

الدين والقومية في العصر الحديث

ياسر قانصوه *

كيف يمكن لحدث تاريخي مهما بلغت ذروة تأثيره، بعد هول مفاجأته أن يعيد اكتشاف شيئين مهمين متصارعين نظرياً وظاهرياً، لكنهما يخبئان وراء هذا التصارع ملامح ومصالح غير متعارضة؟

1 - أما الحدث المشار إليه، والذي يطرح سؤاله علينا بالحاح فهو انهيار الشيوعية في أوروبا الشرقية أولاً، والاتحاد السوفيتي (سابقاً) ... ثانياً، والعالم بأسره ثالثاً، في أواخر الثمانينات من القرن العشرين. وبالنسبة لمحتوى وأهمية السؤال، فإنهما يتعلقان بمحاولة إدراك وفهم هذا المد الديني حتى حدود التطرف إثر الانهيار، وبموازاته ذلك البعث القومي المتفجر إلى درجة خوض الحروب والاقتيال العرقي أو الطائفي. إذن خلت الساحة من كل منافسة أيديولوجية أخرى، ولم يبق في قلب المشهد العالمي المعاصر سوى الدين والقومية بدرجات متفاوتة، ونسب تقديرية في بلاد العالم المختلفة، وفي المقابل، يتم الإعلان عن ذلك (الحل السحري) للصراع الإنساني الذي تقدمه تنظيرات العولمة: إنه الديمقراطية الليبرالية (الحديثة)، ويتجاوز هذا الحل حدود التعصب الديني والعصبية القومية معاً (فالديمقراطية الليبرالية تعترف بكافة الأدميين بصفة عامة، هي تعترف بهم بمنحهم حقوقهم وحمايتهم، فسلطة الدولة في ظل الديمقراطية الليبرالية لا تنشأ عن تقاليد قديمة أو من أعماق العقيدة الدينية، إنما نتيجة مناقشة عامة يتفق مواطنو الدولة خلالها على الشروط الواضحة التي سيعيشون معاً بمقتضاها)(1). وإذا كان الإعلان العولمي عن نهاية التاريخ، وتوقف الصراع الإنساني، وتتويج الديمقراطية الليبرالية بوصفها (فاتحاً منتصراً) في ظل تداعي أو انهيار الدولة القومية باقتصادياتها وهوياتها الثقافية، فإن ذلك بقدر ما يعبر عن واقع الغلبة إلا أن هذا الواقع محفوف بالمخاطر في ظل إحساس متصاعد ومتسارع بكيان القوة من جهة الغالب، إذ يواجهه، وعلى نفس مستوى الخطر إحساس الانحدار والتلاشي من جهة المغلوب. (ففي الحالة الأولى أو (الصعود) يتم ابتلاع الجميع، في الحالة الثانية أو (الانحدار) يهوى الجميع إلى أسفل، فلا أتخيل للحظة أن الدولة القومية تتحني مترجعة من على مسرح التاريخ ولسان حالها) إنها لا تتراجع بهذه الكيفية، بل تتحصن بغور عميق من أغوار الدفاع عن الصفة)(2).

2 - وتعني الصفة هنا، تلك النخب التي تسعى وراء مصالحها، خاصة الاقتصادية، والتي تمثل أحد وجهي التأسيس لصورة القومية الحديثة، بالنظر إلى (التصنيع) بوصفه الوجه الآخر، من منطلق العقيدة النفعية الحديثة. وما يجب إدراكه، إننا لا نناقش ما إذا كانت القومية أمراً سيئاً أو جيداً، بل إن ما يستحق تأكيده إنها قائمة أو موجودة بالفعل، إنها

الوجود الأكثر قوة في استمرارية الروح الإنسانية في التعبير عن موقفها الذاتي تجاه كل الوقائع (الموضوعية) التي تحاول بدورها، ومن خلال معطياتها الحالية أن تحدد إقامة الوجود القومي كحدث تاريخي استنفذ أغراضه العملية عبر قرنين من الزمن: القرن التاسع عشر والقرن العشرين، ثم ما لبث أن جرفه تيار العولمة بتدفقاته الاقتصادية والثقافية إلى شاطئ النسيان. إن الدليل الحي على النزعة القومية المعاصرة هو (تلك الحركات الانفصالية عبر القومية عامة، بما فيها تلك التي أدرجت العنف في مناهجها مثلاً- للأمم- القوميات- التي تسعى لإقامة دول، ومنهم السيخ والتاميل والسريلانكيين والباسك والمورو وسكان كيبك، وتمثل كل طائفة منها جماعات تخيلية تسعى في كل مكان إلى احتكار الموارد المعنوية للجماعة إما بادعاء التطابق بين الأمة والدولة، أو تمثيل كل الطوائف فيها في سياسات تراثية متنوعة وموحدة في العالم كله)(3). وإذا كانت النزعة القومية قد أكدت ذاتيتها، ولو عن طريق العنف في مقابل محاولة إقصاءها كمعطي حقيقي من معطيات الواقع المعاصر، فإن الدين الأكثر قدماً، والأقوى رسوخاً يأبي، وعلى نحو أعظم حضوراً، وأعمق تأثيراً إلا أن يظل عقيدة (عامة) تستعصي على التخصيص أو الخصخصة بالمعنى المعاصر، إنه ذلك الشيء العام الذي لم يطله أو ينازعه وفي ظروف وقتية أو مرحلية حديثة سوى الآخر الخاص أو القومية، وهما، أي الدين والقومية يشكلان حاجزاً قوياً أمام التدفق العولمي.

3- وقد راجت في الستينات من القرن العشرين، وفي مرحلة الإعداد المبكر للنظام العالمي الجديد أو العولمة، فكرة أن الدين قد تم تخصيصه أي تحويله إلى شيء فردي خاص، في مقاربة ليبرالية - رأسمالية مستحدثة للملكية الخاصة، فكتابات علماء الاجتماع من أمثال، تالكوت بارسونز، وبيتر بيرنجر، توماس لويمان... أوضحت أن (العلمنة) في العالم الحديث قد غيرت من الصورة التقليدية للدين، فأصبح مسألة فردية، ومن ثم فقد تخلى عن وضعه العام، فالدين مسألة اختياري فردي وطوعي للارتباط بعقيدة أو دين معين. وقد تملكنا الدهشة حينما نعاين فرضية عالم الاجتماع (نيكلاس لومان) (N.Luhmann) الذي يفترض (أن عولمة المجتمع تحبذ الخصخصة في الدين، وتمثل في الوقت نفسه أرضاً خصبة للتأثير العام المتجدد للدين، ونقصد بالتأثير العام أن يتحول دين أو أكثر إلى مصدر الالتزام الجمعي بحيث يؤدي الانحراف عن معايير دينية محددة إلى عواقب سلبية على أتباعه، وغير أتباعه على السواء، ويصبح الفعل الاجتماعي شرعياً باسم هذه المعايير)(4). ومثار الدهشة في هذه الفرضية هي مشابقتها لفرضيات العلوم التطبيقية كالكيمياء والطبيعة. فالنتائج المتوقعة من الالتزام الجمعي بدين معين أو أكثر تكاد تتشابه مع النتائج المتوقعة لكل فرد من أهمية اكتشاف علمي معين، وهو الذي يضاف عليها الطابع (العام) وفي المقابل، يكون عدم الالتزام بمعايير دينية معينة يشابهه عدم الاهتمام بالعائد (العام) الناتج من الاكتشاف العلمي، فيفضي ذلك إلى فقدان نفع هذا الاكتشاف وبالتالي الخسارة الاقتصادية للذين اهتموا به، والآخرين ممن لم يسعهم الاهتمام بهذا

الاكتشاف العلمي. غير أن الدين لا يمكنه أن يقوم بما يفعله العلم أو الاقتصاد، لكن وفقاً لهذه الرؤية، (فإن الدين كالعلم والاقتصاد لابد وأن يقدم خدمة تدعم الإيمان الديني لدى أتباعه وتعززه، وتستطيع في الوقت نفسه أن تفرض نفسها بأن تكون لها نتائج بعيدة المدى خارج المجال الديني البحت)(5). وما يهم في هذا السياق هو إدراك هذه المفارقة الكامنة في إمكانية تحويل الدين (العام) إلى ما هو فردي (خاص)، وإدراج (الخاص) أو القومية في إطار (عام) أشمل، من خلال محاولة طمس الملامح القومية من صورة العالم، كما تراها تنظيرات العولمة، لكن تلك المحاولات تصطدم (بحجر عثرة) تمثله الإشكالية القائمة بين الخاص والعام، والتي يمثل الدين والقومية طرفيها المتعارضين غالباً، المتعايشان دائماً، والمتنازعان نظرياً والمتقاطعان عملياً في آن معاً. ومن هذا المنطلق، يمكن اللجوء إلى فرضيتين أساسيتين: الأولى: تمثل صورة القومية في مواجهة الدين في إطار إشكالية الخاص والعام. الثانية: تنطلق من كيفية إدارة السياسي لفكرة إمكانية التعايش في ظل هذا الكم من التدابير والمراوغات السياسية.

1- إشكالية الخاص والعام (هل تناقض القومية الدين؟)

1 - ربما يكون المدخل الملائم لبحث إشكالية الخاص والعام، أو القومية كمقابل أو مناقض للدين، هو المدخل الاجتماعي - الأخلاقي، حيث صورة الروابط المشتركة التي تميز أبناء القومية الواحدة، وتلك المعايير الأخلاقية أو قواعد السلوك الملزمة لكل أصحاب ديانة معينة، ويفرض كلاهما نوعاً من السيطرة على الحراك الفردي، ولذا يجب التنبيه إلى أن جوهر النزاع بين الدين كمجال عام، والقومية بوصفها مجالاً خاصاً يدور حول من يملك سلطة أحكام السيطرة على الأفراد المنتمين أو التابعين سواء على المستوى المحلي، أو الإقليمي، أو العالمي. وعلى سبيل المثال، فإن ما يبدو أخلاقياً من وجهتي النظر: القومية أو الدينية في الغرب، يبدو خارج الإطار الغربي مجرد إباحية أخلاقية من وجهة دينية، ومن منطلق قومي يعد استمراراً للتوجه الاستعماري - الإمبريالي في صورته الاجتماعية والأخلاقية، والثقافية المنحلة. وإذا كان الشعور القومي الجارف قد بلغ أوج تألقه خلال القرن التاسع عشر حتى نهاية الحرب العالمية الثانية، فإنه استمر فاعلاً في بعض مناطق العالم الأخرى، وليؤكد بقوة على سمات أو صفات الخلق القومي، وتجاوز هذا التأكيد إلى محاولة فرض هذه السمات أو الصفات على العناصر الأجنبية الأخرى. وهذا ما تم التعبير عنه بصورة مشابهة في العقود الأخيرة من القرن العشرين، ومن خلال العديد من الحركات الدينية السياسية. ففي الغرب مثلاً: (ناضل اليمين الديني الجديد) في الولايات المتحدة من أجل استعادة السيطرة الغربية القديمة. فالقيم الأخلاقية المسيحية التقليدية مع التأكيد على حرية الاقتصاد والعداء المستमित للشيوعية، ستعيد أمريكا لتتبوأ مكانة الأمة العظمى كما أراد لها أن تكون. وفي غير الغرب، تسعى مختلف الحركات الإسلامية من إندونيسيا إلى شمال أفريقيا مثلاً إلى اتخاذ سبل جديدة نحو الفصل الذي طال

التطلع إليه بين التحديث والتغريب)(6).

2- ويعيدنا الموقف الحالي للحركات الدينية إلى سنوات طويلة خلت حينما استطاعت القومية أن تجند أبناءها في خدمة الصراعات والخلافات الإقليمية والعالمية على مستوياتها السياسية والعسكرية والاقتصادية لتحقيق أغراض معينة تحت شعار (نحن) و(الآخرون) والحال نفسه، ومن منطلق ديني، تتم خدمة صراعات وخلافات مستحدثة أو متعمدة على حد سواء. إن ما يجب الإفصاح عنه في هذا السياق هو بيان أوجه التناقض، أو الاشتباك أو الالتباس بين العام والخاص أو الدين والقومية، ومن هذه الزاوية، تبدو الإشكالية واضحة في خطوطها الرئيسية أو إطارها المفاهيمي غامضة في محتوياتها، حيث تتداخل خيوط العام مع الخاص لتتسج ثوباً مجهول الهوية، ولذا يمكن للجميع استعماله متى لزم الأمر وعُرّف الغرض.

3- ولتكن معالجة الإشكالية من زاوية أخرى، من خلال طرح سؤال (افتراضي): ما الذي يحتاجه شخص من مجال قومي (أو) الخاص (قرر طواعية الدخول في عقيدة دينية معينة تمثل المجال (العام)، وبالطبع يتبني هذا الشخص مجموعة من الأهداف يود تحقيقها؟ وتتوقف إجابة هذا السؤال على طبيعة ما يحمله الشخص من عاطفة أو شعور قومي ممثلاً في قيمه وتقاليد القومية الخاصة، ولنفترض أنه متحمس لمشاعره القومية إلى حد (الشوفينية) أو (العصبية القومية) ويروم الترويج لتلك القيم والتقاليد في إطار عقيدته الدينية الجديدة، وفي المقابل تطالبه عقيدته الدينية بالتخلي عن تلك القيم التي ورثها من أسلافه، إذن ما الذي يتبقى من مجاله الخاص، أو ما يمكن أن ينتازل عنه، وما الذي يمكن أن يعطيه مجاله العام أو ما يلزمه به أو يفرضه عليه؟ وإذا تم اللجوء إلى حل من حلول (التسوية) فعلى أي نحو تكون هذه التسوية! وإذا قبلنا صورة الفصل بين العام والخاص من زاوية علائقية أو الفصل كعلاقة، فإن ذلك يحول دون مشاركة الشخص الكاملة في مجتمعه، ولذا فإن هذا الفصل قد يمثل ارتباطاً بالظلم وانعدام العدالة.

4- وإذا كانت الإشكالية تستدعي طرح مجموعة من الفرضيات، حيث يمكن أن تتجح إحداها في وضع حدٍ مقنع لتناقض الإشكاليات مع مجموعة من التصورات أو الرؤى على محك التجريب العقلاني، فإنها تتطلب وضع حدود مفاهيمية لما تتم معالجته من ناحية، وتقديم نماذج واقعية توضح طبيعة الإشكالية وكيفية استخراج (الحلول) من بين ثنايا: التناقض، والاشتباك أو التداخل، والالتباس، وذلك بتحديد طبيعة المجال الخاص أو القومية للكشف عن إمكانية تواصله مع المجال العام أو الدين أو انفصاله عنه في ضوء ما أنتجه تفسير القرن التاسع عشر في الغرب، من خلال مفهوم (القومية الواعية) الذي مثله أفضل ما يكون (الفكر الفرنسي). ويختلف هذا المفهوم عما تعنيه القومية في المصطلح العربي، فالمصطلح الغربي، يميز بين الأمة (Nation) والقومية (Nationalism) إذ تعني الأمة: (مجموعة من الناس يشعرون بأنهم يشتركون بهوية واحدة تميزهم عن غيرهم من الشعوب....، وكما هو الحال في جميع المشاعر، فإن ما يتعلق منها بالأمة لا بد أن يكون شيئاً نسبياً)، أما القومية، فهي تأكيد واعٍ للأمة، بالاستناد إلى عوامل تختلف عن الوطنية -

مجرد حب الوطن، فللقوميين أهداف وبرامج تتجاوز الاعتقاد بأنه يتعين على المرء أن يدفع ما عليه من ضرائب أو الالتفاف حول العلم عندما يتعرض الوطن للخطر.... ويحاجج (جلينر) (Gliner) بشكل مقنع بأن القومية نشأت مع التعليم العام، ومعرفة القراءة والكتابة، والخدمة العسكرية والبيروقراطية والمركزية والتصنيع، إنها من خصائص (العصر الحديث) مع أن الجماعات الإثنية غير الصناعية قد تتبناها من جراء تحسن الاتصالات(7).

5- وفي اللغة العربية، يشير مفرد (قومية) إلى القوم، والذي يعني الأمة. (فلم يبق غير القول إن المعنى بأمّتي في الحديث: قوم النبي (ص) الذي ينتمي إليهم نسباً. غير أن المصير إلى أن مفرد الأمة في القرآن والحديث يدل في أحيان كثيرة على الجماعة (السياسية والاجتماعية) لا- الدينية يواجه أيضاً عقبات أبرزها ذلك الإطباق بين غالبية المفسرين على اعتبار الأمة (وأمة النبي) حصيلة للجماعة الواحدة التي تعتق ديناً واحداً) (8). وقد حاولت القومية الأوروبية التقليدية، منذ القرن التاسع عشر أن تدلل بصورة موضوعية علي طبيعة مكونات الأمة، ومن هذه المكونات الأساسية: اللغة والأصل المشترك والتراث التاريخي لدولة معينة، لكن الأحداث التي ألمت بالقوميات فيما بعد، أطاحت بكل المعايير الموضوعية التي لا- يمكن تحقيقها على أرض الواقع، ومن هنا تتداعى مقولة (جلينر): (إن القومية تولد أمماً) (9).

وإذا كانت مقولة (جلينر) تثبت فعاليتها عند أولئك الذين ينطلقون من فكرة (القومية) عند الدعوة إلى الاستقلال، أو المطالبة بحق تقرير المصير، فإن هذه الانطلاقة القومية المعبرة عن إرادة شعبية أو رغبة أبناء أمة واحدة، لا- تلبث أن تتلاشى تدريجياً، فالحماسة (القومية) بكل عواطفها الجياشة، وانفعالاتها الثائرة تبدو من وجهات نظر ليبرالية مثلاً (غير عقلانية) أو (متخلفة) و(غير متحضرة)، ولذا يجيء الاتهام الليبرالي الموجه إلى ما هو (قومي) (كالأمة) بأنها (غير حقيقية) و(متخيلة) و(مصطنعة) في مقابل أن الفرد، وعلى النقيض من ذلك، حقيقي، وفاعل، وأصيل أو طبيعي، وقد يبدو للوهلة الأولى وشائج قربى بين الموقف الليبرالي، والرؤية الدينية للقومية، وذلك على المستوى النظري، لكن سرعان ما تكشف للممارسات العملية عن إشكالية كبرى بهذا الصدد، فالفرد الخاص بالمعنى الليبرالي، والخاص بالمعنى الإيماني-الديني قد يتم إدراجه وفقاً لعاطفة قومية معينة- النازية مثلاً، في العام أو الدولة القومية. وهذا ما فعله (هتلر) عند استلام النازيين للسلطة في آخر (يناير 1933م)، موجهاً خطابه إلى الشعب الألماني: (سأصون وسأدافع عن المبادئ الأساسية التي شيدت عليها أمتنا). ويعتبر هتلر المسيحية ك(أساس أخلاقنا القومية)، والعائلة ك(أساس حياتنا الطيبة). لكن هتلر قال مراراً، إن (بسمارك) أخطأ بمكافحة الدين، (إذ لا- يجب خلق شهداء). والكهان يمكن جذبهم نحو السلطة.... وكان حزب الوسط الكاثوليكي مستعداً، في (عام 1933م) للتفاهم مع الهتلرية.... وآل الأمر بالأسقفية (الألمانية)، أمام تطور الوضع، إلى إعادة التفكير بموقفها حيال النازية. وإذا فعلت ذلك، فذلك دون منازع تحت ضغط فريق عظيم من الرأي الكاثوليكي الألماني، الذي

يرى أن ساعة الانقسامات الدينية قد مضت. وأنه يجب تطبيق سياسة الانضمام إلى النظام الجديد (النازية)(10).

6- ومن النزعة (القومية) التي يمكن أن تنتزع الفرد من خصوصيته الليبرالية أو الدينية، لتحوّله إلى مؤيد للنازية مثلاً، إلى الحركات الدينية المتطرفة التي تتخيل امتلاكها للحقيقة المطلقة، فيتم إدراج الفرد أو الخاص في (العام) أو دين بعينه، ثم إعادة تخصيصه بوضعه في إطار أفكار دينية محددة ومؤدلجة، ربما تخرج عن سياق الدين ذاته. وهنا يصبح (الفرد) صاحب الحقوق التي لا يمكن سلبها بالمعنى الديني أو الليبرالي أو العقلاني، هو نفسه غير عقلاني بالمعنى القومي المتطرف، والحال نفسه عند انضمامه لجماعة أو حركة دينية متطرفة. غير أنه لا يمكن ترسيم حدود فاصلة بين العقلاني واللاعقلاني في حالتين الدين والقومية، ومن ثم فقد يتماهى الخاص في العام، والعكس صحيح. (ولذا تتجه أوروبا الحديثة سريعاً صوب التخلي عن السيادة، وصوب الاستمتاع بالهوية القومية في ضوء الحياة الخاصة الخافت والقومية، كالدين، لا خوف عليها من الاندثار، غير أنها كالدين تبدو وقد فقدت الكثير من قدرتها على حث الأوروبيين على المخاطرة بحياتهم الرغدة في مشاريع إمبريالية كبيرة)(11).

7 - وإذا استطاعت أوروبا الاستمتاع بهويتها القومية في ظل مصالحها التي أكدتها الوحدة الأوروبية، ومن ثم فإنها لا- تعاني كالأخرين من (خطر) الانقسامات العرقية في إطارها القومي من ناحية، وتربص الجماعات أو الحركات الدينية المتطرفة بالنظام السياسي القائم متى فتح (الباب) الديمقراطي على مصراعيه أمام الحشود الجماهيرية المتعطشة لنوع من التغيير أياً كانت نتائجه، من ناحية أخرى. (ونتيجة لحربين عالميتين، وعلى امتداد القوة الإمبريالية الأوروبية وإخفاقها، أقيمت دول جديدة ورسمت حدودها، وهوياتها عبر مستحدثات الإدارة الاستعمارية وقد قام بعضها على اعتبارات تاريخية أصيلة، وبعضها الآخر جاء اصطناعياً تماماً. وفي ظل الأيديولوجية القومية الداعية إلى الوحدة العربية لم تختف تلك الدول الاصطناعية، بل أظهرت قدرة متفردة على حفظ الذات في ظل ظروف معيقة. وهكذا تبدو معوقات الوحدة العربية نابعة من الداخل العربي، حيث أكدت الدولة بقوتها واستمراريتها قوة العامل السياسي)(12).

8- ويمكن القول أن العامل السياسي في العالم العربي، وراء إبقاء النظام (القطري) قائماً ومستمرّاً خشية مغامرة الاحتواء بداخل أيديولوجية قومية، لكن ليس العامل السياسي وحده بل يجب إدراك حيوية ومشاركة العامل (الديني) في هذا الأمر. ومرجع ذلك إلى طبيعة الأيديولوجية القومية العربية التي حرصت على صورة (الوحدة العلمانية) في مقابل أيديولوجية الوحدة الدينية. ولذا جاء موقف أنصار الوحدة الدينية ارتياحاً بل وعدائياً من فكرة القومية العربية. وقد أدرك الفاعل السياسي في الدولة العربية (القطرية) أنه يمكن التوافق أو التعايش مع (عالمية) الدين الإسلامي على المستوي المعنوي دون أن يغامر بخطورة القومية العربية على وضعه السياسي (القطري).

2- مراوغة السياسي:

(هل ثمة إمكانية للتعايش؟)

1 - عندما نتأمل الواقع السياسي العالمي المعاصر، فإن ما يجذب الانتباه بقوة هو ذلك التحفيز المستمر من قبل تنظيرات العولمة لكل المجموعات الإثنية أو القومية أو الدينية للتحويل إلى الديمقراطية أو بمعنى أكثر دقة: إتاحة الفرصة لتلك المجموعات لرفع شعارات الديمقراطية المفتقدة في أوطانهم، جراء حرمانهم من حقوقهم السياسية، وبالتالي عدم مشاركتهم في صنع القرار. وهنا تبدو مراوغة السياسي على أشدها، حين ينادي بالتعددية السياسية كأحد المبادئ الديمقراطية، (في حين أنه لا- يمكن النظر إلى بعض الحركات الدينية الأصولية، فيما تقدمه، وعلى نحو متطرف، بوصفه مجموعة من الأنماط المختلفة لتعددية الهوية في مقابل ذلك النمط التعددي الذي تتبناه العولمة)(13)، إننا نتحدث هنا عن أيديولوجيات وأساليب عملية متنوعة، وينطبق هذا على تلك الحركات في مصر، والجزائر، والأردن، واليمن التي مهد لها (التحول السياسي) فرصة المنافسة من منطلقات أكثر اتساعاً، وأعمق اختلافاً، فثمة منافسة بين الأيديولوجية العلمانية، والقومية العربية، والحركات الإسلامية، والمجموعات الإثنية، غير أن هذه المنافسة قد لا تثيري التحول إلى الديمقراطية بقدر ما تفصح عن إمكانيات لقيام صراع (طائفي).

2- وعندما نتأمل مسألة التحول إلى الديمقراطية، فإننا نجد وجهين لا لعملة واحدة، بل لشيين متناقضين تماماً. الأول: التحول إلى الديمقراطية، الثاني: إمكانية الصراع الطائفي. ويحيلنا هذا الأمر إلى الرأي الذي يرى (إن الموارد الثقافية التاريخية الكبرى في العالم تتفاوت بشدة في مدى ملاءمة توجهاتها وقيمها ومعتقداتها وأنماط السلوك فيها لنمو الديمقراطية.... وموجز القول إن الديمقراطية في هذا الرأي لا- تتناسب إلا- مع الدول الشمالية الغربية، وربما وسط أوروبا، وما خرج عنها من مستوطنين. والحقيقة أن الشواهد التي تدعم هذا الرأي قوية، لكنها ليست مقنعة تماماً)(14). غير أن هذه التفرقة (العنصرية) في التطبيق الديمقراطي لا يمكن التعويل عليها في تحديد خط فاصل بين دول قابلة للتطبيق الديمقراطي، وأخرى، ولأسباب قومية أو ثقافية متوارثة تستعصي عليها الممارسة الديمقراطية، إذ إن ثمة تدرج في التطبيق، وعلى مستويات متباينة من ناحية، ومن ناحية أخرى، إمكانية تحول الممارسة الديمقراطية ذاتها إلى صورة متناقضة مع المبادئ الديمقراطية، وثمرات أمثلة دالة على الأمرين: فقد أدت بعض الإجراءات الديمقراطية بالرغم من عدم الاكتمال- في بعض الدول العربية إلى تقليص أو الحد من الاختلافات الدينية أو الإثنية، لا إلى ازديادها، هذا من وجهة التدرج وتباين المستويات، أما الأمر الثاني، والذي يكشف عن مدى التناقض في الممارسة الديمقراطية بالنسبة لبلد له إرثه الديمقراطي الكبير، في أمريكا، وما يطرحه (اليمن الديني الجدي)، خاصة التيار المتطرف أو جماعة (كلوكوكس كلان) العرقية، بزعامة (ديفيد ديوك) في رؤيتها لتراث أمريكا المسيحي والأبيض. (كما تبدو صورة التعايش بين الدين الإسلامي والإثنية والتعددية، وفي ظل ظروف صعبة في ماليزيا وباكستان وبنجلاديش، بينما تفخر إندونيسيا

بوجود أكبر حركة إسلامية ليبرالية في العالم)(15).

3- إننا لا يمكن أن نغفل دور (السياسي) في نشأة القومية الحديثة ولعل القومية الفرنسية أو نموذج (القومية الواعية) يعد مدخلاً جيداً للحديث عن تشكيل السياسي، وعلى نحو اصطناعي لدولة قومية، قد يراها بعض الباحثين أو المفكرين، بمثابة التجربة الأكثر نضجاً للقومية أو إنها التجربة التي استطاعت أن تقيم جداراً فاصلاً بين القومية وما عداها، خاصة المناوئ الأكبر أو الدين. وقد يذهب بعض آخر إلى كونها استطاعت احتواء جميع التناقضات في إطار قومي، وبصورة (سياسية واعية). وقد يدعم الرأي الأخير، خروج الأمة الفرنسية في صورتها القومية لا وفقاً لتطور تاريخي أو طبيعي، أو على نحو غريزي، بل جاء ظهورها على نحو واعٍ ومتعمد، ومن خلال جهد سياسي شاق، عبرت عنه بقوة فكرة (العقد الاجتماعي) والتي حولت وبصورة ديمقراطية الرعايا إلى مواطنين زمن الثورة الفرنسية. (وبفضل هذا العمل السياسي، وجدت فكرة الأمة، من خلال النزعة القومية، لتأخذ صورة التنظيم الاجتماعي والسياسي، وهكذا اختفت قضية (الأصول التاريخية للشعب الفرنسي)(16).

وعلى الرغم من أن الفيلسوف جان جاك روسو (J.J. Rousseau) لم يستعمل كلمة (الأمة)، إلا أنه ما من مفكر فرنسي قدم معالجة نظرية عميقة للقومية من خلال رؤيته وتفسيراته أكثر منه. فمن خلال تصوره (للعقد الاجتماعي) تم الربط بين الدولة ككيان سياسي والنزعة القومية ككيان اجتماعي وأخلاقي تتجسد في المواطنة، أما ما يتعلق بالدين فإنه قائم في وجدان أو ضمير الفرد. وهكذا يفسر (العقد الاجتماعي) المتخيل، وعلى نحو اجتماعي وسياسي أسلوب الحياة أو الفضيلة المدنية في المجتمع الذي تتحقق فيه صورة المواطنة الحقيقية. إنه يقول: (أرى في كل مكان، أن ثمة مؤسسات هائلة، وبتكاليف باهظة تؤهل الناشئين ليتعلموا كل شيء، فيما عدا القيام بواجباتهم، فأطفالك لن يعرفوا لغتهم الأصلية، بل سيتحدثون بلغات أخرى غير قابلة للاستعمال، وسيعرفون كتابة قصائد يفهمونها بالكاد، وبدون معرفتهم الفارق بين الصواب والخطأ، فإنهم سيمتلكون فن التحايل الذي يجعل من الصواب والخطأ أمراً ملتبساً، من خلال براهين أو حجج خادعة... ولن يستمتعوا بعبودية كلمة الوطن أو أرض الأجداد (fatherland)، وإذا أصغوا إلى كلمات الرب (God)، فإن مرجع ذلك إلى خوفهم منه لا خشوعاً له)(17) ويبدو (روسو) في عقده الاجتماعي مختلفاً عن سابقيه (هوبز ولوك) في عقديهما ولذا فإنه يطرح سؤاله: (كيف يمكن إيجاد صورة للتجمع الحر (Association) يمكنه، ومن خلال كل القوى المشتركة أن يحمي كل شخص ومصالح كل طرف في هذا التجمع الحر، ويظل كل فرد رغم تجمعه مع الآخرين لا يطيع إلا نفسه، ويظل حراً كما كان من قبل)(18). إن مجتمع

(روسو) أو تجمعهم الحر، لا يفرض التزاماً متشدداً بالدين، أو بأسلوب حياة معينة، إنه لا يدع فرصة لهذا التباين الأخلاقي الموسع، لكنه يشدد على وجود قيم ومشاعر مشتركة (قومية) تضيق الفجوة في الآراء والأفكار والقيم، طالما وجدت القدرة على التسامح من زاوية إدراك (المؤتلف) أو الانتماء لقومية واحدة، والوعي (بالمختلف) أو المعايير الأخلاقية النابعة من عقيدة كل فرد. لكن ما يقترحه (روسو) نظرياً في عقده الاجتماعي، من إمكانية التعايش بين الأفراد بأسلوب ديمقراطي مباشر يقوم على فكرة (الإرادة العامة) أو حكم الأغلبية، يبدو من الناحية العملية أو التطبيقية الوجه السياسي للطبيعة الرومانسية أكثر من كونه نظرية سياسية قابلة للتطبيق.

4- وما يمكن قوله أن السياسي يحاول دائماً على المستوى النظري إتاحة الفرصة للتعايش بين ما هو قومي وما هو ديني، وإن كان ذلك عن طريق (الاحتواء) لكن تظل الدولة الإقليمية، وكذلك الجماعات الإثنية في حالة انفصال، بينما تعمق الروابط (الإثنية) كاللغة والعادات والعرق وحتى جغرافيا المكان ذلك الإحساس الجارف (بالتفرد القومي)، فعلى سبيل المثال، يوجد لدى (الأكراد) ذلك الإحساس المتنامي بضرورة وجود (دولة قومية) بالمعنى الإثني أو (القومية الإثنية) أو أن (تخلق الدولة أمتها)، لكن الأكراد غير قادرين على الانفصال عن بنية الدولة في إيران أو العراق أو تركيا أو أي مكان آخر، حتى قدرتهم على التواصل مع النخب السياسية المركزية في تلك البلاد غير ممكنة، وربما يكون السؤال: هل يكفي الدين في هذه الحالة لأن يؤسس قوة موحدة لهذه الجماعات الإثنية؟ وإذا افترضنا جدلاً أن الدين يمكنه ذلك، فإن الواقع يحذرنا من مغبة أن الدين نفسه في مناطق كثيرة، وعلى نحو تعددي ينقسم إلى طوائف، وإن كان الدين نفسه لم يوجد لها، بل لعب العامل السياسي دوره في هذه المسألة وحتى في بلاد مستقرة كمصر مثلاً، والتي لا تعاني ذلك النوع من القومية الإثنية، إلا أن تلاشي الأيديولوجية القومية، وفي ظل وجود وعي الدولة السياسي، والمد الإسلامي للحركات والجماعات الدينية، واجهه رد فعل من قبل الأقلية القبطية التي لم تظهر تشدداً على طول تاريخها، لكن الغياب المؤثر للأيديولوجية القومية كان جديراً بالحراك الديني - السياسي.

5- وقد استطاعت الدولة القطرية في العالم العربي سواء أكانت تحظى بتاريخ أصيل ومشارك بين أبناءها أو وجدت بصورة اصطناعية - سياسية من قبل إرادة خارجية، أن تتجنب خطر الاندماج في وحدة عربية، على كيانها السياسي، وفي الوقت نفسه أن تصمد أمام الرياح (القومية) العاتية في فترة معينة. وقد تبنت في مقابل ذلك سياسة علمانية دون أن تحاول اجتثاث جذور الدين، بل أبقت على صلة متوازنة مع الدين دون أن تدع الفرصة للحماس الديني أن يحل محل التعصب القومي، وقد ساعدها على ذلك إبقاء الإسلام بصورته التقليدية لأكثر من ألف سنة في بيئة قاسية، طالما أنه كان قادراً على نزع فتيل

التوتر والصراع الدائمين، وتحويلهما إلى قوة سياسية واجتماعية متجددة ودائمة. (ومع ذلك فقد يتحرك الدين ويُحرك الناس وهكذا يمكن أن يتولد لدى السياسيين، وجماعات المصالح السياسية الإغراء باستخدام قوة الدين في حياة الناس لمساعدتهم على تحقيق ما لا يستطيعون تحقيقه بأي أسلوب آخر، وعند تحديد هوية الأهداف والتصورات المحددة لأمة ما، أو لحركة سياسية ما، باستخدام دين الله، تصبح الأمة أو الحركة السياسية وثناً (صنماً)، وكما قال السناتور السابق (مارك هاتفيلد) في حديث معه منذ وقت قريب: (إنني أساساً أرتاب في أي فرد يدعي أنه يتحدث باسم كل الناس الذين هم داخل الدين المسيحي، وإنني أشعر بتوتر شديد تجاه أولئك الذين يوهمون الناس بأنهم يتحدثون باسم الله في الشؤون السياسية، وبالنسبة لي يكون هذا كقولهم: هذا هو البرنامج السياسي الذي هو، فعلاً، بديل عن البشارة الإنجيلية)(19). وهكذا، لا تتوقف مراوغة السياسي في محاولته إيجاد صورة (للتعايش) ظاهرية، لكنها تحمل في محتواها جميع المصالح والنزعات الخاصة، مع الوعي بأن ذلك لا يتعلق بدين معين أو يرتبط بقومية ما. ومن خلال تنوع في الأهداف والوسائل، وتعددية للهوية، استطاعت جماعات المصالح الدينية، أن تدعو إلى سيادة الروح الديمقراطية كوسيلة للنفاذ إلى السلطة، ومن ثم تأكيد هويتها.

6- وقد تبدو (ماليزيا) حالة استثنائية للتعايش بين الدين والقومية بالمعنى الإثني في ظل فعالية سياسية تقوم على الديمقراطية الليبرالية. ويعد الإسلام الدين الرسمي للدولة، رغم أنها غير إسلامية، حيث يؤمن به حوالي 52.9 بالمئة من السكان، معظمهم من الملاويين، ولذا جاءت صيغة الحكم في ماليزيا إسلامية في طابعها السياسي، علمانية في محتواها الاجتماعي والاقتصادي. وإن كان من غير الممكن تصور الهوية الملاوية بدون الإسلام، لكن لم يكن الوعي الملاوي أو الإسلامي المتصاعد باستمرار يعارض مفهوم التحديث على النسق الغربي، بل تمثل قدرته الأخذة في النمو صورة التشكل السياسي والاقتصادي المتكيف مع عملية التحديث، وربما يوجز النجاح الذي حققته ماليزيا كنموذج منفرد في مقولة، أن الأمة الملاوية هي نتاج التحديث السياسي والاقتصادي الذي أوجدته أو صنعته، إن جاز التعبير. وأخيراً، ربما يبدو أن (السياسي) قد أصاب بعض النجاحات في التحول الديمقراطي - الليبرالي الذي يدعي رسمياً قدرته على إحداث التعايش بين القومية والدين لكن تبقى مجموعة من (التحفظات) على هذا التحول وقدراته الممكنة من ناحية، وإمكانياته التاريخية في المراوغة السياسية. وأول هذه المجموعة: هذا التناقض القائم بين إمكانية الديمقراطية في المشاركة السياسية وفي الوقت نفسه إمكانية (الإقصاء)، وما يترتب على الوصول إلى السلطة التي تهب لمن يشاء فرصة المشاركة، وفي الوقت نفسه، فرض عقوبة الإقصاء للآخر. وفي المجتمعات التي تزدهر فيها تعددية الهوية الإثنية - القومية تبدو مسألة المشاركة والإقصاء واضحة تماماً. وتظل القومية في عالمنا المعاصر وهي في سبيلها إلى البحث عن وجود مشترك أو مبدأ مشترك في صورته الإثنية معبرة بقوة عن وجودها، وبموازاتها، تقبع الحركات والجماعات الدينية قوية بأيديولوجياتها في

حالة (تربص سياسي) بما يمكن نيله على حساب النخب الليبرالية والقومية في جانبها الإثني على حد سواء، وإن كان ذلك لا ينفى بالطبع محاولات الحركات الدينية، والنخب الليبرالية التعلق بأهداف (القومية)، حيث تمثل الأخيرة الهوية المفقودة بما يتخللها من تراث أو تقاليد مشتركة بوسعها أن تمهد لغايات سياسية متعددة ومتنوعة.. وإذا كانت اللحظة التاريخية (المتفردة) التي يعيشها العالم المعاصر الآن تمثل (ساحة) ملائمة للعب السياسي مع كل الممكنات المتاحة، فإن صورة الجدار الفاصل بين الدين والقومية قد تكون (اصطناعية) لأغراض سياسية متعددة، لكنها عند إمكانية (التعايش) المرحلي أو إزالة هذا الجدار بصورة مؤقتة لا تدع الفرصة لاستقرار يطول مداه، إذ يخبئ (السياسي) دائماً توقيت إنهاء هذا التعايش المرحلي، أو فرض أيديولوجية معينة تسمح بإقامة أكثر من جدار فاصل، وعلى نحو مرحلي أيضاً.

الحواشي

(* باحث من مصر.

- 1- انظر، فرانسيس فوكوياما، نهاية التاريخ وخاتم البشر، ترجمة حسين أحمد أمين، القاهرة، مركز الأهرام للترجمة والنشر، 1993م، ص182.
- 2- ستيوارت هول، المحلي والعالمي: العولمة والإثنية، في الثقافة والعولمة والنظام العالمي، تحرير أنطوني كينج، ترجمة، القاهرة، المجلس الأعلى للثقافة (المشروع القومي للترجمة) (2001)، (287م، ص52).
- 3- أرجون أبا دوراي، التباين والاختلاف في الاقتصاد الثقافي العالمي، في ثقافة العولمة: القومية والعولمة والحدثة إعداد مايك فيذرستون، ترجمة عبد الوهاب علوب، القاهرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 2005م، ص291.
- 4- بيتر باير، الخصخصة والتأثير العام للدين في المجتمع العالمي، في ثقافة العولمة، ص363.
- 5- المرجع نفسه، ص367.
- 6- المرجع نفسه، ص379.
- 7- فرانك بيلي، معجم بلاكويل للعلوم السياسية، دبي، مركز الخليج للأبحاث، 2004م، ص433.

8- رضوان السيد، الأمة والجماعة والسلطة، بيروت، دار اقرأ، 1986م، ص46

9- Ernest Gellner, Nations and Nationalism, Cornell University.
press, 1988, p.55.

10 - انظر: تاريخ الحركات القومية في أوروبا (الجزء الخامس) تعريب نور الدين حاطوم، دمشق، دار الفكر، 1982م، ص231-233.

11- فوكوياما، ص239.

12- B. Lewis, Loyalties to Community, Nation and state, in Middle East perspective : the Next twenty years, ed. by. G.S. Wise, princeton , 1980, p. 13,33.

John Esposito and John voll, Islam and Democracy, N.Y. -13
.Oxford univ. press, 1996 , p. 15

14- صامويل هانتجتون، الموجة الثالثة، التحول الديمقراطي في أواخر القرن العشرين، ترجمة عبد الوهاب علوب، الكويت، دار سعاد الصباح، 1993م، ص388.

Eckelman and J. Pisactori, Muslim Politics, Princeton : See -15
.Univ. press, 1996

16- تاريخ الحركات القومية في أوروبا، الجزء الأول، ص30 و31.

17- J.J.Rousseau, Discourse on the Question proposed by the Academy of Dijon, ed. By Roger D. Masters, N.Y. zt. Martin's press, 1965, p. 56.

18- Rousseau , "On the Social Contract", tran. by Donald A. cress, Indianapolis, Hackett Publishing Company , 1983, p. 24.

- مايكل كوربت، جولياميتشل كوربت، الدين والسياسة في الولايات المتحدة، ترجمة19
443م، ص2006عاصم فايز وآخرون، القاهرة، مكتبة الشروق الدولية،