

ترجمات



# الإسلام والرأسمالية وأطروحة فيبر

• برايان ترنر •

ترجمة:

طارق عثمان



مركز نهوض  
للدراسات والبحوث  
NOHOUDH CENTER  
FOR STUDIES  
AND RESEARCHS

# الإسلام والرأسمالية وأطروحة فيبر (\*)

• برايان ترنر (\*\*)

ترجمة:

طارق عثمان

(\*) Turner, Bryan S. (2010). Islam, capitalism and the Weber theses. The British journal of sociology, 61: 147-160.

(\*\*) أستاذ السوسيولوجيا وعميد كلية العلوم الاجتماعية والسياسية بجامعة كامبردج.

## الفهرس:

3	الفهرس
4	مقدمة المترجم
6	مقدمة
7	أطروحة فيبر
13	توصيف فيبر للإسلام
16	نقد تحليل فيبر للإسلام
	الإيتيقا البروتستانتية والإصلاحيون المدافعون عن
19	الإسلام
21	الخاتمة
22	فالتر بنيامين ودين الرأسمالية

## مقدمة المترجم

ماكس فيبر هو عَلمٌ من أعلام السوسيولوجيا غنيٌّ عن التعريف. وعلى الرغم من كثرة مساهماته السوسيولوجية وتنوعها، فإن أشهرها هو تحليله لعلاقة البروتستانتية بالرأسمالية في كتابه ذائع الصيت «الإيتيقا البروتستانتية وروح الرأسمالية». لقد كان همُّ فيبر هو السؤال الآتي: لماذا ظهرت الرأسمالية في الغرب دون الشرق؟ وللإجابة عن هذا السؤال، سعى فيبر إلى تحليل تأثير الأفكار والقيم الدينية في الممارسات الاقتصادية، وخلص إلى أن هناك علاقةً بين تطور الرأسمالية في الغرب تحديداً وقيم البروتستانتية الكالفينية. لكن سوسيولوجيا فيبر للأديان لم تقتصر على دراسة المسيحية الكالفينية، فقد درس فيبر اليهودية، والأديان الشرقية، والهندوسية والكونفوشيوسية كذلك، لكنه للأسف لم يدرس الإسلام بالشكل الكافي، فلم يطرح فيبر ما يمكن اعتباره سوسيولوجيا للإسلام، وإنما طرح بعض التحليلات المتفرقة حول الإسلام المبكر وحول الشريعة الإسلامية.

أما برايان تيرنر، فهو أحد أبرز علماء اجتماع الدين المعاصرين، ودراسته التي بين أيدينا - والتي نُشرت لأول مرة عام 1974، ثم أعيد نشرها عام 2010 - هي تقريراً أول دراسة تقدّم تحليلاً نقدياً للأفكار التي طرحها ماكس فيبر عن الإسلام، ومن هنا تنبع أهميتها. وتتوزع الدراسة على أربعة أقسام أساسية: في القسم الأول يعرض المؤلف أربع أطروحاتٍ أو تأويلاتٍ موجودة في حقل السوسيولوجيا لنظرية فيبر عن الإيتيقا البروتستانتية. وفي القسم الثاني يعرض أفكار فيبر عن الإسلام المبكر والشريعة. وفي القسم الثالث يقدم نقداً لهذه الأفكار. وفي القسم الأخير يبيّن كيف أن الإصلاحيين الإسلاميين من مفكرى النهضة قد تبّنوا - في محاولاتهم للدفاع عن الإسلام وتفسير تدهوره - حججاً فيبرية معيوبة.

بالرغم من أن أطروحة فيبر عن البروتستانتية والرأسمالية قد تعرضت - بالطبع - لإساءات فهم كثيرة، فلا يمكن اعتبار جميع تأويلاتها مجرد إساءات فهم، وإنما ثمة أربع أطروحاتٍ منها تدعمها سوسيولوجيا فيبر نفسها، أي إنه يمكن القول بأن سوسيولوجيا فيبر نفسها - فيما يخص هذه المسألة - تتضمن أربع أطروحاتٍ وليس أطروحة واحدة، أربع أطروحاتٍ مختلفة لدرجة لا تسوغ لنا جمعها معاً في نظرية واحدة متكاملة.

أما التأويل الأول للأطروحة، فيقول بأن فيبر يرى أن القيم البروتستانتية قد أنتجت الرأسمالية هكذا ببساطة. بينما يقول التأويل الثاني بأن فيبر لا يرى أن القيم البروتستانتية قد أنتجت الرأسمالية، وإنما هو يرى أنها مجرد شرطٍ أساسيٍّ ضمن شروطٍ أخرى ينبغي توفرها لكي تنشأ



الرأسمالية. ويقول **التأويل الثالث** بأن فيبر لم يكن مشغولاً بإيجاد علاقة سببية بسيطة ومباشرة بين القيم والواقع الاجتماعي، وإنما كان مشغولاً - عوضاً عن ذلك - بالتفتيش عمّا يسميه بـ «التألفات الانتقائية» بين القيم والسيرورات الاجتماعية، أي عن التوافق والانسجام الموجود بين قيم بعينها (البروتستانتية هنا) وسيرورات اجتماعية بعينها (الرأسمالية هنا)، بحيث يبحث كلٌّ منهما عن الآخر في التاريخ ويعزّز منه. أما **التأويل الرابع**، فيقول بأن أطروحة فيبر ليست نقضاً لماركس بقدر ما هي تكميل له، وذلك بتقديمها نظريةً لدوافع الأشخاص وتأويلاتهم للأفعال الاجتماعية. فتفسيرات الأشخاص للدوافع تؤثر في الواقع الاجتماعي (فيبر)، لكن هذه التفسيرات نفسها ولغتها مرهونة بالأوضاع الاجتماعية والاقتصادية التي يعيشون فيها (ماركس). ومن بين هذه التأويلات الأربعة، وحده الأخير مدعوم إمبيريقياً، أما التأويلات الثلاثة الأولى فمعيوبة تمامًا أو حتى خاطئة ببساطة.

يرى فيبر أن الإسلام - بالرغم من صلته باليهودية والمسيحية - لم يكن دينًا خلاصيًا بحق مثلهما، أي دينًا معنيًا بالخلص الجوّاني الفردي، وإنما هو دين حربي (قومي، عربي)، كان المحاربون الحامل الاجتماعي الرئيس له. وبسبب ذلك، أُعيد تأويل طلب الخلاص - بواسطة فكرة الجهاد - ليصير طلبًا للأرض. وهذه الطبيعة الحربية للإسلام هي التي منعت من نشأة نزعة زهدية في الإسلام (كما هو الحال في المسيحية البروتستانتية). وبالإضافة إلى هذه الطبيعة الحربية، فقد تطور في الإسلام تيار صوفيٌّ باطنيٌّ أخرويٌّ منقطع عن العالم. وهذا الجمع بين التدين الحربي والتدين الصوفي هو ما جعل الإسلام ملائمًا للاقتصاد الإقطاعي بدلًا من الاقتصاد الرأسمالي. وعلاوة على هذين السببين، ثمة سبب ثالث لعدم تطور الرأسمالية في الإسلام، وهو افتقار الإسلام لتقليد قانونيٍّ عقلائيٍّ نظاميٍّ ورسميٍّ. أما السبب الرابع، فهو البنية السياسية والاقتصادية الأبوية التي حكمت تاريخ الإسلام. وهذا السبب الرابع، هو وحده - دون الأسباب الثلاثة الأولى - ما يمكن اعتباره تفسيرًا مقبولًا لغياب الرأسمالية في الإسلام، وهو المتوافق مع التأويل الرابع لأطروحة فيبر.

وبالرغم من ضعف التأويلات الثلاثة الأولى لأطروحة فيبر والتفسيرات الثلاثة المبنية عليها لعدم تطور الرأسمالية في الإسلام، فإن الإصلاحيين المسلمين عندما سعوا إلى تفسير تأخر المسلمين عن الغرب استخدموا حججًا مبنية على واحدٍ أو أكثر من التأويلات الواهية لأطروحة فيبر (غياب الإيتيقا البروتستانتية). حيث كان جوابهم عن تأخر المسلمين هو الابتعاد عن الإسلام النقي المتوافق تمامًا مع الحداثة. وفي هذا الإسلام النقي الذي اكتشفوه حديثًا، عثروا على إيتيقا بروتستانتية تحضُّ على الزهد والكدِّ والسعي، وتقلُّل من شأن الشعائر المبددة للموارد، ومن أشكال التقوى التي تحقّر من الدنيا، وتدعو المؤمنين للانقطاع عنها.

ولأنه لا يسعنا عندما نتحدّث عن الرأسمالية والدين أن نغفل عن أطروحة فالتر بنيامين حول هذه المسألة، فقد أضفت ملحفاً لهذه الدراسة يتضمّن عرضاً مبسطاً لمقالة بنيامين «الرأسمالية باعتبارها ديناً».

## مقدمة

على مدار النصف الأخير من القرن المنصرم، نما في أوروبا تقليد ثريٌّ من الدراسات الأكاديمية الفيبيرية التي ركّزت على التحليل المُفصّل لبحوث فيبر حول العلاقة بين الدين والرأسمالية. وبطبيعة الحال، قد تضمّنت هذه الدراسات فحصاً للمقارنة التي عقدها فيبر بين تقليد الزهد الطُّهراني (البيورتاني) الأوروبي والإيتيقا الصوفية (mystical) للأديان الآسيوية. وقد كانت إحدى التبعات التي نجمت عن هذا التقليد السوسيولوجي المهيمن هي الإهمال النسبي لتناول فيبر للإسلام<sup>(1)</sup>. وعلى الرغم من أن فيبر قد رحل عن دنيانا قبل أن يُتمم السوسيولوجيا التي طرحها للدين بدراسة كاملة للإسلام، فإن تعليقاته على الإسلام المُبكر، وتعليقاته الأكثر تفصيلاً على الشريعة الإسلامية مهمّةٌ بالقدر الذي يكفيها لكي تكون أهلاً لفحصٍ أكثر عنايةً من الذي تلقتَه حتى يومنا هذا. وبصفته ديناً نبويّاً ومساواتياً وخلصياً وذا قرابة مع اليهودية والمسيحية، يُعدُّ الإسلام محكاً مهمّاً لاختبار أطروحة فيبر عن الزهد والنشاط الاقتصادي العقلاني. وقبل الانصراف إلى مناقشة حجاج فيبر عن أن الإسلام لم يكن ديناً خلاصياً، سيكون من النافع لنا أن نوضّح التأويلات عديدة الأوجه المتعلّقة بتحليل فيبر للدين والرأسمالية.

ثمّة ثلاثة خطوط متصلة من الحجاج ينبغي التمييز بينها في مستهل هذه الدراسة: الأول أنه بوسع المرء أن يلاحظ - على الأقل - أربع أطروحاتٍ فيبيريةٍ مختلفة حول الصلة بين المعتقدات الدينية والرأسمالية؛ وهذه الأطروحات الأربع لا يمكن الجمع بينها بنجاح لتأليف نظرية فيبيرية واحدة متسقة حول الأهمية الدنيوية (العلمانية) للمعتقدات الدينية. ومن ثمّ، فإن أي محاولة للنظر في الإسلام باعتباره محكاً لاختبار سوسيولوجيا فيبر لا بدّ من أن تكون عمليةً معقّدةً. وما أحاجج عنه هنا هو أن ثلاث أطروحاتٍ - على الأقل - من أطروحات فيبر الأربع خاطئة، وإن لم تكن خاطئةً فهي عديمة الأهمية. أما الأطروحة الرابعة التي تدرس

(1) ثمّة استثناءات بالطبع ومن ضمنها:

Rodinson (1966), Gellner (1963), Zubaida (1972), Bocock (1971).



تبعات السيادة الأبوية<sup>(2)</sup>، فيمكن توظيفها بوصفها تفسيرًا سائغًا لبعض التطورات الإسلامية. ثم سأحاجج ثانيًا عن التالي: بمعزلٍ عن أغلاطه الواقعية عن الإسلام، فقد شدّد فيبر في دراسته للإسلام على الأسئلة الخاطئة. إذ كان همُّه الأساسي من وراء ذلك هو تفسير غياب الرأسمالية العقلانية خارج أوروبا، لكن المسألة السوسيولوجية الأساسية التي ينبغي بالأحرى الانشغال بها هي تفسير انتقال الإسلام من الاقتصاد النقدي إلى نظامٍ عسكريٍّ وزراعيٍّ. وبالرغم من أن تحليل فيبر للإسلام لم يكن ناجحًا بدرجة كبيرة، فإن الإصلاحيين المسلمين عندما أرادوا أن يفسروا تقهقر الإسلام استخدموا ضمنيًا - ويا للمفارقة - حججًا فيبريةً خاطئة. وسيكون من السذاجة أن نتخذ من موقفهم هذا دليلًا على صحّة أطروحة فيبر عن الإتيقا البروتستانتية.

## ◀ أطروحة فيبر

يوجد اختلافٌ مُعتبرٌ في الرأي بين السوسيولوجيين حول تأويل أطروحة فيبر عن الإتيقا البروتستانتية. ويمكن لهذا الاختلاف أن ينشأ بسبب سوء الفهم الصريح لسوسيولوجيا فيبر أو بسبب كون سوسيولوجيا فيبر نفسها تتضمن أطروحاتٍ مختلفةً ليست متسقةً بالضرورة. وبينما قد حصل بالطبع سوء فهمٍ لفيبر، إلا أنه من الممكن أيضًا بيان أن عددًا من النظريات المتباينة تنبثق من سوسيولوجيا فيبر نفسها<sup>(3)</sup>. لكن عندما يكون المرء بصدد تاريخ الأفكار، فإن الإغراء الذي يتعرض له على الدوام هو رؤية الاتساق (غير الموجود) في عمل المفكّر، خاصةً إذا كان سوسيولوجيًا كبيرًا كما هو حال ماكس فيبر<sup>(4)</sup>. والحال أن ثمة عددًا من الطرق التي يمكن للمرء أن يُبرز بها تلك الحجج المختلفة التي يتبنّاها فيبر على نحوٍ متزامنٍ غالبًا. هنا سيكون من النافع لنا أن نشير إلى حجاج ألسدير ماكنتير في دراسته «تصور مغلوّط عن السببية في العلوم الاجتماعية»، حيث لاحظ الآتي: في محاولاتهم لتوضيح العلاقة بين المعتقدات والأفعال، غالبًا ما انطلق السوسيولوجيون

(2) patrimonial domination

نمط من أنماط السيادة (السلطة) التقليدية (ما قبل الحديثة). سلطة الأب على الأسرة وقد أسقطت على المجتمع برتمته، فالملك أو السلطان هو الأب والشعب هو أسرته. ومن أمثلته: الكنيسة الكاثوليكية الرومانية، والإقطاع الأوروبي الغربي، والملكية الدستورية (م).

(3) بعض ضروب سوء الفهم هذا مبسّطة ومنتقّدة في:

Hill (1973).

(4) بعض هذه المسائل متناولة في:

Skinner (1969).

من أطروحة قوية وانتهوا بتسوية ما. والأطروحة القوية هي: المعتقدات تابعةٌ للأفعال (كما يقول ماركس وباريتو) أو المعتقدات مستقلةٌ عن الأفعال (كما يقول فيبر). لكن معظم السوسيولوجيين ينتهي بهم الحال وقد تخلوا عن رأيهم الأول؛ وهكذا فإن فيبر - في رأي ماكنير - قد انتهى به الحال إلى تبني «تفاعلية مبسطة» (بين العقل والجسد)، حيث تُنتج المعتقداتُ الأفعالَ وتُنتج الأفعالُ المعتقداتِ. ويمكن لنا أن نستخدم هذا الإطار لبيان أربع أطروحاتٍ مختلفة موجودة في سوسيولوجيا الدين الفيبرية.

**التأويل الأول** لأطروحة الإيتيكا البروتستانتية (ولنشر إليه ب: إ ب) هو أنها نظرية مثالية للقيم<sup>(5)</sup>. **والتأويل الثاني** (ولنشر إليه ب: إ ب<sup>أ</sup>) هو أنها حجاجٌ حول الشروط الضرورية والشروط الكافية اللازمة لظهور الرأسمالية. ويتخذ **التأويل الثالث** أو أطروحة فيبر (ولنشر إليه ب: ف) النظرة الأوسع لسوسيولوجيا فيبر للحضارات، مشددًا على أهمية مفهوم «الفهم» في فلسفة العلم الفيبرية. وأخيرًا، يشدّد **التأويل الرابع** أو أطروحة فيبر الثانية (ولنشر إليه ب: ف<sup>أ</sup>) على الاستمرارية بين ماركس وفيبر ببيان كيف أن فيبر يلفت الانتباه باستمرار إلى الطرق التي تتشكّل بها المعتقدات بواسطة سياقاتها الاقتصادية والاجتماعية. لقد بيّن فيبر أن المؤسسات الإسلامية كانت متعارضةً مع الرأسمالية؛ لأن هذه المؤسسات كانت محكومةً بتاريخٍ طويلٍ من السيادة الأبوية. بالطبع كانت المعتقدات الإسلامية ذات أثر، لكنها ظلّت - بالرغم من ذلك - تابعةً لهذه السيادة الأبوية. ولسوء الحظ، فقد تبني فيبر هذه الأطروحة الأخيرة جنبًا إلى جنب مع التأويلات الأخرى للتاريخ الإسلامي، مما جعل موقفه النظري غير ثابت.

إن المؤرخين الاجتماعيين والاقتصاديين هم - على الأرجح - أول من عامل أطروحة الإيتيكا البروتستانتية باعتبارها نظريةً قويةً تقول بأن المعتقدات الكالفينية قد أنتجت الرأسمالية الحديثة. فقد حاول هيكتور روبرتسون - على سبيل المثال - أن يدحض ما اعتبره نزعةً سيكولوجيةً<sup>(6)</sup> عند فيبر ببيان أن الرأسمالية قد انبثقت من «شروط مادية» وليس من «بعض البواعث الدينية»، كما يرى فيبر (Robertson, 1935: xiii). وكذلك حاجج هيو تريفور-روبير عن أن فيبر وفيرنر سومبارت قد قلبا ماديّة ماركس رأسًا على عقب (Trevor-Roper, 1967: 4). وفي محاولته لأن يجد دعمًا لـ (إ ب) - التي ترى أطروحة فيبر نظرية مثالية

(5) المثل/الأفكار تُنتج الأحداث المادية وليس العكس (م).

(6) Psychologism

الميل التأويلي لرد الأحداث إلى أسبابٍ ذاتيةٍ ولتضخيم دور العامل النفسي في إحداثها (م).





للقيم - ادعى سيد حسين العطاس أن سوسيولوجيين من حجم تالكوت بارسونز وبتريم سوركن ورينهارد بيندكس قد اعتبروا جميعهم أن أطروحة الإيتيقا البروتستانتية هي نظرية مثالية (Alatas, 1963). وعلى الرغم من أن بوسع المرء بيان أن فيبر رأى أن المثل غالبًا ما تكون ذات أهمية سببية، فإن المشكل الأساسي لهذا التأويل لأطروحة فيبر (إب) هو أن فيبر نفسه ينكر أنه يتبنى نظرية كهذه فيما يخص الكالفينية. ففي كتابه «الإيتيقا البروتستانتية وروح الرأسمالية»، شدّد فيبر على أن نظرية تقول بأن الرأسمالية هي نتاج الإصلاح الديني هي «أطروحة حمقاء ودوجمائية» (Weber, 1965a: 91). ويدعم ذلك أيضًا أن مساعدي فيبر في جامعة هايدلبرج قد قالوا بأن فيبر قد أبدى انزعاجًا من التأويلات «المثالية» لأطروحة الإيتيقا البروتستانتية<sup>(7)</sup>.

أما السوسيولوجيون الذين أرادوا أن ينبذوا هذا التأويل (إب)، فقد زعموا عادةً أن المقالة الأولى في كتاب فيبر ليست سوى نصّ مبكّر كُتب على سبيل التجريب. ووفقًا لهذا المنظور (إب<sup>أ</sup>)، فإن الزهد هو شرط ضروريّ وكافٍ لظهور الرأسمالية العقلانية، لكن لا بدّ من وضع الزهد إلى جانب عددٍ من الشروط والمتغيرات الرئيسة الأخرى<sup>(8)</sup>. ومن ثمّ، توجّه السوسيولوجيون إلى كتاب فيبر «تاريخ الاقتصاد العام» الذي نجد فيه الشروط الضرورية لنشأة الرأسمالية الحديثة، ومن ضمنها أنماط التملك الرأسمالية واليد العاملة والقانون العقلاني والسوق الحرة. وبالإضافة إلى ذلك، فقد حوجج في بعض الأحيان عن أن فيبر كان لديه خطأ عامّة لاختبار (إب<sup>أ</sup>) عن طريق المقارنة بين الثقافات. ومن هنا لاحظ بارسونز أن فيبر بتحوّله من منهج البحث عن الاتفاقات إلى منهج البحث عن الاختلافات، قد انبرى للقيام بـ «سلسلة طموحة من الدراسات المقارنة الموجهة كلها للجواب على هذا السؤال: لماذا ظهرت الرأسمالية البرجوازية العقلانية الحديثة بوصفها ظاهرةً مُهيمنةً في الغرب الحديث فقط؟» (Parsons, 1949: 512). وعلى الرغم من أن هذا التأويل (إب<sup>أ</sup>) ينصف سوسيولوجيا فيبر منظورًا إليها في كليتها أكثر مما يفعل التأويل الأول (إب)، فإنه يعاني من مشكلتين: الأولى أنه يميل إلى الافتراض أن فيبر يقبل بمنهجية جون ستيوارت مل في السببية<sup>(9)</sup>، ومن

(7) قارن بتعقيبات فيبر على هانز ديلبروك في:

Honigsheim (1968: 48).

(8) لمثال على وجهة النظر هذه قارن بـ

Hansen (1963).

(9) قوانين مل التجريبية الخمسة وهي: منهج الاتفاق: إذا وُجدت العلة وُجد المعلول؛ منهج الافتراق: إذا لم توجد العلة لم يوجد المعلول؛ منهج الجمع بين الاتفاق والافتراق: إذا وُجدت العلة وُجد المعلول وإذا لم توجد العلة لم يوجد المعلول؛ منهج المتغيرات المترافقة: أي تغيّر يحدث في العلة يحدث في المعلول؛ منهج المتبقي: علة الشيء لا تكون في الوقت نفسه علةً لشيء آخر مختلف (م).

ثمَّ هو تأويل يقلُّ من شأن الفهم في سوسيولوجيا فيبر [في مقابل الإعلاء من شأن السببية]. والثانية أنه يفترض أن أطروحة الإيتيكا البروتستانتية ظلَّت تلعب دورًا مركزيًا في سوسيولوجيا فيبر المتأخرة. لكن الحال هو أن المسائل التي يتناولها فيبر في أعماله المتأخرة مثل اليهودية القديمة، ودين الصين، ودين الهند، والمتعلِّقة بالبيروقراطية والسلطة الأبوية والتنظيم القروي، هي مسائل أوسع بكثيرٍ من موضوع الإيتيكا البروتستانتية. إن إشكالية الزهد كمنحى من مناحي التغيُّر الاجتماعي الراديكالي، بالكاد تمسُّ تحليل فيبر للمجتمع الآسيوي<sup>(10)</sup>.

أما السوسيولوجيون الذين اعتبروا أن شاغل فيبر الرئيس كان سَبْر الروابط التاريخية الموجودة بين القيم والواقع الاجتماعي، فقد نبذوا الرأي القائل بأن فيبر قد حاول أن يوضِّح - من خلال المقارنات الثقافية - الدور السببي المركزي للقيم. فبحسب هذا التأويل الثالث (ف)، لم يكن مسعى فيبر هو الكشف عن سلسلة سببية بالغة التبسيط أيًا كانت، وإنما كان مشغولاً - عوضًا عن ذلك - بتفصيل القول في «التألفات» أو «التوافقات» المعقَّدة الموجودة بين القيم والسيرورات الاجتماعية. فعلى سبيل المثال، حاجج بيتر برجر عن أن انشغال فيبر الرئيس هو مسألة «التألف الانتقائي»<sup>(11)</sup>، أي الطرق التي «تلتمس بها أفكار بعينها وسيرورات اجتماعية بعينها، بعضها البعض، في مجرى التاريخ» (Berger, 1963: 950). وبالمثل، انتقد فيرناند كوليجار أولئك الشُّراح الذين اعتبروا نظرية فيبر عن البروتستانتية والرأسمالية مجرد تفسيرٍ سببيٍّ للتطور الاقتصادي. فوفقًا لكوليجار، فإن فيبر قد سعى إلى توضيح «التعزيز المتبادل» بين الإيتيكا الاقتصادية والإيتيكا الدينية (Kolegar, 1964: 362). إن فيبر لا يتبنَّى رؤيةً وضعيَّةً أو هيوميَّةً<sup>(12)</sup> للسببية، وإنما هو يسعى - عوضًا عن ذلك - إلى تفسير الأفعال عن طريق الإمساك بمعناها في نفوس الذوات الفاعلة.

من الواضح أن هذا التأويل (ف) يعطي أهميةً مُبرَّرةً لموقف فيبر المنهجي نفسه، لكن هذا التوكيد على «التألف الانتقائي» عوضًا عن «السبب الإمبريقي» يعاني من ثلاث مشاكل. فأولاً: هو

(10) لشرح لذلك انظر:

Otsuka (1966).

(11) Elective affinity.

مفهوم كيميائي الأصل: لا تصلح كل مادة كيميائية للخلط مع أي مادة أخرى، وإنما ثمة مواد بعينها هي التي يمكن لها أن تُخلط معًا للحصول على المركبات الكيميائية. استخدمه جوته بمعنى مجازي، وجعله عنوانًا لإحدى رواياته العاطفية، للدلالة على معاني التألف، والتناغم، والانسجام، والانجذاب، والارتباط، والتقارب بين شخصين. ثم اعتمده فيبر بوصفه مفهومًا يشير إلى وجود هذا التألف والارتباط بين قيم/أفكار بعينها (البروتستانتية) ونظم اجتماعية بعينها (الرأسمالية) (م).

(12) نسبة إلى ديفيد هيوم (م).



يسلم بمسألة متنازع فيها بشدة، وهي أن فيبر قد أتبع - على نحو متسق - التوجيهات المنهجية التي وضعها بنفسه. فعلى سبيل المثال، فإن منهج «التفسير التأويلي»<sup>(13)</sup> الذي طوره فيبر يتضمن التأويل الفيلولوجي لمفاهيم الفاعلين الاجتماعيين ومصطلحاتهم. لكن بالرغم من ذلك، لم يتصدّ فيبر قطّ للمسألة الآتية: هل نظام معنى معقد كـ «الإسلام» يمكن اعتباره «دينًا» على نحو لا لبس فيه؟ في حين أن كشف اللثام عن تعددية المعاني المضمنة في مصطلح «إسلام» هو جزء من المهمة الأساسية لعالم الاجتماع<sup>(14)</sup>. وثانيًا: التفسيرات السوسولوجية المبنية على المعاني الذاتية نادرًا ما تقدّم لنا ما هو أكثر من التوصيفات المعقولة للأحوال الذاتية من دون ربط هذه المعاني بأوضاع أصحابها الاجتماعية [أي إنها تترك الذوات الاجتماعية وتعود إلى الموضوعات الاجتماعية في نهاية المطاف] (قارن مع: Rex, 1971). وأخيرًا: بإعطائه الأولوية للسببية المعنوية على حساب السببية الإمبريقية، يشقّ على هذا التأويل تخليص فيبر من تهمة «التفاعلية السطحية»<sup>(15)</sup>. لكن يمكن المحاججة عن أن فيبر قد تفادى هذه المشاكل بإظهاره - من خلال أمثلة معينة - كيف أن الجماعات تلعب دور حامل القيم والمعتقدات، وكيف أن «التألف الانتقائية» تتطور بين الأسس الاجتماعية-الاقتصادية التي تعيش فيها هذه الجماعات وتشكيلة بعينها من المعتقدات. لكن مثل هذا التأويل لـ «التألف الانتقائي» يشبه بدرجة كبيرة الرؤية الماركسية القائلة بأن المعتقدات مجردة بنية فوقية تتشكّل على أساس البنية الاقتصادية التحتية لعلاقات الإنتاج.

أما التأويل الرابع (فأ) لأطروحة فيبر، فيبدأ عادةً بدحض الفكرة السطحية القائلة بأن فيبر كان يتجادل مع «شبح كارل ماركس» [ساعياً لمخالفة الأخير]. فعلى سبيل المثال، زعم هانز جيرث وتشارلز رايت ميلز أن مهمة فيبر هي - في جزء منها - إتمام مادية ماركس الاقتصادية «بواسطة مادية سياسية وعسكرية» (Gerth & Wright Mills, 1961: 47). وزعمًا أيضًا أن فيبر كان كلما ازداد

(13) سوسولوجيا فيبر، وفي مقابل السوسولوجيا الوضعية (دوركهايم)، سوسولوجيا تأويلية، سوسولوجيا فهم، أي إنها تسعى إلى فهم الظاهرة الاجتماعية من منظور الذوات الاجتماعية، ومن ثمّ تسعى إلى فهم المعاني التي يسبغها الأشخاص على معتقداتهم وقيمهم ومفاهيمهم وأفعالهم وتفاعلاتهم الاجتماعية مع بعضهم البعض ومع المؤسسات الاجتماعية (م).

(14) لتحليل معنى الإسلام، انظر:

Smith (1964).

(15) تهمة أنه يتبنّى ضربًا سطحيًا من المذهب السوسولوجي المسمّى بالتفاعلية الرمزية (symbolic interactionism)، وهو مذهب ينهض على الفرضيات الثلاث التالية: يتصرف البشر حيال الأشياء على أساس معاني هذه الأشياء عندهم؛ هذه المعاني تُستمدّ من التفاعل الاجتماعي بين الأفراد؛ هذه المعاني تُضبط وتُعدّل من خلال عملية تأويلية يستخدمها الشخص في تعامله مع ما يلاقيه من أشياء (م).

حنقًا على السياسة الألمانية زاد في إعلائه من شأن العوامل «المادية». وأنا لو تأملنا في محاضرة فيبر العامة في فرايبورج في عام 1869 حول الحضارة القديمة، سنجد أن تيارًا ماركسيًا ثابتًا يسري في قلب سوسيولوجيا فيبر (Weber, 1950). وبالمثل، حاجج نورمان بيرنباوم عن أن فيبر قد أمدَّ تحليل ماركس للمصالح والأيدولوجيات بسوسيولوجيا بصيرةٍ للدوافع/النوايا البشرية (Birnbbaum, 1953). وبالرغم من أن إعادات النظر في أعمال ماركس المخطوطة، كمخطوطات باريس وأسس نقد الاقتصاد السياسي، قد عَقَّدت فكرتنا عن العلاقة بين ماركس وفيبر، فإن رأي فيبر في الدوافع يظل مسألةً مهمَّةً<sup>(16)</sup>. فمؤخرًا، أشار بول والتون إلى أن سوسيولوجيا فيبر تمكَّننا من دراسة «تبني الفاعلين الاجتماعيين أو الجماعات لتفسيراتٍ أو وجهات نظرٍ بعينها، وهو الأمر الذي لا يُعَدُّ مجرد تبرير للمصالح أو تعمية عليها، وإنما هو قوة دافعة للفعل نفسه» (Walton, 1971: 391). ويتبع قول والتون هذا نظرية رايت ميلز القائلة بأن الجماعات تمارس السيطرة الاجتماعية - لغويًا - عن طريق عزو الأفعال إلى دوافع حسنة أو سيئة (Wright Mills, 1940). وقد أشار ميلز إلى أن منظوره هذا متوافقٌ مع تعريف فيبر للدافع بأنه «شبكة من التفسيرات الذاتية [التي تبدو للفاعل نفسه أو للمراقب مبررًا كافيًا للقيام بالسلوك المعني]» (Weber, 1966: 98).

والحال أن نظرية الدوافع المتأصلة في فكر فيبر والمفصلة في فكر ميلز لا تتعارض مع تناول ماركس للأفكار والأيدولوجيا. فليس ثمة تناقض في أن نقول بأن تفسيرات الدوافع تحدّد الأفعال الاجتماعية (فيبر/ميلز)، لكن هذه التفسيرات مرهونةٌ بسياقاتٍ اقتصادية واجتماعية بعينها (ماركس). فقد استفرغ ميلز وسعَهُ لبيان أن أوضاعًا اجتماعية بعينها تستبعد أنواعًا بعينها من تفسيرات الدوافع. ففي أوضاعٍ اجتماعية علمانية - على سبيل المثال - فإن التفسيرات الدينية للدوافع إما أن تكون غير ملائمة أو غير متاحة أصلًا. ولن نجد مشقَّة في تصوُّر وضع اجتماعيٍّ يغدو فيه استخدام لغة دينية في توصيف الأفعال الاجتماعية والتأثير فيها أمرًا لاغيًا عفا عليه الزمن بعدما اضمحلت السلطة الاجتماعية التي كانت تتمتع بها النُخب الدينية. ومثل فيبر، رأى ماركس أن الثقافة الدينية للنظام الاقطاعي غدت عديمة الأهمية تمامًا في ظل النظام الرأسمالي؛ إذ تطورت تفسيراتٌ ودوافعٌ جديدة ملائمة للعلاقات الاجتماعية الرأسمالية تلقائيًا من دون أية حملاتٍ إحدائية (قارن مع: Lobkowitz, 1964). ولن يكون من العسير أن نوول تحليل فيبر للدوافع الزهدية وفق هذا المعنى. ففيبر نفسه قد قال إن من الضروري أن ندرس كيفية تشكُّل الدوافع الزهدية بواسطة

(16) هذا التعقد - في معظمه - مشروح في:



«مجمّل الأوضاع الاجتماعية، خاصةً الأوضاع الاقتصادية» (Weber, 1966: 183). ومن ثمّ، فإنّ التأويل الرابع لأطروحة فيبر (ف<sup>1</sup>) يشدّد على الآتي: لكي نفسر الأفعال الاجتماعية علينا أن نفهم معانيها الذاتية [أي التفسيرات والتوصيفات التي يقدّمها الأشخاص - سواء كانوا الفاعلين أنفسهم أو المراقبين لهم - لهذه الأفعال]، لكن اللغة التي يستخدمها الأشخاص في هذا التفسير والتوصيف تكون محدّدةً بواسطة الأوضاع الاجتماعية والاقتصادية.

### توصيف فيبر للإسلام

افتتح فيبر توصيفه للإسلام بالقول بأن الإسلام المكيّ كان دينًا توحيدياً مبنيًا على نبوّة أخلاقيّة رفضت السحر. ونظرًا لأنّ الله كليّ القدرة والعلم، ولأنّ أقدار البشر محدّدة سلفًا؛ كان من الممكن للنزعة الزهديّة أن تنشأ في الإسلام بوصفها حلًّا لـ «قلق خلاصي» محتمل. ويحتاج فيبر عن أن نشأة هذه النزعة قد أُعيقَت بسبب فتّين اجتماعيّين: فئة المحاربين التي كانت الحامل الاجتماعيّ الرئيس للإسلام، وفئة المتصوفة التي طورت ضربًا باطنيًا وروحيًا من التدين. وبتكييف القرآن مع المصالح الاجتماعية والاقتصادية لنمط العيش الحربي، أُعيد تأويل طلب الخلاص - من خلال فكرة الجهاد - ليصير طلبًا للأرض. لقد تحوّل الإسلام إلى «دين حربي قومي عربي». ولم يتطور قطّ مفهوم الخلاص الجوّاني على نحوٍ كامل؛ إذ أضحى التمسك بالطقوس البرانيّة أكثر أهميّةً من التحوّل الديني الجوّاني. يقول فيبر: «لقد رضي الإسلام المبكّر بإعلان الولاء لله وللنبي، مع الالتزام ببعض الأوامر العمليّة والشعائريّة، بوصفها أساسًا للدخول فيه» (Weber, 1965b: 72). ويخلص فيبر إلى أنه بالرغم من جذور الإسلام الممتدّة في التوحيد اليهودي-المسيحي، فإنه «لم يكن قطّ دينًا خلاصيًا بحق» (المراجع نفسه: 263).

لقد حوّلت الفئة المحاربة السعي الديني إلى مغامرة إقليمية، وكانت الزهديّة الإسلاميّة مُتمثّلةً أساسًا في بساطة هذه الطبقة المحاربة وصرامتها. لكن الإسلام قد طوّر - مع ذلك - سبيلًا خلاصيًا حقيقيًا له غايات دينية في الأساس، لكنه كان صوفيًا وأخرويًا. ويرى فيبر أن الصوفيّة الإسلاميّة ضربٌ شعبيّ من التدين مكّن الإسلام من الوصول إلى أهالي البلاد التي فتحها، عن طريق طقوسهم ونظامهم الرمزي المحلي. وبذلك أدخلت الباطنية الصوفيّة مكوناتٍ سحريةً وطقسيةً ماجنةً في الإسلام، وخفّفت من صرامته التوحيدية. وهذا الجمع بين نمط التدين الحربي والتقبّل الصوفي للعالم هو الذي أنتج في الإسلام كلّ «السمات المميزة للروح الإقطاعية: القبول التام بالرق والقنانة وتعدّد الزوجات ... البساطة الشديدة للأوامر الدينية والبساطة الأشدّ للأوامر الأخلاقيّة» (المراجع

نفسه: 264). وبسبب هذه الإيتيقا الدينية، لم يستطع الإسلام أن يوفّر الرافعة الاجتماعية التي يمكن بها رفع الشرق الأوسط المسلم من الركود الإقطاعي. وفي هذا المستوى من الحجاج، من اليسير جداً أن نتأول كلام فيبر على النحو التالي: ما يطرحه فيبر هو أن الإسلام لم ينتج الرأسمالية؛ لأن ثقافته غير متوافقة مع روح الرأسمالية (إب). لكن في المقابل، يمكن للمرء أن يخلص إلى أن فيبر يرى أنه قد وُجِدَ تآلف انتقائي بين حاجات جماعة محاربة والقيم العسكرية التي نشأت عن الإسلام الأول النقي (ف). لكن واقع الحال أن حجاج فيبر أكثر تعقيداً من ذلك بكثير، فعندما انصرف فيبر إلى تحليل الشريعة الإسلامية، تبين أن حجاجه مبني على القول بأن ثمة سلسلة من الشروط الضرورية ينبغي توفرها لكي تنشأ الرأسمالية (فيبر، إب<sup>أ</sup>).

في القلب من سوسيولوجيا فيبر للقانون، يوجد تمييز بين سَنِّ القوانين اعتبارياً على حسب الحاجة والأحكام القضائية المشتقة منطقياً من القوانين العامة. في الحالة الأولى، أي حالة القوانين اللاعقلانية، لا يتبع المشرعون مبادئ عامة، وإنما يحكمون في كل قضية على أساس عوامل اعتبارية تماماً. والمثال البارديجمي (النموذجي) على ذلك هو القاضي الذي يحكم في كل قضية على أسس شخصية وخصوصية. ويفتقر القانون الذي ينتج عن أحكام القاضي إلى العمومية والثبات. لكن على الرغم من اختلاف المذاهب الفقهية، فإن الإسلام يمتلك نظاماً تشريعياً عاماً متمثلاً في الشريعة، التي يدرجها فيبر في صنف القانون الموضوعي العقلاني. وهذا الصنف من القوانين يتبع المبادئ المشتقة من وحي إلهي أو أيديولوجيا أو منظومة معتقدات مفروضة من طرف الغزاة. وفيما يخص قواعد الشريعة، فقد كانت قواعد «فوق قانونية»، بمعنى أنها مشتقة في الأساس من الوحي الإلهي وأقوال النبي وأفعاله. وبينما كانت أحكام القاضي غير ثابتة، كانت أحكام الشريعة غير مرنة أصالةً، ولا يمكن بسهولة مدها على نحو منهجي لتغطي القضايا والأوضاع المستجدة. وبعد القرون الثلاثة الأولى من الإسلام، عوملت الشريعة باعتبارها مدونة تامة ومكتملة، وهو ما أدى إلى ظهور فجوة بين النظرية والممارسة، وهي الفجوة التي جسرت بواسطة ما يُعرف بالحيل الفقهية: «حيث كان لا بدّ من دعم الأحكام المستحدثة بواسطة الفتاوى، التي كان من الممكن دومًا الحصول عليها في كل حالة، بحسن نيّة في بعض الأحيان وبالتحايل في أحيانٍ أخرى، أو بواسطة التحايلات الشرعية المثيرة للجدل الموجودة في مختلف المذاهب الفقهية المعتمدة» (Rheinstein, 1964: 241).<sup>(17)</sup> وبناءً

(17) Rheinstein (ed.), Max Weber on Law in Economy and Society (translated by Edward Shils and Max Rheinstein).



عليه، يمكن القول بأن الإسلام قد افتقر إلى شرطٍ ضروريٍّ لنشوء الرأسمالية، وهو وجود تقليدٍ قانونيٍّ نظاميٍّ معتمدٍ (التأويل الثاني لأطروحة فيبر، إ ب<sup>1</sup>).

إن التأويل السوسيولوجي الدارج لأقوال فيبر في القانون هو أنه يتبنّى أطروحةً قويةً (إ ب<sup>1</sup>) تقول بأن القانون النظامي العقلاني هو شرط ضروريٌّ لنشأة الرأسمالية العقلانية، ومن ثمّ فإن التفسيرات الاقتصادية الصرفة لنشأة الرأسمالية ليست كافيةً. وعلى الرغم من تبنيّه لهذه الأطروحة القوية، فقد أقرّ فيبر أنه في حالة القوانين الإنجليزية التي سنّها القضاة، لم يعق غيابُ نظامٍ قانونيٍّ خالٍ من الثغرات تطوّر الرأسمالية الإنجليزية. ففي إنجلترا، كانت أحكام قضاة الحفاظ على السلم «تشبه أحكام القضاة المسلمين بدرجة ليس لها مثيلٌ في أوروبا». وتابح فيبر قائلاً بأن أحكام هؤلاء القضاة «قد كان من شأنها أن تقف حجر عثرة في طريق الطبقات البرجوازية، ومن ثمّ يسعنا القول بأن إنجلترا قد حقّقت تفوقاً رأسمالياً فيما بين الأمم لا بفضل نظامها القضائي، وإنما بالرغم من نظامها القضائي عوضاً عن ذلك» (Rheinstein, 1964: 230-231). لكن رأسمالية إنجلترا قد تجاوزت هذا العائق لسببَيْن بحسب فيبر: أولهما هو أن المحامين ورجال الأعمال كانوا منحدرين من الطبقة الاجتماعية نفسها ويتشاركون المصالح نفسها؛ وثانيهما هو تمتّع المحامين - بوصفهم كياناً مهنيّاً - بقدرٍ معتبرٍ من الاستقلالية السياسية. ومن ثمّ، يمكن القول بأن فيبر كان يحتاج - على ما يبدو - عن أن الأمر المهمّ للعلاقات التعاقدية الرأسمالية لم يكن مضمون القانون، وإنما مأسسة القانون وسياقه الاجتماعي. وبالمثل، يمكن القول بأن تغيّر أحكام القضاة المسلمين وتصلّب الشريعة ناتجان عن نمط الحكم الأبوي وليس عن الثقافة الإسلامية بحدّ ذاتها. إن قراءةً متأنيّةً لفيدر تقودنا إلى هذا التأويل الأخير لأطروحته (ف<sup>1</sup>). ففي حين فضّلت الطبقات البرجوازية الغربية القانون النظامي العقلاني، فضّلت الحكّام الشرقيون الأيوون أحكام القضاة الموضوعية التي وجدوها «تخدمهم على نحوٍ أفضل»، بما أنها كانت تمثّل «الاعتباطية المطلقة وعدم الثبات على الأرجح» (المراجع نفسه: 229).

إن النظر إلى تعامل فيبر مع القانون من وجهة النظر هذه، يقودنا إلى تأويلٍ أخيرٍ لتحليل فيبر للإسلام، وهو الآتي: لم يولد الإسلام التصنيح الرأسمالي؛ لأن البلاد المسلمة ظلّت لقرونٍ محكومةً بواسطة بيروقراطية أبويّة تسيطر عليها قواتٌ أجنبية. ومن ثمّ، فإن الاقتصاد الأبوي والبنية السياسية الأبوية هما ما يفسّر غياب الروح الرأسمالية والقانون العقلاني والمدن المستقلة. وبالإضافة إلى ذلك، فبالرغم من أن الإشكال النظري الأساسي الذي شغل فيبر هو تفسير غياب الرأسمالية خارج أوروبا، فقد تبينّ له أن إحدى المسائل الكبرى في تاريخ الإسلام هي تفسير الركود

النسبي للاقتصاد في الفترة بين القرنين الثاني عشر والتاسع عشر. وقد حاول فيبر أن يردّ هذا الركود إلى صعوبات تمويل القوات العسكرية: «لقد تيسّرت الأمور لكي يهيمن النظام الاقتصادي الإقطاعي عندما خُصت عوائد الضرائب على الأرض والأنفس للجنود السلاجقة والمماليك. فملكية الأراضي قد انتقلت إليهم في نهاية المطاف ... ومن شأن انعدام الأمان القانوني للسكان دافعي الضرائب في مواجهة الجنود الذين أوكلت إليهم جباية هذه الضرائب أن يصاب التجارة والاقتصاد النقدي - تبعًا لذلك - بالشلل. وواقع الأمر أن اقتصاد السوق الشرقي قد اضمحلّ أو على الأقل أُصيب بالركود منذ حقبة السلاجقة [1150-1050 تقريبًا]» (Weber, 1968: 1016). ورافق اضمحلال الاقتصاد النقدي هذا اعتبارية متزايدة في القانون وحقوق ملكية الأراضي والملكية بعامة والعلاقات المدنية. ومن باب التلخيص، يضع فيبر هذه الأوضاع السياسية تحت مصطلح «السلطانية» (sultanism) الذي يصف الاعتبارية الصرفة للحاكم الأبوي. ولأن التملك أضحى غير متيقن منه، استثمر تجار الحواضر في الوقف، الذي كان في مأمن - نسبيًا - من تدخل السلطان. وقد شجعت هذه الاستثمارات على تجميد رأس المال على نحو شامل، وهو الأمر الذي «يتطابق تمامًا مع روح الاقتصاد القديم الذي استخدم الثروة المتراكمة كمصدر للإيجار لا كأسما ت كسبي» (المرجع نفسه: 1097). وبما أن المدن لم تكن سوى معسكرات لقوات السلطة الأبوية، وبما أن تدخلات النظام الأبوي قد ثبّطت الاستثمار في التجارة والصناعات الحرفية؛ لم يتطور في الإسلام نمط العيش البرجوازي ولا الإيتيقا البرجوازية. ومن ثمّ، يخلص فيبر إلى أن إقطاعية الإسلام الإمبراطوري كانت «تزدري النفعية التجارية البرجوازية بعمقٍ وتعدّها جشعًا منحطًا» (نفسه: 1106). ووفقًا لهذا التأويل (ف<sup>أ</sup>)، تكون القيم والدوافع الإسلامية قد أثرت - يقيئًا - في الطريقة التي تصرف بها المسلمون في نشاطاتهم الاقتصادية والسياسية والاجتماعية، لكن في الوقت نفسه لا يمكننا فهم الأسباب التي أدت إلى وجود هذه القيم والدوافع إلّا من خلال دراسة الأوضاع الاقتصادية والاجتماعية (الحكم الأبوي والإقطاع) التي حدّدت التاريخ الإسلامي.

## ◀ نقد تحليل فيبر للإسلام

إن نظرية فيبر القائلة بأن «الإيتيقا الإقطاعية» للإسلام قد نتجت عن اعتماده على طبقة من المحاربين بوصفهم حاملًا اجتماعيًا له (إب أو ف)، هي نظرية خاطئة إذا ما نظرنا إلى واقع الأمر. فقد كان الإسلام - في الأساس - دينًا حضريًا وتجاريًا ويعرف أهله القراءة والكتابة. وكانت مكة ذات موقعٍ استراتيجيٍّ على خطوط التجارة بين البحر المتوسط والمحيط الهندي، واكتسبت





قريش - قبيلة النبي محمّد - مكانةً سياسيةً مهيمنةً بفضل قوتها التجارية في المنطقة. وعمل النبي نفسه تاجرًا مع القوافل التي كانت تنقل السلع البيزنطية إلى السوق المكيّ. حتى القرآن نفسه قد استعمل مصطلحاتٍ تجاريةً<sup>(18)</sup>. وإذا كان ثمة صراع متواصل في الإسلام بين التقوى الحضريّة المهيمنة وقيم الصحراء، فقد كان هذا الصراع اقتصاديًا أيضًا. فقد هدّدت القبائل الصحراوية خطوط التجارة، وفرضت جباياتٍ على التجّار. وقدّم الإسلام ثقافةً كانت قادرةً على توحيد البدو والتجّار الحضريين في معشر واحد. وبذلك كان الإسلام بمثابة انتصار للمدينة على الصحراء أكثر مما كان انتصارًا للعرب على الفرس والنصرانية.

أما وصف فيبر للشريعة الإسلامية، فهو أكثر صحّةً ودقّةً. فمعظم المختصين أقرّوا بأن الشريعة كانت «قانونًا» مثاليًا سمح بوجود فجوةٍ بين المثال والممارسة<sup>(19)</sup>. ولا يمكن ملء هذه الفجوة إلاّ بواسطة ممارساتٍ وحيلٍ فقهيةٍ بالغة التعقيد. لا تكفّن المشكلة - إذن - في توصيف فيبر للشريعة الإسلامية، وإنما تكفّن في الطريقة التي يمكن بها إدراج هذا التوصيف في تفسيره لتأخّر الإسلام الاقتصادي. فليس من السهل إدراج هذا الرأي عن الشريعة الإسلامية ضمن نظرية تقول بأن القانون العقلاني شرطٌ ضروريٌّ لتطور الرأسمالية (إب<sup>أ</sup>). فقد بيّن فيبر سلفًا أن الرأسمالية الإنجليزية قد تطورت على الرغم من نظامها القانوني المبنيّ على أحكام القضاة. ومن ثمّ، فالقانون العقلاني من شأنه أن يساعد على تطور الرأسمالية، لكنه ليس شرطًا ضروريًا لها. وعلاوة على ذلك، خلص بعض المتخصّصين إلى أن تصلّب الشريعة الإسلامية وتحريمها للربا لم يمثّل عائقًا أمام التجارة قطّ<sup>(20)</sup>. فالمشكلة الحقيقية التي كانت تواجه الحياة التجارية هي التهديد المتمثّل في إمكانية استيلاء الحكّام الأبويين على الممتلكات والبضائع بغرض دفع الرواتب لجنودهم.

ومن ثمّ، يبدو أن هناك دعمًا إمبريقيًا للتأويل الأخير لأطروحة فيبر (ف<sup>أ</sup>)، القائل بأن اضمحلال الاقتصاد النقدي في الإسلام ينبغي رده إلى البنية السياسية الأبوية. فبيما وُجِدَت تفسيراتٌ مختلفة عديدة لاضمحلال الإسلام من ناحية التجارة الدولية والأزمة الديموغرافية وغيرهما، إلاّ أنه ثمة

(18) لتحليلٍ لهذه المصطلحات، انظر:

Torrey (1892).

(19) للمزيد عن وضعية الشريعة هذه، انظر:

Schacht (1964); Coulson (1964, 1965).

(20) لقد أكّد رودينسون (1966) على هذه الفكرة. وبعض مناحي تحريم الربا تجدونها في تعليق شاخت على «الربا» في موسوعة الإسلام (1936).

نظرية متبنّاة على نطاقٍ واسعٍ تقول بأن فشل مؤسسات الحكم في الإسلام مربوطٌ بشدّة بصعوبات التمويل العسكري<sup>(21)</sup>. وهناك حكمة شرقية قديمة تقول: «لا يوجد حاكم من دون جنود، ولا يوجد جنود من دون نقود، ولا يوجد نقود من دون رخاء الرعيّة، ولا يوجد رخاء للرعيّة من دون عدل» (Inalcik, 1964: 43). وبـ «العدل» قصد الفقهاء العثمانيون أن السلطنة عليها أن تحافظ على المساواة بين نصفي المجتمع: العسكر (الجنود والموظفين المدنيين والعلماء)، والرعيّة (دافعي الضرائب من المسلمين وغير المسلمين). وما أدى إلى تفكُّك نسيج المجتمع الإسلامي - تحديداً تحت الحكم العثماني - هو عجز السلطنة عن ضمان أن كل طبقة اجتماعية تنفذ وظائفها الاجتماعية، وعجزها عن القيام بالقسط بينها.

وقد كان العدل معتمداً - في الأساس - على نجاح الحرب وقوة السلطنة. فقد وفّرت الحرب الغنائم والأراضي التي تدفع منها السلطنة الأجور والعطايا. فمن دون أراضٍ جديدة، تغدو جباية الضرائب والرشوة وسائل أساسيةً للتمتُّع بالتأثير السياسي وللتربح. ومن دون سلطنة قوية، تفقد الماكينة البيروقراطية المعقّدة للدولة العثمانية وجهتها وتضلُّ عن مقصدها. إن الفشل في نشر الإسلام، وانسحاب السلطنة من الحياة العامّة، وانعدام الكفاءة المتزايد للجيش؛ كانت كلها مناحي متواشجةً للاضمحلال الاجتماعي. وعندما بلغت الإمبراطورية العثمانية حدودها التوسّعية في عام 1570، اضطرت الدولة - لكي توفر الموارد اللازمة لدفع أجور الجنود العاطلين - إلى ترك الإقطاعات الإمبراطورية لجباة الضرائب المعروفين بالملتزمين. وضمحلت السباهية (طبقة الفرسان المملوكة للأراضي) بسبب الاستخدام المتزايد للبنادق؛ لكن أيضاً لأن السباهي إذا مات ولم يكن له وريث، كانت ملكيّة أراضيه تنتقل إلى خزانة الدولة وتؤجّر للملتزمين. ومع اضمحلال السباهية، أضحى الفلاحون تحت رحمة طبقة الملتزمين الجشعة الصاعدة. وكما اضمحلت السباهية، اضمحلت طبقة الفلاحين والتجّار مع فشل المؤسسات الحاكمة، ومن ثمّ تنامت قوة الأعيان المحليين والأمراء الصغار مرهوبي الجنباب في الإقطاعات. وبوصفه كياناً سياسياً، لم يكن الإسلام قادراً على القضاء على الحركات القومية في البلقان، ولا على طرد المستعمرين الأوروبيين، ولا على تطوير صناعته وتجارته الخاصّة<sup>(22)</sup>.

(21) تجدون منظورات شتى عن الاضمحلال الإسلامي في:

Gibb and Brown (1960, vol. 1, part 1); Inalcik (1973); Cahen (1970); Saunders (1963).

(22) اليهود واليونانيون والأرمن والتجّار غير العثمانيين هم الذين سيطروا على التجارة. قارن مع:

Stoianovich (1960).



كل هذه التطورات التي مرَّ بها الإسلام، قد أرجعها فيبر إلى تناقضات «السلطانية» واختلالاتها بوصفها نظامًا سياسيًا (ف<sup>1</sup>).

## الإيتيقا البروتستانتية والإصلاحيون المدافعون عن الإسلام

تتضمَّن سوسيولوجيا فيبر أربع أطروحاتٍ، تقدِّم كلُّ منها تفسيرًا مختلفًا للتطورات الاجتماعية والتطورات الرأسمالية على وجه الخصوص. وقد حاججت عن أن الأطروحة الرابعة (ف<sup>1</sup>) التي تردُّ اضمحلال المجتمع الإسلامي إلى تناقضاتٍ عسكرية-اقتصادية بعينها، هي وحدها التي تدعمها الأبحاث الحديثة. أما الأطروحات الثلاث الأخرى (إب، إب<sup>1</sup>، ف)، فتعاني من التباساتٍ نظريةٍ مدمِّرةٍ أو من الدَّور أو هي منافية للحقائق ببساطة. إذن، فمن المفارق أن يعمد الإصلاحيون المسلمون إلى استخدام حججٍ فيبريةٍ - ولو بشكلٍ ضمنيٍّ - لكي يفسِّروا لأنفسهم الفشلَ الظاهر للحضارة الإسلامية، وتحديدًا الحجج المبنية على الأطروحتين الأولى والثانية (إب، إب<sup>1</sup>) المتعلقةين بالدوافع الزهدية، وليس الحجج المبنية على الأطروحة الرابعة (ف<sup>1</sup>) المتعلقةة بالأوضاع البنيوية.

لقد خلق توسُّع أوروبا الاستعماري مشكلةً ثيوديسيةً<sup>(23)</sup> حادةً عند المسلمين: إذا كان الإسلام هو الدين الحق، فكيف يمكن للكفار أن يكونوا يمثل هذا النجاح في الدنيا؟ والإجابة الإسلامية على هذا السؤال - التي تشاركتها معظم الحركات الإصلاحية على اختلاف مشاربها - هي الآتية: «المسيحيون أقوياء؛ لأنهم ليسوا مسيحيين حقًا. والمسلمون ضعفاء؛ لأنهم ليسوا مسلمين حقًا» (Hourani, 1962: 129). ولكي يصير المسلمون «مسلمين بحق»، ينبغي تخليص الإسلام من التراكمات الخارجية التي أُدخلت عليه، واكتشاف الإسلام الأصلي النقي، الذي يتوافق تمامًا مع العلم الحديث. وهذا الإسلام النقي مؤسس على إيتيقا زهديَّة، ونشيطة، ومتوجِّهة إلى هذا العالم. ومن ثمَّ، فالعدو الحقيقي للإسلام النقي وللمجتمع الحديث في الوقت نفسه هي مجموعة المواقف القدرية والسلبية والصوفية التي أُدخلت إلى الإسلام بواسطة المتصوفة والمرابطين الأمازيغ والجماعات ذات الصلة. بالطبع، كان نقد التصوف أحد مشاغل الإسلام الأرثوذكسي على مر القرون، لكن الرفض المعاصر للتصوف يشدُّد على منحى جديد: التصوف يستنزف الموارد وغير متوافقٍ مع الزهدية والفاعلية. فالإنفاق على مقامات الأولياء والموالد قد انتقد على نطاقٍ واسعٍ، خاصةً في شمال إفريقيا. وغدا التوكيد على أهمية الانخراط النشط في هذا العالم موضوعًا أساسيًا للإصلاح الإسلامي

(23) الثيوديسيا - كما هو معلوم - هي محاولات تبرير وجود الشر في العالم بالرغم من وجود الله مطلق القدرة ومطلق الخيرية (م).

في مواجهة سكونية التصوف وانقطاعه عن العالم. من هنا نجد إصلاحياً كجمال الدين الأفغاني (1839-1879) لا يملُّ من تكرار هذه الآية القرآنية المُحِبَّة إليه: {إِنَّ اللَّهَ لَا يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّى يُغَيِّرُوا مَا بِأَنْفُسِهِمْ} (قارن مع: Keddie, 1968). وبالمثل، نجد رشيد رضا يشدّد على أن أحد مبادئ الإسلام الأساسية هو السعي إلى تحسين الأوضاع المادية للمسلمين.

وهكذا نجد تشابهاتٍ مثيرةً للاهتمام بين تحليل فيبر للبروتستانتية (إب، إب<sup>1</sup>) والموضوعات الأساسية للإصلاح الإسلامي. فالإسلام النقي والبروتستانتية الطهرانية بحثا في نوصهما المقدّسة عن إيتيقا خاليةٍ من أي زياداتٍ شعائرية صوفية. وكانت نتيجة هذا البحث هي مجموعة من القواعد التي تأمر بالزهد والفاعلية والمسؤولية. لكن الربط بين الزهد الطهراني في أوروبا والحدثة الإسلامية في الشرق الأوسط هو ربط سطحيٍّ وغير أصيل. ولعل الفرق الأهم بينهما هو السياق الاجتماعي الذي تموضعت فيه «الطهرانية» الإسلامية. فقد كان الإصلاح الإسلامي استجابةً - دفاعية غالباً - لخطرٍ عسكريٍّ وثقافيٍّ خارجيٍّ؛ لقد كان محاولةً للرد على شعورٍ بالدونية والإحباط ناتجٍ عن الاستعمار الغربي. وبالرغم من وجود «طهرانية» إسلامية سابقة على الاستعمار (الوهابية والحنبلية)، فإن الإصلاح الإسلامي في الحقبة الحديثة لم يكن تطوراً مستقلاً بقدر ما كان محاولةً لشرعنة التبعات الاجتماعية للرأسمالية. وترجمت المصطلحات الإسلامية الأساسية - بكل أريحية - إلى مصطلحاتٍ أوروبية، دونما احترام كبير لاشتقاق هذه المصطلحات وتأثيلها: «فمصطلح العمران عند ابن خلدون تحوّل تدريجياً إلى مصطلح «الحضارة» عند جيزوت، وتحوّل مصطلح المصلحة عند فقهاء المالكية وابن تيمية إلى مصطلح «المنفعة» عند جون ستيوارت مل، وتحوّل مصطلح الإجماع في أصول الفقه إلى مصطلح «الرأي العام» في النظرية الديمقراطية...» (Hourani, 1962: 344)<sup>(24)</sup>. وبناءً عليه، فإن «إيتيقا» الإسلام «البروتستانتية» كانت إيتيقا مُقلّدةً وليست أصلية؛ وذلك لأن قادة الحدثة الإسلامية قد تعلّموا على يد أوروبيين أو تشرّبوا التقاليد الأوروبية. لقد تلاءمت نظرية فيبر عن الإيتيقا البروتستانتية (إب، إب<sup>1</sup>) مع التحديث الإسلامي ببساطة؛ لأن المسلمين قد تبّنوا المنظور الأوروبي عن كيفية تحقيق التطور الرأسمالي. لقد تبنّى الإصلاحيون - كالأفغاني وعبد رشيدي رضا - الرأي القائل بأن التقدّم الاجتماعي في أوروبا قد نتج عن الإصلاح البروتستانتية (خاصةً كما هو مُعبّرٌ عنه بواسطة جيزوت في كتابه: التاريخ العام للحضارة في أوروبا). ليس من المفاجئ إذن أن الأفغاني قد اعتبر نفسه لوثر الإسلام.

(24) عن الإصلاح الإسلامي في آسيا انظر:



## الخاتمة

حاولتُ في هذا التحقيق لرأي فيبر في الإسلام أن أبين أن بمقدورنا - على نحوٍ معقولٍ - أن نعثر على أربع أطروحاتٍ مختلفة في سوسيولوجيا فيبر للحضارة. وعلى أساس الأبحاث والنقاشات النظرية المعاصرة، يمكننا نبذ ثلاث أطروحاتٍ منها؛ لأنها خاطئة أو ضعيفة نظرياً. أما الأطروحة الرابعة وهي أن الإسلام قد اضمحل واضطر في نهاية المطاف لأن يعتمد اقتصادياً على أوروبا؛ لأنه لم يستطع علاج ضعفٍ متأصلٍ فيما يسميه فيبر بنظام الحكم السلطاني أو «السلطانية»، فيمكن قبولها. وفي هذه الأطروحة، تظلُّ المعتقدات الإسلامية تُعامل على أنها مؤثرة، لكن وجود هذه المعتقدات بعينها - عوضاً عن معتقداتٍ أخرى - يُردُّ إلى البنية الاجتماعية والاقتصادية للنظام الأبوي. وعندما حاول الإصلاحيون المسلمون فهم اضمحلالهم الاقتصادي، اعتمدوا في أغلب الأحيان على نظريات الدوافع الزهدية، لكن هذا لا يمكن اعتباره دليلاً على أن الزهد هو شرطٌ ضروريٌّ لتطور الرأسمالية. إن أيديولوجيا الكدِّ في العمل في الإسلام الحديث ليست - في المقام الأول - سوى مستورد كولونيالي.

## ملحق للمترجم

## فالتر بنيامين ودين الرأسمالية

ضمن مخطوطات فالتر بنيامين التي نُشرت بعد وفاته، نجد نصًا قصيرًا وشهيرًا وشيقًا وعسيرًا ومُكثفًا للغاية، يحمل العنوان التالي (الذي استعاره بنيامين من صديقه إرنست بلوخ على الأرجح، بحسب مايكل لوي): «الرأسمالية بوصفها دينًا». عندما تقح أعيننا على كلمتي «رأسمالية» و«دين» في جملة واحدة، عادةً ما يتبادر إلى أذهاننا على الفور اسم ماكس فيبر وعمله «الإيتيقا البروتستانتية وروح الرأسمالية». فالسوسيولوجي الألماني الذي كان مشغولًا بالتفتيش عن التفاعلات بين الأفكار الدينية والأنماط الاقتصادية، وتحديدًا عن تأثير الأولى في الثانية، قد وجد أن أصول الرأسمالية موجودة في البروتستانتية (الكالفينية)، وأن البروتستانتية كانت شرطًا لتطور الرأسمالية، وأن الرأسمالية هي بروتستانتية مُعلمنة. والحال أن بنيامين ينطلق بالفعل من أطروحة فيبر هذه، لكنه لا يقنع بها أبدًا، فهي ليست راديكالية بالقدر الذي يرضيه، ومن ثمَّ يقلبها رأسًا على عقب: فبحسبه، ليست الرأسمالية مبنيةً على الدين - كما يحاجج فيبر - وإنما هي نفسها ظاهرة دينية على نحوٍ جوهريٍّ، إن بنية الرأسمالية هي بنية دينية صراحة، إنها دين ببساطة، دين الحداثة، الذي تطور في الغرب كطفيلي على المسيحية برمتها (وليس على الكالفينية فحسب كما يرى فيبر). «إن تاريخ المسيحية» يقول بنيامين «ليس - في نهاية التحليل - سوى تاريخ الطفيلي الذي اعتال عليها: الرأسمالية».

لكن فكرة بهذا القدر من الراديكالية تحتاج إلى تسويخ، إلى حججٍ كافية. للأسف، لم يقدم بنيامين هذا التسويخ ولا هذه الحجج، وذلك للسبب نفسه الذي منعه من أن يكمل هذا النص أو يكتبه من الأساس، بما أنه ليس أكثر من شذرة، ملاحظة، عُثر عليها بين أوراقه: يقول بنيامين إن أي محاولة لتبيين البنية الدينية للرأسمالية من شأنها أن تفتح علينا أبوابَ جدلٍ لا قبل لنا به، جدل معمم لا يمكن تقديره بقدرٍ ولا حدٍّ بحدِّ، من شأنها أن تدخلنا في التيه. وعلة ذلك هي أننا عالقون في الفخ ذاته الذي نريد أن نبينه ونفهمه، أن الرأسمالية هي الماء التي نسبح فيه، ومن ثمَّ رأى بنيامين أنه من المتعذر في هذا الزمن (1921 حيث كتب هذا النص) الكشف عن بنيتها الدينية بالتفصيل، لكنه توقع أن إنجاز هذه المهمة سيكون أكثر إمكانًا في قادم الأيام.

لكن على الرغم من صعوبة إنجاز مهمة الكشف الكامل عن البنية الدينية للرأسمالية، يرى بنيامين أنه لا يزال بمقدورنا أن نحدِّد بعض الخصائص الرئيسة لهذه البنية، وهي الآتية:



أولاً: الرأسمالية دين تعبدي، شعائري، بل ربما الدين الأشد تعبدياً وشعائرياً من بين جميع الأديان التي وُجِدَت على الإطلاق. فالرأسمالية دينٌ عمليٌّ تماماً، دين أفعال لا أقوال، دين قائم على العبادة حصراً، دين خالٍ من أية عقيدة أو مذهب أو لاهوت. ما الذي يتعيّن على المرء فعله - إذن - إذا ما أراد أن يعتنق هذا الدين؟ ليس عليه أن يتلقى تدريباً لاهوتياً معيناً، ولا أن يؤمن بمعتقداتٍ ما، أو يحفظ تعاليمٍ ما، وإنما عليه أن يدخل في العبادة رأساً (أن يبيع السلع ويشترها، أن يُضارب في البورصة، أن يستثمر في رأسماله، أن يبدأ مشروعه التجاري... إلخ). فوحدها الأفعال لها قيمة في هذا الدين، وقيمتها هذه قيمة محايدة تماماً، بمعنى أنها غير مستمدّة من أي مصدرٍ سوى نفسها، على عكس عبادات وشعائر الأديان التعبديّة الأخرى، التي تستمدُّ قيمتها من إله (متعالٍ) خارج عنها. فالإله - كما يشدّد صامويل فيبر - ليس هو مصدر المعنى في الدين الرأسمالي، وإنما العبادة المستقلة تماماً عن الإله هي المصدر الوحيد لكل معنى.

لكن إذا كان لكل دينٍ إلهٌ فَمَنْ هو إله الرأسمالية؟ من ذا الذي يُعبد بكل هذه العبادة المفرطة؟ من اليسير تخمينُ اسم هذا الإله، إنه المال: والمال هنا ليس إلهاً مجازياً، وإنما هو إله حقيقيٌّ، ملموس، ومتعين، أُقيمت له الأوثان. هو المسمّى ببلوتو أو هادس عند الإغريق (إله المال والثراء، ولكنه - ولا عجب - إله العالم السفلي والجحيم كذلك). وهو المسمّى بـ *mammon* في اليهودية والمسيحية القروسطية. نقرأ في الإنجيل: «يا أيها الإنسان لا يمكنك أن تخدم سيديّن. فإما أن تُبغض أحدهما وتحبّ الآخر، أو أن تخلص لأحدهما وتزدري الآخر. لا يمكنك أن تعبد الله والمال معاً» (متّى، الإصحاح 6، آية 24). ليس المال - وفق هذه الآية - مجرد إله ضمن آلهة أخرى قد تُعبد من دون الله، وإنما هو التّدُّ الوحيد له، وحده المال ينازع الله في سيادته، ومن ثمّ لا يسع الإنسان أن يخدمهما معاً، يعبدهما معاً، وإنما يتعيّن عليه أن يختار بينهما. وفي القرآن، يقول واحدٌ من أصحاب الجحيم متحسراً: {مَا أَغْنَىٰ عَنِّي مَالِيهِ} (الحاقة، آية 28). وفي الحديث، نجد النبي يقول: «تعس عبد الدينار والدرهم» (صحيح البخاري).

ويتجلّى إله الرأسمالية تجلياً أساسياً - وفقاً لبنيامين - في صورة النقد، في أوراق البنكنوت، التي تعادل صور القديسين في الأديان الأخرى، فلكل دولةٍ أوراقها النقدية المبعّلة تماماً كما كان لكل دولةٍ صورٌ قديسيها المبعّلين. وفي كتابه «شارع ذو اتجاه واحد»، يلفت بنيامين انتباهنا إلى قدر الزخرفة (الباروكية) الموجودة في أوراق البنكنوت، زخرفة أيقونية وظيفتها إظهار «روح قدس مهابة الرأسمالية وهولها»، إنها «واجهة الجحيم»: لو كان الجحيم بنايةً، فإن زخرفة البنكنوت هي واجهته هذه البناية. بناءً على فكرة بنيامين هذه، ينبغي ألا نسيء تأويل عبارة *in God we trust* المنقوشة

على الدولار الأمريكي؛ فليس المقصود بالإله هنا أي إله متعال، وإنما المقصود هو هذا الإله بالذات: الدولار. قد تكون الصيغة الأكثر دقةً للعبارة هي إذن: (in this god we trust).

أما **الخاصية الثانية** لدين الرأسمالية، فهي الآتية: العبادات في الأديان التبعديّة الأخرى لها مواقيتٌ معيّنة تُقضى فيها، يؤدي المرء صلاته مثلاً في ساعة معيّنة من النهار، أو يحضر قدّاسه في يوم معيّن من الأسبوع، أو يشارك في طقسه في يوم معيّن من السنة، وفيما خلا هذه الأوقات لا توجد عبادة. لكن هذا الوضع قد تغيّر تمامًا مع دين الرأسمالية: ففي هذا الدين ليس للعبادة (أي الممارسة الرأسمالية هنا) مواقيتٌ معيّنة، لا يعني ذلك أن الفرد/العبد قد غدا بوسعه أن يؤدي عباداته وقتما يحلو له، وإنما يعني أن العبادة لم تعد مقصورةً على وقتٍ بعينه، وإنما صارت سمرديّةً، مفروضةً طول الوقت. لم يعد ثمة سوى العبادة، لم تعد توجد أيام «مقدّسة» مخصّصة للعبادة، وأيام «عادية» خالية من العبادة، وإنما صارت الأيام كلها مقدّسة: أسبوع الرأسمالية كله «جمعة» / «سبت» / «أحد»، كل يوم هو يوم «عيد» رأسمالي، ولا يوجد يوم بلا طقوس. إن العبد في الرأسمالية عبد مطلق، والعبادة في الرأسمالية عبادة مطلقة، عبادة *sans trêve et sans merci*، بلا هدنة ولا رحمة، كما يصفها بنيامين (مستعيراً من بودلير)، وعلى الفرد أن يتعبّد (يبيع ويشترى ويكدح ويضارب ويستثمر...) طوال الوقت، فالممارسات الرأسمالية لا تعرف التوقف ولا الانقطاع، إنها تسيطر على حياة الأفراد من المهد إلى اللحد، على حدّ تعبير مايكل لوي. وعلاوة على التعبّد الدائم، تطلب الرأسمالية من الأفراد أن يستفرغوا وسعهم في هذه العبادة، على العبد أن يشارك في الطقس الرأسمالي بأقصى درجات التوتّر، إنها لا ترضى بعبادة ساهية غافلة، وإنما تريد قلباً حاضراً ملتهباً بالحماس (إلى أن «يسكت» تمامًا يومًا ما من جرّاء هذا التوتّر).

أما **الخاصية الأخيرة**، فهي الآتية: فكرة العبادة في الأديان الأخرى هي «تكفير» الذنوب، فالمرء يتعبّد لكي يُعفى عنه، لكي لا يعود مستحقاً للوم والتأثيم، لكي يتخلّص من الشعور بالذنب. لكن مع الرأسمالية لم تعد العبادة - ولأول مرة في التاريخ - سبيلًا لتكفير الذنوب، وإنما أضحت - على العكس تمامًا - منتجة للوم، للذنب، للدين. والواقع أن بنيامين يستثمر (حتى نستخدم مصطلحاً رأسماليًا) هنا فيما يصفه بـ «الالتباس الشيطاني» لكلمة schuld الألمانية؛ إذ إنها تعني «ذنب» guilt و«دين» debt في الوقت نفسه، إنها تُعبّر عن الدين في شكله المادي والميتافيزيقي، بما أن الذنب ليس سوى دين ميتافيزيقي (بنيامين «مدين» هنا تمامًا لنتشبه أول من أبان عن هذا الالتباس في جنياالوجيا الأخلاق). إذن، فبينما تعمل جميع الأديان الأخرى





على «تخليص» أتباعها، فإن الرأسمالية هي الدين الوحيد الذي يعمل على «تأثيم» أتباعه وإدانتهم، إنها ماكينة جبارة لإنتاج الذنوب/الديون.

لكن من هو المذنب/المديون هنا بالضبط؟ يشدّد بنيامين على أن الذنب/الدين معمم في الرأسمالية (أو قُل «معلوم» حتى نستخدم مصطلحاً رأسمالياً آخر)، إن الجميع مذنبون/مديون هنا: الفقير مديون بالطبع بما أنه لا يملك ما يكفيه، ومذنب لأنه «مقصر» وغير مجتهد في الطاعة؛ فهو لم يكدح بالقدر الكافي، لم يستثمر ماله بالذكاء الكافي، لقد فشل في أن يكون غنياً. والغني الرأسمالي مديون هو الآخر بما أنه لا يكف عن الدخول في مشاريع تلو مشاريع، مقترضاً من بنك تلو بنك، ومذنب بما أنه مستهلك جبار، يبذر أمواله يمنةً ويسرةً في حين أن الواجب عليه هو مراكمتها عوضاً عن ذلك، وضخها في مشاريع جديدة. الكوكب كله مديون/مذنب إذن في الرأسمالية. لكن الحال أن راديكالية بنيامين لا تقف عند هذا الحد: فليس الكون وحده هو المديون/المذنب، وإنما خالقه أيضاً. وهو ما يجرنا إلى السؤال الآتي: ما هو وضع الإله المتعال في دين الرأسمالية؟ وفقاً لبنيامين، فإن الإله لم يمت، وإنما تأنسن، إن الرأسمالية لم تقتل الإله وإنما حوّلتها إلى إنسان: «لقد سقط الإله من تعاليه، ولكنه لم يمت، وإنما غدا مشاركاً للإنسان في المصير نفسه»؛ لقد غدا مذنباً ومديوناً هو الآخر. أليس هو من لعن الفقراء بما أنهم فقراء؟ طالما أن الغنى هو آية نعمته ورضاه. ومن ثمّ فهو - طبقاً للمنطق الرأسمالي (الكالفني) - المسؤول عن وضع الفقراء، أي معظم البشر، على ظهر الأرض. إن الفقر هو ذنبه، إثمه، تماماً كما هو ذنب مخلوقاته الفقراء.

بعدما صار الجميع مذنباً ومديوناً، بما فيهم الإله لنفسه، ما الذي يتبقى للإنسان في ظل الرأسمالية؟ لا شيء سوى اليأس التام، القنوط. الرأسمالية دين غير معنيّ بخلاص أي أحد، إنها لا تروم سوى نفسها، ليس لها غاية سوى تأييد نفسها، أن تمتلك النهاية، أن تصير هي النهاية. إنها غير مشغولة بافتداء البشر، وإنما بإدخالهم أفواجاً في اليأس التام عوضاً عن ذلك. لقد وصف بنيامين أوراق البنكنوت - روح قدس الرأسمالية - بأنها واجهة الجحيم، وعلينا ألا ننسى أن دانتني قد أخبرنا - في الكوميديا الإلهية - أن واجهة الجحيم مكتوب عليها هذه العبارة الفظيعة: «يا أيها الداخلون هنا، ألا فلتقنطوا» (ويذكرنا مايكل لوي بأن ماركس قد أخبرنا - هو الآخر - بأن الرأسمالي قد كتب هذه العبارة نفسها على بوابة المصنع، ليقرأها كل عاملٍ قبل دخوله. إن كتيب إرشادات العمل في مصنع الرأسمالية لا يحتوي إلا على كلمة واحدة: القنوط).

لم يُعد للإنسان - إذن - أي أملٍ في الخلاص، فألى من بالضبط قد يلجأ طلبًا له: فالإله المتعال (سابقًا) قد غدا - ضمن دين الرأسمالية - في حاجة للخلاص هو الآخر بما أنه مديونٌ ومذنبٌ تمامًا كما هو الإنسان، أما إله الرأسمالية - أي المال - فهو لا يعبأ بالطبع بأي أحدٍ ليس معه مال، على حدِّ تعبير مايكل لوي. ولم يُعد له - علاوة على ذلك - أي أملٍ في الخلاص من الرأسمالية نفسها، فهي تبدو قَدَرًا لا يُرد ولا يزول، بل إن تخيُّل زوال العالم نفسه أهونٌ علينا من تخيُّل زوالها هي، كما يلاحظ فريدرك جيمسون (ويكرّر جيحك). فهل يمكن للمرء أن يكفر بالرأسمالية؟ إنها الدين الوحيد الذي لا يمكن الخروج منه على ما يبدو.



- Alatas, S.H. 1963 'The Weber Thesis and South East Asia', *Archives de Sociologie des Religions*, 8: 21–35.
- Berger, P. 1963 'Charisma and Religious Innovation: the Social Location of Israelite Prophecy', *Amer. Sociol. Rev.*, 28(6): 940–50.
- Birnbaum, N. 1953 'Conflicting Interpretations of the Rise of Capitalism: Marx and Weber', *Brit. J. Sociol.*, 4: 125–41.
- Boccock, R.J. 1971 'The Ismailis in Tanzania: a Weberian Analysis', *Brit. J. Sociol.*, 22: 365–80.
- Cahen, C. 1970 'Quelques Mots sur le Déclin Commerical du Monde Musulman à la Fin du Moyen Age' in M.A. Cook (ed.), *Studies in the Economic History of the Middle East*, London: Oxford University Press.
- Coulson, N.J. 1956 'Doctrine and Practice in Islamic Law: One Aspect of the Problem', *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, 18: 211–26.
- Coulson, N.J. 1964 *A History of Islamic Law*, Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Gellner, E. 1963 'Sanctity, Puritanism, Secularization, and Nationalism in North Africa', *Archives de Sociologie des Religions*, 8:86–71 .
- Gerth, H.H. and Wright Mills, C. (eds) 1961 *From Max Weber: Essays in Sociology*, London: Routledge and Kegan Paul.
- Gibb, H. and Bowen, H. 1960 *Islamic Society and the West*, Oxford: Oxford University Press.
- Giddens, A. 1970 'Marx, Weber and the Development of Capitalism', *Sociol.*, 4:310–289.

- Hansen, N.M. 1963 'The Protestant Ethic as a General Precondition for Economic Development', *Canad. J. Econ. and Political Sci.*, 24: 462–74.
- Hill, M. 1973 *A Sociology of Religion*, London: Heinemann.
- Honigsheim, P. 1968 *On Max Weber*, New York: Free Press.
- Hourani, A. 1962 *Arabic Thought in the Liberal Age*, London: Oxford University Press.
- Inalcik, H. 1964 'Turkey' in R. Ward and D.A. Rustow (eds), *Political Modernization in Japan and Turkey*, New Jersey: Princeton University Press.
- Inalcik, H. 1973 *The Ottoman Empire: the Classical Age 1300–1600*, London: Weidenfeld and Nicolson.
- Keddie, N.R. 1968 *An Islamic Response to Imperialism*, Berkeley: University of California Press.
- Kolegar, F. 1964 'The Concept of "Rationalization" and Cultural Pessimism in Max Weber's Sociology', *Sociological Quarterly*, 373–355 :5 .
- Lobkowitz, N. 1964 'Marx's attitude towards religion', *Rev. of Politics*, 26: 319–52.
- Otsuka, H. 1966 'Max Weber's View of Asian Society', *Developing Economies*, 4: 98–275.
- Parsons, T. 1949 *The Structure of Social Action*, Glencoe, Illinois: Free Press.
- Rex, J. 1971 'Typology and objectivity: a comment on Weber's four sociological methods' in A. Sahay (ed.), *Max Weber and Modern Sociology*, London: Routledge and Kegan Paul.
- Rheinstein, M. (ed.) 1964 *Max Weber on Law in Economy and Society*, translated by E. Shils and M. Rheinstein, Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- Robertson, H.M. 1935 *Aspects of the Rise of Economic Individualism*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Rodinson, M. 1966 *Islam et capitalisme*, Paris: Seuil.
- Saunders, J.J. 1963 'The Problems of Islamic Decadence', *J. of World History*, 7: 701–20.



- Schacht, J. 1936 'Riba', in M.T. Houtsma et al. (eds), Encyclopedia of Islam, vol. 3, 1<sup>st</sup> ed., Leiden: J. Brill, and London: Luzac.
- Schacht, J. 1964 An Introduction to Islamic Law, Oxford: Clarendon Press.
- Skinner, Q. 1969 'The History of Ideas', History and Theory, 8: 3-53.
- Smith, W.C. 1964 The Meaning and End of Religion, New York: Mentor Books.
- Stoianovich, T. 1960 'The Conquering Balkan Orthodox Merchant', J. Econ. Hist., 313-234 :20.
- Torrey, C.C. 1892 The Commercial-Theological Terms in the Koran, Leiden: J. Brill.
- Trevor-Roper, H.R. 1967 Religion, Reformation and Social Change, London: Macmillan.
- Walton, P. 1971 'Ideology and the Middle Class in Marx and Weber', Sociol., 5(3): 394-389.
- Weber, M. 1950 'The Social Causes of the Decay of Ancient Civilization', translated by C. Mackauer, J. of General Education, 5:88-75 .
- Weber, M. 1965a The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism, translated by T. Parsons, London: Unwin University Books.
- Weber, M. 1965b The Sociology of Religion, translated by E. Fischhoff, London: Methuen.
- Weber, M. 1966 Theory of Social and Economic Organization, translated by A.W. Henderson and T. Parsons, New York: Free Press.
- Weber, M. 1968 Economy and Society, vol. 3, G. Roth and C. Wittich (eds), New York: Bedminster Press.
- Wertheim, W.F. 1961 'Religious Reform Movements in South and Southeast Asia', Archives de Sociologie des Religions, 12:52-62.
- Wright Mills, C. 1940 'Situating Actions and Vocabularies of Motive', Amer. Sociol. Rev., 13-904 :5 .
- Zubaida, S. 1972 'Economic and political activism in Islam', Economy and Society, 1:38-308 .



مركز نهوض  
للداسات والبعوث  
NOHOUDH CENTER  
FOR STUDIES  
AND RESEARCHS