

الدين والقومية وثقافة التفاهم: تأملات تاريخية

■ محمد الحدّاد

في سنة 1977 أصدر المتخصص في عصور ما قبل التاريخ جاك كوفن كتاباً عنوانه: «نشأة الآلهة، نشأة الزراعة»، افترض فيه أن الدين هو الذي دفع البشر إلى إنشاء المدن والانتقال إلى حياة الاستقرار، وتعاطي الزراعة، والاتفاق حول محددات دنيا للعيش المشترك، وبذلك بدأت الثورة النيوليتية وأطلق أكبر تحوّل شهدته الإنسانية في تاريخها، ويعدّ هذا الافتراض الذي طرحه هذا العالم المشهور على النقيض مما ساد إلى حد الآن لدى مؤرخي الأديان؛ إذ افترضوا دائماً أن الزراعة والمدينة قد أنشأتا التنظيم الديني بالمعنى المعروف إلى اليوم. وقد اعتبر كوفن أن النظرية السائدة تعجز عن تقديم الجواب للسؤال التالي: لماذا قررت مجموعة بشرية أن تتوقف عن حياة الترحال

■ باحث وأكاديمي من تونس.



واعتماد الصيد والجنى؛ لتستقر في التجمعات السكنية وتمارس الزراعة؟
 بعبارة أخرى، لقد شكك في التفسير المادي للظاهرة الدينية، واقترح
 تفسيراً عكسياً قائماً على الثقافة: ماذا لو أن رغبة الإنسان في الاجتماع
 المشترك - كما عبرت عنه ممارسة الشعائر الدينية بصفة جماعية - هي
 التي دفعته إلى إنشاء المعابد، ومن ثمة بدأ ينشئ المدن؟

عند صدور الكتاب كانت قد مضت سنتان على بداية الحفريات في
 الموقع المعروف بغوبكلي تبه في تركيا، على مقربة من الحدود السورية،
 ومع تقدم الحفريات أصدر المسؤول عنها - الألماني كلاوس شميث، حكماً
 مماثلاً: حاجة الإنسان إلى الإيمان الديني هي التي دفعت الإنسانية إلى
 الثورة النيوليتية وليس العكس؛ ذلك أن سميث اكتشف في هذا الموقع
 معبداً يعدّ - حسب معارفنا الحالية - أقدم معبد في التاريخ، بني قبل حوالي
 سبعين قرناً من معابد بلاد الرافدين وأهرامات مصر، في مرحلة لم يعرف
 فيها الإنسان بعد سكنى المدن وتعاطي الزراعة. ويعدّ اكتشاف هذا الموقع
 مستنداً إضافية لنظرية التفسير الثقافي للظاهرة الدينية في السياق الذي
 اقترحه كوفن في الكتاب المذكور، ويبدو أننا نقف اليوم على عتبة ثورة
 براديغمية في علم الأديان المقارن تدفع إلى إعادة النظر في الكثير من
 القضايا وتخفّف من وطأة التفسير المادي للظاهرة الدينية خاصة والظواهر
 الاجتماعية عامة واعتبار العامل الثقافي عاملاً رئيساً ومكوناً قائماً بذاته
 في تفسير الحضارة في الشرق الأوسط ومن ثمة في العالم كله.

ومن جملة التصورات التي ينبغي تعميمها أن الدور الأساسي للدين تمثل
 في تيسير الاجتماع الإنساني على أسس روحانية واجتماعية في آن واحد،
 لكن الروحانية هي التي تمثل الثابت الديني؛ بينما يمثل العامل الاجتماعي
 عاملاً ظرفياً يمكن أن يتقلص مع تنامي قدرة البشر على التحكم بنفسه
 وعقله في قواعد تنظيم مجتمعه. ولا يمكن أن تتقدم ثقافة التفاهم إلا في

ظل القبول بهذه الحركية التاريخية التي ابتدأت منذ أقدم العصور، وعليه فمن الضروري التحرر من الصورة التي فرضت في عصر الثورات القومية، والتي ضيّقت العلاقة بين الدين والمجتمع في علاقة بين الدين والسياسة، فقد اضطلعت الأديان منذ بداية التاريخ بدور التنمية للاجتماع الإنساني، وتجاوز حدود العشيرة الضيقة إلى الاجتماع الإنساني الرحب ضمن أشكال تعاقدية معينة، منها مثلاً وأساساً الالتزام الجمعي بمجموعة من قواعد السلوك: الامتناع عن القتل، تحديد محرمات في الجنس والزواج، ظهور أشكال بدائية أولى للاعتراف بالملكية، إلخ.

وعلى هذا الأساس يمكن افتراض علاقة جدلية قد قامت بين تطور التمثلات الدينية لدى البشر وتطور أشكال الاجتماع الإنساني، فقد ظهرت في مرحلة أولى ديانات المدن التي ما زالت تشهد عليها آثار الديانة الرافدية في العراق مثلاً أو الديانة الفرعونية في مصر، نشهد في الحالين أن الماء (النيل في مصر ونهري دجلة والفرات في العراق) قد استقطب البشر؛ لكن هؤلاء لم يكتفوا ببناء الأشكال الأولى للسدود حول منابع الماء ومصادره، ولم يقنعوا بما يجعلهم يتحكمون في المياه واستعمالها في الري، وإنما بادروا أيضاً إلى بناء المعابد التي اضطلعت بدور رئيس في تنظيم اجتماعهم. وفي آثار ذلك العصر السحيق - الذي تفصلنا عنه 5000 سنة - لا يمكن أن نجد مدينة دون معبد بل مجموعة من المعابد، فمدينة «أوردو» مثلاً التي يعدّها بعض الأركيولوجيين (علماء الآثار) أقدم مدينة بشرية معروفة حالياً، ظهرت البناءات الأولى التي تستعمل الطين، وظهرت التقنيات البدائية الأولى في الزراعة والريّ، ولا شك أيضاً أن فوائض المحاصيل قد هيأت لظهور الأشكال الأولى للتعامل التجاري بين البشر، واستعمال المقايضة لتبادل السلع والخدمات، وظهرت تبعاً لذلك تقنيات بدائية للكتابة والحساب تسمح بتقييد تلك المعاملات.



لكننا نجد في الآن ذاته - ومنذ ذلك العهد السحيق - أن الإنسان قد اتجه بشكل ما إلى الآلهة كي يشكرها على ما أنعمت به عليه، أو ليتوجه إليها بالدعوة والتضرع وتقديم القرابين كي تمنحه المزيد، وقد لاحظ الأركيولوجيون أن الناس آنذاك كانوا يبنون منازلهم بالطين؛ لكنهم يستعملون لبناء المعابد مواد مثل الخشب التي يعدّ بمقاييس ذلك العصر مواد نادرة وقيمة، وكانت البيوت الأولى التي شيدها لسكناهم وسكنى أسرهم وذويهم بيوتاً ضيقة؛ إذ لم تكن الغاية منها سوى الاحتماء من قسوة الطبيعة؛ بينما كانت المعابد واسعة شاسعة مقامة على المرتفعات وفي المناطق الأفضل في المدينة. ولقد ظهرت مع المعابد الآلهة الجماعية التي يتحد أهل المدينة جميعاً لعبادتها، وتقلص حضور الآلهة الطوطمية المرتبطة بالانتماء الأسري والعشائري، ومعنى هذا التحول أن الأديان كانت منذ تلك العصور السحيقة طرفاً رئيساً في الاجتماع الإنساني، يوازي مؤسسة اجتماعية أخرى قامت بالتوازي وهي مؤسسة الدولة، ففي نفس الفترة - أي قبل خمسة آلاف سنة قبل الآن - ظهرت أيضاً السلالات الملكية الأولى في سوريا وبلاد الرافدين ومصر والهند والصين وفارس، وتطلع الإنسان إلى تحديد قواعد مماثلة تسيّر مملكة السماء والمملكة الأرضية في الآن ذاته، وبذلك انبثقت فكرة الأخلاق الجماعية التي تحدّد الاجتماع البشري.

ويجمع المؤرخون على أن الشرائع الأولى كانت تستند إلى عقائد وتصورات دينية، فالمحرمات أو الأوامر كانت معروضة على أنها تعبير عن الإرادة الإلهية، هكذا كان حال شريعة حمورابي مثلاً، وهي من أقدم الشرائع التي وصلتنا، مع أنها ليست الأقدم بين الشرائع فقد سبقتها أخرى لم يصلنا منها إلا شذرات. أما شريعة حمورابي فقد نقشت على مسلات ما زالت واحدة منها محفوظة إلى يومنا هذا في متحف اللوفر

بباريس، وتحتوي هذه الشريعة - التي تعود إلى حوالي سنة 1750 ق.م - على 282 مادة، جزء منها فقط ذو طبيعة «تشريعية» بالمعنى الدقيق للكلمة، والتشريع هنا يجمع بين الإرشاد الأخلاقي والأقضية والأحكام، ونجد في هذه الشريعة أقدم الأحكام التي قام عليها الاجتماع الإنساني، وأهمها مبدأ القصاص الذي عرفته حضارة الرافدين قبل الوصايا العشر المدونة في التوراة (سفر التكوين) العبرية، لكن المهم هنا أن نلاحظ أن المشترك بين التوراة العبرية وشريعة حمورابي السابقة لها أن كليهما يرجع الأحكام إلى إرادة إلهية تتعالى عن إرادة البشر.

ومع بداية العصر الحديث ظهرت فلسفة الأنوار التي اعتبرت الإنسان

من الضروري التحرز من الصورة التي فرضت في عصر الثورات القومية، والتي ضيّقت العلاقة بين الدين والمجتمع في علاقة بين الدين والسياسة

قادراً على أن يضع قواعد اجتماعه بالاستناد إلى العقل والتوافق مع غيره ممن يشترك معه في المواطنة، ودفع ذلك إلى ظهور محاولات لتقديم إجابات شاملة حول دور الدين في نشأة الاجتماع الإنساني، وقد تفرقت السبل منذ عصر الأنوار إلى تفسيرين، مثلت أحدهما المدرسة الفرنسية (الفيلسوف ديدرو مثلاً)،

وثانيهما المدرسة الألمانية (لينسخ مثلاً). كان أصحاب المدرسة الأولى ينظرون إلى الماضي متأثرين بحاضرهم؛ أي وضع التجربة القومية الفرنسية التي تطورت منذ عصر الملك لويس الرابع عشر، وكان من أبرز سماتها قيام علاقة عضوية بين المؤسسة الملكية (الدولة) والمؤسسة الدينية (الكنيسة)، فبدا لهؤلاء المفكرين الذين لم تتوقّر لهم المعطيات التاريخية والأركيولوجية المتوفرة اليوم - فضلاً عن خلفيتهم النضالية ضد الاستبداد الديني لعصرهم - أن الماضي كان صورة لحاضرهم؛ أي أن الدين قد قام بوظيفة تهيئة الأذهان للخضوع للأمر القائم في أبعاده



السياسية والاجتماعية والثقافية. وقد تجذرت هذه الأطروحة في القرن الموالي - القرن التاسع عشر - مع فيورباخ وماركس (وهما ألمانيان) وجسدتها المقولة المشهورة: «الدين أفيون الشعوب»، وهذا وجه من المسألة لا يستوعبها كلها، فإذا ما حصل أن وظف الدين لتبرير الأوضاع القائمة - خاصة في العصور القديمة التي لا تتوفر فيها وسائل إعلام ولا تعليم عمومي - فذلك لا يعني أن هذه الوظيفة الاجتماعية هي الوحيدة التي اضطلعت بها الأديان في كل مكان وزمان.

هنا يتنزل التفسير الثاني الذي لم ينف مطلقاً الجانب الذي يثيره سابقه؛ لكنه يضعه في درجة أدنى بالمقارنة بأمر بدا له أكثر أهمية، وهو قدرة الأديان على هيكلة الاجتماع الإنساني، فقد افترض أصحاب التفسير الثاني - مثل ليسنج - أن الإنسان لم ينجح في الخروج من حالة التوحش ويدخل مرحلة التمدن إلا بفضل ما اضطلعت به الأديان من مهام تهذيب الجنس البشري على مدى تاريخه الطويل. ومع أن الأديان لم تكن الوحيدة في الاضطلاع بهذه المهمة فقد تعاضد حولها الفن والفلسفة والفكر والأدب، فإن دور الأديان كان أساسياً خاصة في مرحلة معينة من تاريخ البشرية؛ أي المرحلة السابقة لانبثاق العقل ليواصل مهمة إرشاد التمدن البشري. وعلى هذا الأساس فإن تدخل الأديان في الاجتماع الإنساني لم ينظر إليه أصحاب الطرح الثاني من نظرة قومية ضيقة؛ بل غلبوا نظرة كونية اعتبرته أمراً محموداً. وينبغي أن نؤكد مجدداً أننا نتحدث عن تفسيرين طرحا في إطار الفلسفة نفسه أي فلسفة الأنوار، في علاقة بقضية التفاهم الإنساني ودور الأديان فيه، ولكن أيضاً في إطار مناخ سياسي مختلف من جهة علاقته بالفكرة القومية، فالألمان لا يمثلون في ذلك العصر وحدة قومية بل كانوا منقسمين سياسياً إلى عدّة إمارات ومنقسمين دينياً إلى كنيسيتين الكاثوليكية والبروتستانتية، وربما

كان الانفتاح والتفاهم في روح التفسير الألماني في القرن الثامن عشر نتيجة ضعف الضغط القومي على مفكره آنذاك.

يَبْدُ أن التفسير الأول هو الذي حظي بالشهرة الأكبر لأسباب كثيرة منها ارتباطه بالنموذج السياسي القومي الذي اتخذته فرنسا وأبهر العالم بعد ثورة 1789. ما علاقة هذا النموذج بالتفاهم الديني بين البشر؟ تقوم الفكرة القومية على أساس الوحدة في المكونات الأساسية للاجتماع الإنساني، مثل الوحدة الجغرافية ووحدة المؤسسات السياسية إلخ. وعليه، فإن الدين إما أن ينظر إليه على أنه أحد العناصر الرئيسة للاجتماع، فيتعين أن يكون واحداً (وضع الدين في فرنسا قبل الثورة، راجع مثلاً كتابات

**كان علماء الدين
ينتقلون دون حواجز،
ويغيرون إقاماتهم
وحلقات دروسهم
حسب الظروف**

الكاهن بوسيه، والعداوة الشديدة للبروتستانتية التي ميزت فرنسا آنذاك) أو ينظر إليه خارج دواليب ذلك الاجتماع، فيعدّ مسألة شخصية تهّم الأفراد لا المجتمع (اللائكية على النمط الفرنسي في عهد ما بعد الثورة)، لقد انخرط التجارب العربية الحديثة في هذا الخيار الثنائي بدورها، وعملت التجارب العربية الحديثة على

إعادة تنظيم المؤسسات الدينية في علاقة ببناء الدول الحديثة الناشئة، وهذا وضع جديد بالنسبة إلى الماضي الإسلامي، حيث كان ينظر إلى «أرض الإسلام» على أنها امتداد مفتوح يتمتع فيه كل مسلم بالحقوق نفسها، وقد رأينا مثلاً الوزير المصلح خير الدين باشا يتولى رئاسة الوزراء في تونس، ثم يغادرها ويتولى المنصب ذاته في تركيا، وهذا مثال من أمثلة عديدة تبيّن إلى أي حدّ كانت الحدود مفتوحة قبل قيام الدول الحديثة على نموذج قومي. كذلك كان علماء الدين ينتقلون دون حواجز، ويغيرون إقاماتهم وحلقات دروسهم حسب الظروف؛ بل كانت الرحلة تعد شرطاً من



شروط التحصيل العلمي، وقد انتقل الرحالة المشهور ابن بطوطة من طنجة إلى تخوم الصين مستفيداً من شبكات الفقهاء والصوفية؛ لكن هذا الوضع قد تغير بعد ترسيم الحدود وقيام الدول الحديثة، ومثل النموذج القومي مرجعية لا في العالم العربي والإسلامي وحده؛ بل في القارات الخمس كلها بفضل حدثين هامين هما: الثورة الفرنسيّة والثورة الصناعيّة بإنجلترا. لقد تجاوز هذان الحدثان إطار المحلي وأصبحا حدثين كونيين، ولم يعيدا رسم الواقع الأوروبي وحسب؛ بل أعادا رسم خارطة العالم برمتها، ولأوّل مرّة في التاريخ أصبحت أوروبا في موقع المركز بين الحضارات الإنسانية، ووجدت الشعوب الأخرى نفسها مضطّرة إلى إعادة ترتيب أوضاعها حسب هذا المعطى. ولا يتّسع المجال هنا لرسم كلّ أحداث وخصائص هذا القرن الطويل المعقّد الذي مثّل منعرجاً في التاريخ البشري، لا سيّما أنّ الكتابات في هذا الموضوع عديدة ومتوفّرة؛ لكننا نشير إلى أنه في سنة 1815 عقد مؤتمر فيينا ليعيد ضبط الأوضاع الأوروبيّة بعد فترة الاضطراب الأكبر التي افتتحتها الثورة الفرنسيّة سنة 1789، ثم واصلتها الحروب البونابرتية من مصر إلى أوروبا. ومع هزيمة بونابرت في واقعة واترلو سنة 1815، بادرت الأسر الملكية إلى المطالبة باسترجاع سلطاتها، وعقد مؤتمر فيينا لهذا الغرض؛ إلّا أنّ المؤتمر لم يسفر عن العودة إلى النظام الأوروبي القديم؛ بل اختار طريقاً وسطاً بين هذا النظام والأفكار الراديكالية للثورة الفرنسيّة، فاحتفظ بمبدأ الملكية الدستوريّة المقيدة حلاً وسطاً بين الحكم الملكي المطلق وحكم المجالس الشعبيّة، واحتفظ بمبدأ الليبرالية النخبويّة حلاً وسطاً بين النظام الإقطاعي القديم وفكرة المساواة بين كلّ الطبقات، واحتفظ بمبدأ التقسيم القومي للدول بدل المثل الإمبراطوري الذي كان قائماً على المسيحية قديماً، ثمّ على المبادئ الكونيّة للثورة وحقوق الإنسان مع بونابرت.

هكذا تجددت أوروبا بصفة جذريّة، وأعادت رسم حدودها وتأسيس أنظمتها دون أن تدخل في دوامة من الحروب الثوريّة تنهكها وتعطل تطوّرهما التقني والعلمي، وأصبحت محلّ انبهار العالم بفضل هذا التطوّر أوّلاً، وبفضل الأفكار الجديدة التي طرحتها في ميدان الإدارة السياسيّة والاجتماعيّة ثانياً، مثل الحرّيّة والحكم الدستوري وحقوق الإنسان وتعميم المعارف وتشجيع المبادرة الفرديّة. وقد تحوّلت حضارة المدينة وظهور الطبقة الوسطى أو البرجوازيّة الصغيرة من معطى أوروبي إلى معطى كوني، شأن أغلب التحوّلات التي رافقت الثورة الصناعية، وسقطت بعد مؤتمر فيينا كلّ النظم الأوروبيّة التي لم تستجب لهذا النموذج الحضاري الجديد؛ بينما أغرى هذا النموذج العديد من الشعوب غير الأوروبية بمحاولة النسج على منواله.

لقد كانت التجارب التحديثية العربية الأولى التي نشأت في تفاعل مع هذه المتغيرات العالمية أكثر انفتاحاً على الآخر وأشدّ إيماناً بالاختلاف؛ لكن الأمر بدأ بالتراجع عندما استحوذ النموذج القومي على كل الفضاء الثقافي وتجذرت النضالية في الفكر فضلاً عن السياسية. ونعلم أن التدخل الاستعماري المباشر هو الذي وحد الشعوب على أساس قومي للمطالبة بالتحرّر، مع أنه وقع في الكثير من الأحيان أن رسمت الحدود «القومية» حسب التقسيمات الاستعمارية. ومن بين الأسباب الرئيسيّة لضعف ثقافة التفاهم والاختلاف حالياً تواصل فكرة أن المختلف لا بدّ أن يكون عميلاً ومرتبباً بمصالح أجنبية، لقد استحكمت هذه الطريقة في التفكير إبان ثورات التحرر الوطني عندما كان الوضع ثنائياً؛ إما مع الوطن أو مع المستعمر، ونرى الآن أن الجدل السياسي في البلدان العربية كثيراً ما ينزلق إلى تهمة الخيانة والارتباط بالأجنبي، وربما رسخت هذه العقلية الإقصائية بسبب إرث طويل قائم بدوره على عقيدة



الفرقة الناجية، فكان التحول يسيراً من تهمة الزندقة إلى تهمة الخيانة. وإذا قارنا بالتجارب القومية الأوروبية نتبين وجود فارق رئيس؛ إذ الدولة الحديثة في الغرب قد قامت على أساس انقسامات داخلية أولاً، فشهد القرنان السادس عشر والسابع عشر حروباً بين الكاثوليك والبروتستانت الموزعين في كل المجتمعات الأوروبية، ثم شهد القرن الثامن عشر منازعات حادة بين دعاة الأنوار ودعاة المحافظة، ثم انقسمت الآراء خلال القرن التاسع عشر بين الأيديولوجيات الكبرى التي ظهرت آنذاك، على غرار الاشتراكية والليبرالية والراديكالية والقومية، ففي كل هذه التقسيمات كان خط الفصل يقع داخل المجتمع وليس بينه وبين طرف خارجي عنه. فتمكنت تلك المجتمعات بعد تدريب طويل تخللته مآسي ضخمة أن تصل إلى نتيجة مفادها أن التفاهم والوفاق هما سبيل العيش المشترك بين البشر، وأن الاختلاف مبدأ إيجابي وثروة في المجتمع وليس العكس، أما عندما يطرح الاختلاف على أنه تهديد للوحدة القومية - كما يحصل في المجتمعات العربية أحياناً - فمن المفهوم أن يصبح من العسير بعد ذلك نشر ثقافة التفاهم ما دام الاختلاف يعدّ تهديداً وخيانة، وعليه فإن كل طرف يعمل آنذاك على فرض ما يراه الحقيقة بالعنف.

من الضروري حينئذ أن يستعيد الدين وظيفته الأولى والقديمة التي بدأت مع بداية الوجود البشري؛ أي أن يكون أعلى من الرابطة القومية، وتتجاوز حدوده الحدود السياسية للمواطنة، بما يفترض تخفيف الطلب على الدين ليكون عاملاً مباشراً في قضايا السياسية، وهو طلب قد تضخم أيام الاستعمار عندما شعرت المجتمعات العربية بأنها مهددة في وجودها. فإذا نظرنا إلى الاختلاف على أنه قاعدة عندما يتعلق الأمر بالقضايا الوجودية - بصرف النظر عن توحد مجموعة بشرية حول مشروع قومي معين - أصبح

من الضروري أن يتجسد هذا التمييز بين الفضائيين: الديني القائم على الاختلاف والتفاهم من جهة، والهوية القومية القائمة على المشتركات والثوابت من جهة أخرى، وأن يتراجع وزن النزاعات الطائفية والخطابات الدينية في تحديد قواعد العيش المشترك. ولعل مصير السودان المتجه حالياً نحو التقسيم يقدم أفضل مثال على حجم الكارثة عندما يغيب هذا التمييز، فقد انهارت وحدة بلد على خلفية إصرار قادته على فرض رؤية دينية واحدة، فكانت النتيجة الانقسام وقيام شبح نزاع مقبل بين السودان إسلامي وسودان مسيحي؛ بينما كان يقال في البداية: إن مشروع القومية الإسلامية يتمثل في توحيد السودان وتقوية رابطة أهله، فإذا أدى كل اختلاف إلى انقسام بين البشر بسبب غياب ثقافة التفاهم أصبحت المجتمعات العربية والإسلامية فسيفساء من الدويلات الصغيرة المتقاتلة، وقد العرب مكانتهم الدولية. إن قضية التفاهم ليست قضية فلسفية مجردة؛ بل هي المحدد لمستقبل العالم العربي.