

الدّين والسياسة: مقدّمة طلال أسد



طلال أسد
ترجمة: فطيمة الرضواني

مؤمنون بلا حدود
Mominoun Without Borders
للدراسات والأبحاث www.mominoun.com

الدّين والسّياسة: مقدّمة طلال أسد⁽¹⁾

طلال أسد

ترجمة: فطيمة الرضواني،

أستاذة الأدب الإنكليزي والترجمة المختصة، جامعة تونس المنار، المعهد العالي للعلوم الإنسانية بتونس

مراجعة: منير السعيداني،

أستاذ علم الاجتماع، جامعة تونس المنار، المعهد العالي للعلوم الإنسانية بتونس

(1) النص الأصلي:

“Religion and Politics: An Introduction”, By, Talal Asad, Social Research, Vol. 59, N 1, Religion and Politics (Spring 1992), pp 3-16.

يبدو أن أهمية البروز المعاصر للحركات السياسية والدينية على اتساع العالم يمثل تحدياً، بل وفي بعض المواقع يشكل تهديداً لمشروع الحداثة، إذ، وكما يذكرنا كازانوفاً Casanova في مقالته واسعة الشهرة، والتي تنصّدر هذا العدد الخاص، تمّ ولا يزال يتمّ النظر إلى سيرورة العلمنة على أنها جوهرية بالنسبة إلى هذا المشروع. إن الحدود التي تضعها الأيديولوجية السائدة في المجتمع الحديث للدين، وكذا الفرع الجدّي الذي من خلاله ينظر الحداثيون إلى ما يطال تلك الحدود من خروق، مُكوّن جَوَانِيّ لسرديات الحداثة التاريخية.

في سردنا لتاريخ الحضارة الحديثة، نعتبر الفصل بين الدين والدولة، وبينه وبين العلم، خطوات حاسمة في تحريرنا من التعصّب والخرافات. وفي هذه الفواصل، ندرك شيئاً يفوق تحرّرنّا من إلزامات الدين الاعتبارية: إذ نعتقد أن الدين ذاته ينتهي إلى التحرّر من الطموح العالمي المسبب لعدوى إفساده. على أن اعتبارات معقّدة تمثّل أماننا حالما نتجاوز الخطوط العريضة لهذه القصة البسيطة. بادئ ذي بدء، لم ينفك ذاك الفصل أبداً عن اقتضاء الربط بين "الدين" من جهة والمعرفة العمومية، والهوية الأخلاقية، والسيرورات السياسية من جهة أخرى (وهي سيرورات تتنوع، ولا شك، من دولة غربية إلى أخرى). وليس يعني ذلك أن الفصل ("العلمنة") لم يكتمل، بل يعني، وحتى في المجتمعات الليبرالية الغربية، أن "الدين المُحدَث" و"الثقافة العلمانية" دعم أحدهما الآخر بكيفيات مصيرية، وإن كانت على الأغلب غير مباشرة.

ويمكن القول إن هذه الثقافة الحديثة (بما في ذلك العلم والدولة) تختلف تماماً عما كانت عليه الثقافة في السابق، وأنها تجعلنا متحررين، ومتنوّرين ومعتمدين على ذواتنا أكثر من أي وقت مضى. وبالمقابل يستحقّ الدعم دينٌ مُبسّطٌ ومُصلحٌ بمسطّاعه الانخراط في مثل هذه الثقافة. وربما كان الأمر كذلك بالفعل.

ولكن إذا لم تكن أيّ من المعرفة والممارسة اللتين نشير إليهما بتسمية العلم الحديث ولا المؤسسات والأجهزة التي نعتبرها جزءاً لا يتجزأ من الدولة الحديثة على الهيئة التي كانت عليها من قبل، جاز لنا أن نعتبر "الدين" أيضاً مختلفاً عما كان عليه سابقاً، وأنه ليس مجرد دين أكثر وفاء لجوهره الأصلي ولا أقلّ قمعا لذواتنا تامة التشكل. إن الفكرة القائلة إن "الدين" هو ذاته جوهرياً أينما كان¹ وإن بالإمكان إذاً أن نجعل منه موضوع نظرية تفهيمية وحيدة، هي واحدة من قصص العالم الحديث الإبداعية الكبرى، وهي قصة بنّت اعتباراً «للدين» يراه مكوّناً مكيّناً من الممارسة الحديثة للسياسة في دولة ما بعد التنوير.

1 كتب كانط، "قد تكون ثمة ولا شك أشكال من البوح اعترافي تاريخية مختلفة على الرغم من ألا علاقة لها بالدين ذاته ولكن، وحسب، بالتغييرات الحادثة في الوسائل المستخدمة للمزيد من تعزيز الدين، بحيث تكون ضمن مجال البحوث التاريخية. وقد يكون ثمة العديد من الكتب الدينية المختلفة (الزندان-الافستاء، الفيداء، القرآن، ... إلخ). ولكن لا يمكن أن يوجد سوى دين واحد صالح لكافة البشر ولجميع الأوقات. وعليه، لا يمكن عد الاعترافات المختلفة إلا محامل ناقلة للدين. هي وليدة الصدفة، ويمكن أن يطرأ عليها التنوع مع اختلاف الزمان والمكان". أنظر:

"Perpetual Peace", in, Kant: Political Writings, ed. H. Reis (N.Y: Columbia University Press, 1991).

ومن المهم الإشارة إلى ما كان خلال القرن السابع عشر، وفي خضم الحروب الطائفية الداخلية النصرانية، والرحلات الأوروبية الاستكشافية والمُخضعة غزوًا لما وراء البحار، من بواكير المحاولات المنهجية في إنتاج تعريف كوني "للدّين"². ولم يكن يُعتقد أن ما انتهى إلى أن سُمّي لاحقًا الدين الطبيعي، إنّ من حيث المعتقدات (بشأن «القوة المتعالية»)، والممارسات (العبادة «المنظمة»)، والانفعالات (الشعور «بالمقدس»)، والإيتيقا (مدونة السلوك المبنية على أساس الثواب والعقاب في حياة آخرة)، موجود في كافة المجتمعات. ولم تكن فكرة الوحي (نص إلهي الاستلهام/ الإنتاج) ضرورية لمثل هذا الفهم للدّين الطبيعي، وهو ما يعود في جزء منه إلى أن المسيحيين صاروا أكثر ألفة بالمجتمعات المفتقرة للكتابة. ولكن سببا أهمّ يكمن، ربّما، في ما طرأ خلال القرن السابع عشر، من تحوّل في الاهتمام من كَلِم الله إلى أفعاله. وصارت «الطبيعة» الفضاء الحقيقي للكتابة الإلهية، وربما مرجع الحقيقة غير القابل للمجادلة لكل النصوص المقدسة المكتوبة بلغة تتصف بالكاد بالصبغة الإنسانية (العهد القديم والعهد الجديد).

تتمثّل وجهة نظري في أن ما يبدو اليوم للعلماء الاجتماعيين شيئا بديهيًا، عنيتُ القول إنّ «الدين» هو جوهرية قضية معانٍ ذات ارتباط بأفكار عامة (متمثلة في الطّقس، والشعور، والعقيدة) وإن له وظائف كونية، هو في الحقيقة رؤية مخصوصة بالتاريخي المسيحي (لحقة ما بعد الإصلاح)³. انتهى ما كان مثّل في الماضي مجموعة من القواعد والممارسات والمواقف يضبطها تقليد مخصوص من التأويلات الإنجيلية إلى أن صار مجردا وكونيا معمّما بالتوازي مع ما تمّ تجاه الممارسات الأوروبية ذات العلاقة بفن الحكم والفلسفة الطبيعية، والتي كانت آخذة بالاتصاف بالمزيد من الروتين والطموح، والعولمة. لسنا في هذه الحركة إزاء مجرد تزايد في «التسامح الديني، ولا بالتأكيد إزاء مجرد «اكتشاف علمي» جديد، بل يتمثّل ما ندركه أول ما ندرك في تشكيل لمفهوم ولما يتعلّق به من ممارسات، تُعدّ جزءا من تغيّرات تاريخية أشمل صاغت المشهد الحديث للسلطة والمعرفة والأخلاق.

تصف جاكوب Jacob في مقالها الحضيف حول تدين القرن الثامن عشر في أوروبا الغربية، كيف تمّ تكوين هذا التدين من نمط جديد من المشاعر والمعتقدات والمراسم، وهو ما كان ضروريا لانبثاق «مجتمع مدني» ليبيروالي. وبهذا المعنى اللاهوتي كانت الفكرة الجديدة حول «الدين» مشتركة التقاسم بين طيف واسع من أصحاب الرأي، بدءًا من البروتستانت الليبراليين مرورًا باللاهوتيين وصولًا إلى المفكرين الأحرار. وتسرد جاكوب، بكيفيات تاريخية مخصوصة، كيف أن «العقل» و«المجتمع المدني» (كلاهما مجسدان في

2 لقد عالجت هذه الفكرة في:

“Anthropological Definitions of Religion: Reflections on Geertz”, in, Man 18, 1983.

3 للأنثروبولوجيين سجل طويل من المحاولات الخائبة في وضع تعريفات شاملة للدين. للاطلاع على مناقشة علمية حديثة تدرج ضمن ذات التقليد، انظر:

S.J. Tambiah, Magic, Science, Religion and the Scope of Rationality (Cambridge: Cambridge University Press, 1990).

أشكال معينة من الذاتية) انتهاء إلى أن يصيرا مُقدّسين. وفي السرديات الواصلة إلينا حول العلمانية لا نفكر عادة في هذا التطور بعدّه بمثابة ترجمة «للمشاعر الدينية» في حياتنا السياسية، بل بمثابة توقيف مناسب للقيم المتعالية التي بها تتم المحافظة على الحياة المتحضّرة، وإن كان إضفاء التقديس على أشكال الذاتية والحياة الاجتماعية ذا اتصال فعلي بما نحن بصددّه. على أيّ لا أقول إن هذا يدل على أن الحياة السياسية الحديثة وتلك التي كانت قبل الحداثة تحتكم كلاهما وبنفس المرتبة إلى رموز المقدس، وإن ثمة إذن نوعا ما من «الدين» لا يزال يحتلّ موقعا مركزيا من السياسة العلمانية، على الرغم من أن هذه الفكرة تمّ تداولها أكثر من مرة كما كان ذلك حديثا من قبل بعض علماء الأنثروبولوجيا⁴. وجهة نظري مختلفة، ومفادها أنه تبعا لبناءاتنا الحديثة، يتمثل «الدين» (ومهما تكن نوعية أشكاله الدنيوية) على وجه التحديد في تلك المعتقدات - المشاعر - والممارسات التي لا تعتبر ضرورية لمشاركة حياتنا السياسية، واقتصادنا، وعلمنا، وأخلاقنا. بوضوح أشد: «الدين» هو، بالفعل أو بالقوة، ما يفرّقنا أو ما يمكن أن يضع بعضنا إزاء بعض في مواجهة غير متسامحة. وليس موضع «المقدس» هو ما أريد أن أؤكد عليه هاهنا، بل السيرة المعيارية التي يتبعها تحديد ما هو من مكونات الدولة الحديثة، ونبذ ما هو هامشي بالنسبة إليها.

اعتبارا لتاريخ حروب القرنين السادس عشر والسابع عشر الطائفية في أوروبا، وهو أيضا تاريخ النشوء التدريجي للدولة العلمانية⁵، ليس مفاجئا أن يكون الحديثون أكثر تحسّسا لمخاطر التعصب اللاعقلاني⁶ مما يكونون تجاه مخاطر التدمير العقلاني. ومع ذلك يجدر التذكير أن الحجج الليبرالية الداعمة للتسامح الديني كانت في الأصل قد رُسمت سعيا لضمان سلامة الدولة وليس العكس. وعليه، واستنادا إلى لوك Locke، منظر الحرية الدينية العظيم، لا يتوجب التسامح مع الكاثوليك والملحدين؛ لأن معتقداتهم ستكون على الدوام

4 حاجج كليفورد غيرتز يعمق حول هذه الفكرة في مقاله "مراكز، ملوك، وهيبة: تأملات في الرموز القديمة للسلطة" بالقول التالي: "وفي المركز السياسي من أي مجتمع معقد التنظيم... توجد، وفي أن معا، نخبة حاكمة ومجموعة من الأشكال الرمزية تعبر عن حقيقة أنها هي الحاكمة فعليا. لا يهم الحد الذي تبلغه ديمقراطية اختيار أفراد النخبة... ولا الحد الذي يمكن أن يبلغه عمق الانقسام فيما بينهم...، إنهم يبررون وجودهم وينظمون أفعالهم من حيث هي تشكيلة من القصص والرماس والشارات والشكليات والملحقات التي يحوزونها إما وراثّة أو... اختراعا. إنها تلك التيجان والنياشين، وسيارات الليموزين والمؤتمرات، التي تميز المركز بصفته مركزا وتضيف إلى ما يحدث فيه هالة لوجوده، لا على أنه ذو أهمية وكفى، ولكن على أنه وبطريقة متقدمة، ذو تجانس مع الكيفية التي شيد بها العالم. تتبع جاذبية السياسات العليا وهيبة العبادة الموقرة من مثل هذه النبضات المتماثلة في ما قد يبدو لنا للوهلة الأولى.

C. Geertz, Local Knowledge: Further Essays in Interpretive Anthropology, N.Y: Basic Books, 1983, p.124

وهذه، بطبيعة الحال، وجهة نظر دوركهام الكلاسيكية.

5 G.Oestreich, Neostoicism and the Early Modern State (Cambridge: Cambridge University Press, 1982)

دراسة متميزة حول مفهوم "الانضباط الاجتماعي" وممارساته على النمط الذي برز عليه في أوروبا الوسطى من القرن السادس عشر إلى القرن الثامن عشر. وحول الارتباطات بين النزاع العقائدي والنزاع السياسي في القرن السادس عشر، يعتبر مرجعا أساسيا المؤلف:

J. Leclerc, Toleration and the Reformation, 2 vols. (London: Longmans, 1960)

6 من الوجهة الليبرالية يعتبر "التعصب اللاعقلاني" قولاً تكراري الصيغة من دون جديد في المعنى ولا شك، غير أنني أستعمل هذه العبارة للتأكيد على ما كان مستنكرا حيال اللاتسامح الديني من قِبَل الليبراليين منذ زمن لوك. يرى لوك أن اللاتسامح الموجه ضدّ الإيمان الديني القسري لا عقلاني لأن ما يُعتقد أنه حقيقة لا يمكن أن يكون محل إكراه. مؤخرا، حاولت س. ماندوس S. Mendus الدفاع عن لوك في هذه النقطة في مقالها المعنون "التسامح الديني وحدود الليبرالية" Humanities Press, 1989 (Atlantic Heights, N.J.: Humanities Press, 1989). وإني أجد حجتها التي تميز بين الإيمان "الصادق" والإيمان "الحق" خلقة ولكنها غير مقنعة.

الاجتماعية لم يتم استئصالها بالكامل، على الرغم من كل جهود التحضير. أو يمكن التأكيد، على العكس من ذلك، أن سيرورة التحضير قد نجحت في استبدال الدوافع الطبيعية للسلوك البشري بأنماط مصطنعة ومطواعة بحيث مهّدت الطريق لبروز سلّم وحشية وروح تدمير ظلتا غير مقبولتين طالما كانت الاستعدادات الطبيعية ضابطة للفعل الإنساني. أنا أقترح اختيار النهج الثاني، وأثبتُ الدليل على ذلك في المناظرة التالية»⁹.

إن موقف باومان لا يحتاج بأن الوحشية والتدمير الجماعيين هما قدرنا الحديث الذي لا مفر لنا منه، ولكنه يحذر ببساطة من أنهما إكمانيتان موجودتان على الدوام، يتحتم علينا أن نكون على أهبة الاحتماء ضدهما أخلاقيا وسياسيا. وليس لنا أن ننكر حقيقة أن كبرى أعمال الوحشية والدمار البشريين التي حدثت في القرن العشرين كانت من تنفيذ حكومات علمانية لا حكومات دينية، على الرغم من وجوب التأكيد على أن هذه الواقعة لا تستتبع البتة إثبات الاستقامة المثلى للدولة "الدينية". ولكن إذا اقتنع المرء بالحجة التي يعرضها باومان في كتابه، كان له أن يستنتج أن الخطر المحدق بعصرنا لا يكمن في نهوض الحركات السياسية - الدينية بالذات، بل في القدرات التنظيمية والتكنولوجية للدولة المتحضرة، وفي السمة متنامية اللاذاتية والانتهازية للحرب والسياسة الحديثتين.

سياسة الدولة الليبرالية الحديثة شديدة الارتباط ولا شك بتشكيل «المجتمع المدني» الذي به نحمي حرّياتنا بصفتنا مواطنين. إن السيرورة التي من خلالها أمسى أفراد كل الطبقات وكافة الأديان، ومن كلا الجنسين، (على الأقل من حيث المبدأ) مواطنين متساوين بآتم معنى الكلمة موجودة في القلب من قصة الصراع الذي من خلاله تكونت الدولة العلمانية الليبرالية. ولكن المجتمع المدني لا يقتصر على الدائرة التي ضمن حدودها يمسك المواطنون العقلانيون المستقلون بحقوقهم ويمارسونها. بوصفه موقع الاقتصاد الرأسمالي وميدان اكتساب الصفة الاجتماعية الحديثة، يكون المجتمع المدني، أيضا، البوتقة التي ضمن حدودها تظهر القوى المؤسسية وتُعبئ الهويات الشخصية المتنوعة. فضمن دولة علمانية ليبرالية تُقرّ مبادئ التسامح الديني، تمثل الأديان التاريخية (بما في ذلك الصيغ العلمانية من التقاليد الدينية) جزءا من المجتمع المدني. إن التوترات السياسية التي تتولد من هذه السيرورة في المجتمعات الحديثة مشهودة، لا فقط بسبب عمْد الطبقات المختلفة والمؤسسات غالبا إلى التنافس في غير تكافئ على الموارد الوطنية، ولكن أيضا بسبب شعور الناس بالانتماء (ومن ثم شعورهم بالأمان) الذي قد يتأثر وبطرق مختلفة بالتنشئة الدينية المخصوصة¹⁰. فعلى الرغم من إمكانية عدم خضوع المعتقدات الدينية لأي إكراه في ظل الدولة الليبرالية، فإن البعض من الهويات الدينية

9 Zigmunt Bauman, Modernity and the Holocaust (Ithaca, N.Y.: Cornell University Press, 1989), p.95.

10 ناقشت البعض من هذه المسائل بإسهاب في مقالي:

« British Identity and Politics of Multiculturalism in the Wake of the Rushdie Affair », Politics and Society, 18, 1990.

مرحّب بها في دولة-أمةٍ معيّنة أكثر من هويات أخرى. وحتى وإن كانت المعتقدات الشخصية (كما تدّعي نظرية لوك الليبرالية) طوعية في الجوهر، فإن الهويات الاجتماعية ليست كذلك.

الدولة الهندية علمانية بصفة معلنة، وهو ما يعني ألا وجود لامتيازات دستورية تُمنح لمؤسسات أو تجمعات دينية كما هي الحال في باكستان المجاورة مثلاً. وفي تباين صارخ مع معظم الدول الآسيوية الأخرى، حافظت الهند كذلك (مع مدة فاصلة قصيرة واحدة في ظل حكم طوارئ السيدة غاندي) على ديمقراطية برلمانية، وقضاء مستقل وإعلام متنوّع. بكل المعاني الليبرالية للمصطلح، للهند مجتمع مدني قوي. يصف فاندير فير Van Der Veer في مقاله المهم الكيفية التي بها تحاول، على الرغم من ذلك، حركة سياسية دينية متنامية القوة تعرف باسم فيشفا هندو باريشاد Vishva Hindu Parishad إضفاء طابع هندوسي قسري ("الهندوتفا" Hindutva) على دولة الهند الوطنية. فهل هذه حالة تدخل للدين في مجال الدولة؟ من وجهة نظر ديبانكار غوبتا Dipankar Gupta، الناقد الهندي العلماني حديث الظهور:

"ليس ما يغلب على وعي هندوتفا هو الوعي الديني بل وعي الدولة-الأمة. ففي أذهان غالبية السّاكنة (في هذه الحالة الهندوس) تنحصر الدولة-الأمة بين أسر السيخ (في البنجاب) والمسلمين (في كشمير). ولأكثر من عشرة أعوام الآن (بل والمدة أكثر امتداداً في كشمير) تم النظر إلى مشاكل المناطق الحدودية الشمالية على أنها مشاكل مع الأقليات الدينية في المقام الأول. وعليه، اقتنعت الجماعة الأغلبية بشكل بالغ بالحجة العلمانية التي تزعم أن الهندوس هم وحدهم المتمسكون بالهند بينما تعكف الطوائف الأخرى، والتي مُنحت جميع أنواع الضمانات والحماية في الدستور الهندي، على تجزئتها"¹¹.

يستنكر غوبتا هذه النتيجة، ولكنه يعتقد (على غرار ما يبدو على معظم العلمانيين في الهند) أن مرد ذلك هو المصالح السياسية المكتسبة قانوناً حيث يصوغ القادة إيديولوجيات طائفية، ثم يتلاعبون بالمشاعر الشعبية لاختلاق تجاوب معها. وكما العديد من نظرائه العلمانيين في الغرب، يرى غوبتا أن "الدين المسيحي" أكثر قابلية للتوظيف في التلاعب (يستعمل غوبتا تعبير "قابلية التوظيف التأمري") من السياسة العلمانية. وإنني لأرى أن هذا الطرح لا يرقى إلى الإقناع.

صحيح تاريخياً أن الحدود بين الطوائف الدينية في الهند (وفي الشرق الأوسط، في ما يتعلق بهذه المسألة) تتسم، وإلى حد كبير، بالانسياب، وأن هويات أفراد الجماعات المتجاورة متداخلة أكثر مما يودّ بُناة الأرتودوكسيات الدينية أن نعتقد فيه. ولكن ملاحظتين اثنتين جديرتان بالإثارة في هذا السياق. أولهما هي محاولة رسم حدود ثابتة في ما بين السّكان، وتعديل معتقداتهم وممارساتهم، وتوحيد معاييرها سعياً

11 D. Gupta, « Communalism and Fundamentalism: Some Notes on the Nature of Ethnic Politics in India », Ec - nomic and political Weekly (Bombay), Annual Number, March 1991, p.573.

لضمان ولاءاتهم وتحديد عضوية جماعاتهم. وقد كانت كل تلك المحاولات في القلب من مشروع الدولة- الأمة الحديثة وهو مشروع علماني جوهري لا ديني. وكون هذه المحاولة لم تحقّق النجاح حيثما كانت فليس من ضمن اهتمامنا هاهنا. إن ما أودّ إبرازه هو الخاصية الفارقة لتخصّصات الدّولة الحديثة الاستراتيجية والإدارية. إنّ مدى هذه التخصّصات، وقوّتها، واستمراريتها تتجاوز كل ما قد كان المصلحون الدينيون تاقوا إليه في حقبة ما قبل الحداثة. (وفي الواقع لقد تشكلت الطموحات السياسية للحركات «الأصولية» هي نفسها بفعل وجود هذه التخصّصات الحديثة).

تتعلق ملاحظتي الثانية بالسّمة المحدّدة التي يكتسيها النظام المعاصر للانتخابات الجماهيرية وسياسة الأجهزة الحزبية. ففي ظل دولة علمانية وديمقراطية يُنظر فيها إلى المواطنين، من قبّل المراقبين الدينيين والعلمانيين الوطنيين سواءً بسواءٍ، على أنهم منقسمون إلى «مجموعة [دينية] أغلبية» و«أقليات دينية» يكون هناك نزوع نحو الدغم بين طابع الحكومة التمثيلي سياسيا من جهة، والتمثيلية الوطنية للدّولة ذاتها من جهة أخرى، ويكون دعم ذلك الدغم هو الخطاب القومي السائد مُطابقاً بين تاريخ «الأمة» وتاريخ «الأغلبية الدينية».

يُرجع تشاترجي Chatterjee في مقاله الثري جذور هذا الدغم إلى التأريخ البنغالي الذي شُرّع فيه خلال القرن التاسع عشر حيث تمّت، في سياق بناء قصة «الأمة» الهندية، مُماهاتُها مع التقلبات التي شهدتها تاريخ «الهندوس». ومثلما كان عليه الأمر في مناطق أخرى من العالم كانت حينها عُرضة للهيمنة الأوروبية، تعلم الوطنيون الهنديون على يد أسيادهم الإمبراطوريين البريطانيين قراءة التاريخ الهندي وكتابته على أنّه رواية علمانية تصف تقدم الشعوب وتأخذ بعين الاعتبار خضوعهم أو إخضاعهم لبعضهم البعض. ويحلل تشاترجي بناء المخطط العام للتاريخ القومي وهو، في خطوطه العريضة الأساسية، مخطط أوروبي، ينطلق أولاً من هندٍ هندوسية «كلاسيكية» ذهبية العصر، ليصل إلى هندٍ قرونٍ وسطى هيمن عليها حكم الغزاة المسلمين الوحشي الانحطاطي، وينتهي أخيراً عند حقبةٍ «حديثة» بدأت مع الحكومة الاستعمارية البريطانية. اعترف القوميون الهنديون للإدارة البريطانية بالعدل والنفع والتقدمية لكنهم لم يتقنوا إلى أن هذا الاعتراف يمنح الشرعية للاحتلال البريطاني، بل وبدلاً من ذلك، ادّعوا أن هنداً مستقلة، هي ذاتها لا

غير، لها القدرة على إعادة الحكم إلى ممثلي شعبها الحقيقيين، وأنها هي وحدها قادرة على ضمان المزيد من تقدم الأمة نحو حالة حديثة فعلا¹².

يشير تشاترجي إلى مسألة إقصاء المسلمين من جوهر الأمة الهندية (الهندوسية) ضمن هذا المخطط ويحاجج بأن ذلك يجعل التاريخ القومي في متناول يد "السياسة الهندوسية المتطرفة" على الدوام، وهو يتخذ موقفا نقديا تجاه العلمانيين المنخرطين في تقليد نهرو، وهو الذي يفضل ردا أكثر صرامة ضمن مجال سياسة الدولة، تماما كما هو أمر الشعبويين الغانديين الذين يصرون على أن مجتمع-الشعب الهندي يكون على طبعه التعددي والمتسامح حالما ترفع سياسة الدولة يدها عنه. ويخلص تشاترجي إلى أن "ما من واحدة من هذه الإجابات بإمكانها أن تقر بأن الأمة الهندية كافة بمستطاعها أن تدعي أحقيتها بالتراث التاريخي للإسلام... الإسلام هاهنا هو أيضا تاريخ غزو أجنبي أو مكون محليّ مندمج في الحياة الشعبية اليومية. ويظل الإرث الكلاسيكي للإسلام خارجا عن التاريخ الهندي".

يتناقض الحلّ الضمني الذي يطرحه تشاترجي لمشكلة الهويات الدينية في ظل دولة علمانية تناقضا صارخا مع المواقف التي وضعها اليهود في فرنسا مؤخرا، والتي عالجها فريدلاندر Friedlander في مقاله الإخباري.

يخبرنا فريدلاندر أن التحركات الأخيرة الساعية إلى إعادة تأكيد الهوية اليهودية في فرنسا اتخذت أشكالا عدّة، بما في ذلك تطوير الثقافة اليهودية العلمانية والعودة إلى حياة الجماعة ودراساتها أرثوذكسيا. لا تقترح الردود ها هنا إثراء ثقافة وطنية مشتركة من خلال الاعتماد على الإرث اليهودي، وإنما اختلاق استقلالية ثقافية ضمن دولة متعددة القوميات. وربما كانت المشكلة مصاغة على هذا النحو ملحة بشكل خاص بالنسبة إلى فرنسا ذات الأنظمة الإدارية والتعليمية فائقة المركزية، بحيث تبدو مطالب اليهود العلمانيين والمتديّنين في فرنسا شبيهة بدعوات أخرى للانتقال السياسي والثقافي في ذلك البلد. ولكن ثمة فارق مهم: ففي حين تترسخ "القوميات" الإقليمية ضمن حدود مناطق جغرافية محدّدة داخل مجمل مجال الدولة الترابي، ليست الأمة اليهودية المقترحة في فرنسا على هذه الشاكلة. ومع ذلك، ومهما كانت مشاكل التمثيلية السياسية وتقاسم الموارد التي تطرحها هذه الواقعة في المركز، ليست ثمة أية صعوبة رسمية للدولة الحديثة في احتوائها أكثر من "أمة" واحدة، وليست ثمة أية صعوبات عملية كأداء تعترض طريق ذلك شريطة أن تقبل "الأمة"

12 ما قد لا يكون القوميون الهنود استساغوه تماما هو أن الادعاء الناظم للحكم البريطاني الليبرالي للهند لم يكن يستند على أي تصور لتمثيلية المحكومين، بل على مبدأ متعال يقول بقدرة الحاكم على بحث فضيلة مفتقدة. لقد أفصح جون ستيوارت ميل (J.S. Mill) عن هذا التصور بكل وضوح: «ثمة أوضاع في المجتمع يكون فيها الاستبداد الصارم في حد ذاته أفضل طريقة للحكم لتدريب الناس على ما ينقصهم على وجه التحديد سعيا إلى جعلهم في مرتبة من الحضارة أسمى. وثمة أوضاع أخرى، تكون فيها مجرد حالة الاستبداد من دون أي وقع مفيد، حيث يكون ما يلقنه الاستبداد من دروس مكتمل التحصيل بعد، ولكن فيها لا يكون أي تحسن عفوي لدى الناس أنفسهم بحيث يكون أملهم الوحيد تقريبا في التقدم ولو خطوة واحدة مرتتها بالكامل بالميزة التي يكون عليها مستبد حسن. في ظل حكم استبدادي أهلي يمثل المستبد الحسن ظاهرة نادرة وعابرة، ولكن عندما تكون السيطرة التي يحيون في ظلها واقعة هي ذاتها تحت سيطرة شعب أكثر تحضرا يكون على ذلك الشعب أن يديم إنعاشها» (التشديد من عندنا- المؤلف).

J.S.Mill, « Representative Government » (1861), Three Essays (1975), pp 408-409

المُكوّنة لها "جنسية" مشتركة وألا يتم تعريف هوية الدولة ذاتها على أنها دولة واحدة من "الأمم" لا غير (كما هو الحال في إسرائيل).

في فرنسا، بساكنتها ذات الغالبية الكاثوليكية، تمّ فصل الكنيسة عن هياكل الدولة بشكل حاد منذ صدور مرسوم 1905، مع استثناء منطقة الألزاس، حيث (لأسباب تاريخية تعود إلى ضمها في عام 1801) تدفع الدولة رواتب القساوسة الكاثوليك، والقساوسة البروتستانت، والحاخامات اليهود. وهذا لا يعني، بطبيعة الحال، أن "الدين" (عُنيتُ المشاعر الدينية) لا تأثير له في السياسة الداخلية الفرنسية، مثلما تظهره ردود فعل كلّ من المسؤولين الحكوميين والمواطنين العاديين تجاه الوجود الإسلامي الجديد في البلد¹³.

على امتداد قرون، وجب على الكنيسة الكاثوليكية الرومانية التّوصل إلى تفاهم مع سلطات الدولة-الأمة الحديثة في كل بلد أوروبي، ولكنها، وبوصفها منظمة عابرة للقوميات تتميز، وبطبيعة الحال، بهياكلها التّأديبية وانشغالاتها الخاصة. يرسم ديلاكافا Della Cava في سرده الرائع الصراعات الأخيرة بين "الليبراليين" و"المحافظين" صلب هذا الجسد عالمي الامتداد. ومنذ المجلس المسكوني الثاني (مجلس الفاتيكان) لمنتصف السنوات الستين، وجد ما يدافع عنه الأولون من النزوع نحو إضفاء الصبغة الديمقراطية نفسه، وبصفة متزايدة الحدة، في مواجهة التدابير المتسلطة التي اتخذها الآخرون. ومن المفارقات أن يكون المحافظون هم الداعون إلى التزام الفصل بين مشاغل الكنيسة "الدينية في معنى الكلمة" و"السياسي". وعليه، فإن معارضتهم الجهيدة لحركة لاهوت التحرير هي فعليا رفض لالتحام الكنيسة الحميمي اللصيق "بالعالم". ولأن حركة لاهوت التحرير تخط الدين بالسياسة، على حدّ قولهم، فإن محتواها الفكريّ فائق الهشاشة وإدراكها الرّوحي واهٍ إلى حدّ بالغ.

تقتصر الحركات المؤثرة ذات المستند الديني والتي من خلالها تمّددت هيمنة محافظي الفاتيكان الحالية بالكامل تقريبا على أوروبا (مع استثناءين اثنين هما الولايات المتحدة والبيرو). ويحاجج دالاكافا بأنّ هذا يعكس انشغال الفاتيكان بالمساعدة على إعادة تشكيل "أوروبا المسيحية". وفي هذا الصدد، تبدو كلّ من سياسات الفاتيكان وبلاغته الخطابية وكأنّها تتصادى مع الجهود التي تبذلها المجموعة الاقتصادية الأوروبية على طريق بناء مؤسساتٍ وولاءاتٍ تقع في مستوى ما فوق الدّولة، على الرغم من أن ادعاء الفاتيكان الضمني أنه "الزعيم الرّوحي" لأوروبا لن يلقى بالتأكيد قبولا لدى دولها الأعضاء¹⁴.

13 يعد كتاب G. Kepel, Les banlieues de l'Islam: Naissance d'une religion en France (Paris, Seuil, 1989) تحقيقاً حديثاً يركز على الجاليات المهاجرة ولكن دون إيلاء الاهتمام الكافي للضغوط السياسية والثقافية الكبيرة التي يفرضها عليها المجتمع المضيف.

14 ولكن قد لا يكون البعد الكاثوليكي ذا ارتباط بهذا مثلما يدل على ذلك عمل ألمانيا حديث العهد على تحصيل الاعتراف بكرواتيا الكاثوليكية وجلبها إلى موقع أقرب من "أوروبا".

آتي أخيرا إلى مساهمة هاييري Haeri المثيرة للجدل. تصرّ هاييري، وعلى الرّغم من الطابع القمعي والديني للدولة الإسلامية، على أن بعض التطورات الحادثة في إيران أتاحت فرصا لحياة المرأة الشخصية التي تمّ كبتها خلال فترة التّحديث التي أطلقها رضا شاه. لقد تمّ إحياء شكل من الزواج (المتعة)، معترف به في القانون الديني الشيعي، بطريقة معلنة وبصفته وسيلة لمنح الفتيان والفتيات فرصة إقامة علاقات جنسية باختيارهم. وتحتاج هاييري بأن الخلع القسري لحُجُب نساء الطبقة المتوسطة والطبقة الغنيّة خلال فترة ما قبل الثورة الإيرانية أدّى إلى تزايد حساسيتهن تجاه وجوب مراعاتهن «هيئة محترمة» وكان هذا موقفا مناهضا بوضوح لزواج المتعة الذي بدا وكأنه يضاهي الدّعارة المرخص فيها. ولكني أودّ أن أؤكد، ربما أكثر مما تفعله هاييري، على دور الدولة الحديثة في كل هذا.

الدولة الحديثة هي أيضا دولة تحديث، شبكة من السلطات العلمانية تتولي مَهْمَةً إعادة تشكيل أوضاع رعاياها المادية والمعنوية وفقا لمبادئ التنوير. وقد استوجبت هذه المَهْمَةُ تعديلا وتحكما في القوانين التي تنظم العلاقات الأكثر حميمية بين الأفراد، بما في ذلك الجنس والإنجاب. ولقد أدى هذا في أوروبا المسيحية إلى انتزاع الدولة العلمانية سلطة المؤسسات الكنسيّة في تنظيم الزواج والاستيلاء عليها¹⁵. ولكن، وحتى في البلدان غير المسيحية التي لم يكن لها مؤسسات كنسية، استولت الدولة التّحديثية على هذه الوظائف من المجتمع برُمّته. وعلى هذا كان المشكل الأساس في زواج المتعة في ظل الشاه المتعرب يتمثل في أن الدولة لاقت عسرا في ملاءمته مع سياساتها.

وفي مناطق أخرى من الشرق الأوسط، استوجب بناء الدولة الحديثة إعادة بناء قسريّة "للقوانين الدينية" (الشرعية) بداية من أواسط القرن التاسع عشر تقريبا. وتمّ الاستغناء عن تلك الأقسام من الشريعة التي تُصنّف الآن على أنها "قانون تجاري" و"قانون جنائي" وكانت الاستعاضة عنها بقوانين أوروبية الأسس. وتمّ تعديل ما يسمى بـ "قانون الحالة المدنية" وقصّره على فرع من اثنين ضمن نظام محاكم الدولة.

وضعت الدولة موضع التنفيذ إذا المفاهيم القانونية الضرورية للمؤسسة الرأسمالية الحديثة وكذا للممارسات الليبرالية ذات العلاقة بالعدالة الجزائية. وحتى حين تحققت الإصلاحات في مجال "قانون الأسرة" من خلال استخدام الوسائل القانونية المتاحة سلفا ضمن الشريعة، كان اتجاه الحركة نحو اعتماد مقولات لازمة لإعادة بناء أخلاقية تتناسب مع المناظير الحديثة والليبرالية. وهكذا، لم تساعد الأجهزة الإجرائية التي استُخدمت من قبل المحاكم للحدّ من "زواج الأطفال"، على سبيل المثال، على الرفع من الحد

15 في إنجلترا، لم يظهر "قانون الأسرة" بصفته جسما متميزا من المعرفة القانونية قابلا للتطبيق في المحاكم العلمانية إلا في أواخر القرن التاسع عشر، عقب حرمان قانون أسباب الزواج للعام 1857 المحاكم الكنسية من إصدار الأحكام في أية واحدة من قضايا الزواج. انظر:

E.L.Johnson, Family Law, 2nd edition (London, 1965).

الأدنى لسن الزواج فحسب بل، فضلا عن ذلك، استُعملت لإدراج الأفكار الليبرالية الغربية حول العلاقة المناسبة بين الطفولة والحياة الجنسية¹⁶.

على امتداد العالم الحديث، تماما كما هو الحال على امتداد التاريخ الأوروبي، كان بناء العلمانية يعني أكثر من مجرد الفصل بين الدين والدولة. لقد تضمن ذلك إضفاء قسريا للصبغة الكونية على ما يتسم بالحدثة من الأخلاق، والمعرفة، والقانون وكيفية إقامة الدولة-الأمة.

16 عالجت بشيء من التفصيل هذه المسألة في ورقة لي بعنوان "مجندو الحضارة الغربية" كنت قدمتها في فبراير 1987 لدار ستانلي دايموند فاستشريفت (Stanley Diamond's Fesschrift) للنشر ولم تنشر بعد.

MominounWithoutBorders



Mominoun



@ Mominoun_sm



مؤمنون بلا حدود
Mominoun Without Borders
للدراسات والأبحاث www.mominoun.com

الرباط - أكدال. المملكة المغربية

ص ب : 10569

الهاتف : +212 537 77 99 54

الفاكس : +212 537 77 88 27

info@mominoun.com

www.mominoun.com