في ألا يجردك (الله) حيث هناك ولا يفقدك حيث أمرك، ومن جهة ثانية حدّد ونظّم شروطها ومعاييرها بعيداً عن تعذيب النفس، أو تحريم ما حلّله الله للإنسان، والإلقاء به إلى التهلكة سواء في الدنيا أم في الآخرة..

نعم، حضّ الإسلام على التقوى ومجانبة الشهوات وترك المحرمات وقيام الإنسان بمقتضيات الإيمان الحقيقي لتحقيق التكامل الروحي والعملي، ولكنه رفض رفضاً قاطعاً مفهوم الزهد بالمعنى القائم في الذهنية الكنسية والفكر المسيحي التقليدي (والمسمّى بالرهبة) التي هي الانقطاع الكلي إلى العبادة، وترك الكسب الحياتي والفعل الوجودي،

وهجر الحياة الاجتماعية وغير الاجتماعية، بل كان (الإسلام) واضحاً وصريحاً في اعتبار الرهبانية مظهرًا من مظاهر الزيف وبدعة ابتدعتها المسيحيون في قوله تعالى: ﴿وَرَهْبَانِيَّةً ابْتَدَعُوهَا مَا كَتَبْنَاهَا عَلَيْهِمْ إِلَّا ابْتِغَاءَ رِضْوَانِ اللَّهِ فَمَا رَعَوْهَا حَقَّ رِعَايَتِهَا فَآتَيْنَا الَّذِينَ آمَنُوا مِنْهُمْ أَجْرَهُمْ وَكَثِيرٌ مِنْهُمْ فَاسِقُونَ﴾ (سورة الحديد / ٢٧)، وكذلك في الحديث الشريف القائل: «لا رهبانية في الإسلام»^[١] الذي يُستدلُّ به عادةً على تحريم الرهبانية في الإسلام.

وأما أهل البيت (عليهم السلام)، فقد اعتبروا أنَّ الزهد لا يعني الابتعاد عن مباح الحياة الدنيا ونعم الله تعالى فيها، وما أخرجهم للناس (عباده) من الطيبات والزينة والسرور والسعادة؛ والحال أنَّ الزهد هو كما ورد عن أمير المؤمنين الإمام علي (عليه السلام): «الزهد بين كلمتين من القرآن، قال الله سبحانه: ﴿لِكَيْلَا تَأْسَوْا عَلَىٰ مَا فَاتَكُمْ وَلَا تَفْرَحُوا بِمَا آتَاكُمْ﴾.. ومن لم يأس على الماضي ولم يفرح بالآتي؛ فقد أخذ الزهد بطرفيه»^[٢].. هذا الكلام لا يعني أنَّ الإمام علي (عليه السلام) كان عدوًّا للعالم طبعًا، فهو نظر إليها بوعي ومسؤولية، كساحة لرضى الله تعالى، يعني هو أحبها رغم تحذيراته الكثيرة من مغرياتها وزخارفها، ولكن عندما تكون في خطِّ طاعة الله، وفي خطِّ رضوانه وتقواه، وهو قدرها عندما كانت متجرًا لأولياء الله، ودار عبورٍ للفعل والاكْتِسَاب بما يرضي الله تعالى.. ولذلك قال (عليه السلام): «إِنَّ الدُّنْيَا دَارُ صَدَقٍ لِمَنْ صَدَّقَهَا، وَدَارُ عَافِيَةٍ لِمَنْ فَهَمَّ عَنْهَا، وَدَارُ غِنَى لِمَنْ تَزَوَّدَ مِنْهَا»^[٣].

وتجدرُ الإشارةُ هنا إلى أن نقد الإسلام للفكر المسيحي لا يعني البتة أنه ينتقد النصرانية ذاتها كدين ورسالة إنسانية صافية في التزاماتها القيمية الأخلاقية الذاتية الهادفة لبناء مجتمعات الإيمان والمحبة والتسامح والتشارك الإنساني.. والدليل على ذلك أنَّ المسيحية

[١]- جاء في الحديث أنَّ امرأة عثمان بن مظعون جاءت إلى النبي الكريم (صلى الله عليه وآله وسلم)، فقالت: يَا رَسُولَ اللَّهِ، إِنَّ عَثْمَانَ يَصُومُ النَّهَارَ وَيَقُومُ اللَّيْلَ.. فَخَرَجَ رَسُولُ اللَّهِ (صلى الله عليه وآله وسلم) مُغْضَبًا يَجْمَلُ نَعْلَيْهِ حَتَّى جَاءَ إِلَى عَثْمَانَ فَوَجَدَهُ يُصَلِّي.. فَأَنْصَرَفَ عَثْمَانُ حِينَ رَأَى رَسُولَ اللَّهِ (صلى الله عليه وآله وسلم).. فَقَالَ لَهُ: يَا عَثْمَانُ لِمَ يُرْسَلُنِي اللَّهُ تَعَالَى بِالرَّهْبَانِيَّةِ، وَلَكِنْ بَعْنِي بِالْحَنِيفِيَّةِ السَّهْلَةِ السَّمْحَةِ، أَصُومُ وَأُصَلِّي وَأُتَمِّسُ أَهْلِي، فَمَنْ أَحَبَّ فِطْرَتِي فَلَيْسَتْ بِنِسْتِي، وَمَنْ سَتَيْتِ النَّكَاحَ. (راجع: أبو جعفر محمد بن يعقوب الكليني، كتاب الكافي، دار الكتب الإسلامية، إيران/ طهران، عام ١٩٤٥ م، طبعة أولى، ج ٥، ص ٤٩٤).

[٢]- لبيب بيضون، تصنيف نهج البلاغة، الناشر: مركز النشر - مكتب الإعلام الإسلامي، إيران/ طهران، ١٩٨٦ م، رقم الخطبة ١٥٨، ص ٤٠٦-٤٠٨.

[٣]- محمد أبو الفضل ابراهيم (ابن أبي الحديد المعتزلي)، شرح نهج البلاغة، دار الأعلمي للمطبوعات، لبنان/ بيروت، عام ١٩٩٨ م، طبعة أولى، ج ١٨، خطبة ١٢٧.

وُجدت في بلاد العرب قبل نحو مئتي سنة من مجيء الإسلام ونزول الرسالة المحمّديّة، وكان للمسيحيّين - في جميع أنحاء البلاد التي صارت فيما بعد إسلاميّة - أديرة كثيرة، وكان الرهبان المسيحيّون يُجُوبون الصحراء ويطوفون القرى، كما كانوا موضع احترام وتقدير الناس في بلاد العرب وغيرها، وقد سجّل الشعرُ الجاهليّ كثيرًا من مناقبهم^[١].. بل إنهم كانوا موضع احترام المسلمين على عهد الرسول الكريم نفسه، فقد وردت الأخبار بأنّه ﷺ كان يُجلِّهم ويحبُّ مجالستهم والتحدّث إليهم، وكان الخلفاء يحترمون الرهبان، وينهون عن اضطهادهم، ويدعون للتعامل الإنسانيّ معهم، ولم نذهب بعيدًا والقرآن نفسه صريح في مدح المسيحيّين والثناء على رهبانهم.. حيث يقول: ﴿لَتَجِدَنَّ أَشَدَّ النَّاسِ عَدُوًّا لِلَّذِينَ ءَامَنُوا إِلَهُوَدَ وَالَّذِينَ أَشْرَكُوا ۗ وَلَتَجِدَنَّ أَقْرَبَهُم مَّوَدَّةً لِلَّذِينَ ءَامَنُوا الَّذِينَ قَالُوا إِنَّا نَصْرِيٰ ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ قَسِيصِينَ وَرُهْبَانًا وَأَنَّهُمْ لَا يَسْتَكْبِرُونَ ۗ وَإِذَا سَمِعُوا مَا أُنزِلَ إِلَى الرَّسُولِ تَرَىٰ أَعْيُنُهُمْ تَفِيضُ مِنَ الدَّمْعِ مِمَّا عَرَفُوا مِنَ الْحَقِّ يَقُولُونَ رَبَّنَا آمَنَّا فَاكْتُبْنَا مَعَ الشَّاهِدِينَ ۗ﴾ (سورة المائدة / ٨٢).

ثالثًا - صكوك الغفران

كان البابا يقدّم نفسه على أساس أنّه «وكيل» الله في الأرض، بل ظلّه والناطق باسمه.. بطبيعة الحال لم يرض هذا السلوك الفوقيّ الملوك والأباطرة، بل حاولوا مواجهته ومنعه بشتّى السبل، ودخلوا في سجالات وصراعات عديدة وطويلة مع الباباوات والمجالس الدينيّة حول دور الكنيسة والبابا والسلطة التي يجب أن يجوزوا عليها.. ولكن كلّ محاولات الملوك باءت بالفشل، مما اضطّرهم للالتفاف والمناورة، فعقدوا مع السلطة الروحيّة - ممثلة بالبابا - اتفاقًا ضمنيًّا أبدّيًّا يقوم على تبادل المنافع والمصالح، وترسيخ الحقّ الإلهيّ في الحكم لكلّ من سلطتي البابا والملوك.. لكن هذا الصراع خلق - من جهة ثانية - شكلاً من أشكال الاستبداد الدينيّ باسم السماء، وأصبحت الكنيسة ممثلة بالبابا تمارس دور الوصيّ والرقيب على الإنسان باطنًا وظاهرًا.. وكان من مظاهر هذا الاستبداد والوصاية على الناس، ابتداء ما يسمّى بـ«صكوك الغفران» التي تُعتبر أيضًا مظهرًا من

[١] - أبو العلا عفيفي، التصوّف: الثورة الروحيّة في الإسلام، مؤسّسة هنداوي، مصر/ القاهرة، عام ٢٠٢٠م، طبعة أولى، ص ٦٣ وما بعدها.

مظاهر ثقافة التخلّف في العصور الوسطى.. حيث إنّ نتيجة لانهاك الناس في البحث عن خلاص روحيّ وجسديّ لهم من عوالم الخوف والخطيئة الدائمة التي أوقعتهم فيها ثقافة الكنيسة، وغذتها فكرياً تعاليم الكهنة والقساوسة وممارساتهم الناظرة للإنسان كمخلوق تابع منفعل لا قيمة له أمام وصاياهم وقيمهم ونصوصهم «المقدّسة»، ابتدع رؤوساء الكنيسة الرومانيّة الكاثوليكيّة ما سمّي بصكّ الغفران (Indulgence)، وهو عبارة عن «ورقة-وثيقة» كانت تصدرها الكنيسة لأيّ شخص (يبحث عن رضی الرب، ويأمن عقابه)، يطلبها مقابل الحصول على مبلغ ماليّ يختلف صعوداً ونزولاً باختلاف درجة الذنوب (فلكلّ ذنب وخطيئة درجة ومقابل ماليّ)، والغرض منها الإغفاء الكامل أو الجزئيّ للشخص من العقاب على الخطايا والآثام المرتكبة التي يتمّ العفو عنها.. وأمّا ضمان صكوك الغفران فقد كان يأتي من الكنيسة بعد أن يحضر الشخص إلى الدير أو الكنيسة ويقف خاشعاً معترفاً مقرّراً بالآثام، وبعدها يتلقّى البراءة أو الإبراء.

لقد ظهرَ هذا السلوك الدينيّ خلال المجمع الثاني عشر الذي انعقد في روما عام ١٢١٥م، وتمّ فيه الإقرار بأنّ «الكنيسة البابويّة تملك الغفران، وتمنحه لمن تشاء»^[١].. وقد حاولت الكنيسةُ إسناد هذا المعتقد الدينيّ إلى مجموعة من النصوص الواردة في الإنجيل، ولكن هذا كلّهُ لم يمنع قيام جبهة رفضٍ له تركّز على أنّ رجال الكهنة هم أنفسهم يخطئون، وبالتالي يجب ألاّ يمتلكوا حقّ إصدار قرار الغفران..؛ ولهذا ووجه قرار المجمع باحتجاجات طويلة من الذين رفضوا أن يكون قرار الغفران بيد رجال الكهنة الخاطئين، ولاحقاً ثار بعض أصحاب العقول الإصلاحية على هذه الفكرة-المعتقد، الأمر الذي أثار حفيظة الكنيسة، فأصدرت أحكاماً جائرة بحقهم وصلت حدود الردّة والتكفير وإحراق الجسد.. وهو عمل بربريّ يذكّرنا بالوحشية البدائية لأتباع الوثنيّات القديمة من الأقوام الذين مرّوا على أوروبا وعلى غيرها في العصور الغابرة^[٢]..

وجاءت القشة التي قصمت ظهر البعير عندما أصدر البابا في روما كمّيّات هائلة من

[١]- أحمد شلبي، مقارنة الأديان، مكتبة النهضة، مصر/ القاهرة، عام ١٩٨٨م، طبعة أولى، ص ٢١٢.

[٢]- راجع: ادغار ويند وأندريه نايتون وكارل غوستاف يونغ، الأصول الوثنية للمسيحية، ترجمة: سميرة عزمي الزين، منشورات: المعهد الدولي للدراسات الإنسانية، عام ١٩٩١م، طبعة أولى، ص ٢١.

وثائق صكوك الغفران التي وقّع عليها وختم عليها بخاتمة الرسمي لتباع للعامّة الذين يرغبون في غفران ما ارتكبوا من ذنوب، فكان ممثّل البابا يطوف على المدن والقرى يبيع صكوك الغفران التي تمحو ذنوب المشتري؛ لأنّ البابا هو ممثّل الله في الدنيا، ولا بدّ لله أن يحترّم وعده بالغفران...!! . وعندما نجحت هذه الفكرة في الاستحصال على كمّيّات هائلة من الفضة والذهب للكنيسة، تفتقت ذهنيّة البابا عن فكرة أخرى (مضحكة وهزليّة) وهي: شراء صكوك الغفران باسم «الأقرباء الميّتین» كي تساعد على دخول مملكة السماء، يعني توزيع الجنّة وعرضها للبيع في مزاد علنيّ مع كتابة صكوك ووثائق.. وهذا ما دفع القسّ الألمانيّ المشهور مارتن لوثر إلى أن ينطلق في عمليّة الإصلاح اللوثرية (نسبةً إليه) من خلال نشره في أواخر الصور الوسطى لرسالته الشهيرة (٩٥ بحثاً) التي تتعلّق أغلبها بلاهوت التحرير ورفض سلطة البابا في الحلّ من «العقاب الزمنيّ للخطيئة».

ورغم أنّ البابا «ليون العاشر» طلب من «لوثر» التراجع عن نقاطه الخمس والتسعين، لكن لوثر رفض طلب البابا، الأمر الذي دفع البابا إلى إرسال طلب إلى الإمبراطوريّة الرومانيّة المقدسة ممثّلة بالإمبراطور شارل الخامس لنفي مارتن لوثر وإلقاء الحرم الكنسيّ عليه بعد إدانته مع كتاباته بوصفها مهرطقة كنسيّاً وخارجة عن القوانين المرعيّة في الإمبراطوريّة.. وكان جواب مارتن لوثر في خطاب شهير قال فيه: «ما لم اقتنع بالنصوص المقدّسة أو العقل الصريح، فأنا ملتزم بالنصوص المقدّسة التي أوردتها، وبما يمليه عليّ ضميري الذي هو أسير لكلمة الله، لأنّي لا أثق في البابا أو المجالس وحدها، فهو لاء غالباً ما يخطئون ويناقضون أنفسهم.. أنا لا أستطيع ولن أستطيع أن أرجع عن أيّ شيء، لأنّه ليس صحيحاً ولا صدقاً أن يخالف الإنسان ضميره، أنا لا أستطيع أن أفعل غير ذلك»^[١].

والمشكلة الأهمّ التي تبرز من الناحية الاجتماعيّة والسلوكيّة كانعكاس عمليّ لثقافة «صكوك الغفران»، إذا صحّ التعبير، أنّ الشخص الذي كان يتسلّم صكّ غفرانه من الكاهن أو القسيس يعتقد أنّه قد أبيع له كلّ محظور وحلّ له كلّ حرام، وسمح له بأن يزني ويسرق ويقتل ويلحد وويلخ، وأن يرتكب كلّ الموبقات باسم المسيحيّة وباسم السيّد

[١]- الموسوعة العربيّة، هيئة الموسوعة العربيّة، سورية/ دمشق، عام ٢٠٠١م، المجلّد الثاني، طبعة أولى، ص ٦٢٤.

المسيح؛ لأنّه يملك صكّ غفران مقدّم له من ممثّل الإله على الأرض، فهو الذي يدين ويحاسب...!!! ولكن كيف يمنح الناس المغفرة ثمّ يحاسبهم على الذنوب؟!.. ثمّ إذ قد اطمأن المشتري إلى هذه النتيجة، فقد بقي لديه ما ينغصّ الفرحه، ويكدر الغبطة، ذلك أنّ والديه وأقرباءه قد ماتوا وليس معهم صكوك^[١]...!!! لكن الكنيسة (الأمّ الرؤوم لكلّ المسيحيين) شملت الكلّ برحمتها، وأتمت الفرحه لزبونها، فأباحت له أن يشتري لمن أحبّ (صكّ غفران)، وما عليه بعد دفع الثمن إلا كتابة اسم المغفور له في الخانة المخصّصة، فيغادر المطهر فوراً، ويستقرّ في ظلال النعيم مع المسيح والقديسين.. أمّا الشقي النكد عديم الحظّ، فهو ذلك القنّ الذي لم يستطع أن يحصل من سيّده الإقطاعيّ (المغفور له) على ما يشتري به صكاً من قداسة الآباء أو المريض المقعد الذي لا يجد عملاً يخول له الحصول على المغفرة، أو الفقير المعدم الذي يعجز عن استدانة دينارين يشتري بها جنّات النعيم، هؤلاء يظنون محرومين من هذه الموهبة مهما بلغت تقواهم، وعظم حبّهم للمسيح وتعلّقهم بالعدراء^[٢].

لقد رفض الإسلام هذه الصكوك الكهنوتيّة، ولا يوجد شيء في منظومته المفاهيميّة والعقائديّة الدينيّة اسمه غفران وصكوك وخلاص عقائديّ بالمعنى السائد في الذهنيّة الكنسيّة.. فالإنسان المؤمن لا يحتاج إلى حالة كهنوتيّة تصله بربه؛ لأنّ هذه الصلة بين العبد وربّه قائمة ومتحقّقة سلفاً بلا واسطة، وهي تحتاج للعمل والتقوى الذاتيّة التي يلتزمها الفرد في حياته وسلوكه وعلاقاته فقط، ويوجد وعدّ من الله تعالى للإنسان المؤمن الملتزم بأنّه سينال الجنّة في الآخرة جزاء عمله الصالح في الدنيا، في فعله وسلوكه التقوائيّ، والتزامه بالخيرات في علاقاته مع الناس.

إذاً التقوى، وليست صكوك الغفران، هي الفكرة والقيمة والمعتقد الإسلاميّ.. جاء في كتاب الله تعالى حول التقوى: ﴿ذَلِكَ الْكِتَابُ لَا رَيْبَ فِيهِ هُدًى لِّلْمُتَّقِينَ﴾ (البقرة/

[١]- للتوسّع أكثر حول موضوع صكوك الغفران يمكن العودة لكتاب: دنتسغر هونرمان، الموسوعة العربيّة المسيحيّة (الكنيسة الكاثوليكيّة في وثائقها)، سلسلة الفكر المسيحيّ بين الأمس واليوم، ترجمة: يوحنا منصور، منشورات المكتبيّة البولسيّة، لبنان/ بيروت، عام ٢٠٠١م، طبعة أولى.

[٢]- سفر الحوالي، العلمانيّة (نشأتها وتطوّرها وآثارها على الحياة الإسلاميّة)، مطابع جامعة أم القرى، مركز البحث العلميّ وإحياء التراث الإسلاميّ، السعوديّة/ مكّة المكرّمة، عام ١٩٨٢م، طبعة أولى، ص ١١٠.

١٨٣).. والتقوى هنا هي من الوقاية، وقاية النفس.. وعموماً هي حفظ الشيء مما يؤذيه ويضره.. يعني حفظ النفس عما يؤلم وذلك بترك المحظور، ويتم ذلك بترك بعض المباحات؛ لما روي من أن «الحلال بين والحرام بين ومن رتع حول الحمى فحقيق أن يقع فيه»^[١].. ويقول الإمام عليّ عليه السلام عن التقوى كأساس للعمل الصالح ونيل رضى الله: «إنَّ تقوى الله حَمَّتْ أولياءَ الله محارمه، وألزمت قلوبهم مخافته، حتى أسهرت لياليتهم، وأظمأت هواجرهم»^[٢].. إنه يؤكّد على أهميّة الالتزام بجوهر التقوى قولاً وعملاً بما يؤدّي إلى التأسيس لتلك الحالة المعنويّة العالية التي يصل إليها الإنسان من خلال عمق انفتاحه على الله، وإيمانه بقيمه، والالتزام بأوامره ونواهيه التي تمنعه من اتباع الهوى والانحراف عن جادة الحق والصواب.. وهو يشير أيضاً إلى أن مخافة الله أثر إيجابي كبير من الآثار العمليّة لحركيّة الالتزام بجوهر التقوى. والخوف الوارد في هذا الحديث لا يساوي التقوى، ولا يعبر عنها أبداً.. وإنّما التقوى تجعل مخافة الله تلازم القلب على الدوام، لتكون حاضرة مع الإنسان في كلّ مواقعه، وحرركاته.

ومن المعروف أنّ أصل البلاء والشّرور ينطلق من ذات الإنسان نفسه في هيمنة القوى الشهويّة على الإنسان، وسيطرة النوازع الذاتيّة على العقل والأخلاق وتحكّمها بها.. فذات الإنسان مشكّلة ومركّبة من قوى عديدة تسير كلّها ضمن نظام خاصّ، ولو اختلّ هذا النظام بإفراط أو تفريط، زيادة أو نقيصة، خرج المركب عن حدّه وبطلت الغاية في أصل التركيب، والغاية هي سعادة الإنسان المندرجة تحت كماله الممكن له.. والتقوى هي المعيار وهي السلم الذي يقي هذه القوى من الخروج عن حدّ الاعتدال؛ ولذا نجد أمير المؤمنين الإمام عليّ عليه السلام يجعلها محوراً في كثير من كلماته وعظاته التي وجدت في نهج البلاغة.. يقول عليه السلام: «اعلموا عباد الله أنّ التقوى دارٌ حصنٌ عزيز، والفجور دارٌ حصنٌ ذليل، لا يمنع أهله ولا يُحرز من لجأ إليه؛ ألا وبالتقوى تُقطع حُمّة الخطايا وباليقين تُدرك الغاية القصوى»^[٣].

[١]- الراغب الأصفهاني، المفردات في غريب القرآن، دار القلم، الدار الشامية، سورية/ دمشق ولبنان/ بيروت، عام ٢٠٠٩م، طبعة أولى، مجلد ١، ص ٥٣٠.

[٢]- الشريف الرضي أبو الحسن محمد بن الحسين، نهج البلاغة (خطب الإمام علي)، شرح محمد عبده، منشورات دار المعرفة للطباعة والنشر، لبنان/ بيروت، طبعة بلا تاريخ، الخطبة رقم ١١٤، ص ٢٦٠.

[٣]- الشريف الرضي أبو الحسن محمد بن الحسين، نهج البلاغة (خطب الإمام علي)، مصدر سابق، خطبة رقم ١٥٧، ص ٣٤١.

وفي قولٍ آخرٍ يعتبرُ الإمامُ عليٌّ عليه السلام أنَّ التَّقْوَى «دواءٌ داءِ قلوبكم، وشفاءٌ مرضِ أجسادكم، وصلاحٌ فسادِ صدوركم، وطهورٌ دنسِ نفوسكم»^[١]. والواضح هنا أنَّ الإمامَ عليه السلام يُرجعُ شقاءَ البشرِ - ومعاناتهم، وآلامهم، وابتلاءاتهم - إلى عدم فهم القيمة العظيمة للتقوى، ومن ثمَّ عدم الالتزام بها.. وهو بذلك يكرِّس وجود الإنسان في الحياة، وطبيعة الدور الرساليذ الملقى على عاتقه، والأهداف الكبرى التي يُراد له أن يحققها في حياته.

وتقوم تلك النظرة على اعتبار أنَّ المحتوى الداخلي للإنسان هو الأساس في حركة الوجود الإنسانيِّ كلِّه، من حيث ضرورة ابتناؤه على قيمة ومعنى التقوى، والإيمان بالله تعالى. والإسلام نفسه سُمِّيَ عمليةً بناء المحتوى الداخلي للإنسان - على قيم ومبادئ الإسلام الأصيل - بالجهاد الأكبر.

من هنا يكون التغيير الداخلي للإنسان - استناداً إلى ركيزة التقوى - هو القاعدة الأساسية المطلوبة لتغيير سلوكه الخارجي على صورة معطيات ومضامين هذا الداخل.. كما يقول الله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّى يُغَيِّرُوا مَا بِأَنْفُسِهِمْ﴾ (الرعد/ ١١). وعندما يصل الإنسان إلى مرحلة التقوى الذاتية الداخلية، فإنه يكون مقتنعاً بحدوده، وراضياً بحقوقه، ومالكاً لروح مطمئنة، هادئة ومستقرّة، وقلب سليم معافى.. أي أنه يكون متصالحاً مع نفسه ووجوده، ومنسجماً مع توجهاته الفكرية، وأن لا يعيش مع ذاته حالة التناقض والانقسام، ولا تشغله الأطماع والغرائز، بما يؤثر سلباً على عمره وجسده.. ويقبّل من مستوى وحجم ونوعية كسبه وإنتاجه في الحياة.

[١] - مصدر سابق نفسه، خطبة رقم ١٩٨، ص ٤٩٦.

لائحة المصادر والمراجع

أولاً- المراجع العربيّة والمترجمة:

١. أحمد شلبي، مقارنة الأديان، مكتبة النهضة، مصر / القاهرة، عام ١٩٨٨ م، طبعة أولى.
٢. أبو العلا عفيفي، التصوّف: الثورة الروحيّة في الإسلام، مؤسّسة هندايوي، مصر / القاهرة، طبعة عام ٢٠٢٠ م.
٣. الراغب الأصفهاني، المفردات في غريب القرآن، دار القلم، الدار الشاميّة، سورية / دمشق ولبنان / بيروت، عام ٢٠٠٩ م، طبعة أولى، مجلد ١.
٤. إي اتش. غومبريتش، مختصر تاريخ العالم، ترجمة: ابتهاج الخطيب، مراجعة: عبد الله هدية، سلسلة عالم المعرفة الكويتيّة، الكويت، العدد ٤٠٠، أيار / مايو، عام ٢٠١٣ م.
٥. ادغار ويند وأندريه نيتون وكارل غوستاف يونغ، الأصول الوثنيّة للمسيحيّة، ترجمة: سميرة عزمي الزين، منشورات: المعهد الدولي للدراسات الإنسانيّة، عام ١٩٩١ م، طبعة أولى.
٦. السيد الباز العريني، الحضارة والنظم الأوروبيّة في العصور الوسطى (القسم الأول)، دار النهضة العربيّة، لبنان / بيروت، طبعة عام ١٩٦٣ م.
٧. أميمة شاهين، الخطيئة الأولى بين اليهوديّة والمسيحيّة والإسلام، دار زهراء الشرق، مصر / القاهرة، طبعة ١٩٧٠ م.
٨. أحمد علي عجيبية، أثر الكنيسة على الفكر الأوروبيّ، دار الآفاق العربيّة، مصر / القاهرة، عام ٢٠٠٤ م، طبعة أولى.
٩. أحمد عجيبية، البابوية وسيطرتها على الفكر الأوروبيّ في العصور الوسطى، مكتبة المهتدين الإسلاميّة، مصر / القاهرة، ١٩٩١ م، طبعة أولى.
١٠. أحمد علي عجيبية، الخلاص المسيحيّ ونظرة الإسلام إليه، دار الآفاق العربيّة، مصر / القاهرة، عام ٢٠٠٤ م، طبعة أولى.
١١. بولس فغالي، أعمال الرسل، دار المشرق، لبنان / بيروت، عام ٢٠٠٦ م، طبعة سادسة.

١٢. ت. إس. إليوت، ملاحظات حول تعريف الثقافة، ترجمة: شكري محمد عياد، دار التنوير للطباعة والنشر والتوزيع، مصر / القاهرة، عام ٢٠١٤م، طبعة أولى.
١٣. توفيق الطويل، مدخل لدراسة تاريخ الفلسفة (ضمن كتاب: العرب والعلم في عصر الإسلام الذهبي ودراسات علمية أخرى)، دار النهضة العربية، مصر / القاهرة، عام ١٩٦٨م، طبعة أولى.
١٤. توفيق الطويل، قصة النزاع بين الدين والفلسفة، مكتبة الآداب، مصر / القاهرة، طبعة عام ١٩٩٣م.
١٥. تيري هنتش، الشرق المتخيّل؛ رؤية الغرب إلى الشرق المتوسّطي، دار الفارابي، لبنان/ بيروت، طبعة ٢٠٠٤م.
١٦. جون ليندو، الأساطير الإسكندنافية: دليل الآلهة، الأبطال، الطقوس والمعتقدات، مطبعة جامعة أوكسفورد، انكلترا، عام ٢٠٠١م، طبعة أولى بالإنكليزية.
١٧. جون لوريمر، تاريخ الكنيسة، ترجمة: عزرا مرجان، دار الثقافة، مصر / القاهرة، عام ١٩٩٠م، طبعة أولى.
١٨. جورج طرايشي، معجم الفلاسفة، دار الطليعة للطباعة والنشر، لبنان/ بيروت، عام ٢٠٠٦م، طبعة ثالثة.
١٩. جاد المنفلوطي، تاريخ المسيحية: المسيحية في العصور الوسطى، الناشر: الكنيسة الأسقفية، مصر / القاهرة، عام ١٩٧٨م، طبعة أولى.
٢٠. دنتسغر هونرمان، الموسوعة العربية المسيحية (الكنيسة الكاثوليكية في وثائقها)، سلسلة الفكر المسيحي بين الأمس واليوم، ترجمة: يوحنا منصور، منشورات المكتبة البولسية، لبنان/ بيروت، عام ٢٠٠١م، طبعة أولى.
٢١. روبرت. س. جوتفريد، الموت الأسود: جائحة طبيعية وبشرية في عالم العصور الوسطى، ترجمة وتقديم: أبو أدهم عبادة كحيل، المركز القومي للترجمة، مصر / القاهرة، عام ٢٠١٧م، طبعة أولى.
٢٢. ريتشارد سودرن، صورة الإسلام في أوروبا في العصور الوسطى، ترجمة: رضوان السيد، دار المدار الإسلامي، لبنان/ بيروت، عام ٢٠٠٦م، طبعة ثانية.

٢٣. زيغريد هونكه، شمسُ العربِ تسطعُ على الغرب (أثر الحضارة العربيّة في أوروبا)، ترجمة: فاروق بيضون وكمال دسوقي، دار الجليل (ودار الآفاق الجديدة) للطباعة والنشر والتوزيع، عام ١٩٩٣م، لبنان/ بيروت، طبعة ثامنة.
٢٤. سعيد عبد الفتاح عاشور، أوروبا العصور الوسطى (النّظم والحضارة)، مطبعة النهضة المصريّة، مصر/ القاهرة، طبعة عام ١٩٥٩م.
٢٥. سكوت إتيش هندريكس، مارتن لوثر، مقدّمة قصيرة جدًّا، ترجمة: كوثر محمود، مؤسّسة الهنداوي للتعليم والثقافة، مصر/ القاهرة، عام ٢٠١٤م، طبعة أولى.
٢٦. سليمان مظهر، أساطير من الغرب، دار الشروق، مصر/ القاهرة، عام ٢٠٠٠م، طبعة أولى.
٢٧. سفر الحوالي، العلمانيّة (نشأتها وتطوّرها وآثارها في الحياة الإسلاميّة المعاصرة)، مطابع جامعة أم القرى، مركز البحث العلميّ وإحياء التراث الإسلاميّ، السعوديّة/ مكّة المكرمة، عام ١٩٨٢م، طبعة أولى.
٢٨. سعيد عبد الفتاح عاشور، أوروبا في العصور الوسطى، مكتبة الأنجلو المصريّة، مصر/ القاهرة، طبعة عام ١٩٦٦م.
٢٩. شارل جنيبير، المسيحيّة: نشأتها وتطوّرها، ترجمة عبد الحليم محمود، منشورات دار المعارف، مصر/ القاهرة، عام ٢٠٢٢م، طبعة سابعة.
٣٠. عليّ بن محمد الماوردي البغدادي، النكت والعيون، تحقيق: السيد ابن عبد المقصود، دار الكتب العلميّة، لبنان/ بيروت، طبعة عام ٢٠١٢م.
٣١. عبد القادر أحمد اليوسف، العصور الوسطى الأوروبيّة (٤٧٦-١٥٠٠م)، المكتبة العصريّة، لبنان/ بيروت، ١٩٦٧م، طبعة أولى.
٣٢. كرين برنتن، أفكار ورجال: قصّة الفكر الغربيّ، ترجمة: محمود محمود، مؤسّسة هنداوي للتعليم والثقافة، مصر/ القاهرة، عام ٢٠٢٠م.
٣٣. ليب بيضون، تصنيف نهج البلاغة، الناشر: مركز النشر-مكتب الإعلام الإسلاميّ، إيران/ طهران، طبعة عام ١٩٨٦م.

٣٤. محمد أبو الفضل ابراهيم (ابن أبي الحديد المعتزليّ)، شرح نهج البلاغة، دار الأعلميّ للمطبوعات، لبنان/ بيروت، طبعة عام ١٩٩٨ م.
٣٥. محمّد بن الحسين (الشريف الرضي أبو الحسن)، نهج البلاغة (خطب الإمام عليّ)، شرح محمّد عبده، منشورات دار المعرفة للطباعة والنشر، لبنان/ بيروت، طبعة بلا تاريخ.
٣٦. مجدي كامل، أشهر الأساطير في التاريخ، الناشر: دار الكتاب العربيّ، سوريا/ دمشق، مصر/ القاهرة، طبعة ٢٠١٤ م.
٣٧. مفيد الزبيدي، موسوعة تاريخ أوروبا الحديث والمعاصر: تاريخ أوروبا في العصور الوسطى (٤٧٦-١٥٠٠م)، دار أسامة للنشر والتوزيع، الأردن/ عمّان، ٢٠٠٩م، طبعة الثالثة.
٣٨. محمّد حسين الطباطبائيّ، الميزان في تفسير القرآن، مؤسّسة الأعلميّ للمطبوعات، لبنان/ بيروت، عام ١٩٩٧م، طبعة أولى.
٣٩. محمّد أبو زهرة، محاضرات في النصرانيّة، طبعة: الرئاسة العامّة لإدارات البحوث العلميّة والإفتاء والدعوة والإرشاد، السعوديّة/ الرياض، عام ١٩٨١م، طبعة رابعة.
٤٠. محمود سعيد عمران، معالم تاريخ أوروبا في العصر الوسيط، دار المعرفة الجامعيّة، مصر/ القاهرة، عام ٢٠١٣م، طبعة أولى.
٤١. محمّد بن طاهر التنير البيروتي، العقائد الوثنيّة في الديانة النصرانيّة، تحقيق: محمد عبد الله الشراقي، دار الجليل، لبنان/ بيروت، طبعة عام ١٩٩٨م.
٤٢. محمّد سهيل طقوش، تاريخ الحروب الصليبيّة (حروب الفرنجة في المشرق)، دار النفائس، لبنان/ بيروت، عام ٢٠١١م، طبعة أولى.
٤٣. متى المسكين، شرح رسالة بولس الرسول إلى أهل غلاطية، مطبعة دير القديس أنبا مقار، مصر/ القاهرة، عام ١٩٩٦م، طبعة أولى.
٤٤. نعيم فرح، تاريخ الحضارة الأوروبيّة في العصور الوسطى، منشورات جامعة دمشق، سوريا/ دمشق، عام ٢٠٠٠م، طبعة ثانية.
٤٥. نور الدين حاظوم، تاريخ العصر الوسيط، دار الفكر المعاصر، سورية/ دمشق، عام ١٩٦٨م، طبعة أولى.

٤٦. هوبرت هيركومر وجيرنوت روتر، صورة الإسلام في التراث الغربيّ، ترجمة: ثابت عبد، تقديم: محمد عمارة، طبعة دار نهضة مصر، مصر/ القاهرة، عام ١٩٩٩ م.
٤٧. هـ. ا. ل. فيشر، تاريخ أوروبا، العصور الوسطى، ترجمة: محمد مصطفى زيادة، السيد الباز العريني، دار المعارف، مصر/ القاهرة، عام ١٩٦٦ م، طبعة خامسة.
٤٨. هـ. ج. ولز، معالم تاريخ الإنسانية (في المسيحية والإسلام والعصور الوسطى)، ترجمة: عبد العزيز جاويد، الهيئة المصرية العامة للكتاب، مصر/ القاهرة، بلا تاريخ، طبعة ثالثة.
٤٩. وليام مونتغمري وات، تأثير الإسلام على أوروبا في القرون الوسطى، جسور للترجمة والنشر، لبنان/ بيروت، عام ١٩٧٦ م، طبعة أولى.
٥٠. يوهان هويزنجا، اضمحلال العصور الوسطى (دراسة لنماذج الحياة والفكر والفن بفرنسا والأراضي المنخفضة)، ترجمة: عبد العزيز توفيق جاويد، تقديم: مصطفى النشار، المركز القومي للترجمة، مصر/ القاهرة، سلسلة ميراث الترجمة، العدد ٢٦٠٦، عام ٢٠١٥ م، طبعة أولى.

ثانياً- المراجع الأجنبية

1. Rodney Stark, The Rise of Christianity, Princeton, N. J, Princeton University Press, 1996.

ثالثاً- الموسوعات

١. هيئة الموسوعة العربية، الموسوعة العربية، سورية/ دمشق، عام ٢٠٠١ م، المجلد الثاني، طبعة أولى.
٢. رابعاً- المجلات
٣. مجلة نزوى العمانيّة، سلطنة عمان/ مسقط، العدد ٧٩، شهر تموز عام ٢٠١٤ م.

أبحاث ودراسات

يتناول هذا الباب سلسلة بحوث ودراسات تخصصية وتأسيسية في نقد الفكر الغربي من حيث النشأة والخلفيات الفكرية والفلسفية، والمناهج وتحليل ونقد المشاريع المستغربة والمتوافقة مع الغرب لمفكرين من العالم الإسلامي ممن تأثروا بالغرب وروجوا لأفكاره.

نهاية الغرب بين فلسفة المابعديات وفكر النهايات

د. مكّي سعد الله

تأملات حول علم النفس والدين

الحاج محمد لغنهاوزن

نهاية الغرب بين فلسفة المابعديات وفكر النهايات

د. مكّي سعدالله [✽]

الملخص

يسعى البحث إلى مقارنة مفهوم «الغرب» في المرجعيّات الثقافيّة والمعرفيّة الأوروبيّة وكيفيّة نشأة المفهوم في فضاء المرويّات الكبرى التي أنتجت مصطلحًا يتناغم وظيفيًا مع أيديولوجيّاتها التوسعيّة وتحيّزاتها الثقافيّة التي صنعت من ثقافة الاختلاف وصورة «الأخر» نموذجًا للدونيّة الفكريّة والبربريّة والوحشيّة السلوكيّة تسويغًا للتدخل الكولونياليّ تحت أقنعة البعث الحضاريّ.

لكنّ الميلاد الأسطوريّ لمفهوم «الغرب» بدأ يتهاوى ويتصدّع مع ظهور دراسات التابع وأبحاث ما بعد الكولونياليّة، التي كشفت عن سلطة الخطاب المزيّف، والصورة الوهميّة التي زعمت المركزيّات الغربيّة بناءها للآخر ليظلّ رهينة ثقافيّة ووسيلة تروحيّة لنموذجها المعرفيّ وخصوصيّاتها الثقافيّة.

كلمات مفتاحيّة: الغرب، النهاية، كولونياليّ، عولمة، الآخر، بعد الكولونياليّة.

المقدمة

بين أطروحتي سيرج لاتوش (Serge Latouche) (١٩٤٠) «غربة العالم» (L'Occidentalisation du monde)^[١] الذي تناول عبر فصوله الخمسة، الأسباب والدواعي التي أهلت الغرب لقيادة السفينة العالمية نحو سواحل الأمان والسعادة، فتاريخ الغرب في اعتقاده معقد ومتعدد المجالات والاتجاهات، فقد تحوّل الغرب إلى «آلة اجتماعية» لا يمكن السيطرة عليها من حيث الانتشار والتوسع، بفضل النمو غير المحدود للسلع، وتضاعف شبكات الاتصالات، والتحضّر المكثف، والتغيرات التقنية والرقمية المستمرة، بالإضافة إلى النموذج الديمقراطي في الممارسة السياسية، وتطوير التعليم وتحسين جودته وتعميمه على جميع فئات المجتمع، مع اقتران كل هذه المنجزات بالقيم الإنسانية الخالدة من تسامح وحرية وإبداع.

وتتدعم هذه الأطروحة بأبحاث ودراسات أخرى ترى العولمة نموذجاً وصورة للثقافة الغربية، ومظهرًا من مظهرات الغرب وتجلياته في حقول المعرفة والفكر والفن، فلم تر البشرية من العولمة سوى تعميم لباراديغم الغرب الرأسمالي في الاقتصاد والسياسة والثقافة، فقد فشلت جميع المشاريع والمحاولات الهادفة إلى تجسيد تكامل عالمي وندبي يستند على آليات التعاون والتسامح واحترام الخصوصيات الثقافية والهويات الوطنية، بل ازدادت الفجوة وتعمقت الهوة بين فضاءات الشمال والجنوب، مما أنتج عالين متناقضين أولهما منتج/ إيجابي والثاني مستهلك/ سلبي^[٢] كما كشفت النخب المنحدرة من المستعمرات من خلال دراسات ما بعد الكولونيالية (Postcolonialisme) ودراسات التابع (Subaltern Studies) عن استمرار الميتروبول في تصنيفاته المركزية للهامش وثقافته المكرسة للأحادية الأوروبية/ الغربية في المعرفة والفكر، فالمرجعيات الغربية مازالت إلى غاية اليوم تعتقد بغرب عقلاني وليد فلسفة الأنوار ومعارفها، وشرق لاهوتي، عجائبي، متخلف في علومه ومتوحش/ بربري في سلوكياته.

[1]- Latouche Serge, L'Occidentalisation du monde. Essai sur la signification, la portée et les limites de l'uniformisation planétaire, La Découverte/ Poche, 1989, Série "Essais", N° 203, Paris.

[2]- Daniel Cohen, Mondialisation ou occidentalisation?, Revue Sciences Humaines, 20073/ (N°180).

تعارض هذه المقاربات والأطروحات مع دراسات وأبحاث مستقبلية واستشراقية ترى نهاية الغرب التقليدي، بأسطوره الكولونيالية وموروثه الحضاري، المؤسس على مركزية اقصائية تروّجها مرويات كبرى (Les Grands Narratives) بتضخيم «الأنا» المتفوقة، وتقزيم واختزال مُنجز «الأخر» ونعته بالوحشية والبربرية.

يرى الباحث البلجيكي هنري بانهوي (Henry Panhuys) في كتابه «نهاية غربنة العالم من الوحدة إلى التعدد» (La fin de l'occidentalisation du monde: De l'unique au multiple) أن الثقافات المحليّة قد أنهت العولمة الغربية المتوحّشة ورأساليّتها الجديدة^[١]، فقد تمسّكت بأصولها وهجرت القيم الغربية، وشكّكت في مضامينها ونيّات دعائها بعدما فشلت مشاريع التنمية التي وعدت بها المنظومات السياسيّة والاقتصاديّة الغربيّة، داعية إلى مراجعة مضامينها ومقاصدها.

ولعلّ غياب التجسيد العمليّ والتطبيقيّ لسياسات التنمية^[٢] كان سبباً مباشراً في تجرّد وتصدّي ورفض مبادئ الغرب وأفكاره في صناعة عالم موحدّ تسوده هويّة رقميّة إنسانيّة تحترم الخصوصيّات والثقافات، وتؤسّس لعدالة إنسانيّة تحترم الحقوق والواجبات.

فقد وجد «الأخر» (العالم غير الغربيّ) من خلال الممارسة والاحتكاك «الغرب» نموذجاً للازدواجيّة والثنائيّة المتناقضة السلبية في التعامل، فنتج عنه مفاهيم «لم يكن الاستعمار والتنمية والعولمة سوى استمراريّة تاريخيّة لمنطق الغرب نفسه المزدوج الرؤية نحو العوالم غير الأوروبيّة»^[٣]. يؤيّد الكاتب والإعلاميّ الفرنسيّ هيرفي كمبت (Hervé Kempf) (١٩٥٧) هذه المقاربة، ويرى قرب نهاية الغرب التقليديّ من خلال كتابه «نهاية الغرب وميلاد العالم» (Fin de l'Occident naissance du monde)^[٤] الصادر سنة ٢٠١٣، حين أعلن عن ميلاد عالم جديد بدأ يتشكّل وتظهر ملامحه ومؤشّرات بنائه خارج الفضاء الأوروبيّ/ الغربيّ، وذلك بسبب المخاوف الأيكولوجيّة التي ستؤدّي إلى إضعاف

[1]- Henry Panhuys, La fin de l'occidentalisation du monde: De l'unique au multiple, L'Harmattan, 2004, Paris, p25.

[٢]- م.ن، ص ٣٥.

[٣]- م.ن، ص ٣٩.

[4]- Hervé Kempf, Fin de l'Occident, naissance du monde, Seuil, 2013, Paris.

الغرب بسبب التلوّث والمبالغة في الاستهلاك، ممّا سيؤدّي إلى إنتاج فضاءات بديلة خالية من التلوّث والنفائيات والفقر والاستغلال.

بينما ذهب الكاتب الفرنكفونيّ الرومانيّ لوسيان بوا (Lucian Boia) (١٩٤٤) إلى الاعتقاد بنهاية الغرب وبداية بروز عالم جديد أطلق عليه «عالم الغد»، وذهب في كتابه «نهاية الغرب، نحو عالم الغد» (La Fin de l'Occident ? Vers le monde de demain)^[1] الصادر سنة ٢٠١٨، حيث يرى أنّ العالم يتغيّر ويتجدّد بفضل فتوحات العولمة، وهذا سيؤدّي إلى نهاية الغرب وحضارته، فقد بدأ هذا العالم يفشل ويستقبل من القيادة بسبب شيخوخة سكّانه واقتصاده وتقلّص نفوذه.

يُضاف إلى ذلك العجز عن خلق المشاريع العالميّة العملاقة والطموحة، فقديماً كان المشروع التبشيريّ الدينيّ، والديمقراطيّة، وقضايا التنمية، من أسباب الهيمنة والانتشار، أما الآن فقد حدث تقهقر وغياب بسبب التغيّرات العالميّة واستيقاظ أمم وشعوب طموحة وعلى رأسها الصين.

وضمن محور «الموت» و«النهاية» يعتقد ويتنبأ الفيلسوف الفرنسيّ ميشيل انفري (Michel Onfray) (١٩٥٩) بنهاية «الغرب» في كتابه «انحطاط» (Décadence)^[2] سنة ٢٠١٧، الذي رأى فيه أنّ الغرب يعيش لحظات احتضار قبل انهيار حضارته على نفسها، بسبب مؤشّرات يراها واضحة ومنها المركزيّة الطاغية، والعجز في التفكير في القضايا المصيريّة والجوهريّة، وتعلّقها بالسلبية في الفكر مع هيمنتها على حقول المعرفة والعمل.

ويعتقد محدّراً بأنّ «الحضارة اليهوديّة/ المسيحيّة قد سادت لمدة ألفي سنة، وهي مدّة مشرّفة بالنسبة لحضارة بعينها، فالحضارة التي ستعوضها، ستحلّ أخرى أيضاً مكانها، فالمسألة مسألة وقت فقط، لقد غرقت السفينة، لكن بقي لنا أن نغرق بأناقة»^[3].

[1]- Lucian Boia, La Fin de l'Occident? Traduit par, l'ADARL, Manitoba Editions, Paris, 2018.

[2]- Michel Onfray, Décadence, FLAMMARION, Paris, 2017.

[3]- Richard Martineau, Occident: le début de la fin?,

<https://www.journaldemontreal.com/201716/01//occident--le-debut-de-la-fin>

هل لامست فكرة النهايات (نهاية التاريخ، الأيدولوجيا، نهاية الحداثة، ونهاية الفلسفة وغيرها) والموت (موت الإله، موت الإنسان، موت المؤلف وغيرها) بأبعادها الفلسفية وجود «الغرب» كفضاء جغرافيٍّ وحضور تاريخيٍّ كولونياليٍّ توسعيٍّ بلغت هيمنته إفريقيا وآسيا، وامتدت مركزيته الإقصائية إلى كلِّ الثقافات، بتأصيلها لنظريات التفوق العرقيِّ والإثنيِّ، بالإضافة إلى صناعتها للعوامل المتباينة من خلال التمييز بين قطبي المركز والهامش وتدعيم الخطاب بالكليات ومبررات ومسوغات تروج لاستحالة المثاقفة النديّة والتعاون الوديِّ والطوعيِّ. أم أنّ نهاية الغرب ضرب مختلف من النهايات والموت يتبلور ضمن محاور التدافع الحضاريِّ الذي تتحوّل فيه لفظة «نهاية» إلى الدلالة على تقلص الوظائف، وضمور النفوذ، وإعادة الترتيب، وتبادل الأدوار، بعد بروز قوى جديدة تؤكّد مقولة الانتقال الحضاريِّ من الطفولة إلى الشباب ثم الشيخوخة والنهاية؟

تسعى هذه الورقة إلى إبراز مراحل ظهور مفهوم الغرب وخصوصياته المعرفية من النشأة الأسطورية إلى أطروحات الموت والنهاية.

الغرب

الغرب من المفاهيم الملتبسة في المنظومة الفكرية والمعرفية الإنسانية عامةً والأوروبية خاصةً؛ بسبب خروج المصطلح من الدلالة اللغوية البسيطة المُختزلة في «غروب الشمس» إلى سياقات مشحونة بمفاهيم عقائدية وأسطورية وأيديولوجية.

وقد انشغل العلماء بالبحث في ماهيته، وعلى رأسهم مفكرو الغرب أنفسهم، الذين تساءلوا عن إشكالية مصطلح الغرب «هل هو مكانٌ أو منطقة من العالم؟ هل هو أوروبا أو أمريكا؟ أم الاثنين معاً؟ أو مجموع الدول الغربية؟ هل الغرب مرحلة من التاريخ؟ أو نظام اقتصادي؟ هل هو خلقٌ أم دينٌ أو طريقة عيشٍ وحالة فكريةٌ وذهنيةٌ»^[١].

وقد تمكّنت المركزية الغربية من شحن مفهوم الغرب بدلالات سياسية وثقافية ودينية، حتى انحرف عن المعنى الأصليِّ، وأصبح معادلاً موضوعياً لنموذج ثقافيٍّ / سياسيٍّ /

[1]- Roger-Pol Droit, l'Occident expliqué à tout le monde, Edition du Seuil, Paris, 2008, p10.

أيديولوجيٌّ مُحدّد «الغرب مفهومٌ أيديولوجيٌّ أكثر منه جغرافيٌّ»^[١].

ومع تحوّل المفهوم من المعنى الجغرافيّ إلى الكيان الدينيّ والإثنيّ والثقافيّ، شرع المشتغلون بالتنظير للمفهوم في البحث عن سياقات وأنساق ثقافيّة ودينيّة/أسطوريّة لبلورة نظريّة تُميّز مُصطلح الغرب وتُعطيه هويّة خاصّة.

لم تكن كلمة «غرب» في البداية إلاّ معنًى بسيطاً يُوحي بغروب الشّمس وأفولها «الغربُ والمغربُ»: بمعنى واحد، قال ابن سيده، الغربُ خلاف الشّرق وهو المغربُ وقوله تعالى ﴿رَبُّ الْمَشْرِقَيْنِ وَرَبُّ الْمَغْرِبِينَ﴾ (الرحمن / ١٧) أحد المغربين أقصى ما تنتهي إليه الشّمس في الصّيف، والآخر أقصى ما تنتهي إليه الشّمس في الشّتاء؛ وأحد المشرقين، أقصى ما تُشرق منه الشّمس في الصّيف، وأقصى ما تُشرق منه في الشّتاء، وبين المغرب الأقصى والمغرب الأدنى مئة وثمانون مغرباً^[٢] وذهب الخليل بن أحمد إلى تأكيد المعنى ذاته، حيث قال «والغربُ، المغربُ والغروبُ، غيبوبة الشمس»^[٣].

انسأقت المعاجم العربيّة كلّها على درب روّاد المعجميّة العربيّة الكلاسيكيّة في جعل لفظ «الغرب» مرادفاً لغروب الشمس وزواله، قال الفيروز أبادي «ومغربانِ الشمس، حيث تغربُ، ولقيته مغربها ومغربانها ومغرباناتها: عند غروبها. وتغربُ، أتى من الغرب»^[٤].

وحول هذا المعنى أجمعت المعاجم الغربيّة والأجنبيّة، فذهب مُعجم الأكاديميّة الفرنسيّة إلى الإقرار بأنّ «الغرب» هو «أحد الاتجاهات الأربعة، ويعني غروب الشّمس، ويقابل الشّرق»^[٥]، والمقصود بالشرق هنا، شروق الشمس ومطلعها، وتداول معجم

[1]- Serge Latouche, l'Occidentalisation du monde, essai sur la signification, la portée et les limites de l'uniformisation planétaire, la découverte, Paris, 2005, p11.

[٢]- ابن منظور، لسان العرب، المجلد الأوّل، مرجع سابق، ص ٦٣٨.

[٣]- الخليل بن أحمد الفراهيدي، كتاب العين، مرجع سابق، الجزء الرابع (باب الغين والراء والباء معها)، ص ٤١٠.

[٤]- مجد الدين محمّد بن يعقوب الفيروزأبادي، المتوفى سنة (٨١٧هـ)، القاموس المحيط، مؤسّسة الرسالة، ط ٢، ١٤٢٦هـ / ٢٠٠٥م، بيروت، ص ١٢٠.

[5]- Dictionnaire de l'académie Française, tome premier (A.K) Dupont, imprimeur-libraire, 1832, p181.

لاروس الموسوعيّ (Larousse Encyclopédique) المعنى ذاته، لكن أضاف المعجمان أنّ من دلالات الغرب أيضًا «الدول الغربيّة وأمّها وشعوبها»^[١] والدول الغربيّة حسب المعجمين، هي دول محدّدة وفقًا لمعايير النظام الاقتصاديّ الليبراليّ والانتهاؤ السياسيّ لمعسكر مناهض للمعسكر الشرقيّ بمفهوم وثقافة الحرب الباردة، فيصبح الغرب «مجموعة شعوب تَسْكُنُ دول أوروبا الغربيّة، كما تطلق اللفظة أيضًا على حضارة هذه الشعوب ودولهم»^[٢].

خرج مصطلح الغرب من المعنى الجغرافيّ ليحمل دلالة فكريّة وثقافيّة وسياسيّة، فلم يعدّ البعد الجغرافيّ سوى جزئيّة بسيطة تحتلّ حرجًا ضئيلاً في المعاجم اللغويّة والاصطلاحية، فقد تشبّع بالدلالات، حتّى اعتبر من أكثر المصطلحات خضوعاً للأدلجة في الفكر المعاصر «هذه المصطلحات الثلاثة: الإسلام، أوروبا، الغرب تعرّضت لأدلجة مهووسة ومبالغ فيها؛ ولهذا السبب ينبغي أن نُعيد التفكير فيها لكي نُحلّ الصورة التاريخيّة (أو الواقعية) محلّ الصورة الأيديولوجيّة»^[٣].

الانسلاخ من عباءة الدلالة اللغويّة، طرح إشكاليّة انفلات المصطلح من التحديد، وأصبح وعاءً لمضامين التاريخ والجغرافيا، وابتعد بذلك عن إمكانات الصياغة الدقيقة؛ لأنّه تجاوز الفضاءات الجغرافيّة والفكريّة، وحتّى الأيديولوجيّة، ودخل دائرة الصورة المتخيّلة، وحول هذه الإشكاليّة تساءل مؤلّفنا كتاب «والله خلق الغرب» «ما هو الفضاء الجغرافيّ للغرب؟... كمفهوم يصعب تحديده؛ لأنّه لا حدود واقعيّة له، فهو اختراع خياليّ أكثر منه حقيقة جغرافيّة محدّدة... فالغرب هو ما نريده نحن أن يكون»^[٤].

الغرب: أسطورة النشأة والتأسيس

تطرح الكتابات والدراسات المتعلّقة بالغرب جُملةً من الإشكالات الفلسفيّة والمعرفيّة،

[١]- م.ن، ص ١٨١.

[2]- <http://www.larousse.fr/francais/occident/55482-6>

[٣]- محمّد أركون، الإسلام، أوروبا، الغرب، رهانات المعنى وإرادات الهيمنة، ترجمة: هاشم صالح، دار الساقى، ط ٢، ٢٠٠١، ص ٥.

[4]- Hakim Karki et Edgar Radelet, Et Dieu créa l'Occident, la place de la religion dans la conceptualisation de la notion de l'Occident, l'Harmattan, Paris, 2001, p26.

وحتى الإبستيمولوجية، حول نشأة مفهوم الغرب، ليس ككيانٍ جغرافيٍّ تحتلُّه وتشغله مجموعة من الشعوب والقوميات تنتمي لدول تقع في أوروبا أو القارة العجوز^[١]، ولكن بجملةٍ أخرى من المحاور الثقافية والحضارية المتعلقة بعلاقة الغرب بأوروبا، ومنها: أيها أسبق في الظهور؟ وأيها أشمل؟ ومن يحتوي الآخر؟ ومن له الفضل على الآخر؟.

وهكذا وضمن سلسلة الإشكالات المطروحة يتمُّ تداول أطروحتين على المستوى الأكاديمي، الأولى تتعلق بالأسس والمركزات التأسيسية لمفهوم الغرب، والثانية مرتبطة بتاريخ نشأته وبدايته.

وعند استعراض مختلف المقاربات التي تناولت البعد الزمني لنشأة الغرب، نلاحظ إقرار الباحثين بصعوبة إيجاد تاريخ موحدٍ يكون فرضيةً ثابتةً يمكن اعتمادها كإطار مرجعيٍّ تاريخيٍّ، فأغلب الدارسين يعيدون نشأة الغرب إلى أحداث تاريخية يتمُّ توظيفها وتأويلها وفق المحمولات الثقافية والسياسية التي ارتبطت بمفهوم الغرب. تقترح الباحثة صوفي بسيس (Sophie Bessis)^[٢] سنة ١٤٩٢ كسنة تأسيسية لنشأة الغرب السياسي والثقافي، ويرتبط هذا التاريخ بحدثين مهمين وأساسيين في التاريخ الإنساني عامةً.

والحدثان يكرسان فكرة التفوق العرقي وتفاوت الأجناس، فالنخب الثقافية والكنسية سارعت إلى مباركة وتزكية الحملات من خلال خطاب استعلائي وعنصري. فالحدث الأول اكتشاف^[٣] أمريكا من قبل كريستوف كولومبس (١٤٥١-١٥٠٦)

[١]- لا تنفي الوحدة الاقتصادية الأوروبية وجود خصوصيات ثقافية وهويات متنوعة، ولكن التنوع الثقافي والإثني واللغوي تمَّ احتواؤه في الغرب الأوروبي بواسطة ثقافة المواطنة والعدالة الاجتماعية وتجريم العنصرية. هذه العوامل ساعدت على إدارة التنوع والتعدد، فأصبح مصدر ثراء وخصوصية للدولة الوطنية، ففي ميدان اللغة مثلاً تتكلم بلجيكا في أقاليمها ومقاطعاتها أربعة لغات هي: الفرنسية والهولندية والألمانية، بالإضافة إلى بعض اللغات المحلية.

[٢]- باحثة فرنسية من مواليد تونس سنة ١٩٤٧، تولت رئاسة تحرير مجلة جون أفريك (Jeune Afrique) وترأس حالياً معهد العلاقات الدولية والإستراتيجية بباريس.

[٣]- يستعمل لفظ «الاكتشاف» كتعبير شائع فقط، فالمراجعات التاريخية أثبتت أن هذه الحملة صاحبها إبادة جماعية للسكان الأصليين وطمس متعمد لثقافتهم وهوياتهم، وبالتوازي مع القتل ساد خطاب ديني وثقافي يكرس دونية هذا «الآخر» ويشرعن ويبیح القتل والنهب والسلب «ولم يكن البحارة وخدمهم هم الذين كانوا يأملون في أن يصبحوا أغنياء؛ ذلك أن مساندي الحملة أنفسهم، حكّام أسبانيا، ما كان يمكن لهم أن يغامروا ويشرعوا بهذا المشروع دون

Christophe Colomb)، والثاني طرد المسلمين من إسبانيا «فَلَنخْتَرُ عام ١٤٩٢ سنة تأسيسية (لارتباطها)... باكتشاف أمريكا وطرد اليهود والمسلمين من إسبانيا (الحدثان)... يشكّلان في الواقع حدود الغرب الحديث الذي نراه يولد عند حافة القرن السادس عشر تحت شعار مزدوج هو الاستيلاء والطرْد»^[١].

وفكرتي الاحتواء والإقصاء وما يُصاحبها من أفعال وخطابات تتعلق باختزال «الآخر» في قواعد وأدبيات تأسيس المركزية الغربية التي تسعى لتحقيق فكرة النقاء الثقافي والعرقى.

وإذا كانت صوفي بسيس قد اعتبرت سنة ١٤٩٢، سنة نشأة الغرب، فإن الباحث أنريك دوسال (١٩٣٤) Enrique Dussel يرى أن السنة ذاتها هي سنة نشأة الحداثة الغربية «ولدت الحداثة الأوروبية في العصر الوسيط... هذه النشأة مُرتبطة بالصدام مع «الآخر» هذا الآخر الذي وَجَدْتُ (أوروبا) نفسها في مواجهته، ومضطرةً للانتصار عليه وتعنيفه، ومع هذا الاكتشاف تعرّفت أوروبا على «أناها» الغازية المستعمرة»^[٢].

فالحداثة الأوروبية وليدة الغيرية، ولكنها مغايرة الاستيعاب التي تختلف عن مغايرة المثاقفة النديّة التي تبيح التبادل المعرفي والحضاري بين الشعوب والحضارات والثقافات دون إقصاء أو تهميش، فالمثاقفة المتوازنة تُجسّد قيم التسامح والحوار وتتجاوز الصدام ومظاهر تجلياته.

وبين ظهور اللفظ كصوتٍ واصطلاح (Terme) وتجلياته كفكرةٍ ذهنيةٍ وتصوّرٍ، أي ميلاد المفهوم، (Concept) تباينت الآراء والرؤى، فاللفظ «غرب» ويأجماع الباحثين لا يمكن فصله عن «الشرق» سواء بالمعنى المعجمي أو الأيديولوجي، فاللفظتان مقترنتان

الأمل في الحصول على مكسب» تزيفيتان تودوروف، فتح أمريكا، مسألة الآخر، ترجمة بشير السباعي، سينا للنشر، القاهرة، ط١، ١٩٩٢، ص١٥.

[١]- صوفي بسيس، الغرب والآخر، قصة هيمنة، ترجمة: نبيل سعد، سلسلة كتب عربية، www.Kotobarabia.com (دت).

[2]- Enrique Dussel, 1492 L'occultation de l'autre, traduit de l'Espagnol par, Christian Rudel, Editions ouvrières, Paris, 1992, p5.

لغةً ودلالةً، وقد يعود ظهورهما تاريخياً إلى «ظهور لفظ الشَّرْق في الاستعمال والتداول اللُّغويّ سنة ١٠٨٠، وكلمة غرب سنة ١١٢٠، بمعنى أنّ الكلمتين ظهرتا عقب الانقسام الكبير للشَّرْق والحروب الصليبيّة»^[١].

فالحدّات الأوروبيّة وليدة الغيريّة، ولكنّها مغايرة ترتكز على تجسيد ثقافة الاستيعاب، وتستبعد مغايرة المثاقفة الإراديّة النديّة التي تبيح التبادل الثقافيّ والحضاريّ والمعرفيّ وتتجاوز الإقصاء والتهميش باعتبارهما أدوات وآليات للصدام وإذكاء للتوترات الهويّاتيّة والثقافيّة.

أصبحت مسألة المغايرة واكتشاف الآخر / المختلف معياراً للنشأة مفهوم الغرب، حيث غدا الاختلاف حاضنةً مركزيّةً لتكوين وتشكيل الغرب، ففي مرآة الغيريّة تتجلّى مظهرات «الأنا»، ولكنّها أنا غربيّة تستجيب لمرجعيّة أسطوريّة تُجسّد أفكار الهيمنة والتفوّق.

يرى جورج قرم أن فكرة بداية ظهور الغرب كنسقٍ ثقافيّ ووجودٍ سياسيّ وأيديولوجيّ، بدأ مع الاستعمار حينما خرجت شعوب القارّة الأوروبيّة باحثّةً عن التوسّع والمجد «وكلمها غزت الأمم الأوروبيّة الكبرى العالم، محطمةً الحدود الجغرافيّة واللُّغويّة والإنسانيّة التي تفصل بين القارات وشعوبها، كلّما تصلّبت حدود العقل وآفاق الفكر في مواطن الخيال الأسطوريّ والانفعاليّ المُسمّى «غرباً»^[٢].

وتحت ألقنة إنقاذ العالم وبثّ القيم الإنسانيّة الساميّة والنبيلة، سعت المنظومة الفكرية الغربيّة إلى الانتقائيّة في تعاملها مع الأحداث التاريخيّة، باختيار المشاهد الوظيفيّة التي تؤدّي مهامًا مقصودةً ومُحدّدةً تتمثّل في ترسيخ مفهوم تفوّق «الأنا» الغربيّة وتخلّف «الآخر» البربريّ المتوحّش.

ومع ارتباط مفهوم الغرب بالقيم الحضاريّة والإنسانيّة والمُنجزات الثقافيّة، بدأت الدراسات والأبحاث تُقدّم قراءةً جديدةً للنشأة في محاولة للكشف عن الجوهر والمقصد،

[1]- Hakim Karki et Edgar Radelet, Et Dieu créa l'Occident, la place de la religion dans la conceptualisation de la notion de l'Occident, Ibid, p25.

[٢]- جورج قرم، تاريخ أوروبا وبناء أسطورة الغرب، ترجمة: زلى ذبيان، دار الفارابي، بيروت، ط ١، ٢٠١١، ص ٤٠.

فيرى حسن حنفي أنّ «الغرب لفظٌ سياسيٌّ يوضع عادةً في مُقابل الشَّرْقِ سواء من الناحية السياسيَّة أو من ناحية الطابع الفكريِّ العام»^[١].

والحقيقة أنّ لفظ «الغرب» وبقرار علمائه، مُجَرَّد وعاءٍ للمحمولات الفكرية الغربية «الغرب مفهومٌ أيديولوجيٌّ أكثر منه جغرافيٌّ»^[٢] و«هو مفهومٌ ثقافيٌّ وليس جغرافياً»^[٣] والثقافة تشمل الأيدولوجيا والأثرولوجيا التي تتحكّم في مناهج التنظير لرؤية توطّر الفكر المركزيِّ، المُرُوج لتفوق «الأنا» الغربية وتهميش «الآخر» المختلف / غير الأوروبيِّ.

والمستعرض لهذا الخطاب المركزيِّ يلاحظ إنكار منجزات الحضارات الأخرى وإلحاق إنتاجاتهم المعرفية والثقافية بالتاريخ والحضارة الإغريقية، فلا يعثر الباحث -إلا نادراً- بإقرار واعتراف بآثار حضارات ما بين النهرين، ولا لحضارات الهند ومصر والصين والمسلمين، وإن وُجِدَتْ بعض الإشارات، فيتمُّ هيكلتها لتناسب الفكر الغربيِّ بادعاء أنّ أصحابها وظفوا للمناهج العقلانية الغربية، للوصول إلى نتائج علمية وحضارية إبداعية.

وفي السياق ذاته يحتكر الفكر المركزيِّ الغربيِّ كتابة التاريخ، باختيار الأحداث وانتقاء الصور التي تتجاوز ما يُشوّه صورة المركزية الغربية ومرجعيات النشأة والتأسيس، فمن الصعوبة والتدرة أن نعثر على كتابات تصوّر مجازر وإبادات الشعوب الأصلية أثناء حملات فتح أمريكا، وما صاحبها أيضاً من تبشيرٍ ونهب وسرقة «ذهبك في مقابل إلهي، أعطني الدراهم وإليك المطلق، إنني أنهب، ولكنني في الوقت نفسه أهدي للحق»^[٤].

وبهذه المفاهيم يكون الغرب كمُصطلح، فكرة حديثة النشأة، حتى وإن كانت مُكوّناته وأسسها أسطوريةً ودينيةً تعود إلى أحقابٍ تاريخية غابرة؛ «الغرب لم يطغ في الاستعمال العام إلا عبر القرنين المنصرمين بوصفه التكوين الرئيس لأوروبا الغربية التي صار يُنظرُ

[١]- حسن حنفي، مقدّمة في علم الاستغراب، مرجع سابق، ص ١١٣.

[2]- Serge Latouche, l'Occidentalisation du monde, essai sur la signification, la portée et les limites de l'uniformisation planétaire, Ibid, p11.

[3]- Dubois Claude-Gilbert, Mythologies de l'Occident: les bases religieuses de la culture Occidentale, Editeur, Ellipses marketing, Paris, 2007, p8.

[٤]- ريجيس دوبريه، زائر الفجر، كريستوفر كولومبس، مكتشف أم قرصان، ترجمة: ليلي غانم، الدار الجماهيرية للنشر، طرابلس، ١٩٩٤، ص ٣٣.

إليها باعتبارها كلفة الحضور في السيطرة الاستعمارية على عموم أرجاء العالم»^[١].

ويطرح مُشكل ميلاد الغرب، إشكالية أخرى تتعلق بجغرافيا الفضاء الغربي، وبعبارة أخرى، هل أوروبا هي الغرب؟ وأي أوروبا؟.

تضاربت الآراء والقراءات حول هذه المسألة، حيث ترى المعاجم اللغوية أنّ الغرب ينحصر في دول أوروبا الغربية، بمعنى الارتباط السياسي الذي يجعل «الغربية» (l'Occidentalisation) صفةً معياريةً تميّز بين نوعين من الدول الأوروبية، تلك المنتمية إلى القطب الليبرالي والأخرى المرتبطة والمنتمية إلى النظامين الشيوعي والاشتراكي سابقاً.

يحاول حسن حنفي أن يُفرّق بين الغرب وأوروبا من خلال المضمون الفكري والسياسي لكل مصطلح، فيرى أنّ لفظ «أوروبي» يدلّ على المعنى «التاريخي الحضاري»، وليس على الموقع الجغرافي السياسي كما يدلّ على ذلك لفظ «غربي»^[٢].

وقد شاع في الاستعمال الأكاديمي نسبة العلوم والفلسفات والحضارات والاختراعات إلى مصطلح أوروبا بالمعنى الجغرافي، فيقال الدول الأوروبية والعلوم الأوروبية والتقنية الأوروبية، في حين يتم نسبة «الغرب» لكل ما هو مركزي وأيديولوجي فيقال، الغرب الصليبي والمسيحي والمركزية الغربية وهكذا.

وبعد التحوّلات العالمية والثورات التقنية في ميدان المعلوماتية بدأ الغربيون يتساءلون عن الحيز الذي يحتله مفهوم «الغرب»، فرأوا أنّ الغرب ليس أوروبا، فهو يتسع بقيمه وأفكاره ليشمل فضاءات أكثر شمولية من القارة الأوروبية، فارتحال المصطلح ودخوله حقول الفلسفة والسياسة والمعرفة حمّله أبعاداً جغرافيةً جديدةً، فأصبح دالاً على كلّ منظومة أو سياق يؤمن بأفكار ومعتقدات المركزية الغربية، كأستراليا وأمريكا وغيرها^[٣].

[١] - طوني بينيت، لورانس غروسييرغ، ميغان موريس، مفاهيم اصطلاحية جديدة، معجم مصطلحات الثقافة والمجتمع، ترجمة: سعيد الغانمي، المنظمة العربية للترجمة، لبنان، ط ١، ٢٠١٠، ص ٥٢٣.

[٢] - حسن حنفي، مقدّمة في علم الاستغراب، مرجع سابق، ص ١١٣.

[3] - Allemant Sylvain, Dagorn René- Eric et Vilaça Olivier, l'Occident c'est l'Europe + l'Amérique du nord, la géographie contemporaine, collection Idées reçues, Ne, 102, cavalier bleu, Paris, 2005, p70.

وظاهرة التَّوسُّع والامتداد من صفات ومميّزات الغرب، فالمنظومة الفكرية الغربية تجتهد في البحث عن فضاءات جديدة، سواء للتَّوسُّع الاقتصادي والسياسي، وقد تسنّى لها ذلك من خلال المُستعمرات، وبعد موجات الاستقلال، تسعى من جديد للتَّوسُّع الثقافي والانتشار القيمي، بتبني القيم الإنسانية والحضارية وكلّ آليات التطوُّر والنهضة من خلال إنتاجها لقيم التنوير ومناهج التحليل وطرائق البناء العقلانية والموضوعية الموظَّفة في المشاريع النهضوية.

النشأة الأسطورية لمفهوم الغرب

تُجمع الدراسات التي تناولت تأسيس فكرة «الغرب» بكياناته المختلفة الجغرافية والمعرفية والإثنية على ربط المولد والنشأة بالأصول الإغريقية واليهودية/المسيحية، للتأكيد على نقاء حضارته وتجردّها من كلِّ دخيل فاسدٍ يُعكّر صفو النقاء أو مُساهمة خارجية تكشف عن الضعف والحاجة للآخرين «فالغرب بناءً أسطوريٌّ حديثٌ بكلِّ ما في الكلمة من معنى»^[١].

ويوظف أغلب الباحثين مفهوم «الأسطورة» عندما يتعلّق الأمر بنشأة الغرب، فيقولون: أسطورة بناء وتشكيل الغرب، الغرب الأسطوري، فهل يتعلّق الشأن بكيان وهميٍّ تخيُّليٍّ أم بالمرجعيات المؤسّسة للمنظومة الفكرية والعقائدية الغربية.

الراجح أن ارتباط الغرب بالأسطورة يعود إلى متركزات النشأة والتكوين والتي تعتقد بأنَّ الغرب وريث الحضارة الإغريقية والديانتين اليهودية والمسيحية، ونتج عن لبنات البناء ومواده فكرٌ غربيٌّ، يتَّسم بالأنا المتضخّمة التي تعتقد بصفاء الأصل ونقاء العرق^[٢].

وتُشكّل الأسطورة الإغريقية نواةً لتكوين ثقافة المركز، المُتسامي بجدوره وموروثاته، فالبروميثية رسالةٌ لإخراج الإنسانية من مرحلة الوحشية إلى دائرة التنوير التي كُلفَ بها

[١]- طوني بينيت، لورانس غروسبيرغ، ميغان موريس، مفاهيم اصطلاحية جديدة، معجم مصطلحات الثقافة والمجتمع، مرجع سابق، ص ٥٢٣.

[2]- Jacques Attali, Pierre Henry- Salfati, l'Invention de l'Occident, documentaire, ARTE, réalisé par, Pierre Henry- Salfati, 2015.

الإنسان الغربيّ، ووفق هذا المنظور وضعت المنظومة الغربيّة إستراتيجيةً للتعامل مع الآخر/ الهامش.

وقد تبنّى الغرب الأساطير الإغريقيّة كأداة تأسيسيّة لما تحمله من مضامين ودلالات حول الكون والإنسان وصراع العقل والعاطفة، ومن هذه المكوّنات استطاع الفكر الغربيّ استلهام الموروث الدينيّ، لأنّهم يؤمنون ويعتقدون بفضلهم في تطوير الديانة المسيحيّة نفسها والتعريف بها، فالتحوّل المعرفيّ المنبثق من المنجز الأسطوريّ الإغريقيّ، ساهم في تطوير العقيدة المسيحيّة، بإنشائه الدراسات التيلوجيّة (-les études théologiques) وعلم الأديان ومقارنتها «إنّ مفهوم الدّين نفسه وطبيعته وتعريفه وأصوله ظهرت في الغرب، وهو الذي نقلها إلى الحضارات والثقافات الأخرى»^[١].

وتقرّ المنظومة الفكرية الغربيّة باستحالة الفصل بين مفهومي الغرب والدين، فالمنظرون يجمعون على ارتباطهما، والمسيحيّة مكوّن أساسيّ ومركزيّ في نشأة الغرب، والغرب هو الفضاء الذي احتوى الدين ونشره باستعمال المناهج العقلانيّة التي ساهمت في ظهور فلسفة الأديان والأنثروبولوجيا، وقد أدار الغرب كلّ حروبه وغزواته تحت شعار الدين لإضفاء القداسة على فتوحاته. يقول كريستوف كولومبس في يوميات الرّحلة الثالثة «يعلم ربّنا حقّ العلم أنّني لا أحمّل هذه المعاناة لكي أحمّل الثّراء لنفسي، لأنّني أعرف عن يقين أنّ كلّ شيءٍ في هذا الزّمن زائلٌ إلّا ما يجري عمله لوجه الرّبّ»^[٢].

وقد أثبتت الدّراسات تعانق الحركات الاستعماريّة والحركات التّبشيريّة التي تُبارك الفتوحات وتبيح القتل خدمةً للرّبّ؟! وباستقراء حركة الكشوف الجغرافيّة التي قادها الإسبان والبرتغاليّون يُعثر على أوامر بابويّة تمنح للجيوش الحقّ في استغلال أراضي الكفرة والتّصدي لهم في حالة الرّفص والمقاومة^[٣].

[1]- Daniel Dubuisson, L'Occident et la religion, mythes, science et idéologie, Editions complexe, Bruxelles, 1998, p17.

[٢]- تزيفيتان تودوروف، فتح أمريكا، مسألة الآخر، مرجع سابق، ص ١٦.
[٣]- أصدر البابا نيقولا الخامس مرسومًا في عام ١٤٥٤م يعطي البرتغاليين حقًا في أراضي الكفرة على الساحل الغربيّ لإفريقيا، وأكد ذلك البابا كالكستس الثالث عام ١٤٥٦م، ثم أصدر البابا اسكندر الثالث في عام ١٤٩٣م مرسومًا يمنح التاجر الإسباني الحقّ المطلق في المتاجرة مع البلاد التي اكتشفت، بشرط أن تدخل تلك الشعوب إلى المسيحيّة وتعتنقها.

وإمكانية التواجد الأحادي مسألة غير عقلانية بالنسبة للفكر الغربي، فالدين والغرب شيان متناظران ومتساويان، بحيث إن «الغرب أنشأ الدين وعاش تحت عقده وعقيدته، وهو (أي الغرب) الذي أثار القضايا الميتافيزيقية وحاول فهم العالم وتكيف مع الكيانات المتخيلة من (آلهة وأرواح وشياطين...)»^[١]. وبارتباط مفهوم الغرب بالجدور الأسطورية للحضارة الإغريقية والرومانية، فإنه يمنح نفسه قوة المعرفة وسلطتها، وبانتمائه للديانتين اليهودية والمسيحية، فإنه يُضفي على وجوده طابع القداسة.

وقد صنعت هذه المكونات هوية جديدة للغرب، جعلته يعتقد ويؤمن بأداء مهمتين رئيسيتين، الأولى تنوير الآخر وتحريره من أغلال الوحشية والبربرية، والثانية إثبات نقاء الحضارة الغربية من مساهمات الحضارات الأخرى^[٢].

وحول فكرة النقاء والصفاء الناتجة عن فكرة الاستعلاء العرقي الذي يعتبر كل تفاعل ثقافي أجنبي تشويهاً للهوية الصافية، وقد استندت هذه الفكرة على مقارنة تعتقد بأن الغرب وريث اليونان القديمة الذي أنجب روما وتولد عن روما ميلاد أوروبا المسيحية التي أنجبت بدورها عصر النهضة وفكر الأنوار الذي أشاع في العالم القيم الحضارية السامية، فالحضارة الناتجة عن سلسلة النسب العريق والنقي لا يمكن إلا أن تكون صافية ونزيهة وخالية من الغريب والدخيل^[٣].

ينظر كتاب، عبد الرحمن حسن حنبله الميداني، أجنحة المكر الثلاثة وخوافيها، التبشير-الاستشراق-الاستعمار، دار القلم، دمشق، ط ٨، ١٤٢٠هـ-٢٠٠٠م.

[1]- Daniel Dubuisson, l'Occident et la religion, mythes, science et idéologie, Ibid, p22.

[٢]- تذهب المركزية الغربية في خطاها إلى مقارنة نقاء الحضارة الغربية من المؤثرات الأجنبية، خاصة تأثير الحضارات الشرقية، وترى أن المساهمات في حالة وجودها فهي لا تشكل ملمحاً قوياً يمكن إدراكه، فحتى المترجمين العرب الذين نقلوا العلوم والفلسفات، كانوا وسطاء بأدوار بسيطة وضيئلة، بينما يعود الفضل في نقل العلوم والفلسفة إلى مراكز الترجمة الغربية، كتلك الموجودة في مون سان ميشال Mont-Saint Michel بفرنسا. ينظر كتاب:

Sylvain Gouguenheim, Aristote au Mont-Saint-Michel, les racines grecques de l'Europe chrétienne. Edition du Seuil, Paris, 2008.

[٣]- هذا الطرح تُفنده دراسات غربية متعددة، حيث أثبتت أن فكرة نقاء الحضارة الغربية وعدم تأثرها بالحضارات الأخرى مسألة وهمية، لا تركز على معايير علمية، ومن تلك الدراسات:

- مارتن برنال، أثينة السوداء، الجدور الأفرو آسيوية للحضارة الكلاسيكية، الجزء الأول، تلفيق بلاد الإغريق، ترجمة أحمد عثمان، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، ٢٠٠٢. والكتاب يقع في جزئين ويحمل الجزء الثاني عنوان، النهاية البطولية لعصر بطولي، ترجمة محمد إبراهيم السعدني.

تشهد الثقافة الغربية المعاصرة سلسلة من الدراسات والمناقشات تتعلق بثقافة المراجعيات، وهي عبارة عن أطروحات نقدية ومعرفية تُحاول تفكيك مضامين راسخة في المرجعيّات، منها ما تعلق بجذور الحضارة الغربية ونقائنها ومنها ما اتصل بأصول شعوبها وقوميّاتها.

وعلى الرّغم من عراقيل وتشكيك المنظومة المركزيّة الغربيّة في علميّة ومصداقيّة هذه الدّراسات إلا أنّ بعضها يُحاول تصحيح بعض المعارف المبتوثة والمنشورة في المعاجم والموسوعات العلميّة، ومنها على سبيل التذكير، دراسة الباحث جون بول ديمول (Jean Paul Demoule) والتي أثار فيها إشكاليّة الأصول والجذور العامّة للشعوب الأوروبيّة.

حيث تساءل الباحث في دراسة اعتبرت من الأبحاث الجريئة والمحطّمة للأصنام والمقدّس (Iconoclaste) عن الأصول الهندوأوروبيّة للحضارة الغربيّة، وكيف تمّ تجاهل هذه الأصول والجذور؟ وهل التّهميش الذي طال هذا البعد التاريخي متعمد أم أنّ وجود الشعوب الهندوأوروبيّة مجرد تخيّل وهميّ لانتفاء لم يتجاوز المخيال الجمعيّ؟ وتدخل هذه الدّراسة ضمن سلسلة من الأبحاث والمناقشات التي تُحاول تفكيك المرجعيّات المصطنعة التي شكّلت أسطورة الغرب.

جاء في مقدّمة الكتاب أنّ الشعوب الهندوأوروبيّة «هم أجدادنا، فهم شعبٌ صغيرٌ العدد، حكم أوروبا وجزءاً من آسيا حتّى إيران والهند، واليوم نتكلّم اللّغات الهندوأوروبيّة التي منها اللّغات الرومانيّة التي تشمل الفرنسيّة واللّغات السلافيّة ومنها الروسيّة واللّغات الجرمانيّة وأيضاً الألمانيّة وهكذا»^[١].

- جون أم هوبون، الجذور الشرقيّة للحضارة الغربيّة، ترجمة منال قابيل، مكتبة الشروق الدوليّة، ٢٠٠٦. يذهب مؤلّف الكتاب إلى إثبات أنّ الغرب قد استفاد من موارد الشرق البشريّة والفكريّة لإنشاء نهضته وحضارته.

[1] - Jean Paul Demoule, Mais ou sont passés les Indo-Européens, Editions du Seuil, introduction, 2014.

والدكتور جون بول ديمول (١٩٤٧) عالم آثار ومؤرّخ، وهو أستاذ التاريخ القديم الأوروبيّ بجامعة باريس ١ السوربون-البانتيون (Paris-1 Panthéon-Sorbonne).

ويتعرّض أصحاب هذه الدراسات إلى حملات وعراقيل من المركزية الغربية التي تشكك في مصداقية الأطروحات ومناهجها وموضوعيتها، إلا أن الباحثين يواصلون المراجعات؛ لإيمانهم بأن هذه الدراسات خطوة مضيئة على طريق بناء الهوية الأوروبية الصحيحة لتتكيف مع تحولات العولمة الثقافية، ولإدراكهم بأن عالم اليوم أصبح مفتوحاً فكرياً ومعرفياً، وعلى المركزية أن تبدأ في النقد الذاتي لأننا المتضخمة، قبل أن يبحث «الآخر» المستضعف في التراكمات التاريخية عن حقيقة «الأنا» التي استضعفته وأذلتته عبر مراحل التاريخ الطويل.

وعموماً فإن هذه المراجعات والتصورات المعرفية والتاريخية الجديدة تسعى إلى تجاوز الدراسات النمطية التي أسرت الغرب وسجنته ضمن هياكل تكوينية جوفاء لم يقدّم عليها دليل علمي^[١]، كما أنها تحاول أن تسبق مراجعات المدارس النقدية والفكرية الحداثية (دراسات التابع وما بعد الكولونيالية) التي تقدّم قراءات تفكيكية للأسس الأسطورية لتأسيس مفهوم الغرب.

وبهذا المنجز النقديّ تكون المركزية الغربية قد حققت هدفين أساسيين، الأول تثبيت الفكر النقديّ الذي تتبناه العقلانية الأوروبية كأداة معرفية وإستراتيجية لبناء المفاهيم حتى تتماشى مع نظريات التلقي والصدى وتتناسب مع رهانات العولمة، والثاني تهيئة مفهوم الغرب ليدخل سياق النهايات، وبالتالي التنبؤ بموته اصطلاحياً؟

«الغرب» نهاية المفهوم

ولئن كان مفهوم الغرب قد فرض نفسه بقوة في الحقل التداوليّ المعرفيّ والأيدولوجيّ، فيبدو أن سياق النهايات الذي سيطر على الفكر الإنسانيّ منذ نهاية القرن التاسع عشر ومطلع القرن العشرين، الذي تنبأ بنهاية كلّ الأنساق والقيم والسرديات والمرويات.

[١]- من بين الأفكار التي يتمّ مراجعتها، الأساطير التكوينية والبنوية لنشأة مفهوم الغرب، والتي ما تزال تتكرّر في البحوث الحديثة والمعاصرة، ففي كتاب فيليب نيمو Philippe Nemo الصادر حديثاً والذي جاء في شكل تساؤل «ما هو الغرب»، يزعم أن الغرب هو نتيجة للمعجزة اليونانية بعلمها وفلسفتها، ولفكرة الإنسانية التي ظهرت في الحضارة الرومانية، ولأخلاقيات الكتاب المقدس والتجديد البابويّ في القرنين الحادي عشر والثالث عشر.. وهو بهذا يُعيد الأفكار المكرّسة لثقافة الغرب وحضارته من أيّ مؤثر أجنبيّ. ينظر كتاب:

Philippe Nemo, Qu'est ce que l'Occident, Editions, Puf, collection Quadrige, Paris, 2013.

فمن نهاية التاريخ عند هيجل «Fredrich Hegel» (١٧٧٠-١٨٣١) الذي اعتقد بنهاية التاريخ بعد انتصار الثورة الفرنسيّة ومبادئها، إلى نهاية الدين بعد موت الإله عند نيتشه (١٨٤٤-١٩٠٠) «Friedrich Nietzsche»، ونهاية الأيدولوجيا عند ستيوارت هيوز «Stuart Hughes» (١٩١٦-١٩٩٩)، ونهاية الحداثة عند فرانسوا ليوتار «Jean-François Lyotard» (١٩٢٤-١٩٩٨) وهكذا ساد حديث النهايات الخطاب النخبويّ العالميّ لينتهي بتنبؤ موت الغرب ونهايته أمام فتوحات العولمة والتحدّيات الكوكبيّة الجديدة بعد ثورة عالم الاتصالات والسرّياتيّة.

أفرزت المتغيّرات والتحوّلات التقيّنة مراكز قوّة جديدة بدأت تُبشّرُ بنهاية «الغرب» وتقويض هيمنته وانتشار نموذجة الثقافيّ والمعرفيّ والأيدولوجيّ، وانتقلت مراكز القيادة من مركزيّة الغرب/ الأوروبيّ إلى سُلطة الغرب/ الأمريكيّ.

وبناءً على آثار العولمة وانعكاساتها السلبيّة على الغرب الأوروبيّ، بدأت الدراسات الإستشرافيّة تُحذّر أوروبا من نهاية أسطورة الغرب، وتنبّه من تعميم النموذج الأمريكيّ في الثقافة والفنّ والسياسة؛ ممّا يهدّد الوجود الغربيّ ويحدّ من نفوذه^[١].

وتغلب على هذه الدّراسات الإستشرافيّة نظرات سوداويّة ورؤى مُتسائمة حول زوال الغرب التقليديّ الذي ساد ثقافيّاً وسياسيّاً، وذلك لأسباب موضوعيّة، منها شيخوخة المجتمع الغربيّ وتقلّص نسبة الولادات، وتزايد حركة الهجرة من الجنوب «الغرب يموت، لقد توقّفت أممه عن التكاثر، وتوقّف سكّانه عن النموّ وبدأوا بالانكماش، ولم يبق من الموت الأسود الذي حصد أرواح ثلث سكّان أوروبا في القرن الرابع عشر تهديداً أخطر لبقاء الحضارة الأوروبيّة من هذا الخطر المائل، اليوم هناك سبعة عشر بلداً أوروبياً

[١]- الخوف من انكماش سلطة «الغرب» وزوال هيمنته على العالم لا علاقة له في هذا المقام بأطروحة المفكّر والمؤرّخ والفيلسوف الألمانيّ أوسفالد شبينغلر (١٨٨٠-١٩٣٦) «Oswald Spengler» الذي طرح فكرته «انحدار الغرب» (Le Déclin de l'Occident) سنتي ١٩١٩ و١٩٢٢، وفيها بسط رؤيته حول الحضارات ورأى أنّ نهايتها مسألة طبيعيّة، لأنّ كلّ حضارة تنشأ (تولد) ثمّ تتطوّر وتتكسّم ثمّ تموت، وهي رؤية قد أشار إليها عبد الرحمن بن خلدون في تاريخ العمران.

وكتاب «انحدار الغرب» مترجم إلى اللغة العربيّة تحت عنوان «تدهور الحضارة الغربيّة» في جزئين من طرف أحمد الشيباني، ونُشر بدار مكتبة الحياة ببيروت.

فيها جنازاتٌ دفنٍ أكثر من احتفالات الولادة، وهناك أكفانٌ أكثر من المهود»^[١].

وفوبيا الانقراض الحضاري وفقدان النفوذ والسيادة وما يترتب عليها من تراجع في قيادة قاطرة العالم، جعل الغربيين يبحثون عن أسباب التقهقر والنفور العالمي من النموذج الأوروبي والارتقاء في النموذجين الأمريكي والآسيوي، فرأى هيرفي كيمف (Hervé Kempf) أن الغرب بدأ ينتهي ويحلُّ محله عالمٌ جديدٌ يولد من رحمته بعدما تمدى في الاستهلاك والإفراط في استخدام وسائل الطاقة الملوثة للبيئة والمؤثرة على الصحة البشرية، فالبدليل في اعتقاده قد ينتج من فقدان «الغرب» لأدواره الرئيسة في التنوير، وتطرفه في المساس بالبيئة والطبيعة؛ مما يدفع الناس إلى البحث عن نماذج عالمية تُنوب عن الغرب الذي خسر رسالته^[٢].

والغرب مُهددٌ في كيانه الثقافي والاجتماعي، وفي مناطق نفوذه؛ بسبب هيمنة النموذج الأمريكي وثقافة العولمة التي تسعى بمختلف مُركباتها إلى تجاوز الفضاءات المغلقة والمنظومات الفكرية والمركزية المتخذة وراء مرجعيات الإقصاء والتهميش، وتدعو إلى التكيّف والتفاعل مع المتغيرات الجديدة الثقافية والجيوسياسية.

وموت الغرب من الأفكار والتهبات التي طفت على سطح الفكر الغربي المعاصر، بسلسلةٍ من المناقشات والمناظرات التي قادها الكاتب الفرنسي ريجيس دوبريه (١٩٤٠) «Régis Debray»^[٣] بعضها، وقد قدّم مقاربات علمية ومنهجية حول مستقبل الغرب (l'Occident) والغربوية (l'Occidentalisation) مُوجّهاً مجموعةً من الانتقادات والتحذيرات التي تهدد الغرب في هويته، وربما في وجوده ككيانٍ ثقافيٍّ وسياسيٍّ، ومنها تزايد النفوذ الأمريكي وسيطرة اللغة الإنجليزية على مراكز البحوث العلمية والأكاديمية، وبالتوازي مع هذا الخطر يسير خطر بدأ يتشكل تدريجياً مع الزمن يتمثل في صعود القوى

[١]- باتريك جيه بوكانن، موت الغرب، أثر شيخوخة السكّان وموتهم وغزوات المهاجرين على الغرب، ترجمة محمد محمود التوبة، مكتبة العبيكان، الرياض، ط ١، ١٤٢٥هـ- ٢٠٠٥م، ص ٢٧.

[2]- Hervé Kempf, Fin de l'Occident, naissance du monde, Editions du Seuil, 2013.

[٣]- كاتب ومفكر فرنسيّ وموظف سام اشتهر بالتنظير لعلم الميديولوجيا (علم يختص بدراسة وسائل الاتصال والتواصل وتأثيرها في الإنسان من ناحية تشكل الوعي والأيدولوجيا).

الماليّة والتقنيّة في آسيا، والتي تسعى إلى أن يواكب نموذجها الثقافيّ والعقائديّ نجاحها التقنيّ والاقتصاديّ^[١].

وتعود أسباب انهيار الغرب بكلّ منظوماته حسب بعض الباحثين إلى دواعٍ موضوعيّةٍ مرتبطةٍ بالجُمود وعدم التجديد ووصول النّمودج الثقافيّ الغربيّ إلى نهايته، لأنّه تأسّس على أساطير وهميّة، ومع الصّيرورة الزّمنيّة افتقد النّمودج للفاعليّة التاريخيّة التي تؤهّله ليكون نموذجًا وتصورًا عالميًا، وهو الأمر الذي أشار إليه صامويل هنتغتون «Samuel Huntington» (١٩٢٧-٢٠٠٨) في إحدى مقالاته، مؤكّدًا أنّ الغرب فريدٌ ومتميّزٌ في نموذجهِ، ولكن يفقد القدرة على الانتشار العالميّ، ليكون نموذجًا إنسانيًا بالمفهوم الكوسموبوليتي^[٢]. بينما يُرجع آخرون موت الغرب إلى فقدان «الغرب/ النّمودج» (l'Occident modèle) لروح التجديد والنجاعة، بالإضافة إلى التناقضات التي تحتويها وتعتمدها المنظومة الفكرية الغربية؛ مما أدّى إلى فشلها شرقًا وغربًا. «يعود استيقاظ الهويّات والمعتقدات في الشّمال إلى فشل مشاريع التّنميّة والنّمادج الثقافيّة المقترحة، أمّا في الغرب فإنّ الإفراط الاقتصاديّ والتّبذير الماليّ، وطغيان التقنيّة، والمبالغة في الاستهلاك، أنتج فراغًا اجتماعيًا وخلقيًا ودينيًا شجّع على ظهور الأُصوليّات»^[٣].

وبفشل المشروع الأحاديّ يكون التّنوع الثقافيّ واللّغويّ والإثنيّ بديلًا عن الأحاديّة، ودعوة للاعتراف بالآخر المختلف ثقافيًا لتحقيق منظومةٍ فكريّةٍ وثقافيّةٍ إنسانيّةٍ تتقلّص فيها المسافة والفجوة بين المركز والهامش.

إنّ انعدام التّنوع والتّعُدُّ والاعتراف بالخصوصيّات مع فشل مشاريع التّنميّة في الشّمال وهيمنة النّمادج المركزيّة واللاتوازن في توزيع الثّروات ساعدَ وشجّع على البحث

[١] - من المناظرات التي تطرقت إلى نهاية الغرب وموته كتابي ريجيس دوبريه، الأوّل:

Régis Debray et Reynaud Girard, Que reste-t-il de l'occident? Editions Grasset, Paris, 2014.

والثاني:

Régis Debray et Pierre Brochaud, l'Occident se meurt-il? Editeur André Versaille, Paris, 2014.

[2]- Samuel P, Huntington, The West: Unique Not Universal, Foreign Affairs, November/December, 1996.

[3]- Henry Panhuys, La Fin de l'Occidentalisation du monde; de l'unique au multiple, l'Harmattan, Paris, 2004.

عن البدائل، وقد وجدت الشعوب وحتى النخب البديل في العودة إلى منابع الثقافة والموروثات الحضارية التاريخية، وبدأ يتعمق وعيها مع الأيام بمحدودية النموذج الحدائري الغربي الذي يشتكي أنصاره ومريدوه العجز والمحدودية عن مقاومة المد العولمي المتمثل في تدفق الثقافة الأمريكية وسيطرتها على العالم، وبمعنى آخر «أمركة» الغرب، «فالأمركة تعميم لنمط معيشة حضارة نشأت وراء المحيط الأطلسي (...) وتهدف إلى تصدير طرائق الإنتاج ونماذج الاستهلاك والممارسات السوسيو- ثقافية إلى أوروبا الغربية»^[1].

فكرة موت الغرب، أطروحة حتى وإن أصلت لها دراسات علمية ومنهجية، إلا أنها تبقى ضمن ما اصطُح عليه بالدراسات الاستشراكية؛ ولهذا فإن الموت ليس الموت الجغرافي أو انتهاء الحدود الدولية، كما لا تعني النهاية، نهاية حضارة وتقنية، وإنما المقصود بفكرة النهاية، نهاية يوتوبيا الكونية والعالمية لفكرة النموذج الغربي الأوح الذي يهيمن وسيطر على العالم في أزلية لا متناهية.

تأثيرات الغرب ستظل حاضرة ومستمرّة ومتواصلة عبر الأزمان والأجيال على اختلاف اللغات والثقافات والعقائد، ولكن إعادة تشكيل العالم وصهره وفق النظرية الغربية رهانٌ صعبٌ - إن لم يكن مستحيلًا -، خاصّة بعد دخول فاعلين جدد بفضل العولمة، كما أنّ إعادة اكتشاف الذات والآخر في دراسات التابع وما بعد الكولونيالية أفرز مراكز وهوامش جديدة، بالتالي خرائط حضارية وثقافية جديدة، ولكن الغرب يبقى بالنسبة لنا العربية، عالم التطور والحداثة والغربة، وكما يقول مترجم موسوعة لالاند (1867-1963) «André Lalande» «تذهب إلى الغرب طالب علم، فتصيبك الحداثة أو الغربة (...) كنت أعتبر دومًا أنّ «التغريب» هو مجرد أسطورة سياسية، مجرد شعار لا واقع له»^[2].

[1]- Dominique Barjot et Christophe Réveillard (sous la direction) L'Américanisation de l'Europe Occidentale au XXe siècle, mythes et réalité, Presses de l'Université de Paris- Sorbonne, Paris, 2002, p7.

[2]- أندريه لالاند، موسوعة لالاند الفلسفية، تعريب: خليل أحمد خليل، منشورات عويدات بيروت، باريس، ط٢، ٢٠١٠، ص٢٨ (غ).

قائمة المصادر والمراجع

الكتب باللغة العربية

١. باتريك جيه بوكانن، موت الغرب، أثر شيخوخة السكان وموتهم وغزوات المهاجرين على الغرب، ترجمة: محمد محمود التوبة، مكتبة العبيكان، الرياض، ط١، ١٤٢٥هـ / ٢٠٠٥م، ص، ٢٧.
٢. تزيفيتان تودوروف، فتح أمريكا، مسألة الآخر، ترجمة: بشير السباعي، سينا للنشر، القاهرة، ط١، ١٩٩٢.
٣. جورج قرم، تاريخ أوروبا وبناء أسطورة الغرب، ترجمة: رلى ذبيان، دار الفارابي، بيروت، ط١، ٢٠١١.
٤. حسن حنفي، مقدمة في علم الاستغراب.
٥. ريجيس دوبريه، زائر الفجر، كريستوفر كولومبس، مكتشف أم قرصان، ترجمة: ليلي غانم، الدار الجماهيرية للنشر، طرابلس، ١٩٩٤.
٦. صوفي بسيس، الغرب والآخر، قصة هيمنة، ترجمة: نبيل سعد، سلسلة كتب عربية، www.Kotobarabia.com (د ت).
٧. عبد الرحمن حسن حنكح الميداني، أجنحة المكر الثلاثة وخوافيها، التبشير - الاستشراق - الاستعمار، دار القلم، دمشق، ط٨، ١٤٢٠هـ / ٢٠٠٠م.
٨. طوني بينيت، لورانس غروسبيرغ، ميغان موريس، مفاهيم اصطلاحية جديدة، معجم مصطلحات الثقافة والمجتمع، ترجمة: سعيد الغانمي، المنظمة العربية للترجمة، لبنان، ط١، ٢٠١٠.
٩. مجد الدين محمد بن يعقوب الفيروز آبادي، المتوفى سنة (٨١٧هـ)، القاموس المحيط، مؤسسة الرسالة، ط٢، ١٤٢٦هـ / ٢٠٠٥م، بيروت.
١٠. محمد أركون، الإسلام، أوروبا، الغرب، رهانات المعنى وإرادات الهيمنة، ترجمة: هاشم صالح، دار الساقي، ط٢، ٢٠٠١.

المعاجم والموسوعات

١١. ابن منظور، لسان العرب، المجلد الأول، دار صادر بيروت، لبنان، ١٩٧٩،
١٢. أندريه لالاند، موسوعة لالاند الفلسفية، تعريب: خليل أحمد خليل، منشورات عويدات بيروت، باريس، ط٢، ٢٠١٠.
١٣. الخليل بن أحمد الفراهيدي، كتاب العين، الجزء الرابع (باب الغين والراء والباء معها).

باللغة الفرنسية

1. Allemand Sylvain, Dagorn René- Eric et Vilaça Olivier, l'Occident c'est l'Europe + l'Amérique du nord, la géographie contemporaine, collection Idées reçues, Ne, 102, cavalier bleu, Paris, 2005.
2. Daniel Cohen, Mondialisation ou occidentalisation?, Revue Sciences Humaines, 20073/ (N°180).
3. Dubois Claude-Gilbert, Mythologies de l'Occident: les bases religieuses de la culture Occidentale, Editeur, Ellipses marketing, Paris, 2007.
4. Daniel Dubuisson, l'Occident et la religion, mythes, science et idéologie, Editions complexe, Bruxelles, 1998.
5. Dictionnaire de l'académie Française, tome premier(A.K) Dupont, imprimeur-libraire, 1832.
6. Dominique Barjot et Christophe Réveillard (sous la direction) L'Américanisation de l'Europe Occidentale au XXe siècle, mythes et réalité, Presses de l'Université de Paris- Sorbonne, Paris, 2002.
7. Enrique Dussel, 1492 L'occultation de l'autre, traduit de l'Espagnol par, Christian Rudel, Editions ouvrières, Paris, 1992.
8. Hakim Karki et Edgar Radelet, Et Dieu créa l'Occident, la place de la religion dans la conceptualisation de la notion de l'Occident, l'Harmattan, Paris, 2001.
9. Henry Panhuys, La fin de l'occidentalisation du monde: De l'unique au multiple, L'Harmattan, 2004, Paris.

10. Hervé Kempf, Fin de l'Occident, naissance du monde, Seuil, 2013, Paris
11. <http://www.larousse.fr/francais/occident/55482>.
12. Jacques Attali, Pierre Henry- Salfati, l'Invention de l'Occident, documentaire, ARTE, réalisé par, Pierre Henry- Salfati, 2015.
13. Jean Paul Demoule, Mais ou sont passés les Indo-Européens, Editions du Seuil, introduction, 2014.
14. Latouche Serge, L'Occidentalisation du monde. Essai sur la signification, la portée et les limites de l'uniformisation planétaire, La Découverte/Poche, 1989, Série "Essais", N° 203, Paris.
15. Lucian Boia, La Fin de l'Occident? Traduit par, l'ADARL, Manitoba Editions, Paris, 2018.
16. Michel Onfray, Décadence, FLAMMARION, Paris, 2017.
17. Philippe Nemo, Qu'est ce que l'Occident, Editions, Puf, collection Quadrige, Paris, 2013.
18. Richard Martineau, Occident: le début de la fin?, <https://www.journaldemontreal.com/201716/01//occident--le-debut-de-la-fin>
19. Roger-Pol Droit, l'Occident expliqué à tout le monde, Edition du Seuil, Paris, 2008.
20. Samuel P, Huntington, The West: Unique Not Universal, Foreign Affairs, November/ December, 1996.
21. Serge Latouche, l'Occidentalisation du monde, essai sur la signification, la portée et les limites de l'uniformisation planétaire, la découverte, Paris, 2005.
22. Sylvain Gouguenheim, Aristote au Mont-Saint-Michel, les racines grecques de l'Europe chrétienne. Edition du Seuil, Paris, 2008.

تأملات حول علم النفس والدين

الحاج محمد لغنهاوزن^[*]

الملخص

يسعى الباحث في هذه الدراسة إلى تقديم معالجة تحليلية معمّقة حول العلاقة بين علم النفس وبين الدين، وهي علاقة معقدة ومتشعبة، وقد اختلفت فيها أنظار علماء النفس والدين بشكل كبير، خاصة أن حقل علم النفس يشهد تنوعاً واسعاً في الاتجاهات ومدارس الفكر والمفكرين.

وقد قدّمت هذه المقالة مراجعةً انتقائيةً وموجزةً للغاية حول تاريخ العلاقة بين علم النفس والدين من وجهة نظر فلسفية، وذلك سعياً نحو فهم أعمق للعلاقة بين الدين وعلم النفس، كما استعرض الكاتب بعض التنظير الفلسفي حول العلاقات بين علم النفس والدين.

ومن هنا فقد أشار الكاتب إلى أن بعض علماء النفس يرى أن الدين ظاهرة مؤذية للإنسان على المستوى النفسي، بينما رأى آخرون مثل وليم جيمز أن ثمة نوعين من التدين؛ أحدهما ضارٌّ ومرّضي، والآخر نوع سليم من التدين؛ وفي المقابل، فإن بعض المتدّين ينظرون بريبة إلى علم النفس ونتائجه. ومن الموارد التي يتصادم فيها الدين وعلم النفس ما يتربط بشفاء الأرواح، فلطالما كان هذا الأمر ميداناً من ميادين الإرشاد الديني، أمّا في المجتمعات العصرية، فقد تولّى الطب النفسي هذه الوظيفة.

ويسعى الباحث في الختام إلى تأسيس علم نفس شفاف دينياً، بحيث تتم الاستفادة من إيمان الإنسان بوجود أسْمى يجذبه إلى التكامل والتعالى. وقد أبرز الكاتب الجهود التي بذلها المتصوّفة المسلمون في هذا المجال.

كلمات مفتاحية: الدين، علم النفس، التنظير الفلسفي، التجربة الدينية، العلاج النفسي.

*- مؤسّسة الإمام الخميني للتعليم والأبحاث، قم، إيران، ٢٠٠٦.

* العنوان الأصلي: REFLECTIONS ON PSYCHOLOGY AND RELIGION

* ترجمة: هبة ناصر.

المُقدِّمة

العلاقات بين علم النفس والدين مُعقدةٌ بعض الشيء. اتخذت بعض أهم المؤلفات التي أُنجزت حينها برز علم النفس كحقلٍ بحثيٍّ علميٍّ في أواخر القرن التاسع عشر ومطلع القرن العشرين الظواهر والمعتقدات الدينية موضوعاً لتحقيقها. لا يمكن أن نفهم العلاقات بين علم النفس والدين بشكل صحيح إلا إذا اطلعنا على هذا التاريخ. من حسن الحظ أن أعمالاً ممتازة قد أُنجزت أخذت هذا الهدف نفسه بعين الاعتبار، خصوصاً فيما يتعلق بعلم نفس الدين. مما لا شك فيه أن أفضل كتابٍ علميٍّ حول علم نفس الدين هو ما ألفه ديفيد وولف تحت عنوان «علم نفس الدين: النظريات الكلاسيكية والمعاصرة»^[1]. مع ذلك، فإن علم نفس الدين لا يستوفي دراسة العلاقات الموجودة بين علم النفس والدين؛ وذلك لأن الدين ليس مجرد موضوع للبحث النفسي. كثيراً ما نجد في أوساط المفكرين المتدينين والمؤلفات الدينية تأملاتٍ حول الظواهر النفسية، وعليه، وكما أن بإمكاننا مناقشة الدراسة النفسية للظواهر الدينية، فإنه يمكننا أن نحقق في الدراسة الدينية للظواهر النفسية أيضاً.

العلاقات بين الدين وعلم النفس غير مُقيّدة بالدراسة المتبادلة للظواهر المذكورة. علم النفس هو حقلٌ علميٌّ للدراسة يشهد تنوعاً واسعاً في الاتجاهات ومدارس الفكر والمفكرين الفريدين من نوعهم. الدين ليس علماً بل هداية إلهية، وحتى من لا يؤمنون يعترفون بأن الدين هو قاعدة كثير من الأبعاد المتعلقة بحياة المؤمنين: الاجتماعية، الاقتصادية، السياسية، النفسية، الأخلاقية، الروحية، الفلسفية، وما إلى ذلك. وعليه، ينبغي فهم إحدى أهم أبعاد العلاقة بين الدين وعلم النفس ك فرعٍ من العلاقة بين الدين والعلم الطبيعي.

يمكن دراسة هذه العلاقة نفسها من وجهات نظر عدة: نفسية، اجتماعية، أنثروبولوجية، تاريخية، لاهوتية، وفلسفية. في الفلسفة، يمكن تناول موضوع العلاقة بين علم النفس والدين من وجهة نظر فلسفة العلم الطبيعي، بالأخص فلسفة علم النفس أو فلسفة

[1]- David M. Wulff, Psychology of Religion: Classic and Contemporary, 2nd ed. (New York: John Wiley & Sons, 1997).

الدين. ينبغي تناول العلاقة بين الفلسفة وعلم النفس أيضًا. أغلب العلوم تملك جذورًا في الفلسفة، وعلم النفس ليس استثناءً. بالفعل، ورغم أن المتمرسين في الطب قد طوروا علم النفس بشكل كبير في القرن التاسع عشر، إلا أن الدراسات النفسية المبكرة كثيرًا ما أنجزت على يد فلاسفة، نذكر منهم فرانز برنتانو (Franz Brentano) (١٨٣٨-١٩١٧) في النمسا وويليام جيمز (William James) (١٨٤٢-١٩١٠) في الولايات المتحدة. حتى غير الفلاسفة الذين كانوا روادًا في النظريات النفسية كثيرًا ما قاموا باتخاذ موقف فلسفي متميز في تنظيراتهم النفسية. وعليه، يمكننا أن نحقق في الكيفية التي أثرت الآراء الفلسفية على تكوّن النظريات النفسية، وفي كيفية معالجة القضايا النفسية من قبل فلاسفة متنوعين في سياق فلسفي أعم.

حينما نناقش الدين، فإن المقصود غالبًا ليس الهداية الإلهية على يد الأنبياء، بل التنظيرات والممارسات الدينية للشعوب المختلفة، من ضمنها أنظمتها اللاهوتية وقوانينها وكتبها ورموزها. تأثرت كثيرًا من هذه أيضًا بآراء فلسفية محددة أو أتمها عبرت عن هذه الآراء. وعليه، الفلسفة هي كجسر يصل بين بعض الآراء الدينية والنفسية. على سبيل المثال، نجد علماء لاهوتيين وعلماء نفس يعتمدون الفلسفة الوجودية. يمكن للتراث اللاهوتي نفسه أن يوفر أيضًا منطلقًا لنقد الآراء النفسية المختلفة أو لتفصيل رأي عام حول الكيفية التي ينبغي أن تتم من خلالها الدراسة النفسية^[١].

حتى قبل أن يُسمّى علم النفس بذلك، قام الفلاسفة بمناقشة القضايا النفسية، ويمكن أن يكتب المرء مجلداتٍ في مراجعة تاريخ علم النفس في الفلسفة من زمن ما قبل السقراطيين وصولًا إلى جيرري فودور (Jerry Fodor). أطرّح فيما يلي مراجعة انتقائية بعض الشيء وموجزة للغاية حول تاريخ العلاقة بين علم النفس والدين من وجهة نظر فلسفية، وبدءًا من القرن التاسع عشر فقط، يتبعها بعض التنظير الفلسفي حول العلاقات بين علم النفس والدين. تجهّزت الأرضية الفلسفية في القرن التاسع عشر لما يمكن أن نعتبره تحليلاتٍ نفسية للدين. دخل علم النفس في القرن العشرين تحت ظلّ مفكرين معادين للدين من أمثال فرويد، يونغ، ليوبا، وسكينر؛ وحتى المفكرين الذين عبّروا عن

[١]- راجع على سبيل المثال مقالة «علم النفس» في الموسوعة الكاثوليكية.

مواقف أكثر ودًا تجاه الدين من أمثال جيمز وإريكسون كانوا حذرين للتأكد من خلوّ متجتاهم العلميّة من الافتراضات الدينيّة. أدافع في خاتمة هذه المقالة عن علم نفسٍ شفافٍ دينيًّا، حيث يتمّ التعبير عن الافتراضات الموالية أو المعادية للدين بشكلٍ صريحٍ ويتمّ توظيفها في التنظير والتطبيق النفسيين.

شلايرماخر، هيغل، وفويرباخ

يحسنُ الافتتاح بهيغل كي نفهم كثيرًا من الأمور حول التطوّرات الفكرية في القرن التاسع عشر، ليس بسبب التأثير الذي حققه من اعتنق أفكاره فقط، بل بسبب من قام برّدّة فعل ضدّها أيضًا. انغمس جورج فيلهلم فريدريك هيغل (١٧٧٠-١٨٣١) في دراسة الدين خلال حياته المهنية، وحاضر بشكلٍ مُتكرّرٍ في فلسفة الدين في جامعة برلين. كان فريدريك شلايرماخر (١٧٦٨-١٨٣٤) أيضًا ضمن هيئة تدريس جامعة برلين، وهو مؤسسُ اللاهوت الليبراليّ، ومؤيّدٌ لتجديد دراسة الهرمنوطيقيا. كان هيغل وشلايرماخر خصمين لدودين، وقد دارت أشدّ النقاط حدّةً في الصراع بينهما حول الدين وعلم النفس^[١].

بعد أن قام كانط بهدم الأساس الميتافيزيقيّ التقليديّ للاعتقاد الدينيّ وحوّله إلى المجال الأخلاقيّ، سعى شلايرماخر لإيجاد موطئٍ أشدّ ثباتًا للإيمان من خلال الاحتجاج بأنّ التجربة الدينيّة تُوفّرُ التبريرَ الكافي للإيمان بشكلٍ مستقلٍّ عن العلم الطبيعيّ والأخلاق^[٢]. احتجّ شلايرماخر أيضًا بأنّه ينبغي فهمُ جوهر الدين بالدقّة بالإحالة إلى التجربة الدينيّة: «جوهرُ الدين ليس التفكير أو العمل، بل الحدس والشعور»^[٣]. من خلال التوجّه إلى التجربة الدينيّة، أُدخل عنصرٌ نفسيّ إلى النقاش حول تبرير الإيمان الدينيّ. وفقًا لنيبيان سمارت (Ninian Smart):

[١]- راجع:

Terry Pinkard, Hegel: A Biography (Cambridge: Cambridge University Press, 2000), 536f., 612f.

[٢]- في كتابه On Religion: Speeches to Its Cultured Despisers، ترجمة Richard Crouter، إصدار مطبعة

جامعة كامبريدج ١٩٩٦، سوف نُشير إليه من الآن فصاعدًا بـ Schleiermacher (1799).

[3]- Schleiermacher (1799), 22.

من خلال لفت النظر إلى الجانب الوجداني والتجريبي للدين -الذي أهمل غالباً في النقاشات الفلسفية السابقة- حرك شلاير ماخر الاهتمام الحديث باستكشاف البعد الذاتي أو الداخلي للدين^[١].

يذكر سهارت أن آراء شلاير ماخر قد ألهمت مؤرخي العهد الجديد للبحث في الوعي الديني لعيسى (ج) مما رفع القضايا النفسية إلى الواجهة مجدداً. وعليه، فإن إرث شلاير ماخر أدى إلى التركيز على علم النفس بأنه يكشف الطابع المميز للدين، ويوفر تبريراً للإيمان الديني، ويقدم منهجاً لفهم الشخصيات والنصوص الدينية.

فهم هيغل محاولة تأسيس الدين على إيمان متجدد في النفس الداخلية كخطوة إيجابية نحو الاستقلالية؛ لأن تعريف الإيمان كحدس مباشر، كمعرفة داخلية، له أثر يتمثل في إزالة كل سلطة خارجية وكل تأكيد أجنبي، رغم ذلك، عارض هيغل الميل لقصر المعرفة الدينية على الآني النفسي. على خلاف هذا الميل الرومنطقي لجعل الدين مسألة قلبية تماماً، احتج هيغل أنه لا يمكننا أن نملك وعياً محضاً بوجود الله من دون أن يترافق هذا الوعي مع معرفة هوية الله. الوعي والمضمون متلازمان:

في الواقع، إن هذا الرابط عموماً، هذه المعرفة بالله وعدم إمكانية فصل الوعي عن هذا المضمون، هو ما نسميه الدين بشكل عام. ولكن في الوقت نفسه، المعنى الضمني لهذا التأكيد على المعرفة المباشرة هو أنه ينبغي أن نتوقف عند اعتبار الدين كذلك، بشكل أدق، اعتبار هذا الرابط مع الله. لا ينبغي أن يحصل تقدم نحو المعرفة الإدراكية بالله، إلى المضمون الإلهي، لأن هذا المضمون سوف يكون إلهياً، أو جوهرياً، في الله نفسه. بهذا المعنى، يعلن بشكل إضافي أنه يمكننا أن نعرف علاقتنا بالله فقط، وليس هوية الله. «فقط علاقتنا» يدخل ضمن المقصود بالدين عموماً^[٢].

[1]- Ninian Smart, "Religion, Study of, Basic aims and methods, Philosophy of religion, theories of Schleiermacher and Hegel." Encyclopedia Britannica, CD 2002.

[2]- Georg Wilhelm Friedrich Hegel, Lectures on the Philosophy of Religion, One-Volume Edition, the Lectures of 1827, Peter C. Hodgson, ed., (Berkeley: University of California Press, 1988), 88.

نشير إليه فيما يلي بـ Hegel (١٨٢٧).

لا يُنكرُ هيغل نوع الوعي الفطريّ المباشر بالله الذي يفترضه شلاير ماخر، ولكنه يُصرّ أنّه لا يمكن أن يمتلك مضموناً إلا إذا كان مُتوسّطاً. ما هو موجودٌ لدى الوعي بالمعرفة الحضورية سوف يبقى مجهولاً حتى يُصنّف تحت الكلّيات، وهذا يعني التوسّط. يمكننا أن نعرف فقط ما الذي نُفكر فيه حينما يكون التفكيرُ مُترافقاً مع توسّط المفاهيم. نقطة هيغل الثانية هنا هي أنّه إذا لم نتمكّن من تجاوز المشاعر الحامّة للتجربة الدينية لكي نؤسّس حياتنا الدينية، سوف يكون ديننا فقيراً ومقيّداً بالحقيقة المحضة لعلاقتنا المباشرة بالله.

رغم ذلك، فإن هيغل ليس مُتسائماً حيال نتائج علم الإلهيات المتعلّق بالتجربة الدينية. بما أنّ هذا النوع من الإلهيات قد أفرغ نفسه من المحتوى العقائديّ القاطع، بقي الطريق مفتوحاً للفيلسوف لكي يستكشف قضايا العقيدة من دون خوفٍ من التناقض مع علم الإلهيات. التناقض الوحيد الذي يمكن أن ينشأ هو حينما يُصرّ عالم الإلهيات على أنّ أيّ تأمّل كهذا هو غير مسموح، ولكن هيغل يعتبر أنّ هذا هو مجرد موقفٍ جديّ. يتطلّب المنطق منا أن نتأمّل بشكلٍ إضافيٍّ حول الألوهية. لا يوجد خلافٌ مع التجربة الدينية، ولكن ينبغي للتأمّل أن يتجاوزها.

التجربة الطفيفة فحسب هي مطلوبة كي نرى أنّه حيث توجد المعرفة المباشرة ثمة أيضاً معرفة مُتوسّطة وبالعكس. المعرفة المباشرة، كما المعرفة المتوسّطة، هي بذاتها أحادية الجانب تماماً. الحقيقيّ هو اتّحادها، معرفة مباشرة تقوم بالتوسّط كذلك، معرفة مُتوسّطة هي في الوقت نفسه بسيطة داخلياً أو هي إشارة مباشرة إلى نفسها. تلك الأحادية في الجانب تجعل هذه التحديدات محدودة. بقدر ما هي منفيّة من خلال هكذا رابط، هي علاقة من اللانهاية. الأمر كذلك مع الموضوع والفاعل، في الفاعل الذي يكون موضوعياً داخلياً، تختفي أحادية الجانب؛ الاختلاف بشكلٍ مؤكّد لا يختفي لأنّه ينتمي إلى نبض حيويّته، إلى الباعث، الحركة، وتلمل الحياة الروحية بالإضافة إلى الطبيعية. هنا اتّحادٌ حيث لا ينطفئ الاختلاف ولكن على حدّ سواء يتمّ نفيه والمحافظة عليه^[1].

لا يرفض هيغل بشكلٍ كاملٍ التمييزات الكانطية بين النومينات (الحقائق الأساسية

[1]- Hegel (1827), 99.

للشيء التي تكمن وراء الظواهر) والظواهر، أو بين الحدسيات والمفاهيم، ولكنه يعتبرها غير صافية ونسبية وديناميكية. كذلك في دراسة الدين، لا يُنكر هيغل أهمية العنصر النفسي للشعور، ولكنه يعتبره مُرتبطاً بشكل وثيق بالإدراك. مُقاربة هيغل فينومينولوجية، ما يعني أنه يبدأ مُعالجته لموضوع ما من خلال دراسة تطوُّر كيفية ظهور الشيء في الوعي. وعليه، ركّز هيغل، بما لا يقل عن شلاير ماخر، اهتمامه على العنصر النفسي للدين. مع ذلك، فإنه قد أعاب على شلاير ماخر ترك الإيمان على مُستوى الشعور بدلاً من تتبُّع تطوُّره في الفكر.

وفقاً لهيغل، وعيناً بالله يبدأ مع الإيمان وهو شعورٌ باليقين. ثانياً، ثمة تركيز على موضوع الوعي كتمثل. ثالثاً، هناك الفكر. سُرحت هذه المراحل تباعاً بدءاً بالمعرفة المباشرة. لا يقصدُ هيغل بالمعرفة المباشرة تلك المعرفة التي لا تخضع للتوسُّط عبر التمثل أو الاستدلال، بل المعرفة حيث لا يُركّز المرء على التمثل أو الاستدلال، حتّى ولو نشأت المعرفة فعلاً بوساطة المفاهيم أو الاستنباط.

يشرح هيغل أنّ الإيمان يبدأ كنوع من المعرفة المباشرة التي يُرافقها شعورٌ باليقين ومن ثمّ يتحوّل إلى شعور. كان هذا موضوعاً مهمّاً في زمن هيغل كما هو مهمٌّ في يومنا الحالي؛ لأنّ كثيراً من الناس يعتقدون أنّ الدين هو مجرد مسألة شعور، وبالتالي لا طائل من الجدال حوله. يعتقدُ هيغل أنّ هذا الرأي ينشأ من تحليل غير مُلائم للشعور. أنواع المشاعر ذات الصلة هنا ليست مجرد مشاعر حسّية كالآلام واللذات، بل موضوع النقاش هي مشاعر الهيبة، الشعور بأنّ شيئاً ما هو على نحوٍ معيّن، المشاعر حول الله، حول ما هو صحيح، والمشاعر الدينية على سبيل المثال. يصفُ هيغل الشعور على أنّه ضلوعٌ ذاتيٌّ بمضمونٍ ما. قد يكون المضمون خوفاً، هيبةً، أو أنّ شيئاً ما هو صحيح. البُعد الموضوعي للمضمون غامضٌ وغير مُحدّد، بينما البُعد الذاتي هو أكثر بروزاً وتحديداً. حينما نتقل من الشعور إلى الوعي بشيءٍ ما، يحصلُ إسقاطٌ للمضمون من صلاته الذاتية إلى مقام موضوعيٍّ مُستقل عن العالم. تتطلّبُ العقلانية تحديد المضمون من خلال الفكر. وعليه، فإنّ طريقة وجود المضمون في الشعور هي غير مُلائمة. يُقدّم هيغل الفكرة التطوُّرية للعلاقة بين الشعور والفكر بمجاز: حتى لو عُثر على بذرة مفهوم الله، على سبيل المثال، في الشعور، فإنّ التراب الذي تنمو فيه البذرة هو الفكر.

لا شيء هو حقيقي أو شرعي ببساطة لأنه موجود في الشعور، لو كان الشعور معياراً لما وجدت وسيلة للحكم بين الخير والشر؛ لأن المشاعر تدفع إلى الجرائم كما تدفع إلى أعمال البطولة. يحتج هيغل أن معايير الشرعية والحقيقة تكمن في التمثل والفكر.

ادعى لودفيغ فويرباخ (Ludwig Feuerbach) (١٨٠٤-١٨٧٢) أن فلسفة هيغل حول الدين كانت آخر ملاذ للمعتقد التقليدي. كرد عليه، هاجم فويرباخ الدين على أساس تفسير قديم بواسطة علم نفس الدين الذي يفسر الأفكار الدينية كمجرد إسقاطات نفسية. في كتاب «جوهر المسيحية»، ذكر فويرباخ أن فكر هيغل التخميني قد انقلب على نفسه وخسر كل اتصال بالواقع. وفقاً لفويرباخ، جميع الأفكار الدينية هي أنماط لـ «تغريب» الإنسان عن نفسه؛ لأنه يعتبر أن الله هو فقط إسقاط للطبيعة الباطنية للإنسان التي اعتبرت بشكل اصطناعي خارجية. وعليه، فإن نقد فويرباخ للمسيحية عمم كنفذ لجميع الأديان، وفي الوقت نفسه كان نقداً للميتافيزيقيا وخصوصاً لفلسفة هيغل التخمينية^[١]. أخذت أنواع الاحتجاجات نفسها التي استخدمها فويرباخ ضد الدين على أنها نقوض أسس المنظومة الهيجلية. في مقالة قصيرة حول طبيعة الدين بعنوان «جوهر الدين» (١٨٤٥)، حدد فويرباخ أن الخوف من العناصر الطبيعية المجهولة يشكل المصادر الأساسية للإسقاط الديني. بينما أسس هيغل فلسفته على الروح، ادعى فويرباخ أن «الروح» هي مجرد اسم للأشياء التي يواجهها الإنسان، ولكنه لا يدرك أنها منتجاتها الخاصة، و«الطبيعة» اسم جماعي آخر له^[٢]. الطريقة التي خلط فويرباخ من خلالها بين الروح والطبيعة ليست نقطة بحثنا هنا، بل نقطنها هي أن أساس الهجوم على الدين والفلسفة التخمينية وجد في علم نفس محدّد حول الدين.

لم يقيم فويرباخ نقداً نفسياً للدين فحسب، بل كانت أفكاره مؤثرة أيضاً في التطور اللاحق لحقل علم النفس. ادعى سيغموند فرويد (١٨٥٦-١٩٣٩) أنه أعجب

[١]- راجع

Walter Jaeschke, Reason in Religion (Berkeley: University of California Press, 1990), 387.

[٢]- راجع:

Hans-Martin Sass, "Ludwig Andreas Feuerbach" in Routledge Encyclopedia of Philosophy, Version 1.0, London: Routledge.

بفويرباخ أكثر من أيّ فيلسوفٍ آخر. أنكرَ فرويد نفسه أن يكون لفويرباخ أي تأثيرٍ دائمٍ على فكره، ولكنّ التشابهات بينهما مُتعدّدة بما فيه الكفاية لدحض محاولته التأكيد على أصالته الخاصّة^[١]. استفاد إريك فروم (Erich Fromm) (١٩٠٠-١٩٨٠) أيضًا من تحليل فويرباخ في نقده الخاصّ لما أسماه الدين «المتسلّط»^[٢].

جوناثان إدواردز وويليام جيمز

ادّعيَ بأنّ المؤلّف الأوّل الذي أقام ملاحظاتٍ تجريبيةً منهجيةً على الحالات والعمليّات النفسيّة في التجربة الدينيّة هو جوناثان إدواردز (Jonathan Edwards) (١٧٠٣-١٧٥٨). كتبَ إدواردز في كتابي «سرد وفيّ لفعل الله المدهش» (١٧٣٧) و«رسالة حول العواطف الدينيّة» (١٧٤٦) تقاريرَ موضوعيّة حذرة حول الظواهر النفسيّة في الإحياء الدينيّ المسمّى «الصحوّة الكبيرة» -وهي حركة لعب فيها إدواردز نفسه دورًا بارزًا. من الأمور ذات الأهميّة العظمى لإدواردز تجربة «التحوّل» التي تعني التغيير الجذريّ من حياة الذنب إلى حياة الإخلاص لله، والتي تبعثُ عليها غالبًا اللقاءات الدينيّة التي تشهدُ التبشير الإنجيليّ وما يُعتقَدُ بأنّه تأثيراتٌ من الروح القدس. لم يكمل عمل إدواردز حتّى القرن التاسع عشر.

بقي الاهتمامُ بالتحوّل عاليًا في الكتاب الأوّل الذي حملَ عنوان «علم نفس الدّين» من تأليف إد. ستارباك (E.D. Starbuck)، والذي طُبِعَ في^[٣] ١٩٠٠. ميّز ستارباك بين ثلاثة أنواع من التحوّل: (١) الإيجابيّ أو الاختياريّ؛ (٢) السلبيّ أو الاستسلام النفسيّ؛ (٣) التلقائيّ. قام ج.أ. كوو (G.A. Coe) باتّباع ستارباك فدرس تأثير الحالة المزاجيّة الفرديّة والقوى الاجتماعيّة على التحوّل. أنجز المرّ كلارك (Elmer Clark) تحليلًا إحصائيًا لـ ٢١٧٤ حالة من التحوّل، ووجد أنّ ١, ٦٦٪ منها تتضمّنُ صحوّةً دينيّةً تدريجيّةً، بينما ٧, ٦٪ هي أمثلة واضحة عن الأزمة المفاجئة والتحوّل.

ظهرَ كتاب «التنوّعات في التجربة الدينيّة» في العام ١٩٠٢، وهنا أيضًا كرّس ويليام

[١]- راجع: Wulff (1997) 263.

[٢]- راجع: Wulff (1997) 597.

[3]- Edgar Sheffield Brightman, A Philosophy of Religion (New York: Prentice-Hall, 1947), 35.

جيمز (١٨٤٢-١٩١٠) اهتمًا كبيرًا بظاهرة التحوّل. توصل جيمز إلى نتيجة مفادها أنّ الروح «السليمة عقليًا» تستشعرُ الدّين من دون أزمة تحوّل، بينما «الروح المريضة» هي روحٌ مُنقسمةٌ تحتاجُ إلى أزمة تحوّلٍ جذريّةٍ لتحقيق التوازن. لم يستفد جيمز من الأبحاث الأمريكيّة حول التجربة الدينيّة المتمثلة بالتحوّل فقط، بل أيضًا من كتابات فيلهلم فونت (Wilhelm Wundt) (١٨٣٢-١٩٢٠) الذي اشتهرُ بأنّه الأب المؤسس لعلم النفس التجريبيّ، ولكن في علم نفس الدّين، رفض فونت المقاربة التي تبنّاها جيمز والتي تتضمنُ جميعَ مجموعةٍ واسعةٍ من حالات التجربة الاستثنائيّة. بدلًا من ذلك، أيدَ فونت تحليلًا للأسطورة ونظريّةً تطوريّةً حول كيفية تطوّر الأسطورة إلى دين. اختلفَ فونت عن جيمز وعن التقليد الألمانيّ في علم النفس حيث ركّز على علم النفس الاجتماعيّ. اهتمَ باحثون ألمان آخرون مُتخصّصون في علم نفس الدّين بسبر أغوار المشاعر الدينيّة للأفراد من خلال الاستجواب المكثّف والاستقصائيّ، بينما جمع جيمز التقارير التي قدّمها أفرادٌ مُختلفون حول تجاربهم الدينيّة وحلّلها.

رُغم أنّ جيمز لم يُقيّد التجربة بالحالات الباطنيّة التي يُنتجها الإدراك الحسيّ، ويبدو أنّه كان مُشككًا بمحاولات عزل الأبعاد الذاتيّة أو الداخليّة لحياة الإنسان عن باقي الحياة، إلّا أنّه قام في النهاية بالتمييز بين العناصر الموضوعيّة والذاتيّة للتجربة، وناصرَ بوضوح أولويّة البُعد الداخليّ. دافع جيمز عن فردانيّته بالادّعاء أنّه فقط من خلال العيش في نطاق الفكر المفتوح بأسئلةٍ محدّدة حول المصير يُصبحُ المرء عميقًا، وأنّه للعيش كذلك يعني أن يكون المرء مُتديّنًا.

حينما نكونُ مُتديّنين، نضعُ أنفسنا في حيازة الحقيقة العليا عند النقاط الوحيدة حيث يُمنح لنا الواقع لحراسته. همّنا المسؤول في النهاية هو مصيرنا الخاصّ.

لقد رأيتم الآن لماذا كنّت فردانيًّا للغاية خلال هذه المحاضرات، ولماذا بدوتُ عازمًا للغاية على إعادة تأهيل عنصر الشعور في الدّين وتطويع قسمه الفكريّ. الفردانيّة مُركزة في الشعور؛ وأعمقُ الشعور، الطبقات الأظلم والأعمى للشخصيّة، هي الأماكن الوحيدة في العالم حيث نقبض على الحقيقة الفعلية أثناء صناعتها ونرى بشكلٍ مباشرٍ كيف تحصلُ

الأحداث وكيف يتم العمل فعلاً. مقارنةً مع هذا العالم من المشاعر الحيّة والمتّخذة طابعاً فردياً، فإنّ عالم الأدوات المعمّمة التي يتدبّر بها الفكر هو خالٍ من الصلابة أو الحياة^[١].

أثرُ جهد جيمز ليس على علم نفس الدّين فقط، بل على فلسفة الدّين أيضاً، وبالتالي اكتسبت دراسةُ التجربة الدّينيّة أهمّيّة في الحقلين. بعد عشر سنواتٍ من طباعة كتاب «التنوّعات» من تأليف جيمز صدرت دراسةٌ أخرى أساسيّة حول التجربة الدّينيّة من تأليف أحد تلاميذ جيمز السابقين في هارفارد، وهو ويليام إرنست هوكينغ (William Ernest Hocking) تحت عنوان «معنى الله في التجربة البشريّة»^[٢]. مع أنّ هذا العمل كان ذا تأثير هائل في زمانه إلاّ أنّه تمّ تجاهله بشكل كبيرٍ من قبل مؤلّفين أحدث زمنياً، وهو كتابٌ فلسفيّ قطعاً أكثر من كونه كتاباً نفسياً. مع ذلك، كتب هوكينغ أيضاً عن العلاقة بين علم النفس والدّين التي سوف نعودُ إليها أدناه.

لم تنحصر التجارب الدّينيّة التي ناقشها جيمز وهوكينغ وآخرون بتجارب التحوّل. التجارب المُستيكيّة، التي يُقصد منها التجربة المباشرة لما يُعتقد أنّه حقيقة إلهيّة، خضعت لدراسةٍ نفسيّة كبيرة أيضاً. كرّس جيمز أغلب كتابه «التنوّعات» للتجارب المُستيكيّة، وأضحت الصفات الأربع للتجارب الدّينيّة التي قام بتحديدّها محورَ تركيزٍ أبحاثٍ كثيرةٍ إضافيّة وهي: اللاوصفيّ، الطابع العقليّ، المؤقت، اللافاعليّ. اللاوصفيّ هو ما لا يُمكن التعبير عنه بشكلٍ وافٍ بالكلمات، كمذاق السكر ومظهر اللون الأحمر. العقليّ، كما يستخدمُ جيمز المصطلح، هو ما يُقدّم نفسه للفاعل على أنّه معرفة. التجارب المُستيكيّة مؤقتة، فهي تنقضي بعد مدّةٍ زمنيّة قصيرة. يشعرُ الفاعل غالباً أنّ لا سيطرة له على التجربة وأنّه غير فاعل خلالها.

[1]- William James, The Varieties of Religious Experience (London: Longmans, Green and Co., 1928).

طُبِع لأول مرة في ١٩٠٢، ص ٥٠١-٥٠٢.

[2]- William Ernest Hocking, The Meaning of God in Human Experience: A Philosophic Study of Religion (New Haven: Yale University Press, 1912).

أُعيدت طباعة إصدار ١٩٢٤ المنقح لهذا الكتاب في وايتفيس، مونتانا من قِبَل إصدارات كيسنجر، ٢٠٠٣. رُغم أنّ هوكينغ تخرّج من هارفارد وقضى أغلب حياته المهنيّة التعليميّة هناك، إلاّ أنّه درّس في جامعة ياييل ومؤسسات أخرى قبل الالتحاق بهيئة تدريس الفلسفة في هارفارد عام ١٩١٤.

رُغم أن جيمز قد اتخذ موقفاً إيجابياً تجاه التجربة المستيكية، إلا أن باحثين آخرين في علم نفس الدين قد سعوا لأن يُظهروا بأن التجارب المستيكية وهمية. لتحقيق هذا الغرض، سعى جيمز لوبا (James H. Leuba) (١٨٦٨-١٩٤٦) كي يُظهر أن بعض الحالات التي تحصل من خلال المواد المخدرة تتقاسم الصفات الأساسية نفسها مع الحالات المستيكية. أصدر لوبا أيضاً أول دراسة نفسية حول التحول في العام ١٨٩٦، ولكن كتابه «علم نفس المستيكية الدينية» هو الذي نال شهرة أكثر، وأضحى الأكثر إثارة للجدل بسبب موقف المؤلف المعادي للدين.

ما زالت التجربة الدينية عموماً، والتجربة المستيكية خصوصاً، مواضيع بحثية في كل من الفلسفة وعلم نفس الدين. وظّف علماء النفس مناهج متنوعة لدراسة التجارب الدينية والمستيكية، ومن ضمنها إجراء التجارب في المختبرات، الدراسات الترابطية التي توظف الاستفتاءات والمقابلات، دراسات الحالات السريرية، التأمل الباطني، الدراسات التاريخية والأنثروبولوجية، فحص الوثائق الشخصية، وحتى أنه قد حصلت دراسات لعلم نفس الحيوان تسعى للبحث عن أدلة حول وجود المشاعر الدينية لدى الحيوانات. ينبغي أن نذكر من بين المواضيع التي بُحثت في علم نفس الدين ما يلي، إضافة إلى التجربة الدينية والمستيكية: مراحل التطور الديني في الفرد، العوامل الاجتماعية والمادية المرتبطة بالتدين، أنواع التدين، الصلاة والعبادة، الدين والخلود، الدين والتحيّز، الدين والصحة العقلية، الدين والتطور الجنسي، ارتباط أنواع الشخصية بأنواع التدين، قوة الرموز الدينية، وتجارب الاقتراب من الموت.

ديفيد م. وولف

هذا يكفي في نقاشنا التاريخي للعلاقات بين علم النفس والدين، وهو يمنحنا نظرة إلى بدايات أنواع النقاشات الفلسفية واللاهوتية التي أصبحت لاحقاً أكثر أهمية في تطور العلاقات المعقدة بين علم النفس والدين. كل من أراد أن يتابع هذا التاريخ بتفصيل أكثر ينبغي أن يقرأ كتاب وولف. رُغم التفاصيل الموجودة فيه، إلا أن كتاب وولف هو ملخص. يُنصح بقراءته بسبب الإنصاف الموجود فيه؛ ولأنه يأخذ بعين الاعتبار الكتابات الفرنسية والألمانية حول الموضوع، بالإضافة إلى المؤلفات باللغة الإنكليزية. عمم وولف

وجود ميلين في الكتابات المبكرة حول علم النفس والدين، وهي الوصفية والتفسيرية. الباحثون الذين سعوا لشرح المعتقدات والظواهر الدينية بالرجوع إلى علم النفس كانوا يميلون لإبداء رأي سلبي تجاه الدين، بينما كان رأي الوصفيين أقل عدوانية^[1]. من دون الاختلاف بالرأي، ينبغي أن نُشير إلى وجود كثيرٍ من الاستثناءات. ليس من الصعب العثور على باحثين ووصفيين كانوا مُعادين للدين (مثل لوبا)، وكذلك يُمكن للمرء أن يتقبّل وجود تفسيرات نفسية لمعتقدات وظواهر دينية مُتنوعة من دون إنكار صحّة تفسيراتها الدينية.

يستتجّ وولف من دراسته للحقل أنّ البحث في علم نفس الدين «يستلزمُ بشكل حتميّ اتّخاذ موقفٍ أساسيٍّ فيما يتعلّق بالمحتوى الدينيّ»^[2]. التحيزُ لصالح المذهب الطبيعيّ، المذهب المادّيّ، أو المذهب التجريبيّ ليس وحده ما يُمكن أن يُلَوّن تأويلَ مكتشفات البحث، بل يُمكن أيضًا للحرفيّة الدينية أن تحدّ من تأويلَ هكذا بحث. يضعُ وولف علماء النفس على مقياسٍ وفقًا لمدى اعتراضهم الأساسيّ على الاعتراف بأيّ حقيقةٍ مُتسامية. يأتي في أسفل المقياس فرويد الذي شجب الدين بشكل صريح وسعى لتوفير شرحٍ نفسيّ للحالة المخدوعة للمؤمنين. أمّا في الطرف العالي من المقياس، فلا يذكرُ وولف علماء النفس الذين تستندُ أبحاثهم بشكلٍ صريحٍ على مُعتقداتهم الدينية بل أولئك المستعدّين -بهدف فهم رعاياهم- لافتراض حقيقةٍ مُتسامية. أضافَ وولف بعدًا آخر لمقياسه من خلال التفكّر في مدى أخذ الباحثين للتعبيرات الدينية بشكلٍ حرفيّ. ولكن في النهاية اعترفَ وولف أنّ من الصعب تصنيفَ كثيرٍ من علماء النفس بهذه الطريقة، وكمثالٍ لأحد علماء النفس الذين يصعبُ تصنيفُ آرائهم بشكلٍ استثنائيّ ذكرَ جيمز.

يذكرُ وولف أنّه حتّى في يومنا الحاليّ، ما زال لا يوجد إجماعٌ حول ما يجب أن تكون عليه أهداف علم نفس الدين أو المناهج التي يجب أن يُوظّفها. في الواقع، ليس هناك أملٌ بالتغلّب على هذه «الأزمة»، ويبدو أنّ هذه ميزةٌ ثابتة للحقل.

يتمُّ التعبير عن وجهات نظر علماء النفس تجاه الدين من خلال المواقف السياسيّة

[1]- Wulff (1997), 21ff.

[2]- Wulff (1997), 638.

أيضاً. ادّعى بعض علماء النفس أن الأزمة البيئية والانفجار السكاني يتفاقمان بسبب نوع مُحدّد من التدنّين. ينصح بعضهم بالتخلّي عن الدّين ويقترحون ضرورة أن نهتدي بالعلم الطبيعيّ في هذه الأمور، واحتجّ آخرون أنّ موقفاً دينياً أكثر توجّهاً نحو المستيكية هو مطلوبٌ للحصول على جوابٍ مُناسبٍ لهكذا قضايا. يتمُّ افتراضُ ما يُعتبرُ أنّه الجواب الصحيح لهذه القضايا، ومن ثمّ يتمُّ تقويم الدّين ككلٍ أو بعض أشكاله على قاعدة ميل الأشخاص أو المجموعات الدينية أو عدم ميلهم لالتّخاذ نوع الموقف «الصحيح». يتمُّ كلُّ هذا من دون الاحتجاج الأخلاقيّ وبرفقة سلّطة الخبرة النفسية. ينصحُ وولف بضرورة دراسة علم نفس الدّين بحذر، وأنّه يجب على القارئ أن يكون عالماً بالتحيزات التي تدخل في الفاعلية. أنا مُنقادٌ لشكوك أكثر راديكالية حول الحقل، كثيرٌ ممّا طُبِع تحت علم نفس الدّين يُخبرنا عن ذهنية علماء النفس أكثر مما يُخبرنا عن الدّين، وعلماء النفس هؤلاء قد أبلغوا عن نتائج تُشيرُ إلى أنّ العداء تجاه الدين يُلاحظُ بشكلٍ أكثر في أوساط علماء النفس من العلماء الطبيعيين.

يذكرُ وولف أنّ ثيودور فلورنوي (Theodore Flournoy) (١٨٥٤-١٩٢٠) قد اقترحَ كمبدأً منهجيّاً لعلم نفس الدّين استبعادَ المتعالّي، وكان يقصدُ منه أنّه على عالم النفس أن لا يؤكّد أو يُنكر وجود الكيانات التي يفترضها الدين (الله، الملائكة، الأرواح الخالدة، الشياطين). يقترحُ وولف أنّه بالإضافة إلى هذا المبدأ، وبهدف تحقيق بعض التوازن معه، ينبغي إدخال مبدأً جديد وهو مبدأ ضمّ المتعالّي والذي يقصدُ من خلاله أنّه يجب على علماء النفس أن يأخذوا بعين الاعتبار تجربة المتعالّي. ما زال يتوقُّ وولف إلى علم نفس موضوعيّ للدين يُحافظُ على الحياد فيما يتعلّق بوجود الله، ولكنه يدركُ أنّه لا يمكن تحقيق تقدّم في فهم المؤمنين المتدينين من دون الاعتراف باستشعار الإله أو «الموضوعات المتعالية».

مع كلّ الاحترام لـ وولف، أقترحُ علماً نفسياً للدين يكون مُكرّساً بشكلٍ صريحٍ. يتحتّم على علماء النفس الملحدّين أن يذكروا مواقفهم المعادية للدين بشكلٍ صريحٍ، أن يُقرّوا بأنّ الاحتجاج لصالح هذا الموقف هو خارج نطاق علم النفس، وأن يعترفوا بأنّ مُكتشفاتهم تستندُ إلى افتراضهم حول الإلحاد. سيكونُ الطريقُ مفتوحاً أيضاً لعلم نفس للدين

مُكرّس بصراحة ويبدأ من الفرضية التي تُفيد بأنّ المعتقدات الدينية المتنوعة صحيحة. ما هو أساسيٌّ للعلم الطبيعيّ هو الدقّة والتعبير الصريح عن افتراضات الفرد إلى الحدّ الممكن، وليس إزالة الافتراضات. الشفافية ليست ضروريةً للحكومة الجيدة فقط، بل للعلم الطبيعيّ الجيد أيضًا. الفكرة المثالية التي تُفيد أنه يُمكن لعلم النفس الحياديّ أن يُقدّم استنتاجاتٍ حول الدين تتمتع بالحجّية، وهي مُستقلّة عن الاحتجاج الفلسفيّ أو اللاهوتيّ، هي خادعة وينبغي التخلّي عنها. عملية تحقيق المكاسب في مجال الدقّة والاعتراف بالافتراضات الشخصية والتعبير بشفافية عنها هي عمليةٌ لا تنتهي ويجب أن تتمّ بتواضع.

علم النفس الشفاف دينياً يجعل من الأسهل أن نُقوم بدقّة كيف تُشكّل الافتراضات حول الحقائق الدينية والمتعالى الدراسة النفسية للظواهر الدينية. هذا يُسهّل تقويم هكذا افتراضاتٍ كمبادئٍ منهجية. في الوقت نفسه، علم النفس الشفاف دينياً سوف يُوفّر معلوماتٍ قيّمة للتأمل الفلسفيّ. ينبغي أن نُحدّد: أيّ أنواع الظواهر تُشرح بشكلٍ أفضل في أيّ إطارات من الافتراضات؟ وأيّ إطارات تؤدي إلى برامجٍ بحثية أكثر ثمرّة؟ وأيّ منها يبدو أنّها تُوفّر فهماً أعمق للظواهر التي تسعى لشرحها؟

المشاكل الفلسفية المتعلقة بعلم نفس الدين

كثيراً ما وظّف علماء النفس رداء العلم الطبيعيّ لتبرير الهجمات على الدين باسم علم النفس. ناقش وولف هذه الظاهرة بالتفصيل، وقد تنبّه لها إدغار شيفيلد برايتمان (Edgar Sheffield Brightman) (١٩٥٢-١٨٨٤) في وقتٍ أقدم بكثير. قام برايتمان بانتقاد لوبا بسبب تهريب الأخير لموقفٍ فلسفيّ مُعادٍ للدين تحت غطاء علم النفس. فيما يتعلّق بالعوامل اللاوعية التي تؤثر على التقوى، كتب برايتمان:

«إنّ شيءٌ واحدٌ أن نقول بوجود علاقةٍ لاواعية بين حب الله وحب الأب، وشيءٌ آخر تماماً أن نقول بأنّ الإيمان بالله هو مجرد عقدةٍ أبوية، وبالتالي فهو باطل. التعبير اللاحق هو تقويمٌ ونظريّة فلسفية محضة لا مكان لها في علم النفس... يتمثل ميل علم النفس هذا (التابع لفرويد ويونغ) في اختزال كلّ تفكيرٍ دينيٍّ بالتسويغ؛ أي كثيراً ما يعتبر أنّ

المعتقدات الدينية تتألف من احتجاجاتٍ اخترعت لدعم تحقيق رغباتنا اللاواعية بدلاً من كونها تفكيراً موضوعياً صادقاً حول الحقيقة. ولكن بعد كل شيء، لا يُمكن الحكم على أيّ تفكير بأنه صحيحٌ أو خطأً موضوعياً على أسسٍ نفسيةٍ محضة. يكمنُ هنا خلطٌ آخر بين علم النفس والفلسفة. لا يُمكنُ لعلم النفس أن يستولي على مكان المنطق أو فلسفة الدين، تماماً كما لا يُمكنه أن يستولي على مكان الفيزياء من خلال دراسته للمشاعر^[1].

حينما تُوضّح الافتراضات لصالح الدين أو ضده من قبل علماء النفس، تماشياً مع ما أُسمّيه علم النفس الشفاف دينياً، يبقى أمر تقويم هذه الافتراضات. وعليه، يُوفّر علم نفس الدين مخزوناً من القضايا التي تحتاجُ إلى الفحص الفلسفيّ. نحصرُ أنفسنا هنا ببعض التأمّلات الفلسفية حول علم النفس على مسار الخطوط التي أنشأها ويليام إرنست هوكينغ (١٨٧٣-١٩٦٦) قبل أكثر من نصف قرن^[2]، وفي هذه الأثناء سوف نجدُ مناسبةً للترويج لعلم النفس الشفاف دينياً. في الماضي، اصطدم علم النفس والدين أكثر الوقت حينما اقترح عالم النفس أن الاعتقاد الدينيّ أو التجربة الدينية هو ليس أكثر مما يدورُ في الذهن. عبارة «ليس أكثر» هي التي تتسبّبُ بالمشاكل. في علم نفس الإدراك الحسيّ، لا أحد يقترحُ أن كلّ ما في رؤية شجرةٍ أو جبل ما هو حالةٌ ذهنيةٌ فقط. لا أحد يُمكن أن يقترح بأن يكون علم النفس الإدراكيّ حيادياً فيما يتعلّق بوجود العالم الخارجيّ، وأن يحصرَ نفسه بطبيعة التمثّلات الذهنية. إذا كان إدراكنا الحسيّ للشجرة يعتمدُ إلى حدّ ما على عوارض من تركيبنا وتدريبنا، فهذا لا يعني أنه لا يملكُ صلاحيةً خاصةً به. أكثر المغالطات البدائية هي أن نظنّ بأن العلم بالحقيقيّ لا ينبغي أن يعتمدُ بأيّ طريقةٍ على طبيعة العالم فضلاً عن المعلوم.

من دون الله، يكونُ المعنى والغاية أدواتٍ من صناعةٍ بشريّة، والكون الفسيح يكونُ خالياً من المعنى. أمّا مع الله، فيتنزّلُ المعنى من المتعالي إلى الدنيويّ. وفقاً لعلماء نفس السلوك، المعنى هو وظيفة قوس الحافز-الاستجابة. مع ذلك، يسعى الإنسان لمعنى

[1]- Brightman (1947), 73 -74.

[2]- William Ernest Hocking, Science and the Idea of God (Chapel Hill: University of North Carolina Press, 1944).

في الحياة يفوق ما هو قابلٌ لهذه التفسيرات. استنتج المؤلفون المتدينون أنه لا يمكن أبدًا أن نرضى بالتفسيرات النفسية لظواهر الدين، ولكن هل نقول أيضًا إنه لا يمكننا أبدًا أن نرضى بالتفسيرات النفسية لظواهر الإدراك الحسي؟ لا أظن ذلك، والسبب هو أننا نفترض أن التفسير النفسي للإدراك الحسي لا ينكر أو يقوّض بأي نحوٍ من الأنحاء حقيقة ما يتمّ تحسّسه. الفرق بين الحالات هو أنه بينما تنحصر الشكوك حول العالم الخارجي بالنقاشات الفلسفية، فإن الشكوك حول الدين قد ارتفعت إلى نسبٍ مُتفشية. وعليه، لا حاجة لعالم النفس المتخصص بالإدراك أن يصرّح بأنه يعمل وفق الفرضية التي تُفيد وجودَ عالمٍ خارجيٍّ، ولكن فيما يتعلّق بالدراسة النفسية لظواهر الدين، فإن الاعتراف الصريح أو الإنكار الصريح مطلوبٌ لتفادي المصادرة على المطلوب.

احتجّ بعض علماء النفس أيضًا أن الدين مؤذٍ. عوضًا عن التفكير بشكل مباشر عمّا يُنتج أكثر فائدة، يسعى الشخص المتدين كي يُناغم أفعاله مع الإرادة الإلهية. لو لم يكن الله موجودًا، لكان يبدو أن هذا التمتع لا علاقة له بالموضوع في أفضل الأحوال، ولكن بما أن الله عزّ وجلّ موجود، فإنّ هذا التمتع حكيمٌ ورشيد. احتجّ بعض أن الدين مؤذٍ لأنه يؤدي إلى عدم التوازن النفسي. على خلاف هذه الفكرة، احتجّ جيمز على وجود طرقٍ مريضة ذهنيًا وأخرى سليمة ذهنيًا من التدين. رغم ذلك، ما يُعدّ بالدقة أنه سليمٌ أو مريضٌ سوف يعتمد أيضًا في بعض الحالات على المعتقدات الدينية للفرد. يعتبر كثيرٌ من في المجتمع الغربي أن المراهقة السليمة والطبيعية تستلزم المواعدة (الغرامية)، ويُعدّ الفرد اليافع الذي يمتنع عن المواعدة بسبب معايير أخلاقية أو دينية غير منسجم قليلًا. ولكن في نظر كثيرٍ من المتدينين، فإن الشخص السليم هو الذي يمتنع عن المواعدة (الغرامية)، وأولئك الذين يُمارسون الجنس قبل الزواج هم غير المنسجمين أو -للتعبير بجملته قديمة الطراز- «يعيشون في الذنب».

بينما قام بعض علماء النفس بمهاجمة الدين، قام بعض المفكرين المتدينين أيضًا بالنظر بريبة إلى علم النفس. بدأت معرفة الإنسان بنفسه واندھاشه بالحياة الباطنية أو الذهنية قبل وقتٍ طويلٍ من علم النفس. الفرق بين التأمّلات القديمة حول الموضوع وعلم النفس الحديث هو التطلّع إلى أن تكون الحالات الذهنية ظواهرٍ يمكن دراستها على

نموذج الطريقة التي تدرس العلوم الطبيعيّة الظواهر الطبيعيّة. خابَ هذا التطلّع؛ لأنّ الحالات الذهنيّة هي خصوصيّة بشكل معروف، بينما العلم الطبيعيّ يعتمدُ على الظواهر القابلة علناً للملاحظة وللتكرار؛ لهذا السبب، يُعرّف علم النفس أحياناً بأنّه علم السلوك البشريّ عوضاً عن علم الذهن والظواهر الذهنيّة. يُحاول علم النفس أن يتبع العلوم الطبيعيّة بهدف التنبؤ والتحكّم، وقد واجهَ العراقيل هنا أيضاً. يسعى علماء النفس إلى أن يجدوا القوانين للتنبؤ بالأحداث، ولنستعرض مثلاً سوف نقتبس عن هوكينغ (الذي كتبَ هذه الكلمات خلال الحرب العالميّة الثانية):

«قصفُ المدنيين من الجوِّ سوف يُخيفهم ويتسبّب باستسلام سريع» (إلا إذا حقق الأثر المعاكس المتمثّل بتحريكهم نحو مقاومةٍ أشدّ عزمًا. يبدو أنّ الشروط أحياناً تُبطل قيمة التنبؤ^[1]...

لقي علمُ النفس نجاحًا أكثر في النصيحة التي يُقدمها للتعليم والصناعة من تلك التي يُقدمها حول السلوك الحربيّ، ولكنّ حالات فشله المتعلقة بالحرب ليست مجرد عدم القدرة على التنبؤ بل استعداده لاقتراح ما هو غير أخلاقيّ تحت ستار حياديّته المزعومة. يتحتّم على علم النفس الشفاف أن يبيّن المبادئ الأخلاقيّة أو عدمها التي ترفدُ نصيحته. من خلال ذلك، ينبغي أن نُزيل بريقَ الخبرة المستخدم لتعقيم الفظائع المرتكبة خلال الحرب.

ثمّة مجال آخر يبدو أنّ الدين وعلم النفس يتصادمان فيه، وهو يتعلّق بشفاء الأرواح. تقليدياً، كان هذا الأمر ميدان الإرشاد الدينيّ، أمّا في المجتمعات العصريّة، فقد تولّى الطب النفسيّ والعلاج النفسيّ هذه الوظيفة. ليس النزاع مجرد مُناوشة. يُلاحظُ هوكينغ أنّ:

ثمّة هذا الاختلاف، وهو أنّ الدين يُوسّع نطاقَ عذاب الروح. إنّه يُعلن أنّ الروح تكونُ في أشدّ حاجة للشفاء حينما تكونُ أشدّ رضى عن نفسها، وأنّه يُرجّح أن تعتبر بداية

[1]- Hocking (1944), 29.

القلق أول مرحلة باتجاه التعافي من الخطر المميت^[١].

النقطة هي ليست أن الدين يُفَضَّل القلق، بينما علم النفس يسعى لشفائه، بل أنه من وجهة نظر دينية ليس كل القلق غير مرغوب به. القلق الذي يأتي بسبب التعاطف مع الآخرين أو بسبب الإثم هو سليمٌ دينياً، حتى ولو كان غير طبيعيّ نفسياً.

يذكر هوكينغ ثلاث فوائد للطب النفسي على الإرشاد الديني: أولاً، موضوعية المقاربة العلمية تجاه المريض التي تُقلّل الأحاسيس بالذنب؛ ثانياً، الطابع المنطقي للعلاج الذي يُركز على أسباب الداء عوضاً عن الإدانة؛ وثالثاً، رحمة الشفاء: الأدوية، الاندماج في المجتمع، عملية الدمج، ورفع الشأن بدلاً من التحوّل والتوبة والتكفير. الفرق بين المقاربة الدينية تجاه النفس والمقاربة النفسية هي أن الأولى أخلاقية وروحية جوهرية، بينما الأخيرة تدعي أنها واقعية ولا تحكمها القيم.

من بين المضار التي أشار إليها هوكينغ، أن العملي هو الأهم. لا يمكن تحقيق الاندماج الاجتماعي ورفع الشأن والدمج حسب الرغبة، والعلاج النفسي يوفر مقداراً ضئيلاً من النصيحة العملية حول كيفية تحقيق النتائج المرجوة. كثيراً ما تمت مناقشة هذا النقد الموجهة للتحليل النفسي. يبدو أن فرويد كان يعتقد أن المعرفة بالنفس التي تتحقق من خلال التحليل سوف تكون كافية كي تُتيح حصول التغيير المرجو. ما يُضيفه هوكينغ لهذا النقاش هو الادعاء بأن الحافز المطلوب للتغيير لا يمكن أن يُوفّره العلاج النفسي، بل يتطلب التفكير بمعنى الحياة كله كما يفهمه المريض. الضعف الكامن في احتجاج هوكينغ هو أنه يبدو أنه يظن أن جميع المشاكل النفسية تتطلب نظرةً مُلائمة إلى المعنى العالمي ولا شيء أكثر من ذلك. يُخبرنا تقدّم الطب النفسي منذ إصدار كتاب هوكينغ قصةً مختلفة. يمكن معالجة كثير من المشكلات النفسية بفاعلية من خلال الدواء المناسب من دون الحاجة للرجوع إلى أيّ نظرية صنف، سواء كانت نفسية أو دينية، ومن دون الحاجة لفهم ذاتي من قبل المرضى أكثر من ضرورة تناولهم الحبوب على الوقت.

رغم هذا الخلل، تبقى هناك حالات حيث ما زالت تؤخذ نقاط هوكينغ بشكل جيد.

[1]- Hocking (1944), 30.

ثمّة نزاعٌ بين علم النفس والدين حول المنطقة الرماديّة بين الذنب والاضطراب السلوكي. توجد حالاتٌ من التألم الذهنيّ التي تتطلّب التفكير الروحيّ والأخلاقيّ بدلاً من التحليل النفسيّ أو الدواء. ما زلنا قادرين على ملاحظة الحقيقة في تأييد هوكينغ لدعوى أفلاطون التي تُفيد أنّ السلامة العقليّة تتطلّب التنظيم المناسب لل رغبات والقدرات. ينصحُ أفلاطون، بالإضافة إلى الإرشاد الدينيّ التقليديّ، بفطم الروح عن المحبوبات الشخصية واللذات الجسديّة وإعادة توجيه الاهتمام نحو المتعالى. من جهةٍ مُقابلة، التحليل النفسيّ يرفضُ المتعالى ويبقى غارقاً في وحل خصوصيّات النفس الفرديّة. يدّعي هوكينغ أنّ الحافز المطلوب لإعادة تنظيم هذه النفس يُمكنُ أن يرتكزَ بفاعليّة في العلاقة مع المتعالى فقط. يُمكنُ إنشاء هذه العلاقة عبر الفنون أو بعض أشكال الموسيقى إلى الحدّ الذي يوجّه المرء نحو مثال الجمال الخارج عن مواضيع الرغبات الأساسيّة، ولكن يُقدّم الجمال الأقصى كموضوع التفاني الدينيّ عوضاً عن الفنيّ.

إضفاء الطابع الموضوعيّ على علم النفس يسعى أن يبقى حياديّاً فيما يتعلّق بمكان العثور على الحقيقة القصوى، وعليه لا يُمكنه أن يوجّه مرضاه نحو أيّ حقيقةٍ مُتعالية. رُغم ذلك، يحتجّ هوكينغ أنّه يُمكن العثور على حافز التغيير الراديكاليّ فقط من خلال علاقة المرء بهذه الحقيقة الإلهيّة والاعتراف بالمعنى المكتسب لحياة الإنسان حينما يُنظر إليه على أنّه مُستمدّد من المعنى الممنوح لكلّ الوجود من خلال الخطة الإلهيّة. يتمكّن علم النفس الشفّاف دينياً أن يتغلّب على مشكلة الحافزيّة هذه من دون أيّ تضحية بنزاهته العلميّة. لا يفترضُ علم النفس الشفّاف وجودَ الله كفضيّة عمليّة، ولكنه يؤكّد بشكل صريح افتراضات إيمانه الحيّ والعمليّ. ومن خلال ذلك فقط يُمكنه أن يثير الحافزيّة المطلوبة لكي تكون أوامره ناجحة. يُمكن لآخرين أن يقترحوا أصنافَ علم نفسٍ الحاديّة بصراحة طبعاً، ولكن إذا كان هوكينغ مُحقّقاً، فإنّها لن تكون شديدة الفاعليّة. لكي يكون برنامج التغيير النفسيّ عمليّاً، ينبغي أن يُوفّر للمريض الحافز الكافي للتغيير، ويحصلُ حافزُ التغيير حينما تتّجه مشاعر المرء نحو المتعالى. يكتبُ هوكينغ:

يجبُ على علم النفس خصوصاً أن يعترف بأنّ الشعور هو ميتافيزيقيّ جوهريّاً، وأنّ

تمام الحياة العاطفية للإنسان تتأثر بذلك التملل الذي تحدّث عنه أوغسطين حتّى يُرسخ علاقاته مع الأشدّ حقيقةً^[1].

يرفض هو كينغ تعريف (الفيلسوف المثالي الألماني فيخته) أنّ الله هو النظام الأخلاقي للعالم، ويقترح بدلاً من ذلك أنّ الله يفعل في العالم من دون الإخلال بالنظام الماديّ للسببية الفعالة من خلال ما يُسميه «قانون الحياة الذهنية الطبيعية».

ما نعيه من ذلك هو أنّ الحياة التي تُعاش وفق الخطة القاضية بالمضيّ من دون الله، من دون الشعور بالطلب الكونيّ، هي -سواء علمت به أم لا- مريضة، بعيدة عن الطبيعة، وقيمها مُصابة بالعفن الجافّ للفناء، وهي غير سعيدة داخلياً لأنّها غير حقيقية، مدفوعة بشكل لا واع من حاجة يتحمّم عليها أن تعترف بها وتُعرّفها في يوم من الأيام. هذا الدافع، الذي يُمكن أن يُسمى نفسياً التأكيد الذاتي للطبيعة البشرية الطبيعيّة، هو في طبيعته الحقيقيّة، عمل القانون الذي هو الله. إذا كان هذا هو الحال، يُمكننا أن نقول عن الله إنّه في نشاطٍ دائم، نشاطٍ لا يتدخل بأيّ نحوٍ من الأنحاء مع الملاحظة العلميّة، ولكنه رُغم ذلك لا يُستغنى عنه في أيّ تعبيرٍ نفسيّ كاملٍ حول ماهيّة حياة الإنسان^[2].

يؤكد هو كينغ على الحاجة لدعمٍ ميثافيزيقيّ لتوفير الحافز للتغيير النفسيّ، ويجد ذلك في فكرة المعنى الذي يمنحه الله لحياتنا والذي يُعرّف حينما نُوجّه أنفسنا نحوه. في السياق الإسلاميّ، يُمكن استمداد التفصيل الإضافيّ حول هذا الموضوع من الميثافيزيقيا التابعة للملّا صدرا (١٥٧١ / ١٥٧٢ - ١٦٤٠). وفقاً للملّا صدرا، يُمكن النظر إلى تمام الوجود على أنّه سلّم مُتدرّج تزيد شدّته من أدنى موجود إلى الأروع والأطهر والأنبل. اعتقد ملّا صدرا أيضاً أنّه بالإضافة إلى التغييرات في عوارض موجودٍ ما، يحصل التغيير أيضاً في الجوهر. ما يُثير الجدل أكثر هو أنّه اعتقد أنّ هذه الحركة الجوهرية تسير دائماً نحو الوجود الأشدّ، نحو الوجود المجرد، وبعيداً عن الوجود الماديّ. أفضى هذا الأمر إلى خلافاتٍ لاهوتية حول كيفية مُصالحة آرائه مع عقيدة المعاد الجسمانيّ. إحدى وسائل حلّ هذه المشكلة هو الاقتراح بأنّه يُمكن للحركة الجوهرية أن تكون معاً إلى الأعلى والأسفل

[1]- Hocking (1944), 48.

[2]- Hocking (1944), 49.

إن جازَ التعبير^[١]. مع ذلك، ينبغي أن نُشيرَ إلى أنه حتى لو قبلنا بإمكانية توجّه الحركة الجوهرية نحو شدّة أكثر أو أقل، فلا ينبغي أن نعتبرَ المعاد الجسمانيّ نأياً عن الكمال. لا ينبغي النظر إلى الجسمانية على أنّها تُشيرُ في كلّ حالة إلى وجودٍ أدنى. هذا يعني إنكار التوجّه القويّ في تاريخ الأفلاطونية الحديثة وإرثه في الفلسفة الإسلامية طبعاً. رغم ذلك، هدفي هنا هو ليس مناقشة القضايا اللاهوتية حول تدرّج الوجود أو الحركة الجوهرية، بل اقتراح كيف يُمكنُ لهذه الأفكار أن تُثيرَ علمَ نفسٍ إسلاميٍّ شفافٍ.

مع كثيرٍ من الفلاسفة المسلمين، يُمكن أن نفترض وجودَ جاذبيّةٍ طبيعيّةٍ للأكثر نُبالاً، حيث يجذبُ الأقلُّ نُبالاً نحو نفسه. فيما يتعلّق بالوجود التشكيكيّ، يُمكن أن نقول إنَّ سلّم الوجود ديناميكيّ، وكلُّ مُستوى أعلى يجذب المستويات الأدنى إليه. النظام الطبيعيّ معناه أنه ليست هناك حاجة كي تتحرّك هذه الكيانات بشكلٍ مُستمرٍّ وثابت باتجاه الوجود الأشدّ، بل الطبيعة البشرية (الفطرة) هي على نحوٍ حيث يشعرُ المرءُ بحاجة، برهبة، بجاذبيّة، وبتبجيل نحو ما هو أشدّ وجوداً. يُمكن أن نُعبّر عن هذا من خلال القول بوجود تيارٍ طبيعيّ في الوجود باتجاه الشدّة الأكبر. يتجلّى هذا في ما سمّاه رودولف أوتو (١٨٦٩-١٩٣٧) اللغز الساهر (*mysterium fascinans*)^[٢]. حينما يُدنبُ المرء، فإنّه يتحرّك عمداً على عكس هذا التيار. أمّا حينما يتحرّك المرء مع التيار، فإنّه يكون مُتناغمًا مع القانون الإلهي. وعليه، يُمكن تفسير الحافز المقدّم للإصلاح الروحيّ الذي يتحدّث عنه هوكينغ على أنه مُستمدٌّ من هذا الانجراف الوجوديّ الأساسيّ. الإنسان مُحفّزٌ للإصلاح، ليس بسبب المعنى الموجود في الحياة الدينية فقط، بل لأنّ الإنسان ينجرُّ طبيعيّاً نحو حياةٍ مُتناغمة مع الإرادة الإلهية وينجذبُ نحو التجليات الأكثر نُبالاً للوجود.

بعض الناس بشكلٍ طبيعيٍّ مُتأقلمون للغاية مع التيار الإلهيّ، حيث يعلقون فيه

[١]- راجع نقاش آية الله مصباح في كتابه:

Philosophical Instructions (Binghamton: Global Publications, 1999), 482ff.

[٢]- ينبغي أن نتذكّر أيضاً بأنّ أوتو يصفُ المقدّس باللغز الرهيب (*mysterium tremendum*) بالإضافة إلى اللغز الساهر (*mysterium fascinans*). أركز هنا على الجاذبيّة الإلهية التي تترافق عادةً مع الشعور بالرهبة.

راجع: (Rudolf Otto) *Das Heilige* 9th ed. (Breslau: 1922)

وقد ترجمه جون هارفي تحت عنوان: (The Idea of the Holy) (1923; 2d ed. Oxford 1950).

وينقادون معه، بينما يتحتمّ على آخرين أن يتّخذوا أوّلاً خطواتٍ بطيئةً ومدروسةً لكي يُناغموا أنفسهم مع الانجراف الوجوديّ.

يُقال في الكتب الصوفيّة إنّ أولياء الله هم على نوعين: الأوّل هو السالك المجذوب، والثاني هو المجذوب السالك. تعريفُ السالك المجذوب هو الذي يبدأ أوّلاً بسلوك الطريق، أي إنّهُ سالكٌ، ومن ثمّ يجذبه اللّه، بينما المجذوب السالك هو الذي يجذبه الله قبل سلوكه الطريق. كلاهما يُجَبَّان الله، ولكن حُبَّ السالك المجذوب يشتدّ (مع التقدّم) على الطريق، بينما شدّة حُبّ المجذوب السالك هي التي تحملها على الطريق^[1].

في الواقع، يُمكن أن تتواجد كثيرٌ من أنواع الجاذبيّة أو القوّة الحافزة أو الكاريزما التي يستشعرُ أفرادٌ مختلفون أنّها تُوجّههم نحو وجودٍ أشدّ. ما هو مهمٌّ نفسياً لنقاشنا هو أنّ هذه الجاذبيّة المحفّزة نحو الوجود الأشدّ يُمكن أن تُوفّر نوعَ القاعدة الميتافيزيقية نحو التغيير الروحيّ الذي يبدو أنّ هو كينغ يتلمّسه. وفقاً لهو كينغ، الحاجة للعثور على المعنى هي التي تُحفّز في النهاية الجُهد الأخلاقيّ. يبدو قطعاً أنّ الحاجة للمعنى هي عاملٌ مهمٌّ، ويبدو أيضاً أنّ هو كينغ مُحقّق في الاعتقاد بأنّه لا ينبغي اعتبار الفهم والشعور عناصرَ مُستقلّة في علاقتنا بما يُوفّر المعنى لحياتنا. في الختام، يُحدّد هو كينغ بشكل صحيح أنّ الميتافيزيقيا (بالمعنى العامّ) هي شرطٌ لفهم هذا المعنى. مع ذلك، ما هو مُتناسبٌ مع كلّ هذا هو الاعتراف بأنّ الحافز للحياة الروحيّة والأخلاقيّة هو أقوى من ذلك الممنوح فقط من البحث عن المعنى والنفور من انعدام المعنى. ثمّة أيضاً انجذابٌ نحو الأنبل والأكمل لا يُمكن أن نُسَمِّيه غير الحبّ.

حينما يتوجّه هو كينغ نحو السؤال عن الكيفيّة التي يتصرّف بها الله كي يمنح الحافزيّة للروح نحو التغيير، فإنّه يُقارن بين الاعتراف بالذنب وبين الأوصاف التي يُقدّمها المرضى للمعالج عن حالاتهم الذهنيّة. لعلّ في ذلك إشارة إلى مدى تجذّر العلاج النفسيّ في الثقافة المسيحيّة؛ لأنّه لا وجود في الإسلام للاعتراف بالذنوب، بل إنّ هذا الاعتراف مُدانٌ

[1]- Shahram Pazouki, "In Memory of the Beloved Master: Hadrat Mahbub 'Alishah," in The Sufi Path: An Introduction to the Ni'matullāhī Sulīān 'Alīshāhī Order, ed. Shahram Pazouki, (Tehran: Haqiqat Publications, 2002), 118.

بوضوح. ولكنّ عدم وجود الاعتراف لا يجعل الإسلام في موقع ضعف فيما يتعلّق بهداية الروح إلى التغيير الفعّال. بالفعل، فإنّ إحدى أبرز خصائص التراث الروحيّ الإسلاميّ هو الشروحات المفصّلة حول الكيفيّة التي ينبغي فيها إعادة توجيه الروح وتكميلها. هذا مؤثّق بشكل جيّد على وجه الخصوص في مؤلّفات المتصوّفة. في هذا الصدد، تكون مراجعة الضمير مهمّةً بصورةٍ خاصّة. في كلّ من المسيحيّة والإسلام، مراجعة الضمير هي شرطٌ ضروريٌّ مُسبقٌ للتوبة. تُسمّى هذه المراجعة الذاتيّة في الكتابات الصوفيّة: المراقبة. للمراقبة مستوياتٌ كثيرةٌ مختلفة، وكُتبت إرشاداتٌ عمليّةٌ لمساعدة المبتدئ في تطوير هذه المهارة^[١].

الأثار التي خلفتها المؤلّفات الصوفيّة على علم النفس هي مُلفتة للغاية، إلى الحدّ الذي أُلّف عددٌ من الكتب حول علم النفس الصوفيّ، وثمة أيضًا مُزاوون نشطون لعلم النفس العياديّ الذين يأخذون النصوص الصوفيّة كمصدر لمعلوماتهم الأساسيّة النظرية. نجد في هذا مثالاً كاملاً حول علم نفس شفّاف مُكرّس دينياً بصراحة، ومُكرّس إسلامياً على وجه الخصوص. اعترف عددٌ من المعالجين النفسيين المزاوون للمهنة بالحاجة لعلم النفس الشفّاف هذا^[٢]. ينبغي أن نذكر في هذا الصدد مؤلّفات الدكتور السيّد محمّد محسن جلاي طهراني^[٣] مؤسّس الرابطة الإسلاميّة لعلم النفس الإنسانيّ، لآله بختيار^[٤]، أ. حميد علي وجمعيّته الرضوان^[٥]، وعلماء النفس العاملين في المراكز الاجتماعيّة للشفاء في كاليفورنيا^[٦]، وسلمى يعقوب التي يحسن أن نختم بكلماتها:

كامرأةٍ مُسلمة وُلدت وترعرعت وتعلّمت في إنكلترا، شعرتُ أحياناً كمعالجٍ نفسيّة ببعض الانزعاج في تطبيق علم النفس الغربيّ. أرى في كثيرٍ من الأحيان مرضىً أعتقدُ

[1]- راجع المقالة من تأليف آية الله حاج ميرزا جواد ملكي التبريزي: المراقبات.

[2]- ينبغي أن نذكر أيضًا الرابطة النفسيّة الصوفيّة (الولايات المتحدة) ودوريّتها «علم الروح (الصوفيّة)»، جمعيّة تطوير علم النفس الإسلاميّ في باكستان، والواقع الذي يُفيد أنّ علم النفس الإسلاميّ يُدرّس في جامعاتٍ في نيجيريا وماليزيا وبالطبع إيران.

[3]- <http://www.ahpweb.org/involve/prison.html>.

[4]- Laleh Bakhtiar, God's Will Be Done: Traditional Psychoethics and Personality Paradigm, 3 vols., (Chicago: The Institute of Traditional Psychoethics and Guidance, 1993).

اطّلع أيضًا على موقعها: <http://www.sufienneagram.com>.

[5]- http://en.wikipedia.org/wiki/A._H._Almaas.

[6]- <http://www.communityhealingcenters.org/>.

أتمهم يُمكن أن يستفيدوا من مُقاربية أكثر شمولية مع أخذ حاجاتهم الروحية، إضافة إلى حاجاتهم العاطفية والجسدية، بعين الاعتبار، ولكن وكأن هناك محظورًا في مزج الإيمان بالمعالجة، فهو غير «مقبول» أو لا يُعتبر «مهنياً». في تدريبنا كمعالجين نفسيين، بالكاد تُذكر الروحانية، ولو ذُكرت فهو غالبًا بطريقة سلبية للغاية... من منظور إسلامي، أي علم نفس شامل حقًا لا يُمكن أن يتطور إلا من مجموعةٍ مختلفةٍ للغاية من الافتراضات. عمليًا، يُتطلب نموذجٌ مُختلفٌ من المعرفة لكي تحصل «دارسة» حقيقية «للروح» ويبرز «علم نفس حقيقي» (تذكر أن كلمة علم النفس تعني دراسة الروح) يتناول جميع أبعاد النفس؛ لهذا السبب أعتقد أنه من المهم جدًا للمسلمين أن يُعرفوا علم النفس الإسلامي وأن يُطوروه... لا يُمكنني أن أوكد بما فيه الكفاية أهمية تطوير علم النفس الإسلامي؛ لأن الافتراضات النفسية حول طبيعة النفس وما يعنيه أن يكون الفرد إنسانًا لا تكمن فقط في أساس العلاجات النفسية بل أيضًا مقارنة الحكومات تجاه الرعاية الاجتماعية والتعليم... ينبغي أن نُطور بشكل واع حقلاً جديدًا من الدراسة - علم النفس الإسلامي - يتضمن الدمج النظري للمفاهيم الإسلامية حول النفس مع النماذج الغربية الحالية من علم النفس. ينبغي تطبيق هذا الإطار النظري في تطوير مُقاربة «إرشاد إسلامي» عملي مع عملياتها وتقنياتها المتميزة الخاصة. إنني واثقة أن هكذا بحث لن يُفيد المسلمين فقط بل جميع الناس، فقد جاء الإسلام كرحمة لكل البشر.^[١]

مع أن أغلب المؤلفات النفسية التي تستمد بشكل صريح من المصادر الإسلامية، وبالأخص الروايات الصوفية، قد تم توجيهها عيادياً، فإن هذا العمل نفسه وتجربة علماء النفس العياديين المسلمين يُظهر الحاجة لعلم نفس شفاف دينياً؛ حيث لا يتم الاستمداد من علم النفس الحديث ونصوص الفلسفة الإسلامية والعرفان كمصادر مُستقلة فقط، بل يتم دمجها في علم نفس إسلامي صريح.

[١] - سلمى يعقوب، «نحو علم نفس إسلامي»، قُدم في المؤتمر الدولي حول «النساء المسلمات في العلم: مُستقبل أفضل»، فاس، المغرب، ٢٢-٢٤ آذار ٢٠٠٠، نظّمته الأكاديمية الملكية للعلوم الاستثنائية الدولي (RASIT) والمنظمة الإسلامية التعليمية والعلمية والثقافية (ISESCO)، وقد حُصل نصّه في ٩ نيسان ٢٠٠٦ على الموقع التالي:

http://www.crescentlife.com/articles/islamic%20psych/toward_islamic_psychology.htm

وأيضاً: [www.quranicstudies.com /article42](http://www.quranicstudies.com/article42)

لائحة المصادر والمراجع

1. **David M. Wulff**, Psychology of Religion: Classic and Contemporary, 2nd ed. (New York: John Wiley & Sons, 1997).
2. **Schleiermacher** (1799), 22.
3. **Ninian Smart**, “Religion, Study of, Basic aims and methods, Philosophy of religion, theories of Schleiermacher and Hegel”. Encyclopedia Brittanica, CD 2002.
4. **Georg Wilhelm Friedrich Hegel**, Lectures on the Philosophy of Religion, One-Volume Edition, the Lectures of 1827, **Peter C. Hodgson**, ed., (Berkeley: University of California Press, 1988), 88.
5. **Edgar Sheffield Brightman**, A Philosophy of Religion (New York: Prentice-Hall, 1947), 35.
6. **William James**, The Varieties of Religious Experience (London: Longmans, Green and Co., 1928).
7. **William Ernest Hocking**, The Meaning of God in Human Experience: A Philosophic Study of Religion (New Haven: Yale University Press, 1912).
8. **William Ernest Hocking**, Science and the Idea of God (Chapel Hill: University of North Carolina Press, 1944).
9. **Shahram Pazouki**, “In Memory of the Beloved Master: Hadrat Mahbub ‘Alishah”, in The Sufi Path: An Introduction to the

Ni'matullāhī Sulīān 'Alīshāhī Order, ed. **Shahram Pazouki**, (Tehran: **Haqiqat Publications**, 2002), 118.

10. **Laleh Bakhtiar**, God's Will Be Done: Traditional Psychoethics and Personality Paradigm, 3 vols., (Chicago: **The Institute of Traditional Psychoethics and Guidance**, 1993).

منتدى الاستغراب

منتدى الاستغراب نافذة فكريّة، للإطلاقة على عالم الكتب والأفكار، من خلال إجراء قراءات علميّة في الكتب، والأفكار، وحوارات تخصّصية تنسجم مع رسالة المجلة وسياساتها

قراءات علميّة

قراءة في كتاب معرفة الدين

الشيخ لبنان الزين

معرفة الدين

(ضمن سلسلة دراسات دينية معاصرة (١))

الشيخ لبنان حسين الزين^[١]

مقدمة:

سعى الإنسان نحو البحث عن الدين الإلهي منذ أوّل عهده ووجوده؛ منجذباً إليه بميل فطريّ مركز في أصل خلقته؛ قوامه حبّه للكمال ونفوره من النقص، وقد تجلّى هذا الميل فيه بدوافع عدّة؛ هي: حبّ المعرفة والاستكشاف، وشكر المنعم، وتحصيل النفع، ودفع الضرر. ولما كان النوع الإنسانيّ عاجزاً عن تحقيق متعلّقات هذه الدوافع من الوصول إلى تحقيق كماله المنشود؛ كان بذلك بحاجة إلى الدين بما يتضمّن من برامج إلهية تنظّم حركة الإنسان الفرد والمجتمع، وتستجيب لأماله وتطلّعاته وتوصله إلى تحقيق مبتغاه.

والذي يطالع تعاليم الدين يجدها عقلانية منسجمة تمام الانسجام في ما بينها: ﴿أَفَلَا يَتَذَكَّرُونَ الْقُرْآنَ وَلَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافًا كَثِيرًا﴾^[٢]، تأخذ بيد الإنسان نحو الكمال والسعادة: ﴿إِنَّ هَذَا الْقُرْآنَ يَهْدِي لِلَّتِي هِيَ أَقْوَمُ وَيُبَشِّرُ الْمُؤْمِنِينَ الَّذِينَ يَعْمَلُونَ الصَّالِحَاتِ أَنَّ لَهُمْ أَجْرًا كَبِيرًا﴾^[٣]...

[١]- كاتب وباحث في الفكر الإسلاميّ والدراسات القرآنية، من لبنان.

[٢]- سورة النساء، الآية ٨٢.

[٣]- سورة الإسراء، الآية ٩.

وأدنى تأمل في الدين وتعاليمه يكشف عن عناية الدين بالحياة الدنيوية بجميع مستوياتها الحيوية؛ حيث لم يهمل الدين أدق التفاصيل التي يحتاج إليها الإنسان في بناء حياته الدنيوية الحضارية الراقية، وكذلك حياته الأخروية! ﴿وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ تِبْيَانًا لِّكُلِّ شَيْءٍ وَهُدًى وَرَحْمَةً وَبُشْرَىٰ لِلْمُسْلِمِينَ﴾^[١]، ﴿مَا فَرَطْنَا فِي الْكِتَابِ مِنْ شَيْءٍ﴾^[٢]، ...

فالدين سلوك في الحياة الدنيا يتضمّن صلاح الدنيا، بما يوافق الكمال الأخروي والحياة الدائمة الحقيقية عند الله سبحانه وتعالى، فلا بدّ في الشريعة من قوانين تتعرّض لحال المعاش على قدر الاحتياج، وتكون وفق اقتضاءات الخلق الإنسانية؛ ليتطابق التشريع مع الفطرة والتكوين^[٣].

وقد كثر البحث عن الدين في واقعنا المعاصر وتشعبت الأبحاث فيه، وظهرت فروع بحثية وعلمية؛ ومن الفروع المهمة للأبحاث الدينية المعاصرة «علم فلسفة الدين» الذي يُعنى بالبحث عن النظريات المفسرة لمنشأ الدين والتدين، وتنقيح مفهوم الدين، وبيان التطور التاريخي للتدين والتجربة الدينية، وخصائص لغة الدين، والعلاقة بين الدين والعقل والعلم والدنيا، والتعددية الدينية بطروحاتها المختلفة، وغيرها من المسائل.

ويأتي هذا الكتاب «معرفة الدين» ليتناول بالبحث أبرز المسائل المطروحة في علم فلسفة الدين.

مؤلف الكتاب^[٤]:

آية الله الشيخ عبد الله جوادي الأملي فيلسوف، وفتيحه، ومفسر للقرآن الكريم، ومدرس في حوزة قم العلمية، ومن مراجع التقليد المعاصرين.

[١]- سورة النحل، الآية ٨٩.

[٢]- سورة الأنعام، الآية ٣٨.

[٣]- انظر: الطباطبائي، محمد حسين: الميزان في تفسير القرآن، لا ط، قم، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين، لا ت، ج ٢، ص ١٣٠-١٣٣؛ ج ١٦، ص ١٩٣.

[٤]- انظر: «السيرة الذاتية لساحة آية الله جوادي الأملي من لسانه»، الموقع الإعلامي للحوزة العلمية:

<https://hawzah.net>

و«الحياة العلمية والقرآنية لآية الله جوادي الأملي»، موقع مؤسسة الإسراء الدولية للعلوم الوحيانية: <https://esra.ir>

ولد سنة ١٣١٢ هـ.ش في مدينة آمل شمالي إيران، وكان والده من علماء الدين فيها. شرع بدراسة العلوم الدينية في حوزة آمل العلمية، وأكمل خلال خمس سنوات دراسة مرحلة السطوح؛ وهي دراسة الأدب العربي، والمنطق، والفقه، وأصول الفقه وتفسير القرآن، والحديث.

وفي سنة ١٣٢٩ هـ.ش شدّ الرحال إلى طهران وتابع دراسته في مدرسة مروية خمس سنوات، حيث حضر درس محمد تقي الآملي، وأبو الحسن الشعراني، ومهدي إلهي القمشي، ومحمد حسين التوني، وكان إلى جانب الفقه والأصول يدرس الفلسفة والعرفان، وفي الوقت ذاته يدرّس الدروس الحوزوية.

وفي سنة ١٣٣٤ هـ.ش توجه إلى قم وأكمل مشواره العلمي للدروس الحوزوية في مراحلها العليا عند علمائها آية الله البروجردي، وآية الله السيد محمد محقق داماد، والميرزا هاشم الآملي، والإمام الخميني، والعلامة الطباطبائي.

بدأ الشيخ الآملي تدريسه للعلوم الحوزوية منذ شبابه، ودرّس ما يقارب ستين سنة علومًا مختلفة، مثل: الفلسفة والعرفان، والفقه والتفسير، في حوزتي قم وطهران.

وبعد انتصار الثورة الإسلامية تولّى مسؤوليات عدّة، فكان عضو المجلس الأعلى للقضاء، ومجلس خبراء تدوين الدستور، ورابطة مدرسي الحوزة العلمية بقم، ومجلس خبراء القيادة، وفي عقدي السبعينات والثمانينات للقرن الرابع عشر هجري شمسي كان إمام جمعة مدينة قم، كما أوصل رسالة الإمام الخميني إلى غورباتشيف في رحلة له إلى الاتحاد السوفيتي سابقاً سنة ١٣٦٧ هـ.ش.

يشرف الشيخ الآملي على مؤسّسة الإسراء الدولية للعلوم الوحيانية، وهي من المراكز العلمية في مدينة قم، والغاية منها بيان العلوم الإسلامية ونشرها، وتدريب باحثين في مجال العلوم الإسلامية، كما يشرف الشيخ الآملي على مؤسّسة الإمام الحسن العسكري (عليه السلام) للتعليم العالي في الحوزة، والتي تأسّست سنة ١٣٨٧ هـ.ش في مدينة آمل شمالي إيران.

وللشيخ الآملي مؤلّفات ومصنّفات كثيرة في مجالات مختلفة في التفسير والكلام

والفلسفة والعرفان والفقہ وغيرها؛ منها:

تفسير تسنيم في ٨٠ مجلداً.

تفسير القرآن المجيد (١٦ مجلداً) في التفسير الموضوعي.

الحياة العرفانية للإمام علي عليه السلام.

الحماسة والعرفان.

الإمام المهدي عليه السلام الموجود الموعود.

أدب فناء المقربين (شرح زيارة الجامعة الكبيرة) في ثلاثة أجزاء.

الإسلام والبيئة.

جمال المرأة وجلالها.

الحياة الخالدة في علم الأخلاق.

ولاية الإنسان في القرآن.

الحكمة النظرية والعملية في نهج البلاغة.

علي بن موسى الرضا ع والفلسفة الإلهية.

اختيار مناسك الحج.

الحج في مجلدين.

مصدر الفكر في ٤ مجلدات.

وغیرها من المؤلفات...

المحتوى الإجمالي للكتاب:

ضمّن آية الله الشيخ الأملي كتابه «معرفة الدين» مباحث عدّة في فلسفة الدين، ضمن ستة فصول، تناول في فصله الأوّل تعريف الدين؛ كاشفاً عن أثر تباين الرؤى الكونية في بلورة مفهوم الدين.

ثمّ بحث في ثاني فصوله عن منشأ الدين وظهوره، مفرّقاً بين الدين والتدين.

وتطرّق في فصله الثالث إلى مسألة تفكيك بعض تعاليم الدين وتقسيمها إلى جوهر الدين وصدفه؛ أي لبّه وقشره، وتقويم صحّة هذا التقسيم من عدمه.

وفي فصله الرابع تعرّض لبحث لغة الدين ولغة القرآن، وبيان اختلافها عن لغة العلم ولغة العرف، ومبيّناً خصوصيّات النصّ القرآنيّ وخصائصه الأسلوبية في الخطاب.

ثمّ تناول في فصله الخامس جدل العلاقة بين الدين والعقل، والتطابق والانسجام بينهما. وختم الكتاب فصوله بالتعرّض لطروحات التعدّدية الدينيّة ونقدها.

أولاً: تعريف الدين

يرى الشيخ الأملي موضوع الإنسان والدين ونوع العلاقة بينهما من أهمّ المباحث في فلسفة الدين، ولا يمكن تحديد تلك العلاقة بشكل صحيح وواضح من دون الوقوف على حقيقة الدين وحقيقة الإنسان.

ولكنّ مع التباين الحاصل في الرؤى الكونية المطروحة الإلهية والإلحادية نجد صعوبة في الوصول إلى تعريفٍ موحدٍ جامع وشامل للدين!

ويقسّم الشيخ الأملي الدين -بمعيار عام وكليّ- إلى قسمين:

الأوّل: الدين الإلهيّ الوحياني الذي يقوم على أساس الوحي والرسالة الإلهية، ولا دخالة للإنسان في صنع محتواه، وهو مكلف بمعرفته والاهتداء به والالتزام بتعاليمه على المستويين الفرديّ والاجتماعيّ.

والثاني: الدين البشري الوضعي الذي هو من صنعة الإنسان؛ بفعل ما ساقته إليه حاجاته النفسية وتجاربه الاجتماعية.

ثم يبيّن الشيخ الأملي أنّ المقصود بالبحث في فلسفة الدين هو الدين الإلهي الوحياني، ولا الدين البشري، ولا الأعمّ منهما.

وينبّه الشيخ الأملي على ضرورة عدم الخلط بين الدين والتدين، أو بين الدين والإيمان في مقام التعريف، فالتدين والإيمان وصفان للإنسان، بينما الدين حقيقة إلهية غيبية لهداية الإنسان.

وبما أنّ الدين عبارة عن مجموعة قواعد عقديّة وقيمية وأخلاقية وفقهية وحقوقية؛ فلا يمكن تعريفه تعريفاً ماهوياً؛ لعدم وجود وحدة حقيقة له. نعم يمكن تعريفه مفهوماً منتزعاً من الرسالة الإلهية؛ بأنّه: «مجموعة عقائد وأخلاق وقوانين ومقرّرات أنزلت لإدارة لإدارة الفرد والمجتمع وتربية الإنسان عن طريق الوحي والعقل». فالدين وفق هذا التعريف يشتمل على العقائد (الاعتقاد بحقائق الكون على أساس التوحيد)، والأخلاق (تهذيب النفس والسير والسلوك)، والأحكام (كلّ ما يرتبط بتنظيم علاقة الإنسان مع نفسه ومع ربّه ومع مجتمعه).

ومن ثمّ يميّز الشيخ الأملي بين الدين الحقّ الذي تتطابق فيه تعاليم الدين ومقرّراته مع الواقع؛ كالدين الذي جاء به الأنبياء ﷺ، وبين الدين الباطل الذي يجافي بتعاليمه ومقرّراته الواقع؛ كأديان الطواغيت؛ من أمثال فرعون!

ويطرح معياراً لهذا التمييز بين الدين الحقّ والدين الباطل من خلال النظر في العلل الأربع (الفاعلية، الغائية، الصوريّة، المادّية) وانطباقها على الدين؛ ففي الدين الحقّ:

- المبدأ الفاعلي: هو الله تعالى

- والمبدأ الغائي: تحقيق سعادة الدنيا والآخرة

- والمبدأ الصوري: الكتاب والسنة والعقل (الأدلة العقلية والنقلية)

- والمبدأ المادّي: هو الإنسان

وأما في الدين الباطل:

- المبدأ الفاعلي: هو هوى النفس

- المبدأ الصوري: هو العقائد والأخلاق والأحكام الوهميّة والخياليّة

- المبدأ الغائي: هو السقوط في الجحيم

- المبدأ الصوري: هو الإنسان الضال

ونلاحظ أنّ المبدأ الفاعليّ للدين هو الله تعالى؛ وبالتالي؛ فإنّ الدين الحقّ واحد، لا يُمكن أن يتعدّد أو يتكثّر، بينما تتكثّر أديان الباطل؛ لأنّ مبدأها أهواء الإنسان وميوله ونزعاته المتفرّقة.

هذا ما ذكره الشيخ الأملي في فصله الأوّل من مسائل مرتبطة بتعريف الدين من منظور فلسفة الدين، ولكنّ يلاحظ عليه إغفاله وعدم تعرّضه لتعريفات الدين عند غيره من الفلاسفة والمتكلّمين والمفكرين والباحثين، وكان من المناسب التعرّض لها وتحليلها ومناقشة ونقدها وتقويمها، وبيان اختلافات تعريفات الدين تبعاً لاختلاف الرؤى الكونيّة الإلهيّة والإلحادية.

ثانياً: منشأ الدين

يرى الشيخ الأملي أنّ هناك آراء مختلفة طرّحت في بيان المراد من منشأ الدين؛ وهي:

١. الرأى الأوّل: ظهور الدين: أي علّة ظهوره؛ فللدين وجود واقعي خارجي أرجعه الموحدون إلى المبدأ السماوي الإلهي، والملاحدة إلى المبدأ الإنساني، وكلّ منهما صاغ جوابه استناداً إلى رؤيته الكونيّة الخاصّة.

وانطلاقاً من الرؤية الكونيّة الإلهيّة ومبادئها، يتحتّم تدخل الإرادة الإلهيّة في إظهار الدين للإنسان عن طريق الوحي.

في حين أن الرؤى الإلحادية التي تُرجع الدين إلى منشأ بشريّ، مختلفة في بواعث تشكّله الاجتماعية والاقتصادية، والنفسية، وغيرها...، وهي بجميع تفسيراتها البشرية تسير بالدين نحو الزوال والأفول!

وقد أورد الشيخ الأملي طرقاً خمسة لإثبات ضرورة النبوة - نقلها عن الملا عبد الرزاق اللاهيجي -؛ وهي:

- منهج الإمام الصادق عليه السلام: إثبات ضرورة الوحي والنبوة انطلاقاً من مقدّمات عدّة (خالقيته تعالى للإنسان / علمه تعالى بصلاح الإنسان وما ينفعه وما يضرّه / حكمته تعالى وتنزّهه عن العبث / احتياج الإنسان إلى من يدبّر له أموره ويدلّه على طريق الوصول إلى السعادة والنجاة من الخسران / احتياج الإنسان إلى رسول من سنخه / امتياز هذا الرسول عن غيره من بني الإنسان في الصفات والخصائص الروحية والمعنوية).

- منهج المتكلمين: من خلال القول بجواز بعثة الأنبياء الرسل عليهم السلام عند الأشاعرة، ولزومها عند المعتزلة والإمامية؛ من باب اللطف واقتضاء الحكمة الإلهية وحسن التكليف.

- منهج الحكماء: حيث أثبتوا ضرورة الوحي والنبوة من خلال مقدّمات عدّة (الإنسان مدني بالطبع / أنانية الإنسان / ظهور الاختلاف والتنازع بفعل أنانيته / الاحتياج إلى قانون إلهي / اقتضاء الحكمة الإلهية إزال القانون وإيصاله إلى الإنسان).

- منهج العرفاء: يرى العرفاء أنّ غاية وجود الإنسان هي لقاء الله، وهي تتحقّق بالسير والسلوك ضمن مراحل أربعة؛ هي: السير من الخلق إلى الحقّ (القوس الصعودي)، والسير من الحقّ إلى الحقّ، والسير من الحقّ إلى الخلق بالحقّ (القوس النزولي)، والسير من الخلق إلى الخلق بالحقّ؛ وهذا السير مختصّ بالأنبياء والرسل عليهم السلام؛ فهم بعد شهودهم الحقائق التوحيدية يعودون إلى الخلق؛ هدايتهم إلى الخلق؛ وإرجاع الكثرة إلى الوحدة الحقة.

- منهج تهذيب الأخلاق: حيث يمكن إثبات ضرورة الوحي والنبوة بمقدّمات عدّة

(تحصيل ملكة العدالة مناط تامة كمال النفس الناطقة/ تتحقق العدالة برعاية الاعتدال في أعمال النفس وأفعالها/ رعاية الاعتدال رهن بمعرفة آثار الأفعال من حيث الكمية والكيفية على النفس/ معرفة هذه الآثار تحتاج إلى تشريعات وقوانين إلهية/ وصول هذه التشريعات والقوانين لا يتم إلا بإرسال الأنبياء والرسول ﷺ).

٢. الرأي الثاني: علة التدين: أي علة قبول الدين أو دواعي التدين. وهذا المعنى من منشا الدين يختلف عن المعنى الأول؛ لأن التدين غير أصل الدين؛ فالسؤال عن التدين سؤال عن سبب تحقق الدين عند الفرد والمجتمع؛ وتبعاً لذلك سوف يختلف الجواب عن سبب التدين؛ فيحال الجواب فيه إلى علم النفس أو علم الاجتماع.

ويرى الشيخ الأملي أن العقل والفطرة هما العلة الرئيسة لتمسك الإنسان بالدين في مقام الاعتقاد والنظر، ووظيفة الأنبياء ﷺ تكمن في إثارة عقول البشر وأداء ميثاق الفطرة. وأما العوامل الأخرى؛ كالعوامل النفسية والاجتماعية وغيرهما... فهي عوامل فرعية بمثابة العلل المعدة لتوجه الإنسان نحو الدين وقبوله، من دون أن يكون لها دور في سبب قبوله للدين.

ومن العلل الفرعية لقبول الدين والتمسك به: طريقة تقديم الدين وأسلوب عرضه على الناس، والشخصية القدوائية للمبليغ الديني، وانتهاج الرحمة في تبليغ الدين وتطبيقه بين الناس، والاهتمام بأمور المجتمع وتحقيق العدالة الاجتماعية...

ثم يحذر الشيخ الأملي من بعض العوامل التي قد تدفع الإنسان نحو النفور من الدين؛ كعدم تقديم رؤية صحيحة ومنطقية للكون والإنسان والدين، وتفسير الدين بشكل خاطيء...

٣. الرأي الثالث: ضرورة التدين: أي توجه الإنسان نحو الدين وانجذابه إليه وتوقعاته منه. وهو ما لم يفصل الشيخ الأملي فيه، وأحال بحثه إلى كتابه «انتظار البشر من الدين» ضمن سلسلة مباحثه في فلسفة الدين.

نجد الشيخ الأملي في هذا الفصل «منشأ الدين»، على الرغم مما تعرض له من مباحث

قيّمة، غير أنّه لم يتعرّض بالتفصيل للنظريّات المطروحة في تفسير منشأ الدين ولا لقائلها (رسل/ فيورباخ/ أنجلز/ ماركس/ دوركهايم/ فرويد/ لوفافر/ ...)، واكتفى بإشارات إجماليّة لها! وكان من المناسب إيرادها ومناقشتها ونقدها، ومن ثمّ تقديم تأصيل قرآنيّ للنظريّة الإسلاميّة في منشأ الدين على المعاني الثلاثة المذكورة.

ثالثاً: جوهر الدين وصدفه

يقدم الشيخ الأملي خمس تفسيرات للمراد من جوهر الدين وصدفه؛ وهي:

إن كان المراد من الدين هو التدين؛ فجوهر الدين هو أصوله، وصدف الدين هي فروعه. وإن كان المراد من الدين هو مجموعة من القضايا العقديّة والأخلاقيّة والشرعيّة؛ فلا وجود لصدف، بل جميع المعارف العقديّة والأخلاقيّة والشرعيّة هي من الجوهر، وإن كانت متفرّعة ومرتّبة على أصل جوهرية؛ وهو التوحيد.

جوهر الدين هو الهدف الأعلى للدين (وهو التوحيد)، وصدف الدين هو الأهداف الوسطى للدين (مقدّمات للهدف الأعلى)؛ كالحياة الأخرويّة، والعدالة الاجتماعيّة، وبناء مجتمع نموذجي، و...

جوهر الدين هو ذاتياته ومقاصده، وصدف الدين هو عرضياته والتطبيقات التاريخيّة من قبل المسلمين. ويُشكّل الشيخ الأملي على هذا التفسير بافتقاده إلى المعيار الواضح والدقيق في التفكيك بين ذاتياته وعرضياته، ويستلزم فتح المجال واسعاً أمام المزاج والذوق الاستحسانية في تحديد ذاتيات الدين وعرضياته! فضلاً عن أنّ الكلام عن عرضيات الدين يؤدّي إلى اعتبارها خارجة عن الدين! كما أنّ بعض تطبيقات المسلمين تاريخياً ليست من الدين؛ كالبدعة، والوضع، والتحريف!

جوهر الدين هو الحقيقة، وصدف الدين هو الشريعة والطريقة. والصدف والقشر يحفظ اللبّ ويجرسه؛ كما أنّ الشريعة والطريقة تحفظ الحقيقة وتحرسها.

بعد عرضه للتفسيرات الأربعة المتقدّمة، يقدم الشيخ الأملي تفسيراً خامساً لجوهر الدين وصدفه، أدقّ منها، ويمثّل جوهر الدين بالنور القوي، ولصدف الدين بالنور

المرشّح منه؛ فجميع الدين جوهر ونور، وإن اختلفت درجاته في القوّة والضعف؛ فأصول الدين مثلاً تُعدّ كالنور القويّ وفروعه كالنور الضعيف.

ويؤكّد الشيخ الأملي على وحدة جوهر جميع الأديان؛ فجوهر الدين ثابت وأبديّ، وتعدّد الشرائع وتغيّرها هو من باب تكامل الدين في مقام التنزّل.

رابعاً: لغة الدين

يتناول الشيخ الأملي البحث في لغة الدين ضمن محورين اثنين:

- الأول: البحث في لغة الدين بشكل عام؛ حيث يبيّن خصائص لغة الدين العامّة؛ لجهة تناغمها مع باقي اللغات البشريّة، وكونها مفهومة لدى جميع الناس، وعدم رمزيّتها أو غموضها؛ لتعارض ذلك مع الهدف والحكمة من إرسال الرسل ﷺ بالهداية الإلهية وإيصالها إلى الناس وبيانها لهم وإتمام الحجّة عليهم.

- الثاني: البحث في لغة القرآن الكريم؛ حيث يرى أنّ لسان القرآن واضح للجميع، ظاهر بنفسه، مُظهِر لغيره، وهو عالميّ قابل للفهم في جميع الأعصار والأمصار، فلسان القرآن ليس في لغته وأدبه اللفظي، بل في ما يحمله من ثقافة الفطرة الثابتة والمستقرّة والمشاركة بين الناس على اختلافهم في اللغات والقوميّات والأعراق...

نعم استفادة الجميع من القرآن الكريم ليست بنسبة واحدة؛ فالمعارف القرآنيّة مراتب متفاوتة، الاستفادة منها تختلف باختلاف القابليّات والاستعدادات الفطريّة والمعنويّة والفكريّة بين الناس.

ثمّ يبيّن الشيخ الأملي اختلاف أساليب الدعوة وبيان المعارف في القرآن وتنوعها بين البرهان والحكمة والموعظة والجدال بالأحسن والقصص والأمثال...، تيسيراً لفهمها، وتقريباً لها إلى الأفهام.

ويقسّم الشيخ الأملي القضايا الدينيّة، إلى:

قضايا إخبارية: وهي بدورها يقسمها إلى: قضايا عقلانية استدلالية (بيان بعض الحقائق بالتحليل العقلي؛ كإثبات التوحيد والأسماء والصفات)، وقضايا متعلقة بالمواضيع والعالم (بيان المادة الأساسية للخليفة)، وقضايا تاريخية (كقصص الأنبياء ﷺ وأخبار الأمم).

قضايا إنشائية: تتضمن أوامر، ونواهٍ، ووعد ووعيد، ودعاء، واستفهام، وترجٍ، وتمنٍ.

قضايا تمثيلية: تحكي بعض حقائق القرآن وتقرّبها إلى الأفهام؛ بتمثيل واقعي حقيقي لا رمزي خيالي، حتى لو لم نعثر له على مصداق في عالمنا؛ فتميل القرآن في هذه الحالة هو من التمثّل لحقائق غيبية بلغة المثل لتقريبها إلى الأذهان، وليس من باب المثل بأمر لا واقعية له.

ثم يردّ الشيخ الأملي على التعارض الموهوم بين لغة العلم ولغة الدين في بعض القضايا المرتبطة بالإنسان والكون، مرتكزاً إلى مجموعة من الأصول؛ هي: قابلية الجمع بين لغة العلم ولغة الدين، وإمكانية رفع التعارض البدوي بينهما، وكون الاختلاف في المنهج أو الأسلوب أو الطريقة المعتمدة في العلم والدين ليس مستلزماً للحكم بالتعارض بينهما! فكلّ منها له أسلوبه ومنهجه وطريقته في بيان المعرفة والحقيقة، وكلّ منها له خصوصياته الإثباتية والإبطالية للقضايا، كما أنّ للعلم الحسيّ دائرته الضيقة التي لا تحوّله الحكم على ما هو خارجها إثباتاً أو نفياً!

وفي الختام يعرض الشيخ الأملي إشكالاً واردة في مباحث لغة الدين؛ وهو أنّ بعض القضايا الكلامية والعقدية محمولاتها أو صاف وأفعال منسوبة إلى الله؛ كما هي منسوبة إلى الإنسان؛ كالعلم، والقدرة، والحكمة...! ثمّ يجيب عنه بأنّ هذه الصفات والأفعال لها معانٍ ومصاديق ذات درجات ومراتب؛ فحقيقة العلم هي الكشف والحضور؛ سواء أكان حصولاً أم حضورياً، محدوداً أم غير محدود، متناه أم غير متناه، مسبقاً بالجهل وملحوقاً بالنسيان أم لا، زائداً على الذات أم لا... فكلّ هذه القيود غير داخلية في جوهر العلم، بل هي من خصائص مصاديقه. وعلى ذلك يكون فهم بقية الصفات والأفعال المنسوبة إلى الله والإنسان معاً. وليس صحيحاً أنّ استخدامها في الله هو على نحو التوسّع والمجاز أو الاشتراك اللفظي أو المعنوي أو ما شابه من توجيهات!

ويلاحظ على الشيخ الآملي عدم بحثه في فلسفة اختيار اللغة العربية لتكون لغة للقرآن الكريم؛ وهذه المسألة من المسائل المهمّة المطروحة في لغة الدين ضمن علم فلسفة الدين؛ فاختيار اللغة العربية لغة للقرآن الكريم يرجع إلى نكات عدّة؛ أبرزها:

- اتحاد لسان الرسول ورسالته مع المرسل إليهم: وهذا أصل عامّ وسنة إلهية في الإنذار والتبشير: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ رَّسُولٍ إِلَّا بِلِسَانٍ قَوْمِهِ لِيُبَيِّنَ لَهُمْ فَيُضِلُّ اللَّهُ مَنْ يَشَاءُ وَيَهْدِي مَنْ يَشَاءُ وَهُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ﴾^[١].

- خصائص اللغة العربية اللفظية والمعنائية: حيث تمتاز اللغة العربية تمتاز عن اللغات الأخرى بأنها واسعة جداً، ولها قدرة عالية على حكاية المفاهيم المعنوية العالية والسامية التي يطرحها القرآن، أكثر من غيرها من اللغات الأخرى^[٢].

- ثبات اللغة العربية: اللغة العربية وحدها من اللغات البشرية التي احتفظت بخصائصها ومميّزاتها مع مرور السنين والقرون؛ بحيث لم يطرأ عليها تغيير أو تبديل جوهري في بنيتها؛ إلا ما ندر من دخول ألفاظ بفعل احتكاك الشعوب العربية بحضارات وثقافات أخرى، أو ظهور معانٍ جديدة لم تكن متداولة للألفاظ سابقاً؛ وهذا الأمر تستوعبه اللغة العربية؛ بما تشتمل عليه من خاصيّة التعبير المجازي عن معانٍ لها نحو علاقة بالمعنى الحقيقي، وخاصيّات أخرى؛ كالاشتقاق والتراؤف والتعريب... وغيرها من الآليات التي تستخدمها اللغة العربية لتجدد خلاياها حتى تُناسب العصر والمُحدثات، مع احتفاظها بأصُولها وألفاظها وقواعدها؛ حتى غدت لغة الأدب والعلم والحضارة.

- اللغة العربية لغة السهولة والوضوح: حيث أكد القرآن الكريم على صفة كونه بلسان عربي في وجه مَنْ زعموا أنّ هناك شخصاً يعلم الرسول ﷺ القرآن: ﴿وَلَقَدْ نَعْلَمُ أَنَّهُمْ يِقُولُونَ إِنَّمَا يُعَلِّمُهُ بَشَرٌ لِسَانُ الَّذِي يُلْحِدُونَ إِلَيْهِ أَعْجَمِيٌّ وَهَذَا لِسَانٌ عَرَبِيٌّ مُبِينٌ﴾^[٣]. ويراد بـ«أعجمي»: «أنّه غير صحيح، ف«الإعجام: الإبهام. والعجم خلاف العرب، والعجمي

[١]- سورة إبراهيم، الآية ٤.

[٢]- انظر: الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن، م.س، ج ١١، ص ٧٥.

[٣]- سورة النحل، الآية ١٠٣.

منسوب إليهم. والأعجم: مَنْ في لسانه عجمة، عربيًّا كان، أم غير عربي»^[١].

وورد في الحديث الشريف جوابًا عن معنى «لسان عربي مبين»: «يبيِّن الألسُن، ولا تبيِّنهُ الألسُن»^[٢].

ومن هنا، فالمراد بالعربية هو: بيان حقيقة أنَّ اللغة العربيَّة لغة الفصاحة والوضوح والخلو من التعقيد والإبهام، في مقابل الأعجمي المبهم وغير الواضح والمعقد، وقد اختارها الله تعالى لبيِّن بها معارف وحقائق راقية؛ بلغة فصيحة وبلغعة.

خامسًا: العقل والدين

طرح الشيخ الأملي مجموعة من الأسئلة والإشكاليَّات المرتبطة بموقع العقل في الدين؛ كالسؤال عن اعتبار العقل في الدين؟ وحدوده؟ ودوره؟ وعلاقته بالإيمان؟... ثمَّ عرض آراء مفكرِّي الغرب واختلافها في تبني أصالة الوحي، أو أصالة العقل، أو بأصالتها معًا.

ثمَّ انتقل إلى بيان العلاقة بين العقل والدين والإيمان في الإسلام، مبينًا اختلاف المسلمين في ذلك على فرق ثلاثة؛ هي:

- أصحاب الظاهر: وهم الذين يجمدون في الفهم على ظواهر النصوص الدينيَّة ويقصون العقل.

- العقلانيُّون: وهم الذين يقدِّمون العقل ويحكِّمونه على النص الدينيِّ.

- العقلانيُّون الذين يقبلون بالنقل: وهم الذين يعتقدون بالتناسق والتناغم بين العقل والنقل.

وينبّه الشيخ الأملي إلى أنَّه لا تعارض ولا تقابل بين العقل والدين؛ لأنَّ الدين هو

[١]- الأصفهاني، حسين (الراغب): مفردات ألفاظ القرآن، ط ٢، تحقيق: صفوان عدنان داوودي، قم، نشر طليعة النور؛ مطبعة سليمانزاده، ١٤٢٧ هـ. ق، مادة «عجم»، ص ٥٤٩.

[٢]- الكليني، محمد بن يعقوب: الكافي، تصحيح وتعليق: علي أكبر الغفاري، ط ٥، طهران، دار الكتب الإسلاميَّة؛ مطبعة حيدري، ١٣٦٣ هـ. ش، ج ٢، كتاب فضل القرآن، باب النوادر، ح ٢٠، ص ٦٣٢.

مجموع معارف العقل والنقل؛ لذا طرح السؤال عن التعارض والتقابل لا بد أن يكون بين العقل والنقل، لا بين العقل والدين!

ثم يبيّن الشيخ الأملي بعض النقاط حول علاقة العقل بالنقل، ومعرفة العقل التي تحصل عبر مرحلتين؛ هما: العلم بالعقل والمعرفة العقلية، والعلم بالقواعد والمفاهيم العقلية.

ويعدّ الشيخ الأملي العقل والنقل جناحا الدين، وتختلف موقعيّة العقل باختلاف المسألة والقضية الدينية؛ ففي بعض المسائل يتقدّم العقل على النقل؛ كما في أصول الدين، وفي بعضها يتأخّر عن النقل؛ كما في بعض المسائل الأصولية؛ كأصالة البراءة أو الاحتياط أو التخيير أو نفي الحرج والضرر، وفي بعضها يتعاوض حكم العقل مع النقل ويؤيّد أحدهما الآخر.

ثمّ يقسّم الشيخ الأملي العقل إلى: نظري (خصوصيته الإدراك والنظر للحكمة النظرية والعملية معاً)، وعملي (خصوصيته العمل ووظيفته العزم العملي لا الجزم العلمي)، ويبيّن أسس الحكمتين النظرية والعملية وموادّهما، وحجية إدراك العقل في الحكمة العملية عبر أحد طريقتين اثنتين هما: التبيين والتنبيه من خلال التجزئة والتحليل العقلي، أو التبيين والتنبيه من خلال النقل.

وكذلك يفرّق الشيخ الأملي بين البرهان العقلي والقياس الفقهي (التمثيل) لجهة الحجية؛ فالأخير قياس يُقارن فيه جزئي بجزئي آخر، وينتقل فيه الذهن من حكم جزئي إلى حكم جزئي آخر، وهو غير منتج معرفياً؛ لأنّ لكلّ جزئي خصوصياته التي لا تسري إلى غيره. في حين أنّ الأوّل؛ وهو البرهان العقلي يتعرّف عن طريق الجامع والكلّي على جزئيات ذلك الجامع.

ويميّز الشيخ الأملي بين العقل وبناء العقلاء، في أنّ الأوّل إنّما هو من سنخ العلم وليس العمل، وأمّا الثاني فهو من العمل، كما أنّ للعقل حجية ذاتية، وهي غير متوافرة في بناء العقلاء.

ثمّ يتعرّض الشيخ الأملي للعقل في علم الكلام، فيتناول مسألة الحُسن والقبح ومراحل البحث فيها، ويستعرض رأي الأشاعرة ويناقشها، ثمّ يذكر اللوازم والآثار المترتبة على إنكار الحُسن والقبح العقليين.

كما تناول الشيخ الأملي مباحث أخرى مرتبطة بالعقل والدين؛ كمسألة دخول العقل في ميدان الاجتهاد، وبحث الدليل العقلي في علم الأصول، والعقل الديني والعقل الفلسفي، والاستدلال العقلي في القرآن الكريم والسنة الشريفة، ودحض شبهة تعارض العقل مع الدين في بعض المسائل الدينية؛ كقمع الحريّات والقصاص و...؛ فيجيب عنها: بعدم إدراك العقل لجزئيات الدين، وضرورة التفريق بين العقل والوهم في مقارنة هذه الإشكاليّات!

وفي الجواب عن إمكانية الدفاع العقلاني عن الدين يرى الشيخ الأملي أن كليّات الدين تقبل الدفاع العقلاني، في حين أن جزئياته قد لا تقبل الاستدلال العقلي المباشر؛ لقصور العقل عن فهم مناط الحكم فيها

ثمّ يجتم الشيخ الأملي بحثه في «عقلانية الإيمان»، ويردّ الإشكالات النافية لها، تارة بأنّ الإيمان على الرغم من تعلّقه بالأمر الجزئية لا مانع من إثبات متعلّقه بالعقل؛ لأنّه مصداق لمفهوم وعنوان كليّ يقبل النظر العقلي. وتارة أنّ الإيمان وإن كان حصوليّاً غير أنّ متعلقاته لها واقعيّات خارجيّة لا ترتبط بالأذواق، وبالتالي يمكن إثباته: إمّا بالحسّ والتجربة، أو بالتواتر النقليّ والتاريخيّ، أو بالبرهان العقليّ.

سادساً: التعدّدية الدينيّة

تعدّ التعدّدية الدينيّة من المسائل الكلاميّة الحديثة المطروحة في علم الكلام الجديد وفلسفة الدين، وقد تناوّلها الشيخ الأملي بشكل موسّع في كتابه، وأثار جملة من الأسئلة حولها؛ وهي:

١. هل المفترض هو تعدّد الأديان أو وجود دين واحد لا يقبل التعدّدية؟

٢. هل يمكن ادّعاء تعدّد المعتقدات الحقّة؛ بحيث يمكن للإنسان أتباع أي دين شاء، وسوّلك طرق عدّة لبلوغ مرحلة لقاء الله تعالى؟

٣. هل بإمكان المتديّن أن يتعايش مع أتباع سائر الديان بسلام وطمأنينة؟

٤. عندما تتعدّد الأديان، هل يمكن لأتباع كلّ واحد منها ادّعاء أنّهم سائرون في سبيل النجاة؟ أي هل يمكن لكلّ إنسان نيل النجاة وبلوغ المقصد المنشود بغضّ النظر عن الدين الذي يعتنقه والسبيل الذي يسلكه؟ هل من الممكن ادّعاء أنّ أتباع كافّة الأديان سائرون في الطريق الصحيح الذي هو طريق النجاة والسعادة؟

وأجاب الشيخ الأملي عن فرضيّة بين تعدّديّة الأديان بأنّها غير صائبة؛ نظراً لثبات الحقيقة الإنسانيّة، وعدم مؤثريّة الزمان والمكان في ثبات الفطرة الإنسانيّة؛ وبالتالي لا بدّ أن يكون الدين الهادف إلى تربية الإنسان واحداً لا أكثر.

ونلاحظ أنّ الشيخ الأملي ربط بحث التعدّديّة ببحث الأنثروبولوجيا ومعرفة الإنسان؛ وعليه، فلا داعي عنده للبحث والكلام في تعدّديّة الأديان؛ طالما أنّ الحقيقة الإنسانيّة واحدة؛ فالدين المتكفّل بتربية الإنسان وإيصاله إلى كماله لا بدّ أن يكون واحداً.

ويناقش الشيخ الأملي طروحات التعدّديّة الدينيّة وأشكالها المختلفة، فيفند ما قام منها على ثنائيّة بُعديّ الإنسان الوجوديين (الروح والبدن) لاستحالة تحميل الأديان المختلفة على الفطرة البشريّة الواحدة؛ بما يستلزم وحدة الكثير، أو كثرة الواحد (وحدة المتعدّد وتعدّد الواحد).

ثمّ ينتقل الشيخ الأملي للكلام عن أنواع التعدّديّة المتصوّرة (هدف واحد وسبيل واحد/ أهداف متعدّدة طولية/ أهداف متعدّدة عرضية/ وحدة الهدف وتعدّد السبيل/ تعدّد الثقافات والأعراف والتقاليد) ويناقشها، ثمّ يؤيد منها ما يرجع الكثرات الوحدة، أو ينتهي إلى هدفٍ واحدٍ، مع رفضه ربط تعدّد الثقافات بتعدّد الدين؛ لخروج العادات والتقاليد عن نطاق بحث التعدّديّة الدينيّة، مع تأكّيده على عدم منافاة وحدة الدين مع إمكانيّة التعايش السلمي بين أتباع الأديان المختلفة.

ويتابع الشيخ الأملي إirاده لطروحات التعددية الدينية، فيطرح نظرية التعددية التشكيكية أو نسبية الأديان، ويشير إلى أربعة عناصر معتبرة في التعددية التشكيكية؛ وهي:

١. تعددية الحقيقة.

٢. وحدة الحقيقة.

٣. تعددية ترجع إلى وحدة حقيقة.

٤. وحدة تسري إلى تعددية حقيقة.

ويرى الشيخ الأملي أن التعددية الموجودة على صعيد الأديان والشرائع السماوية هي تعددية نسبية في واقع الحال، وهذه النسبية ليست حقيقية ولا معرفية، بل تشكيكية، فهي عبارة عن تشكيك على صعيد الحقائق الخارجية والمعارف البشرية؛ لأن كل شريعة سماوية تتناسب مع متطلبات العصر التي أقرها الله تعالى له، والتعددية التي تعود في أساسها إلى وحدة حقيقة تعتبر أمراً حقيقياً من الناحية التشكيكية وليست مجازاً.

ثم تعرّض الشيخ الأملي لمناشئ الرؤية التعددية وأسسها؛ معتبراً الطرح التعددي وليد تيار الشك والفسفسطة، وقد ربط بينه وبين نسبية الفهم وإيمان الشخص بنسبية الحقيقة، أو بينه وبين الفهم النسبي؛ تبعاً لتفاوت القابليات الفكرية، وفند نسبية الفهم واعتبار الحقيقة أمراً مطلقاً لا يدرك كنهه؛ فالحقائق الخارجية الإمكانية محدودة؛ وبالتالي يمكن إدراك كنهها. كما وفند القول بتأثر الحقيقة بفهم الإنسان؛ لرجوع الإدراك إلى الروح التي ليس لها ارتباط بالزمان والمكان ولا دخالة للخصائص البدنية المادية فيه، وإن كانت لها وظيفة الإعداد والتهيئة لحصول الإدراك.

وتناول الشيخ الأملي العلاقة بين التعددية والمناهج المعتمدة لمعرفة الدين الحق؛ كالمنهج السوسولوجي، والمنهج التاريخي، والمنهج السيكلوجي، والمنهج العقلي؛ مبيناً عدم جدوائية تلك المناهج وقصورها في إثبات الدين الحق، ومؤكداً على صحة

المنهج البرهاني العقلي في معرفة الدين، ومبيناً عجز المنهج التجريبي وقصوره في هذا الصدد، ومفنداً الاستفادات الخاطئة للتعددين من بعض الآيات القرآنية، ومبيناً المراد الصحيح منها.

ثم ينتقل الشيخ الأملي لبحث التعددية المذهبية داخل الدين الواحد؛ ويعزو ظهورها إلى القراءات والتفسيرات المختلفة لأتباع الدين الواحد، لافتاً إلى إمكانية قبولها واحتمالها في حال توافرها على مجموعة من المبادئ التي تتبناها المذاهب (الاعتقاد بصواب سائر المذاهب/ اعتبار الحقيقة أمراً نسبياً/ الالتزام بمنهج تفسيري صائب)، عندها سوف ينحصر الخلاف بينها في مسائل فرعية فقط.

ويرى الشيخ الأملي جواز التعددية في المذاهب وأحكام الشريعة، مع تأكيده على مراعاة جانب الاحتياط. ثم يدفع إشكالاً متوهماً حول انسجام الرؤية العرفانية مع الرؤية التعددية، ناتج عن الخلط بين التكوين والتشريع؛ فالعارف يرى عالم التكوين جميلاً ومتناسقاً؛ لأنه من تجليات الحق تعالى، في حين أنه يرى نفسه ملزمة بالأوامر واجتناب النواهي الإلهية من منظار عالم التشريع؛ فيميز بين المطيع والعاصي والمؤمن والكافر والمنافق.

ثم يستنتج الشيخ الأملي جملة من النتائج الباطلة المترتبة على نظرية التعددية الدينية؛ وهي: نسبية الأخلاق، ونسبية الفهم.

ويرى الشيخ الأملي عدم وجود علاقة بين الوحي والتجربة الدينية ونظرية التعددية الدينية، وكذلك بين التجربة الشهودية العرفانية والتعددية الدينية، مبيناً تغاير وحي الأنبياء ﷺ عن التجربة الدينية للمتدينين؛ في أن تلقى الوحي مقرون بالجزم واليقين، وأن النبي ﷺ يدرك الدين بالوحي، لا بعد حصول التجربة الدينية؛ كما هو حاصل للمتدينين. كما يُفرق الشيخ الأملي بين الوحي والتجربة الشهودية عند العرفاء، من جهة ثبات الوحي والجزم فيه، وعدم اختلاف الأنبياء ﷺ فيما يُوحى إليهم، في حين أن العرفاء مختلفون في مشاهداتهم، مع احتمال حصول الخطأ فيها.

وفي آخر هذا الفصل يتناول الشيخ الآملي نظرية التفكيك بين الشريعة والفقہ لحلّ معضلة التعددية الدينيّة، ويردّها بأنّ التفكيك بينهما فرع إثبات وجود حدود فاصلة بينهما، وبالرجوع إلى القرآن الكريم والسنة الشريفة نجد أنّ الفقہ بالاصطلاح الفقهي الخاصّ يشكّل جزءاً من الشريعة (عقائد/ أخلاق/ أحكام)، وبالاصطلاح العام (معرفة أصول الدين وفروعه = فهم الدين) لا يختلف عن الشريعة (الشريعة مرادفة للدين)؛ وبالتالي لا حدود فاصلة بينهما؛ فيستحيل التفكيك!

ويلاحظ على الشيخ الآملي في بحثه لنظرية التعددية الدينيّة أنّه لم يتعرّض لمسارها التاريخي، ولم يذكر من نسبت إليهم، ولم يبيّن جذور التعددية هل هي غربيّة أم يمكن إرجاعها إلى بعض الطروحات العربيّة؛ كيوحنا الدمشقي وغيره...

وفي الختام لا بدّ من التنويه بالكتاب الرائد والمميّز «معرفة الدين» الذي تضمّن أبرز المسائل المطروحة في علم فلسفة الدين؛ هذا العلم الذي تفتقر المكتبة العربيّة والإسلاميّة إليه؛ كما أنّ ما وجد فيها إمّا لم يستقص جميع المسائل المطروحة فيه، وإمّا كانت معالجته منقوصة أو غير معمّقة. في حين نجد أنّ آية الله الشيخ الآملي قد أغنى المكتبة الإسلاميّة والعربيّة (بعد ترجمة كتابه) بطرح شامل ومعمّق في مسائل فلسفة الدين؛ وفق رؤية تأصيليّة إسلاميّة تركز على القرآن الكريم والسنة الشريفة والعقل والعقلانيّة.

بطاقة الكتاب

* اسم الكتاب: معرفة الدين (ضمن سلسلة دراسات دينية معاصرة (١))

* تأليف: المرجع الديني الشيخ عبد الله الجوادي الآملي

* تعريب: هاشم الميلاني

* بيانات النشر: ط ١، النجف الأشرف، المركز الإسلامي للدراسات الاستراتيجية التابع للعتبة العباسية المقدسة، ١٤٤٣هـ.ق / ٢٠٢١م (٢٣٥ صفحة، حجم الصفحة ١٧-٢٤).

ترجمة ملخصات المحتوى بالإنجليزية

Summaries of Researches and Articles



The cultural backwardness of Europe for a millennium, between the collapse of the Roman Empire and the onset of the Renaissance.

Nabil Ali Saleh^[1]

Synopsis

The research delves into the cultural stagnation that Europe went through during the Middle Ages and up to the Renaissance. It highlights the significant aspects of their culture and practical characteristics that influenced medieval Western history.

During the medieval period, the culture was generally considered to be less advanced, and the people lacked the ability to participate in production and economic development. Negative social values, such as supremacy, class, and slavery, were prevalent, leading to a degradation of values.

During those eras, myths and mythological narratives played a significant role in shaping society. Monumental sculptures, folk traditions, and social customs all featured tales of conflict and competition between gods who created the universe and giant villains who aimed to destroy it. Additionally, myths about nobility and knights were prevalent, as were beliefs in ignorance, illiteracy, witchcraft, and sorcery. However, the perception of Islam as a violent religion spread by the sword was overshadowed during this time. It was viewed as a human religion that encouraged lust and murder.

The research also examined how intellectual and cultural backwardness affected Christian Religious Thought during those eras. It was found that morality was often separated from reality, and human needs were not taken into account. Additionally, there was a focus on instilling fear of religion and blind obedience to religious dogmas without critical reflection or consideration.

[1]- Syrian researcher and writer.

Moral values of the Western Middle Ages in a thousand years

(From the fifth century AD to the fifteenth century AD)

(Critical analytical view)

Dr. Ghidhan Assayed. Ali^[1]

Synopsis

This study focuses on the moral values of medieval European society and aims to highlight the significant influence of theological and ecclesiastical thought on the moral structure of that time. To achieve this, the study will analyze the moral perspectives of prominent philosophers and theologians during that historical era.

The study conducted by the researcher was divided into three chronological stages. The first stage spanned from the fifth to the ninth centuries, during which St. Augustine emerged as one of the most significant theologians of his time. His contributions had a profound impact on the field of theology.

The second stage of the period between the 9th and 12th centuries was considered by the researcher as a time of maturity and prosperity. One of the most significant pioneers and thinkers during this era was Saint Anselm.

In the third stage the philosopher and theologian St. Thomas Aquinas had a significant impact on the moral values of the thirteenth to fifteenth centuries.

In the Middle Ages, fulfilling God's commands was considered the basis of morality and great importance was placed on the concept of sin. People believed that they needed God's intervention to be saved from sin. Furthermore, it was widely accepted that God was love and the presence of evil in the world had no purpose. This indicates that moral principles during this era were closely linked to religion.

[1]- Assistant professor of Philosophy at Beni Suef Faculty of Literature - Arab Republic of Egypt

Women and the family in medieval Europe

Hiba Shbat^[1]

Synopsis

This monograph delves into the intricate study of the family's essence, with a particular focus on the lives of women and their social standing during medieval Europe's decadent era. Backwardness, ignorance, and intolerance ruled the society during that time, which led to women's subjugation and humiliation. They carried the weight of society's burdens and suffered from the bleak thoughts and archaic viewpoints prevalent in the Middle Ages.

The study indicated that the decline of the family's role in society was due to the underdevelopment of the area. Furthermore, it highlighted the impact of the church during that period in altering social customs, particularly with regard to marriage and the regulations endorsed by the church, as well as in the way women were treated.

It should be noted that the church had conflicting views towards women and family. On one hand, it promoted strong family bonds by keeping marriage a sacred mystery and placing the responsibility of protecting women on men. However, on the other hand, the church viewed women with disdain as they were blamed for Adam's eviction from Paradise. The church's perception of women was unjust as it favored men over women, placing them in a lower rank and enforcing guardianship on them.

[1]- Syrian writer and researcher.

The political geography of the European continent in the Middle Ages

Ibrahim Ahmed said^[1]

Synopsis

There is no doubt that the Middle Ages were a crucial period in European history. They followed a cultural legacy, the foundations of which were laid by the Greek civilization and developed by the Roman civilization, and the importance of the Middle Ages lies in the changes that took place within the continent itself, especially after the Crusades.

The internal changes in the continent during the Middle Ages were the result of many interrelated factors, starting with the results of the control of the Germanic barbarians over the central capital (Rome), and ending with the decline of the church's control and dominance. An important variable is also the decline in socio-economic relations between the strata of society, and these changes paved the way for the Enlightenment era later.

This study has examined the social and economic shifts that occurred in Europe during the Middle Ages, aiming to grasp the essence of the geopolitical transformations that took place. As the tension between paganism and Christianity intensified, a fusion of the two cultures took shape, ultimately shaping European Society.

The Crusades significantly impacted European societies by bringing an end to the slavery system and giving rise to the feudal system. However, this change also led to the emergence of large commercial cities and communes, which eventually paved the way for the European Enlightenment, Renaissance, and great geographical discoveries. These events had a global impact, particularly in the fields of knowledge, technology, and colonization

[1]- Researcher and professor at the Department of Geography, Faculty of Arts, Damascus University.

The economic system of medieval Europe

(Critical reading in the history of the two systems: feudal and capitalist, origins and practice)

Abdullah Al-Sulaiman ^[1]

Synopsis

This study aims to examine the major concepts that influenced the economic environment in Europe from the fall of Rome in 476 AD until the end of the 15th century AD, referred to as the Middle Ages. During this period, Europe experienced two economic systems. The first was a rural agricultural feudal system that persisted until the 12th century. This system resulted in a decline in progress, innovation, and production, which led to underdevelopment and deteriorating economic conditions.

The second is the capitalist system, the emergence of which was associated with the revival of cities and trade, the organization of labor with the economy through the mediation of trade unions while retaining the appearance of man's control over his brother man. It dominated Europe from the XII century until the Renaissance, developing after the European Renaissance and becoming a global capitalist system. The church also originated in Western Europe as a result of economic work, eventually becoming a fully capitalist institution.

[1]- Teacher of Ancient History- Damascus University.

Social life in European Society during the Middle Ages

Rafah Al-Bushi Al-Dabbagh^[1]

Synopsis

This research focuses on the characteristics of the social life that prevailed in European societies in the Middle Ages, which were characterized by stagnation and lack of progress, and known as the Dark Ages, under the rule of the class system in European Society at that time. European Society in the Middle Ages was divided into three social classes, by which the rights and duties were determined. These classes are the clergy class, the warrior class of the nobility and Knights, and the peasant class.

The clergy represented the highest rank among the strata of medieval European Society, and all bishops were appointed by the King on the nomination of local feudal lords after the approval of the pope. Churches and monasteries received large fiefs, which made the clergy a wealthy class.

The second class is the nobility and the Knights, while the third class is the peasant class, and they, in turn, are divided into slaves and freemen..

During that time, the Christian Church played a significant role in shaping European Society with its authority and influence. Unfortunately, the church did not always use its power for the betterment of society. Instead, the abuse of its authority led to corruption and degradation in society.

Medieval European Society was plagued by confusion and chaos. Additionally, ignorance clouded people's minds which led to the prevalence of superstitions and nonsense.

[1]- PhD in History-University of Damascus.

Synopsis of Essays in the 31st Issue

The theory of the state In the Middle Ages

Iyad Farhan Badriya^[1]

Synopsis

The author of this study aimed to offer a comprehensive understanding of the different theories regarding governance and the state. The focus was on the transformation and change in the political scene during the ninth century AD, as a new theory appeared in the state based on the principle of “One State, one church”. This theory led to the Imperial State gaining political control over the entire Christian world, while the church maintained its spiritual authority.

It is evident that the church’s involvement in shaping the state and its system has had a significant impact on various aspects, including institutions, political relationships, the army’s ideology, and the relationship between the shepherd and the parish community.

It is worth noting that this duality in the political view of the construction of government and the state, that is, the power of the emperor and the church, was not always in harmony, and the conflict between the two authorities occurred and turned Europe into an arena of conflict between the pope and the Emperor during the years between (1050-1122). Despite the intensity of the conflict, the principle of balance between the two forces lasted for a time, before the papacy was able to win in its favor that long struggle between church and state, and Europe at that time was engaged in a fierce bloody civil war.

[1]- PhD student at the Department of history-Damascus University.

Occidentalism

AL-ISTIGHRAB

31

Intellectual Refereed Quarterly Dealing with Studying and
Understanding the West Scholarly and Critically

Published by the Islamic Center for Strategic Studies Issue

No. 31 - 8th Year - 1445 H - Summer - 2023

Licensed by The Ministry in Lebanon By Decree # 423/2016

Editor-in-Chief

Hashim AL Milani

Scientific Editorial Board

PRO. DR. SAYED HUSEIN NASR

PROFESSOR OF RELIGION STUDIES, GEORGE WASHINGTON UNIVERSITY

PRO. DR. TAWFEEQ BIN 'AMER

PROFESSOR OF ISLAMIC CIVILIZATION, TUNISIA UNIVERSITY

PRO. DR. KHANJAR HAMIYEH

PROFESSOR OF PHILOSOPHY, LEBANESE UNIVERSITY

PRO. DR. SATTAR AL A'RAJI

DEAN OF JURISDICTION FACULTY, AL QUFAH UNIVERSITY

PRO. DR. A'MER A'BED ZAYD AL WAE'LY

PROFESSOR OF ISLAMIC CONTEMPORARY THOUGHT, FACULTY OF ARTS AND
HUMANITIES, AL QUFAH UNIVERSITY

PRO. DR. A'BDEL JABBAR NAJI

PROFESSOR OF HISTORY, BAGHDAD UNIVERSITY

PRO. DR. MAJDI E'Z EL DEEN HASAN

PROFESSOR OF PHILOSOPHY, AL NEELAYN UNIVERSITY, THE SUDAN

PROF. MOSTAFA EL-NASHAR

PROFESSOR OF ANCIENT PHILOSOPHY, CAIRO UNIVERSITY, EGYPT

PRO. DR. MUSTAFA AL NASHAR

HISTORIAN AND PROFESSOR OF MODERN SCIENCES, CANADA UNIVERSITIES

PRO. DR. HADI FADLULLAH

DEAN OF THE FACULTY OF RELIGION, AL MA'AREF UNIVERSITY, LEBANON

Senior Graphic Design Producer

Ali Mir Hussain

For Contact

Telephone: 00961-1-274465

Website: <http://istighrab.iicss.iq>

E mail: istighrab.mag@gmail.com

Islamic Center for Strategic Studies- Civil Compa.

IBAN: LB78 0052 0024 0013 0102 4055 9014

IBL BANK SAL. Swift Code: INLELBBE

Bank money
Transfer

31

Occidentalism

AL-ISTIGHRAB

Intellectual Refereed Quarterly Dealing with Studying
and Understanding the West Scholarly and Critically

Published by the Islamic Center for Strategic Studies
Issue No.31 - 8th Year 1445H . Summer- 2023

The opinions in this magazine unnecessarily express the Center's views



يسرُّ إدارة مجلة الاستغراب

أن تعلن عن اعتماد نظام الاشتراك السنوي على النحو التالي:

الاشتراك السنوي: أفراد: \$١٠٠، مؤسسات أكاديمية ومراكز أبحاث: \$١٥٠، مؤسسات حكومية: \$٢٠٠
بما فيها أجور البريد الخارجي

يرسل طلب اشتراك إلى العنوان الإلكتروني التالي:

istighrab.mag@gmail.com

على أن يتضمن الطلب المعلومات التالية:

- الاسم الثلاثي / أفراد/ مؤسسات أهلية/ مؤسسات حكومية:

- العنوان بالتفصيل:

- البريد الإلكتروني:

- رقم الهاتف: أرضي: خلوي:

التوقيع:

ملاحظة: يتولّى القسم الإداري تأمين وصولها عبر البريد السريع على العنوان الوارد في طلبكم، كما يمكنكم التواصل مباشرة على الأرقام التالية: ٠١/ ٢٧٤٤٦٥ - ٧٦/٠٥٩٣٣٣

The Scholarly Editorial Staff

Pro. Dr. Ibrahim Mohammad El Zein	Malaysia
Pro. Dr. Ahmad Abdulhalim Atiah	Egypt
Pro. Dr. Husein Nasr	U.S.A.
Pro. Dr. Hamid Parsania	Iran
Pro. Dr. Khalil Ahmad Khalil	Lebanon
Pro. Dr. Zaim Khenchelaoui	Algiers
Pro. Dr. Suad Al Hakim	Lebanon
Pro. Dr. Vitaliy Naumkin	Russia
Pro. Dr. Fathi Al Miskini	Tunis
Pro. Dr. Velin Belev	Bulgaria
Pro. Dr. Carl Ernest	U.S.A
Pro. Dr. Muthaffar Iqbal	Canada
Majdi Izziddin Hassan	Sudan

Translators

- Asaad Mandi Alkaabi
- Hiba Nassir
- Hasan Ali Matar Alhashimi

This quarterly

“Occidentalism” An intellectual quarterly aimed at studying and understanding the West from a cognitive and critical perspective

The quarterly “Occidentalism” is interested in understating the West by becoming acquainted with its approaches and intellectual, cultural and ideological structures and rereading them with a well-informed critical spirit. The objective of the Islamic Center for Strategic Studies from publishing this quarterly is based on the need to establish a creative intellectual expanse that leads to a commensurate communication between Islam and the West at the level of cognition and civilization.

At the forefront of the issues we deemed appropriate to work on within the aforementioned expanse is the attempt to approach the West from an angle that goes beyond what the Arab and Islamic elites were and are accustomed to in the past and the present, especially with respect to how the values and knowledge of the West are dealt with, whether in terms of pure imitation of these values or in terms of their complete refusal .

To illustrate its end, this quarterly adopts an integrative methodology based on the activation of three parallel and interrelated lines:

The first line: Getting acquainted with western societies as they are in reality, by staying updated about their scientific, intellectual, cultural and political developments, through the knowledge that the elites of these societies have to offer in the context of their analysis of the issues and problems they’re experiencing at the outset of the twenty first century.

The second line: Learning about the approaches and policies adopted by the West vis-à-vis the East and Islamic societies in particular, in order to reveal many of the realities and allay the illusions that have captured the Arab and Islamic thought for a long period of time.

The third line: This is the line of criticism which has three facets:

The first facet: A criticism of the values of western thought and their repercussions at the intellectual level on the Arab and Islamic intelligentsia, and a demonstration of the resulting mechanisms of negative Occidentalism.

The second facet: A criticism of the West by the West itself through the selection and translation into Arabic of writings by western philosophers, intellectuals and researchers about issues that reflect the situation of their societies and the transformations heating these societies up in different fields.

The third facet: A criticism of the West by the Arab Islamic elites, proceeding from their knowledge of it and of its history and their attempt to compare it based on creative evenness and equal terms .

occidentalism

الاستغراب AL-ISTIGHRAB

**Intellectual Refereed Quarterly Dealing with Studying
and Understanding the West Scholarly and Critically**

Licensed by The Ministry in Lebanon By Decree # 423/2016

Published by the Islamic Center for Strategic Studies
Issue No.31- 8rd Year - 1445H - Summer 2023



تطبيق المجلة
app qrcode



المركز الإسلامي للدراسات الاستراتيجية

<http://www.iicss.iq>

<http://istighrab.iicss.iq>

istighrab.mag@gmail.com