بحث محكم | قسم الدراسات الدينية | 16 يوليو 2018

برادايم الإصلاح والخطاب ما بعد-الديني في الهندوسيّة الحديثة

د. سافيريو ماركينولي

محمّد الحدّاد
باحث تونسي

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

جميع الحقوق محفوظة © 2018
All rights reserved © 2018

برادايم الإصلاح والخطاب ما بعد-الديني في الهندوسيّة الحديثة

د. سافيريو ماركينولي[1]

1- هو عنوان الفصل الأوّل من كتاب: تجارب كونيّة في الإصلاح الدينيّ، محمّد الحدّاد، مؤمنون بلا حدود، 2015، ص ص 7-18.

الملخّص:

في سياق البحث الذي يوجّه فصول هذا الكتاب عن وضع إصلاحيّ مشترك بين الأديان، يهتمّ هذا الفصل بتوضيح مظاهر انخراط الهندوسيّة في هذا الوضع بخصائصه الأساسيّة التي يتحكّم فيها إلهام الإصلاح الغربيّ اللّوثري والأنواريّ للنظرة الإصلاحيّة المهيمنة بداية من القرن التاسع عشر في المستعمرات الأوروبيّة، في تميّزها عن الموقفين التراثي والأصوليّ.

وفي هذا الإطار، يتولّى كاتب هذا الفصل الأستاذ المتخصّص في الهندوسيّة سافيريو ماركينولي شرح مظاهر هذه الأطروحة الرائجة، بكون الهندوسيّة ينطبق عليها النموذج الإصلاحيّ؛ بما أنّها شهدت تحوّلات جذريّة قطعتها عن صيغتها القديمة التقليديّة، كانت أساساً نتيجة تأثرها بالغرب وبالمسيحيّة، وهي الأطروحة التي تبنّاها مختصّون بارزون في الهندوسيّة أمثال فارقهار، وهاكر، وهذا على الرّغم من تأكيد الهندوسيّة الجديدة أنّها تواصل للهندوسيّة القديمة.

يهتمّ الباحث بالاستدلال على صحّة هذه الأطروحة استناداً إلى توضيح مظاهر براديم إصلاحي عاشته الهند والهندوسيّة في القرن التاسع عشر. وتمثّل هذا البراديم في نشوء جدل قويّ في أوساط المثقّفين حول علاقة الإصلاح الدينيّ بالتحديث الشامل وأولويّته بين سائر قطاعات الحياة الاجتماعيّة والسياسيّة والاقتصاديّة. وقد جرى التفكير داخل هذا البراديم بوحي من النموذج الإصلاحيّ الأوروبيّ الذي عرفته المسيحيّة مدخلاً للحداثة.

ويعرض الباحث نماذج ممثّلة لهذا البراديم الإصلاحيّ من خلال تأويلات دينيّة جديدة للهندوسيّة أنجزها أعلام للتجديد الدينيّ في الهند أمثال سارفجالي راداكريشنان (Sarvejalli Radhakrishnan) **(1888-1975م)**، **والمفكّر البنغالي راموهان روي** (Rammohan Roy)، **ومؤسّس حركة الآريا ساماج** (Arya Samaj)، **الملقّب بـ ديانااندا سارسفاتي** (Dayananda Sarasvati) (1824-1883م).

ومن خلال هذه النماذج الممثّلة للتفكير الدينيّ الهنديّ المعاصر وغيرها، فإنّ من أبرز النتائج التي توصّل إليها الباحث أنّ تحليل الروابط بين مفاهيم (إصلاح)، و(نهضة)، و(حداثة)، الذي كان ميدان النزاعات بين مختلف سرديات النهضة الأوروبيّة الحديثة، ألقى بظلاله على تصوّر المفكّرين الهنود لتحديث بلادهم، ففهموا التحديث على أنّه مسار موحّد قائم على (نهضة) ثقافيّة، و(إصلاح) ديني، وسياسي، واجتماعي. وحتى بعد الانقلاب ما بعد الحديث على هذا النموذج التحديثيّ فقد ظلّ النموذج الغربيّ هو النموذج. وبهذا المنظور كان الإصلاح الدينيّ في الهند محكوماً بهذه الرؤية الغربيّة للمسيحيّة وللإصلاح الدينيّ.

براديم الإصلاح والخطاب ما بعد-الديني في الهندوسيّة الحديثة

د. سافيريو ماركينولي (Saverio Marchignoli)[1]

1- تجادل مؤرّخو الأديان طويلاً حول صلاحيّة مفهوم (الإصلاح) للتعبير عن وضعيّة الهندوسيّة الحديثة. كان فارقهار (J. N. Farquhar) على سبيل المثال -وهو مؤرّخ مسيحيّ- من أوائل الذين كتبوا تاريخاً حقيقيّاً للحركات الدينيّة في الهند الحديثة، وقد استعمل، دون تردّد، مفهوم (الإصلاح)، وكرّر في كتابه (بأسلوب ساذج وتمجيدي) أنّ الدفع لتغيير الأديان الموروثة قد أصاب أهل الهند بفضل اتصالهم بالغرب، وبالمسيحيّة خاصة[2].

وقد بلغت أطروحة التأثير الأوروبي أقصى مداها لدى المختصّ البارز في الحضارة الهنديّة هاكر (P. Hacker)؛ إذ دعا إلى التخلّي أصلاً عن مفهوم الإصلاح للتعبير عن الوضع الهندوسي الحديث. فالهندوسيّة الحديثة لا تمثّل -في رأيه- إصلاحاً، أو إعادة تعبير عن الهندوسيّة القديمة، لكنّها إنشاء جديد قام على اقتباس مقنّع للقيم الروحيّة الغربيّة[3]. يطرح هذا التأويل مشكلة لا شكّ، فالهندوسيّة الجديدة تعتبر أنّها التواصل الشرعي مع التقليد الهندوسي الأصيل، وأنّها الممثّل للدارما dharma.

إنّ أغلبيّة الشخصيّات المصنّفة ضمن الهندوسيّة الجديدة، مثل بانكيمشاندرا (Bankimchandra)، وفيفكاناندا (Vivekananda)، وأوروبيندو (Aurobindo)، وراداكريشنان (Radhakrishnan)، قد لا تكفيهم صفة «مصلح»، لكنّهم -كما سنرى- لا يخرجون تماماً عن دائرة (الإصلاح).

2- سوف يتضح موضوع عرضي وعنوانه، إذا بدأت بملاحظتين أوّليين:

الملاحظة **الأولى:** تتعلّق بمفهوم (براديم الإصلاح) واستعماله في الحالة الهنديّة. إنّ كلمة (إصلاح) التي تتجاوز المستوى الديني وتطبّق أيضاً على ميادين الاقتصاد والاجتماع والسياسة كانت، في العصر الاستعماري في الهند (القرن التاسع عشر)، محلّ مجادلات مهمّة وحيويّة دُوِّنت، في الغالب، باللغة الإنجليزيّة. كان محور هذه المجادلات العلاقات الممكنة بين الإصلاح الديني من جهة، والإصلاح الاجتماعي والسياسي من جهة أخرى.

1- سافيريو ماركينولي: جامعي وباحث في الحضارة الهنديّة. أقام فترات عديدة في الهند، وترجم نصوصاً هنديّة عديدة إلى اللغات الأوروبيّة.

2- Farquhar, J.N., Modern Religious Movements in India, New York: 1915, p. 433: «The stimulating forces are almost exclusively Western: the British Government, English education and literature, Christianity, Oriental research, European science and philosophy, and the material elements of Western civilization».

3- Hacker, Paul, Aspects of Neo-Hinduism as Contrasted with Surviving Traditional Hinduism, in Kleine Schrif - en, hrsg. Von L. Schmithausen, Wiesbaden: 1978, pp. 580-608. Rep. Halbfass, W. (ed.), Philology and Confrontation. Paul Hacker on Traditional and Modern Vedanta, New York: 1995, pp. 229-255.

لقد فُتِح جدل عميق حول هذا الموضوع، داخل النخبة الحضريّة الهنديّة[4]، ومن المسائل التي أثارها هذا الجدل، التساؤلُ: هل الإصلاح الديني مقدّمة ضروريّة للإصلاح على المستوى الاجتماعي؟ فما أرغب في أن أطلق عليه (براديم الإصلاح) هو هذا الخطاب حول التداخل بين مختلف مستويات الإصلاح، فهو لا يُقصِي الإصلاح الديني، لكنّه، على العكس، يعدّه ذا تأثير في الوضع السياسي والاجتماعي، وفي الحياة العامّة.

ويجدر أن نميّز، داخل هذا البراديم، بين صياغتين: صياغة قويّة تَعُدُّ الإصلاح الديني سبباً مباشراً في التحديث الاجتماعي والسياسي، وصياغة ضعيفة تعدّ أنّ بين هذه المستويات المختلفة ترابطاً، لكن لا توجد علاقة سببيّة مباشرة بين الإصلاحات السياسيّة والاجتماعيّة والدينيّة. وفي العادة، ترتبط الصياغة الأولى (القويّة) بالنموذج البروتستانتي الذي اعتبر القادح للحداثة الأوروبيّة.

الملاحظة الثانية: لم يتطوّر براديم الإصلاح في الهند بفضل النخبة الهندوسيّة وحسب، بل بمشاركة المثقفين المسلمين والسيخ (كي نقتصر على الديانات الأكثر شهرة). فالسؤال المطروح هو الآتي: هل يمكن لدراسة مقارنة للإصلاح الديني في الهندوسيّة، والإسلام الهندي، والسيخيّة، أن تطوّر معارفنا حول هذه الأديان؟ لا أودّ أن أُنقِص من شأن دراسة من هذا القبيل، لكنّني أعتقد أنّ أصالة المسار الهندوسي الحديث تطلُب وتسوّغ عرضاً مستقلاً هو الذي سأتولّى تقديمه هنا.

3- يمكن أن نواجه الآن مباشرةً إشكاليّة الهندوسيّة الحديثة، وسيكون المنهج منطلقاً من النهاية؛ أي: سأعرض قراءة استرجاعيّة قام بها أحد المثقفين المذكورين سابقاً: «ما الأمر المزعج في الديانة الهندوسيّة»؟ هذه صيغة السؤال الذي طرحه سنة (1936م) سارفجالي راداكريشنان (1888-1975م) ليلخّص الأزمة التي عاشها سنوات تكوينه. فإلى حدّ سنة (1908م) كان يتلقّى تعليمه في المؤسّسات التعليميّة المسيحيّة، حيث كان شائعاً أن يتحدّث الأساتذة والتلامذة عن نقائص الهندوسيّة، وقد استبطن الشاب راداكريشنان هذا النقد المسيحي لتراثه، لا سيّما منه غياب المستوى الإيتيقي والاجتماعي في الديانة الهندوسيّة، وتراكم ذلك مع شعوره العميق بالخيبة، بسبب الوضع الدوني الذي فرضه الاستعمار، فكتب يقول: «كنت مقتنعاً بأنّ الديانة الهندوسيّة هي سبب الانحطاط السياسي للهند، وأنّها ديانة غير ملائمة. وكنت أسمع نوعين من النقد يُوجَّهان إلى هذه الديانة: النوع الأوّل يتعلّق بأسسها النظريّة، والنوع الثاني بطرق أدائها. ما زلت أتذكّر الخيبة والضيق اللذين كنت أشعر بهما عندما استقرّ في خاطري أنّ الرابط وثيق بين ضعف الديانة الهندوسيّة

4- Cf. Sen, A. P. (ed.), Social and Religious Reform, New Delhi: Oxford Univ. Press, 2003 and Heimsath, C.H., Indian Nationalism and Hindu Social Reform, New Jersey: 1964.

وإفلاسنا السياسي. ما الأمر المزعج في الديانة الهندوسيّة؟ كيف يمكن أن نراجع أمور هذه الديانة كي تصبح أكثر ملاءمة للمناخ الفكري والإطار الاجتماعي المميّزين لعصرنا»[5]؟

مهما يكن من دقّة هذه الذكريات، فإنّها تقدّم لنا صورة معبّرة عن وضع مثقّف من الهند في مطلع القرن العشرين. كان راداكريشنان قد تعلّم الإنجليزيّة، وعرف القيم الأوروبيّة، ووجد نفسه في موقع المقيّم للحضارة الهنديّة بمعايير المستعمر. فإذا ما حصل الوعي بالذات، وإثبات الأنا -على افتراض حصول ذلك- فلا يكون إلّا في الأفق الذي حدّدته الحضارة الأوروبيّة. ليس هذا الأمر بدعاً، فهو حالة مشتركة بين مثقفي الهند والنخبة المثقفة في كلّ البلدان المستعمرة. لكن ما كان يبدو مميّزاً للحالة الهنديّة هو التراتبيّة على مستوى التشخيص والخلط بين المستويات الدينيّة، والأخلاقيّة، والاجتماعيّة، والسياسيّة؛ إذ بدا انحطاط الهند وتبعيتها السياسيّة النتيجةَ المباشرة لديانة قوميّة غير صالحة. من هنا، يبدو الإصلاح السياسي والاجتماعي مرتبطاً بمصير الدين الذي يُعَدُّ قطبَ الرّحى لكلّ النظام العام. وإذا سلّمنا بهذا التشخيص، فإنّه يتعيّن أن نسلّم بأنّ العلاج الضروري ينتمي إلى ما دعوناه (البراديم القويّ). لكنّ المفاجأة أنّ راداكريشنان، مثل غيره من دعاة الهندوسيّة الجديدة، لا ينتهي إلى هذه النتيجة، فلا نكاد نجده يستعمل لغة الإصلاحيين، ولا مفهوم الإصلاح نفسه، لماذا؟ هذا ما سنكتشفه عندما نعرض تاريخ تكوّن الهندوسيّة الحديثة.

4- إنّ أوّل مثقف من الهند اعتمد براديم الإصلاح هو -لا شكّ- المفكر البنغالي راموهان روي Rammohan Roy. عرض روي مساره الديني في رسالة كتبها أواخر عشرينيّات القرن التاسع عشر، فقال: «حصّلت شيئاً من المعرفة باللّغة الإنجليزيّة أثناء الشباب، واطّلعت على نشأة المسيحيّة وتطوّرها في عصر الآباء، وكيف انحطّت في العصور التالية، ثمّ جاء الإصلاح الديني، فألغى مظاهر ذلك الانحطاط، وأعاد للمسيحيّة نضارة عصرها الأوّل. وقد دفعني ذلك إلى التفكير في أنّ شيئاً من هذا القبيل كان يمكن أن يحصل أيضاً في الهند، وأن نرى نتائجه في إصلاح معتقدات الشرك الشعبيّة»[6].

يمثّل راموهان روي شخصيّة أساسيّة في التاريخ الثقافي للهند. ويُعترَف له بالسبق في ريادة الأفكار الحديثة. وعلى الرغم من بعض المعارضات أحياناً، فإنّه يظلّ يذكر، بصفة تقترب من الأسطرة، أنّه أحد آباء الهند الحديثة.

إنّ الموقف النقدي لروي تجاه الهندوسيّة يرتكز على محاور ثلاثة متكاملة: الاعتماد على تفخيم الأصول، والتدخّل في قانون النصوص الدينيّة، والهجوم على التقليد البراهماني كما تشكّل تاريخيّاً. وقد طوّر نظريّة

5- Radhakrishnan, S. The Spirit in Man, in Radhakrishnan, S. Muirhead, J. H. (eds.), Contemporary Indian Ph - losophy, London: 1952[2], pp. 475s.

6- Collet, S. Dobson, the Life and Letters of Raja Rammohun Roy, Calcutta: 1900 (1962[3]), p. 280.

التوحيد في الفيدا، والأوبانيشاد، ورسم معالم ديانة نقيّة ومعقلنة احتوتها النصوص القديمة -الأوبانيشاد- وقد تولّى ترجمتها إلى اللّغات الحديثة. فهذه الديانة الأصليّة هي التي ينبغي أن تقيّم الديانة المعاصرة. وقد وضع روي، في محور التوحيد الخالص الذي دعا إليه، العلاقة المباشرة القائمة بين «براهما» (يترجمه روي إلى الإنجليزيّة بكلمة «إله» و«روح»، وهذا ما كان شوبنهاور يَعُدُّه فضيحة) و«النفس» الفرديّة.

والبراهمة، أي رجال الدين، هم الذين يتحمّلون -حسب روي- مسؤوليّة تحريف هذه الديانة الأصليّة بإدخال مراسم تحمل عبادة الأوثان. لقد كتب روي ما يأتي: «إنّ الكثير من علماء البراهمة يدركون جيّداً بطلان عبادة الأوثان، ويعرفون حقّ المعرفة ديانةَ الإخلاص، لكنّهم يرون مصدر ارتزاقهم وثرواتهم في المواسم والاحتفالات، فيمضون في الدفاع عن عبادة الأصنام، بل يشجّعون على ذلك، ويخفون عن الشعب حقيقة الكتابات المقدّسة».

إنّ عبادة الأصنام تبدو، حينئذ، نوعاً من اللّهو المتواصل الذي ابتدع ليحافظ على امتيازات رجال الدين، ويصرف الأنظار عن النصوص المقدّسة التي تحتوي الحقيقة.

لقد تمثّل جهد روي، إذاً، في منح الشعب فرصة التعامل المباشر مع النصوص المقدّسة، والتخلّص من وساطة رجال الدين، هذا هو الأمر الموازي للإصلاح اللّوثري[7]. ويجدر أن نذكّر بأنّ التقليد البراهماني يفرض على المتعامل مع النصوص الدينيّة كفاءةً معيّنة تدعى أديكارا (adhikara)، ولا يمكن الحصول عليها إلّا عبر قواعد صارمة مرتبطة بالطبقة (caste). فتوزيع النصوص المقدّسة مجّاناً بين الناس يمثّل نقداً جذريّاً وجرأةً عظيمة على التقليد، وهذا ما أراده روي.

وقد هاجمه خصماه الأكثر أهميّة، وهما راداكانت ديب (Radhakanth Deb)، ومرتيونجاي فيديالكار (Mrtynjaya Vidyalakara)، وأسفر الجدل عن طرح قضيّة المساواة الدينيّة، وترك هذا الجدل أثراً في البراهما ساماج (Brahma Samaj)، وهي الوثيقة المؤسّسة للحركة الدينيّة التي أطلقها روي. ونقرأ، في هذه الوثيقة، أنّ البناء الديني ينبغي أن يكون «فضاء مفتوحاً للّقاءات العامّة بين أشخاص

7- "My constant reflections on the inconvenient, or rather injurious rites introduced by the peculiar practice of Hindoo idolatry which more than any other pagan worship destroys the texture of society, together with compassion for my countrymen, have compelled me to use every effort to awaken them from their dream of error: and by making them acquainted with their scriptures, enable them to contemplate with true devotion the unity and omnipresence of Nature's God". (The English Works of Raja Rammohan Roy, 6 voll., ed. by Kalidas Nag and Bebajyoti Burman, part II, Calcutta: 1946, p. 61).

من كلّ الأصناف، دون تمييز بينهم، ولا يطلب منهم إلّا الالتزام باحترام المراسم والسلوك الديني، وعبادة الكائن الأزلي الثابت، الذي لا يدرك كنهه، وهو مبدع الكون وحافظه»[8].

لا شكّ في أنّ روي كان يرغب في مهاجمة مركز النظام الاجتماعي الهندي، وحجر الأساس فيه، بأن يستبدل (عبادة الأوثان)، و(التقليد البراهماني) بالزوج: توحيد وسلطة النصّ الديني المفتوح للجميع، ويستبدل أيضاً الكفاءة التقليديّة (أديكارا) بالمساواة الدينيّة. وينتهي مشروع روي المعارض للسلفيّة بنتيجة اجتماعيّة تتمثّل في رفض عادة الساتي (sati/suttee)، أي: إحراق الأرملة نفسها بعد موت زوجها.

وموقف روي من هذه العادة أنّها تخالف روح النصوص المقدّسة والنصوص التشريعيّة القديمة للهند التي تدعو إلى المساواة. ومن الطريف أن نتابع الجهد الذي قام به روي في التفسير، والتزامه بالطريقة الفلسفيّة التقليديّة القائمة على الاعتراض، والجواب عليه. ومن المهمّ أن نؤكّد، مرّةً أخرى، أنّ روي لم يكن يطعن في النصوص ذاتها، لكنّه كان يطعن في الطرق التقليديّة لتفسيرها.

وقد بدأت آثار روي وأفكاره ومواقفه تنتشر، منذ (1829م)، وساهم في حملة انتهت بإعلان اللورد بنتينك (المندوب البريطاني) منع عادة الساتي في كلّ الأراضي الهنديّة الخاضعة للقانون البريطاني. ويمكن أن نختصر القول في أنّ روي قد أرسى معالم إصلاح ديني يصنّف ضمن ما دعوناه (البرادايم القوي) للإصلاح. وقد طرح العديد من المحاور، مثل استعمال لغة التوحيد، والنصوص المقدّسة، ومعارضة عبادة الأوثان، والتنديد بالهرميّة الدينيّة، وتحرير المرأة، وهي محاور مميزة لكلّ حركات الإصلاح الديني. وكما كان متوقعاً، ظَلَّت الحركة التي أطلقها روي، والمعروفة بالبراهما ساماج، حركة نخبويّة غير قادرة على تجاوز طبقة البادرالوك (bhadralok) البنغاليّة، وهي طبقة البورجوازيّة المثقفة والمتأثّرة بالثقافة الأوروبيّة.

5- تُصنَّف أعمال مؤسّس حركة الآريا ساماج (Arya Samaj)، ولقبه دياناندا سارسفاتي (Dayananda Sarasvati) (1824-1883م)، ضمن البرادايم القوي للإصلاح، ومواقف الأخير في هذا المجال تُعدّ نموذجيّة.

لقد تلقى تعليماً أكثر تقليديّة من ذاك الذي تلقاه راموهان روي، والتقى مع تشخيص البراهما ساماج القائل: إنّ الشرك الهندوسي ونظام الطبقات (Castes) يمثلان تحريفاً للديانة الأصليّة. لكنّ قضيّة الإصلاح

8- «To be used... as a place of public meeting of all sorts and descriptions of people without distinction as shall b - have and conduct themselves in an orderly sober religious and devout manner for the worship and adoration of the Eternal Unsearchable and Immutable Being who is the Author and Preserver of the Universe». In Farquhar, J.N., (Brahma Samaj) in Encyclopaedia of Religion and Ethics (ed. J. Hastings), Edinburgh: 1908-1921, s. v. p. 815.

الديني تُطرَح -في رأيه- خارج إشكاليّة اللّاهوت العقلاني، والهرمينوطيقا الجديدة، إنّها تُطرح في شكل عودة خالصة وبسيطة إلى المصدر الأكثر قدماً، وهو مدوّنة (الفيدا).

إنّ مسار حركة البراهما ساماج، بعد مؤسّسها راموهان روي، قد تركَّز أساساً حول السؤال: أيّ النصوص ينبغي أن يُوضع في مركز القانون الديني؟ والاتّجاه لتغليب العقل معياراً لبلوغ الحقيقة الدينيّة قد انتهى بالتقليص من سلطة النصوص القانونيّة (الأوبانيشاد)، التي عاينها راموهان روي. وقد شهدنا بروز منحى معلمن مع شخصيّة مثل أكساي كومار داتا (Aksay Kumar Datta)، التي أثّرت في زعيم البراهما ساماج الشاعر طاغور (Debendranath Tagor)، فقد اقترح داتا أن تُعَدّ الدارما ببساطة قوانين الطبيعة[9]، وأن ينظر إلى الطبيعة ذاتها على أنّها نصّ مقدّس[10] dharamaçastra.

أمّا كشاب شدرا سين (Keshab Chadra Sen) (1838-1884م)، فقد كان أبرز معارضي طاغور داخل حركة (البراهما ساماج)، وتزعّم تياراً انفصاليّاً مهمّاً، ولم يوافق على هذه النزعة إلى العلمنة، لكنّه آمن بكونيّة راديكاليّة للدين، ودعا إلى ضرورة الإيمان بـ «كنيسة كونيّة جديدة ترث كلّ الحكمة القديمة، والعلم الحديث، وتعترف بالتجانس بين كلّ الأنبياء والقدّيسين، وتقرّ الوحدة بين كلّ الكتابات المُقدّسة، والتواصل بين كلّ الأنظمة الدينيّة، وتقوم بالتوفيق بين العقل، والإيمان، واليوغا (Yoga)، والبهاكتي (Bhakti)، والزهد، والواجب الاجتماعي»؛ لذلك كان تراثه الأكبر مدوّنة كلوكاسمغراها (çlokasamgraha)، وهي مدوّنة نصوص مُستقاة من المصادر الصينيّة، والهنديّة، والبوذيّة، واليهوديّة، والمسيحيَّة، والإسلاميّة... إلخ. وبهذه الطريقة، قام كشّاب بإضفاء طابع الكونيّة على التراث الهندوسي، لكنّه فَقَدَ التواصل مع مميّزات هذا التراث.

وقد عارض دياناندا سارسفاتي (Dayananda Sarasvati) هذا التوجّه الذي ينتهي بإدراج -ضمن النصوص القانونيّة للهندوسيّة- «أسماء المسيح، وموسى، ومحمّد، وناناك، وشيتانيا (...)، لكنّه لا يترك شيئاً لحكماء الماضي وروحانييه»[11]. ومع ذلك، لا تُعَدُّ عودته إلى القانون الفيدي دفاعاً عن التقليد؛ بل إنّه قد وضع هذا التقليد على محكّ النقد.

إنّ موقفه يؤكّد الاكتفاء بالديانة التي تحتويها النصوص الفيديّة، ضدّ التقليد التأويلي البراهماني والفيدي. فالتأويل هو الذي حرّف -في رأيه- النصوص الأصليّة، ومنع من رؤية الكنوز المعرفيّة التي احتوتها الفيدا،

9- يُنقل لفظ (دارما) -كما سنرى- إلى لفظ دين.

10- Cf. Sastri, S., History of the Brahmo Samaj, Calcutta: 1911-12, pp. 64-72; Kopf, D., The Brahmo Samaj and the Shaping of the Modern Indian Mind, Princeton: 1979, pp. 49 ss.

11- Bharadwaja, Chiranjiva, Light of Truth, or an English Translation of the Satyarth Prakash: The Well Known Work of Swami Dayanand Sarasvati, Allahabad: 1927, p. 442.

وهي كنوز تشتمل على كلّ مجالات المعرفة الإنسانيّة من الدين، إلى الأخلاق، إلى العلم الحديث، الذي يزعم الأوربيّون أنّهم مكتشفوه.

إنّ العودةَ إلى الفيدا، بهذا المعنى، تمثّل دفاعاً عن تفوّق الحضارة الهنديّة. وقد كانت غاية دياناندا أن يجعل من الإصلاح الديني طريقاً تتجاوز به الهند التعارض بين الدين والحداثة؛ إذ يتمّ إثبات أنّ الحداثة كانت مُتضمّنة في النصوص الفيديّة، ومن ثمّة يُصبح من حقّ الحضارة الهنديّة أن تدافع أيضاً عن طابعها الكوني.

6- إنّ هاجس التوفيق بين المنزع الكوني وإثبات الذات -وقد رأيناه بوضوح لدى دياناندا سارسفاتي- قد دفع الهندوسيّة الحديثة إلى الرفض الصريح للّاهوت العقلاني، كما مثلته البراهما ساماج، وترتّب على هذا الموقف وضع البرادايم القوي للإصلاح موضع التساؤل، ومراجعة مفاهيمه. هذه الخطوة الحاسمة قام بها بانكيمشاندرا شالوبادياي (Bankimchandra Challopadhyay) (1838-1894م)؛ إذ أسّس خطاباً في (ما بعد-الدين) (méta - religieux)، محوره أنّ الهندوسيّة قد انهزمت أمام الأديان الأخرى لعجزها عن تقديم تصوّر ديني للأخلاق. وقد وضع موضع التساؤل الجذري مفهومَ الدارما، وكان تأويل هذا المفهوم قد خضع لتحاليل متباينة[12]. إنّ مبادرته بإعادة تأويل هذا المفهوم هي التي جعلته يُلقّب برائد الهندوسيّة الجديدة[13]، ونرى أنّ مقترحه جدير ببحث أكثر تعمّقاً.

الحقيقة أنّه يصعب أن نقدّم كلّ أفكار بانكيمشاندرا في ملخّص متجانس. فهي أفكار قُدِّمت في شكل محاولات، وقد تتناقض، أحياناً، بين بعضها بعضاً، لكنّها تقوم على مبدأ إقامة تصوّر للهندوسيّة يستند إلى تراثها، مع إمكانيّة تجاوز هذا التصوّر إلى شكل من (فلسفة الثقافة).

إنّ النصوص الأكثر أهميّة، في محاولة تأسيس فلسفة الدارما لدى بانكيمشاندرا (وهي الدارمنجيجناسا، والدرماتاتفا، والكرسنكريترا، والترجمة المفسّرة للباغافادجيتا)، قد صيغت إثر الجدل مع الداعية المسيحي هاستي (Hastie)، وكان بانكيمشاندرا قد اعترض، في هذا الجدل، على ادّعاء الأوروبيين القدرة على تصوّر الهندوسيّة تصوّراً سليماً. والحوار الذي حمل عنوان: دارما نجيجناسا (Dharma njijnasa)، وقد نشر سنة (1884م)، مثّل المحاولة الأولى في الهند المستعمَرة لمواجهة المشكلات المفهوميّة المرتبطة بالاستعمال العصري لكلمة دارما، وعبّر عن منعرج في الإنتاج الفكري لـ بانكيمشاندرا.

12- Cf. Hacker, Der Dharma-Begriff des Neuhinduismus cit., pp. 3-8; Halbfass, W., India and Europe. An Essay in Philosophical Understanding, Albany: 1988, pp. 334-341; Harder, H., Bankimchandra Chattopadhyay's Crîmadbhagabadgîta? Translation and Analysis, Delhi: 2001, pp. 180-204.

13- Cf. Antoine, R., A Pioneer of Neo-Hinduism. Bankim Chandra Chatterjee, in Indica. The Indian Historical Research Institute Silver Jubilee Commemoration Volume, Bombay: 1953, pp. 5-21. Voir Hacker Aspects of Neo-Hinduism cit. où il renvoit à Antoine.

أمّا كتاب **درما تاتفا** (Dherma tattva) الذي يكمل السابق، فقد مثّل أوّل تحقيق لمشروع حول الدين سخّر له بانكيمشاندرا السنوات الأخيرة من حياته (من 1884م إلى وفاته). إنّ الحوار المُتضمّن في الأثرين هو حوار حقيقي، ويستجيب للرّغبة في إبراز التوتّر الجدلي الداخلي الذي يميّز ذاتيّة بانكيمشاندرا[14].

وقد اضطلعت اللّغة الإنجليزيّة، في هذين الأثرين، بدور شديد الأهميّة. لقد نجح بانكيمشاندرا في استغلال المسافة النقديّة الناتجة عن الاستحالة النسبيّة للترجمة الحرفيّة من لغة إلى أخرى. والتوتّر، الذي يثبته بين المصطلحيّة الإنجليزيّة (الأوروبيّة، في رأيه)، واللّغة البنغاليّة والسنسكريتيّة، يؤدّي دائماً إلى مكاسب معرفيّة حاسمة.

إنّ التفكير بالإنجليزيّة في وضع الهندوسيّة يمكّن من تحقيق مسافة للبعد والمقايسة والنظر إلى الأمور أكثر وضوحاً، والتعبير عنها أكثر جرأةً مقارنةً باللّغات الهنديّة. لكنّ المرور عبر الغيريّة الأوروبيّة لا يسلم بطبيعة الحال من الآثار الجانبيّة، ويبدو بانكيمشاندرا واعياً بذلك، وقد سعى دائماً إلى التخلص من الفخّ الأوروبي، بتقديم دلالات جديدة للمصطلحات الهنديّة ذات مستوى مفهومي أكثر سموّاً.

7- إنّ المناقشات التي دارت حول علاقة مصطلح (دارما) الهندي بمصطلح (دين) الأوروبي، تختزل هذا المسار الذي أشرنا إليه. لقد انطلق بانكيمشاندرا من معاينة أنّ كلمة (دارما) تُستعمل، في اللغات الهنديّة الحديثة والخطابات الدعويّة الجديدة باللغة السنسكريتيّة، على أنّها المرادف لكلمة (دين)[15].

كان الأمر، في عصره، جديداً وغير معروف على نطاق واسع. وقد تغلّبت كلمة (دارما) على كلمة (ماتا) (mata) (وتعني الرأي أو المذهب)، للدلالة على مفهوم الدين في الصحافة المكتوبة بالسنسكريتيّة أو اللّغات الهنديّة الأخرى، وكان لهذا الأمر عواقب غير متوقّعة، منها أنّ كلمة (دارما) أصبحت قابلة لمعنى التعدديّة، الذي تضمّنه المصطلح الأوروبي (دين).

ثمّة أديان متعدّدة ومذاهب متعدّدة، فلا بدّ من أن توجد أيضاً (دارمات) مختلفة، يمكن أن توجد، مثلاً، دارما هندوسيّة، ودارما بوذيّة، ودارما مسيحيّة... إلخ.

وقد سبق بانكيم (Bankim)، في مجادلته مع هاستي (Hastie)، بتفكيك مفهوم (هندوسيّة) و(ديانة هنديّة)، وانتقدهما، ونفى أن يكونا في علاقة بالواقع الهندي، فإذا كانت كلمة (دارما هنديّة) مرادفة لكلمة

14- Cf. Kaviraj, S. The Unhappy Consciousness. Bankimchandra Chattopadhyay and the Formation of Nationalist Discourse in India, Oxford: 1995, cf. (Tragedy, Irony and Modernity), pp. 158-168.

15- Cf. Young, R. Fox, Resistant Hinduism. Sanskrit Sources on anti-christian Apologetics in early Nineteenth-century India, Wien: 1981, pp. 65-69.

«ديانة هنديّة»، فذلك يعني أنّها دالّ يشير إلى مدلول غير موجود. فلا بدّ، حينئذٍ، من إعادة التفكير في العلاقة بين دارما ودين[16].

لقد وجد بانكيمشاندرا الفرصة سانحة لدى كتابة أثره (دارما نجيجناسا) ليسبر فضائل ومساوئ (دينَنة) الدارما (أي: تحويلها إلى دين)، وافتتح البحث عن الدارما، في هذا الأثر، بمناقشة ستّ دلالات ممكنة لترجمة الكلمة، وجدها المؤلف بالمقارنة بالمصطلحيّة الإنجليزيّة، وهي: دين، أخلاق، فضيلة، عمل صالح، خاصيّة، عادة. وبعد مواجهة بين الدلالتين الأكثر أهميّة بين الدلالات الستّ، وهي (دين) و(أخلاق)، منح المؤلف الأولويّة لدلالة (دين)، وأحال عليها في كلّ مرّة استعمل فيها مفهوم «دارما». كان ثمّة ما يفسّر استبعاد بانكيمشاندرا مفهومَ (أخلاق)، فقد كان راغباً في الابتعاد عن تقليد «الدارماساسترا»، الذي يفرض نفسه عادةً في كلّ بحث عن الدارما.

تتمثّل النتيجة الأولى لدينَنة الدارما في رفع وصاية السلطات التقليديّة المتخصّصة في هذا الموضوع. لكن، هل يعني ذلك أنّ التراث لم يعد قادراً على تقديم شيء مفيد في هذا المجال؟ لقد وجد بانكيمشاندرا المصدر الحقيقي للدارما في التعاليم، التي ذكرها كرشنا (Krsna) في مواضع مختلفة من المهابهارتا، لا سيّما في الباغافادجيتا، وقد دعا هذه التعاليم بكرشنا دارما (Krsna dharma) (أي: التعاليم التي صاغها كرشنا).

لدينا، هنا، النواة الأولى لاستعمال الصورة الرمزيّة لكرشنا، وقد تطوّرت هذه النواة في كتاب **كرشنا كرتيترا** Krsnacartitra وفي إعادة التوزيع القانوني للباغافادجيتا (Bhagavadgita)، بصفتها مصدر الدارما. وتتمثل محتويات الكرشنا دارما في حماية الكائنات الحيّة، والحقيقة، والمذهب المدعوّ «الدارما دون رغبات» niskamadharma[17]

إنّ الحلّ الذي أعطته الجيتا للمشكل الأخلاقي قد تحوّل، لدى بانكيمشاندرا، إلى مذهب يغيّر وجهة الرغبة نحو الدارما نفسها: «غاية (الدارما دون رغبات) ليست أن ترغب في الدارما، ولكن أن تأتي العمل من أجل الدارما، ولا تأتيه من أجل ما يدرّ من منافع»[18]. إلّا أنّ النتيجة الأساسيّة للمعادلة بين الدارما والدين هي السماح بالبحث عن الدارما أيضاً خارج التراث الهندي، مثل فلسفة الدين الأوروبيّة، أو علم الأديان الأوروبي.

16- Cfr. Halbfass, India and Europe cit. p. 342.

17- حركة دون رغبة، العبارة العاديّة هي الآتية: nibkama-karman

18- Cf. Marchignoli, S., Indagine sul dharma. Bankimchandra Chattopadhyay e il discorso sulla religione nell'I - dia colonizzata, Bologna: 2005, p. 88.

إنّ التأثير الأوروبي واضح في العديد من المصادرات الضمنيّة للخطاب حول الدين لدى بانكيمشاندرا، ومن ذلك البحث الدنيوي عن السعادة، ورفض الاكتفاء بالوحي مصدراً للدارما/ الدين، والشكّ في الأدلة التي تفترض وجوداً غير مثبت لواقع يتجاوز عالمنا؛ بل في أدلّة وجود إله أيضاً. وكلّ هذه العناصر تذكّر بالتفكير الأوروبي حول الدين، وقد استمدّت من الفلسفة النفعيّة لجون ستيوارت ميل، والوضعانيّة لأوغست كونت، واللّاهوت الليبرالي لماكس ميلر.

إنّ أفق الخطاب حول الدين مرتبط بمفهومي (ديانة الإنسانيّة)، و(الديانة الطبيعيّة)، وقد ناقشهما بانكيمشاندرا مع مثقفين من الهند يدافعون عن الوضعانيّة. لقد انتزع من الدين بُعده المفارق، وأصبح عنصراً موحّداً للتجربة الإنسانيّة، ودافعاً للإنسان نحو تألّقه الفردي، وأصبح الدين «ثقافة» وإنجازاً للملكات البشريّة المتجهة نحو المثل الأعلى للكمال المشترك بين كلّ البشر. من هنا، كانت الدارما-الدين إنسانيّة وكونيّة في آن واحد، وأساس كلّ القيم الإنسانيّة، وقد تابع بانكيمشاندرا الفيلسوف جون ستيوارت ميل في اعتبار الشعور الديني دافعاً لكلّ المشاعر الأخرى، مثل حبّ الوطن الذي يمثّل الشكل الأسمى لحبّ الذات والآخرين، والقدرة على التقدّم نحو الكمال الذي يمثّل جوهر الثقافة.

8- ينتهي كتاب (**دارما نجيجناسا**) بإعلان سريع ومفاجئ عن سموّ الهندوسيّة وتفوّقها. فعمليّة (دينَنة) الدارما قد فصلتها عن روابطها التقليديّة، وألبستها دلالة كونيّة، وجعلتها تتفتح على مقولات جديدة مثل (ديانة الإنسانيّة)، و(الديانة الطبيعيّة)، و(التألق الشخصي). وحسب المسار الذي عرضنا، فإنّ المهمّة التالية تتمثّل في تحرير الدارما من «الديانة» الأوروبيّة.

يحمل القسم الثالث من كتاب (**دارما تتفا**) العنوان الآتي: (ما هي الدارما)؟ وقد أُلِّف في صيغة حوار. يعاتب المعلّم الرّوحاني تلميذه لكثرة الدلالات التي يقدّمها لمفهوم الدارما. ويلومه، بصفة خاصّة، بسبب الخلط بين (دارما) وكلمة (دين) باللّغة الإنجليزيّة. «هذه ليست روحاً هنديّة»، هكذا يقول المعلّم الرّوحاني. ويسأل التلميذ: «هل تشرح لي من فضلك معنى كلمة دين»؟ فيجيب المعلّم: إنّ هذه الكلمة غربيّة، وإنّ الغربيين قد فسّروها بطرق مختلفة يناقض بعضها بعضاً. فيسأل التلميذ: «ألا تحتوي كلمة دين على جوهر مشترك بين كلّ الأديان»؟ يجيب المعلّم: «بلى، لكنّ هذا الجوهر المشترك ينبغي ألّا يُدعى ديناً، والأَوْلى أن نسمّيه دارما، كي نتجنّب كلّ التباس»[19].

تبدو خطّة بانكيمشاندرا واضحة تمام الوضوح، فقد رغب في أن يجعل من «الدارما» مقولة تذهب إلى ما هو أعلى من الدين، وأسمى منه. ومن البديهي أنّ هذه الخطّة تمنح الأولويّة للدارما الهنديّة، والتأويل التضميني للهندوسيّة، فكلّ أشكال الدارما تصبح -حسب هذا التأويل- مُتضمَّنة في الهندوسيّة بصفتها دارما.

19- Dharmatattva, chap. 3.

وهكذا، تتّضح معالم هذا الخليط العجيب من الكونيّة وإثبات الأنا، وهذه المعالم تميّز كلّ الخطاب (ما بعد-الديني) للهندوسيّة الجديدة.

9- «ديانتنا هي ديانة كونيّة، إنّها تضمينيّة، وتتّسع لكلّ المثل العليا. إنّ كلّ مثل الأديان القائمة الآن قابلة لأن تُضمَّن في ديانتنا، ونأمل أن يصحّ هذا التضمين على كلّ المثل التي ستظهر في المستقبل. إنّ حضن ديانة الفيدانتا يتّسع للجميع». هذه العبارة، التي قالها فيفكانندا، تصبح واضحة الدلالة بعد العرض الذي قدّمنا: كلّ الأديان، وكلّ مُثُل الأديان الممكنة، هي تمثّلات ميتا-دينيّة لديانة كونيّة واحدة، ديانة «تضمينيّة» تتماهى وديانة الفيدانتا، وهذا هو المحور الذي تدور عليه الهندوسيّة، حسب فيفكانندا.

من البديهي أنّ ديانة على هذا الشكل لا يمكن أن تقبل (الإصلاح). ويتقدّم فيفكانندا بصفة الناشر لرسالة الصوفي البنغالي الشهير راماكريشنا، ووريثه في فكرة الوحدة العميقة لكلّ تجليات الهندوسيّة. فالهندوسيّة ليست بحاجة إلى الإصلاح، بل هي تطلب الإحياء، والتألّق، والدفاع عنها في وجه التهجّمات الظالمة لمن كانوا مستعدّين للتضحية بالدين من أجل إصلاح المجتمع. «إنّي أقول للمصلحين: أنا أتفوّق عليهم في دعوة الإصلاح. إنّهم يريدون إصلاحاً محدوداً، وأنا أريد إصلاحاً واسعاً وجذريّاً. وخلافنا هو في المنهج. إنّ منهجهم التدمير، أمّا منهجي، فهو البناء. أنا لا أومن بالإصلاح، لكنّي أومن بالإحياء (...) التاريخ يعلّمنا أنّ كلّ الإصلاحات المتعصّبة تنتهي بنتيجة واحدة هي النهاية المخيبة»[20].

إنّ المقابلة بين (الإصلاح)، و(الإحياء) تفتح المجال لمقاربة أخرى للدين، وهي مقاربة تختلف عن البراديم القوي للإصلاح. لقد كانت كلمة (إحياء) مستعملة في المجادلات المعاصرة لتعيين مناهضي الإصلاح. وكان بانكيمشاندرا، مثلاً، يُنعَت بأنّه من دعاة الإحياء الكريشنائي[21]، لكنّ هذه التسميات لا تتجاوز المستوى الظاهري للأشياء. والحقيقة أنّ لغة الإصلاح قد ضمرت منذ بانكيمشاندرا، ثمّ خاصّة مع فيفكانندا، ولا يعني ذلك ضمور الرّغبة في التحديث كلّه. فخطاب دعاة (الإحياء) يسعى إلى تقبّل كلّ تنوّعات الهندوسيّة التي لا حدّ لها، ويَعُدُّها جميعاً شرعيّة، وقابلة للإنماء، في إطار نظري موحّد يدعم إثبات الذات، على المستويين الثقافي والسياسي، لمواجهة الغطرسة البريطانيّة.

إنّ الخطاب الميتا-ديني يحوّل النزاع من داخل الهندوسيّة إلى خارجها، ويمتزج بالخطاب القومي الناشئ. إنّ الهدف القومي كان يدفع إلى محو الاختلاف بين الإصلاحيين والإحيائيين، وإلى جمعهم في خدمة مسار تاريخي واحد. وقد عبّرت نيفاديتا عن هذا الطموح بقولها: «إنّ القوميين لهم هدف واحد هو أن

20- Vivekananda, Complete Works, Calcutta: 1970-1973, III, p. 194.

21- Cf. Farquhar, Modern Religious Movements cit.

يعملوا، متضامنين ومتكاتفين، لإنشاء العالم الجديد، عالم المهابهارتا بطل الهند. وهذا المسار ليس إصلاحاً، لكنّه بناء، ينبغي أن ننشئ الدارما من جديد»[22].

10- يمكن أن نعود، الآن، إلى الشخصيّة الفكريّة لسارفجالي راداكريشنان، وكنّا قد بدأنا به الحديث. لقد كتب بول هاكر (Paul Hacker)، المتخصّص في الحضارة الهنديّة، ما يأتي: «في زمرة مفكّري الهندوسيّة الجديدة، يُعدّ أوروبيندو (Aurobindo) -لا شكّ- الشخصيّة الأكثر أصالة، لكنّ راداكريشنان هو قطعاً الشخصيّة الأكثر تميّزاً»[23]. ومع ما في هذا الحكم من تبعات جداليّة، فإنّه لا يخلو من الصحّة، فالطريقة التي توصّل بها راداكريشنان إلى حلّ مشكلات شبابه وأزمته (وقد ذكرنا ذلك في بداية الدراسة) هي فعلاً طريقة متميّزة، وتمثّل محطّة أساسيّة في تطوّر الهندوسيّة الحديثة. وقد رأى راداكريشنان أنّ للهندوسيّة محوراً هو الفيدانتا (Vedanta)، وهذه «ليست ديناً بين الأديان، بل هي روح الأديان، والروح الدينيّة في معناها الأكثر كونيَّة، والأكثر عمقاً»[24].

هـــذا النوع من التأكيدات لم يعد غريباً علينا، فهو ينخرط ضمن إطار الخطاب الميتا-ديني، كما صاغه روّاد الهندوسيّة الجديدة. ولم يقم راداكريشنان بأكثر من صقل وتهذيب فلسفيين لهذه المواقف. وقد نجح في ذلك، بفضل تأويلاته الجديدة والأصيلة لنصوص الفيدا. ولا يمكن، هنا، تقديم أكثر من مثال واحد مهمّ يتعلق باستعمال إحدى الصيغ المشهورة في الأوبانيشاد: (أنت هذا) (tat tvam asi) لإثبات قدرة الهندوسيّة على تأسيس أخلاقيّة.

ففي مناسبات عديدة، دافع راداكريشنان، بطريقة جداليّة، عن فكرة أنّ (القاعدة الذهبيّة) للأخلاق (أن تحبّ لأخيك ما تحبّ لنفسك) لا يمكن أن تكون شرعيّة من الناحية الميتافيزيقيّة، إلّا بالإحالة على الوحدة العميقة والجوهريّة لكلّ الأفراد، فقاعدة (أنت هذا) تثبت أنّ الأنت العميق لكلّ فرد مشابه للبراهمان وللمطلق، ويترتّب على هذا الأمر أنّ الأنا، عند كلّ فرد، لا تتميّز عن الأنا لدى الآخرين.

يرى راداكريشنان أنّ التأسيس الميتافيزيقي للقاعدة الذهبيّة في الأخلاق يمرّ عبر هذه الصيغة المستمدّة من (الفيدا)، والتي لم تبلغها إلّا الهندوسيّة[25]، لذلك كانت هذه الديانة جديرة بأن تُعَدَّ جوهر الديانات، وتُعَدّ دلالتها الأكثر كونيّة وعمقاً. إنّها الدين لذاته، الذي يمكن للجميع بلوغه بالتجربة الرّوحيّة، والارتقاء الأخلاقي

22- Sister Nivedita's Lectures and Writings, Calcutta: 1975, p. 83.

23- Hacker, Kleine Schriften cit., p. 599.

24- Radhakrishnan, S.The Hindu View of Life. Upton Lectures delivered at Manchester College, Oxford 1926, London, 1927, p. 18.

25- تراجع المجادلة المهمّة مع ألبرت شويتزر في المرجع الآتي:

Marchignoli, S. 'Mistica' indiana, 'etica' europea? A partire da A. Schweitzer, (Paradigmi) 61 (2003), pp. 55-72.

المتواصل للأفراد، وتطبيق الأخلاق على المستوى الاجتماعي. إنّ المقولات الرئيسة للمصلحين، أي الكونيّة والعقلنة الدينيتين، المساواة بين الأشخاص، تحرير المرأة، لا تغيب عن هذا الخطاب، لكنّها تنتزع من حيويّة النزاع الاجتماعي، فالإثبات القومي للكمال الميتا-ديني والفلسفي والإيتيقي للهندوسيّة هو الطاغي. وهكذا، يبدو براديم الإصلاح متجاوزاً بصيغتيه: القويّة والضعيفة، لكن تبقى منه آثار ظاهرة في بناء الإطار الموحّد والحديث للخطاب القومي الهندي.

11- لقد مثّل تحليل الروابط بين مفاهيم (إصلاح)، و(نهضة)، و(حداثة)، ميدان النزاعات بين مختلف سرديّات النهضة الأوروبيّة الحديثة. وكان أثر النموذج السردي الأوروبي قويّاً بدرجة جعلت المؤرّخين القوميين في الهند يصوغون تحديث بلدهم، في بداية القرن التاسع عشر، على أنّه مسار موحّد قائم على (نهضة) ثقافيّة، و(إصلاح) ديني وسياسي واجتماعي. والمثال الأبرز على ذلك -لا شكّ- المثال البنغالي، حيث اعتمدت عبارة (النهضة البنغاليّة) للحديث عن المرحلة التي شهدت إنتاجاً ثقافيّاً ودينيّاً نشيطاً، تحت الاستعمار البريطاني.

أثناء السنوات الخمس والعشرين الأخيرة، نشأت تاريخيّة تندّد بالخطاب القومي، باعتباره خطاباً تحريفيّاً قلّد خطاب المستعمر دون وعي، وترفض النموذج الأوروبي جملة وتفصيلاً[26]، وترفض أن تكون قضيّة التحديث القضيّة الرئيسة في التاريخ الحديث، وتعتبر طرح الأمر بهذا الشكل وجهاً آخر من تقليد الخطاب الاستعماري. وقد أوشكت كلمة (تحديث) أن تصبح مرادفة لكلمة (تغريب) (occidentalisation)، وهي، من ثَمَّ، مرفوضة ومُدانة، وترتّب على ذلك إلغاء الاهتمام بالإصلاحات الدينيّة، التي عُدَّتْ وجهاً من محاولات النخبة للتحكّم في تطوّر المجتمع الهندي.

لقد تطوّر خطاب تاريخي هو مزيج بين (ما بعد الكولونياليّة) و(ما بعد الحداثة)، وأصبح شديد الانتشار في الهند، وقد راجع أهميّة مفهوم الإصلاح عموماً. ويقدّم لنا التأمّل في وضع الكتابة التاريخيّة الهنديّة المعاصرة النتيجة الآتية: إنّ مفهوم (إصلاح ديني) يفقد أهميته ومركزيته، إذا ما فُصِل عن الأسئلة المتعلقة بالحداثة، ومسارات التحديث.

26- Cf. Chatterjee, P. Nationalist Thought and the Colonial World. A Derivative Discourse, United Nations Univ. Tokyo: 1986.

يمكن الاطلاع على نماذج مترجمة إلى اللغة الفرنسيّة في المرجع الآتي:

L'historiographie indienne en débat. Colonialisme, nationalisme et sociétés postcoloniales, sous la direction de Mamadou Diouf, Paris: 1999.

وبصرف النظر عن المجادلات حول ترادف كلمتي (تحديث) و(تغريب)، فإنّه قد بدا واضحاً أنّ محاولة الخروج من الهيمنة الفكريّة لأوروبّة، وإعادة أوروبة إلى حجمها الجغرافي الحقيقي[27]قد بدأت منذ فترة طويلة، وكان مفكّرو الهندوسيّة الجديدة روّادَها في القرن التاسع عشر. والخطاب الميتا-ديني في الهند المستعمرة قد تقاطع مع قضيّة مشروعيّة أن تُقرَأ الحضارة الهنديّة من خارجها، لكنّنا رأينا أيضاً أنّ التراجع من الصيغة القويّة لبراديم الإصلاح إلى صيغته الضعيفة، لم يعنِ التّراجع عن المبادئ الرئيسة للإصلاح، ومنها العدل والتحرّر، وهما يرتبطان بمرجعيّة الأنوار الأوروبيّة[28].

(النص معرّب من الفرنسيّة)

27- Chakrabarty, D., Provincializing Europe, Princeton - Oxford: 2000.

28- Cf. Raychaudhuri, T. Europe reconsidered: Perceptions of the West in Nineteenth Century Bengal, Oxford: 1988.

المصادر والمراجع:

- Antoine, R., A Pioneer of Neo-Hinduism. Bankim Chandra Chatterjee, in Indica. The Indian Historical Research Institute Silver Jubilee Commemoration Volume, Bombay: 1953.

- Bharadwaja, Chiranjiva, light of Truth, or an English Translation of the Satyarth Prakash: The Well Known Work of Swami Dayanand Sarasvati, Allahabad: 1927

- Chatterjee, P., Nationalist Thought and the Colonial World. A Derivative Discourse, United Nations Univ., Tokyo: 1986.

- Chakrabarty, D., Provincializing Europe, Princeton - Oxford: 2000

- Collet, S. Dobson, the Life and Letters of Raja Rammohun Roy, Calcutta: 1900 (19623)

- Farquhar, J.N., (Brahma Samaj) in Encyclopaedia of Religion and Ethics (ed. J. Hastings), Edinburgh: 1908-1921, s.v.

- Farquhar, J.N., Modern Religious Movements in India, New York: 1915.

- Hacker, Paul, Aspects of Neo-Hinduism as Contrasted with Surviving Traditional Hinduism, in Kleine Schriften, hrsg. Von L. Schmithausen, Wiesbaden: 1978. Rep. Halbfass, W. (ed.), Philology and Confrontation.

Paul Hacker on Traditional and Modern Vedanta, New York: 1995.

- Halbfass, W., India and Europe. An Essay in Philosophical Understanding, Albany: 1988.

- Harder, H. Bankimchandra Chattopadhyay's Crîmadbhagabadgîta? Translation and Analysis, Delhi: 2001.

- Kaviraj, S. The Unhappy Consciousness. Bankimchandra Chattopadhyay and the Formation of Nationalist Discourse in India, Oxford: 1995.

- Kopf, D. The Brahmo Samaj and the Shaping of the Modern Indian Mind, Princeton: 1979.

- Marchignoli, S., Indagine sul dharma. Bankimchandra Chattopadhyay e il discorso sulla religione nell'India colonizzata, Bologna: 2005.

- Marchignoli, S., `Mistica' indiana, `etica' europea? A partire da A. Schweitzer, (Paradigmi) 61 (2003).

- Raychaudhuri, T., Europe reconsidered: Perceptions of the West in Nineteenth Century Bengal, Oxford: 1988.

- Radhakrishnan, S. The Spirit in Man, in Radhakrishnan, S. Muirhead, J. H. (eds.), Contemporary Indian Philosophy, London: 1952.

- Radhakrishnan, S. The Hindu View of Life. Upton Lectures delivered at Manchester College, Oxford 1926, London 1927.

- Sastri, S., History of the Brahmo Samaj, Calcutta: 1911-12.

- Sen, A. P. (ed.), Social and Religious Reform, New Delhi: Oxford Univ. Press, 2003 and Heimsath, C.H., Indian Nationalism and Hindu Social Reform, New Jersey: 1964.

- Sister Nivedita's Lectures and Writings, Calcutta: 1975.

- Vivekananda, Complete Works, Calcutta: 1970-1973.

- Young, R. Fox, Resistant Hinduism. Sanskrit Sources on anti-christian Apologetics in early Nineteenth-century India, Wien: 1981.

MominounWithoutBorders

Mominoun

@ Mominoun_sm

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

الرباط – أكدال. المملكة المغربية

ص ب : 10569

الهاتف : 54 99 77 537 212+

الفاكس : 27 88 77 537 212+

info@mominoun.com

www.mominoun.com

All rights reserved © 2018

جميع الحقوق محفوظة © 2018