الدولة الأخلاقية

الدين والأُمة والإمبراطورية في بريطانيا الڤيكتورية والهند (پيتر ڤان دير ڤير)*

ترجمة: مهى قمر الدين

في عام 1988، عندما رفع المسلمون البريطانيون عريضةً لحكومتهم طالبين منها منع كتاب سلمان رشدي «الآيات الشيطانية»؛ اكتشفوا أن قانون التكفير القائم لا يمنع توجيه الإهانات للنبي محمد، فهو يطبق فقط على المسيحية، ومن ثم رفضت الحكومة تلك العريضة، ومن ثم كتب وزير الداخلية المتخصص بالعلاقات العرقية ـ جون پاتن ـ وثيقةً يخاطب فيها المسلمين والرأي العام حول «أن تكون بريطانيّاً». قام طلال أسد بتحليل مثير للإعجاب[1] للتداعيات السياسية للآراء الليبرالية المعبّر عنها في ذلك النصّ. كان أحد أهدافه الأساسية ترسيم «ثقافة قومية مشتركة». وفقاً لپاتن Patten، يمكن إيجاد هذا

* هذا المقال ترجمةٌ لفصل من كتاب: الأمة والدولة: نظرات في الوضع في آسيا وإفريقيا: إعداد پيتر ڤان دير ڤير وهارتموت ليمن. (پرنستون: دار جامعة پرنستون للنشر)، 1999.

1ـ مذكور في طلال أسد، «أصول الدين: النظام والعقل والسلطة في المسيحية والإسلام» (بالتيمور، م.د.: جون هوپكينز يونيڤرسيتي برس، 1993)، 244.

Talal Asad, *Genealogies of Religion: Discipline and Reason of Power in Christianity and Islam* (Baltimore, Md.: Johns Hopkins University Press, 1993), 244.

الأمر المشترك من خلال البحث في نقطتين لم تُذكرا في نقاش پاتن المتعلق بشأن أن يكون الشخص «بريطانيّاً»: المسيحية والإمبراطورية. بالطبع، ما يُمكن تفهمه تماماً أن يذكر أي سياسي المسيحية كمكوّن أساسي في الثقافة البريطانية في ذروة قضية رشدي. ومع ذلك تضمنت القوانين التي أشار إليها پاتن التكفير الذي يحمي المشاعر المسيحية فقط. علاوةً على ذلك، لا أحد يشك بأنّ المسيحية هي عنصر أساسي في التاريخ الذي كوّن بريطانيا.

بطريقة مشابهة، هناك افتراض غير معلن في أطروحة پاتن يشير إلى أنّه لا علاقة بكون أيٍّ شخص بريطانيّاً بالإمبراطورية. بكلام آخر، كانت مشكلة القيم المتضاربة ـ كما برزت في قضية رشدي ـ مشكلة جديدة حدثت في بريطانيا مع قدوم المهاجرين من الإمبراطورية السابقة، مما يشكل مثالاً آخر على مقولة «الإمبراطورية تردّ». ومع ذلك يمكن القول: إن حجج پاتن التي تنادي بتقبل ثقافة قومية مشتركة ـ بالإضافة إلى حجج القيادات الإسلامية التي تنادي بعدم إضفاء أيِّ صبغة دينية على الدولة، كما يظهر في الحماية السياسية لمعتقدات كلّ المجتمعات الدينية ـ متجذرة في تاريخ الإمبراطورية ذاته، ولكن يتم اختبارها على جهات العملية الاستعمارية المتقابلة. يقال أحياناً: إنّ البريطانيين لا يعرفون تاريخهم؛ لأنه حدث في مكانٍ آخر. تشير قراءاتي الخاصة في التاريخ البريطاني إلى أنّه نادراً ما يتم التفكير بالعلاقة الإمبريالية من قبل المؤرخين البريطانيين ـ إذا لم نقل: السياسيين البريطانيين ـ بطريقة واعية. فالمؤرخون الهنود يدركون ـ أكثر ـ العلاقة الإمبريالية ولكنّهم يميلون لتجاهل التطوّرات في عاصمة الإمبراطورية خشية جعل تاريخ المستعمرة هامشيّاً بالنسبة لتاريخ أوروبا. أحاول في هذا المقال إظهار بعض أَوجُه الشبه والاختلافات البنيوية بين تطوّر الدين والقومية في بريطانيا والهند.

يعود السبب لتمكّن پاتن من التملّص من عدم ذكر المسيحية كمكوّن لثقافة بريطانيا القومية إلى حقيقة أنّ المسيحية المنظمة أصبحت مهمشةً في المجتمع البريطاني ـ بطريقة تدريجية ـ خلال القرن العشرين. تحولت

بريطانيا إلى ما يعرف بالمجتمع العلماني، وصارت المسيحية ـ كما يفترض ـ مسألة شخصية للأفراد دون أي أهمية سياسية في الحقل العام. ومن دون رفض التحولات المهمة في موقع الدين في المجتمع البريطاني في هذا القرن، إنني أتوخى الحذر تجاه الافتراضات الضمنية في مفهوم العلمانية. أحد العناصر الأساسية في ذلك المفهوم فصل الدين عن الدولة، ولكن ـ كما نعرف ـ لا يوجد هذا العنصر في بريطانيا. إن «كنيسة إنجلترا» هي «الكنيسة القومية في إنجلترا»، ولا تزال الملكة رئيسة هذه الدولة الكنسية، ولا يزال الأساقفة ـ الذين عيّنوا من قبل العرش بموجب توصية من رئيس الوزراء ـ موجودين في مجلس اللوردات. حتى في سنة 1980 كُتبت مقالة مؤثرة في صحيفة التايمز، وذهب كاتبها إلى أنه سيكون من غير المستحب أن يتزوج أمير ويلز من طائفة الروم الكاثوليك[1]. في غضون ذلك الوقت ظهر عدد من الأمور غير المستحبة في أوساط العائلة المالكة البريطانية، ويتساءل المرء إذا ما كان سيتم التعبير عن ذلك الرأي في الوقت الحاضر. ومع ذلك فإنّ مثل هذه المقالة الحديثة منشورةٌ في صحيفةٍ بارزةٍ فيما يسمى بمجتمع علماني، وهي لافتةٌ جدّاً في إصرارها على الطبيعة البروتستانتية للدولة.

تحولت بريطانيا إلى ما يعرف بالمجتمع العلماني، وصارت المسيحية ـ كما يفترض ـ مسألة شخصية للأفراد دون أي أهمية سياسية في الحقل العام.

والطريقة الأخرى للنَّظر إلى العلمانية مطوَّرة في أطروحة العلمانية التي لدي تجاهها بعض الشكوك. وقد يكون الملل الذي يتملك أي جمهور عندما يتم التحدث عن الدين المعاصر الأثر اللافت لتلك الأطروحة، التي تعبّر أساساً عن أننا نعرف كل ما يجب معرفته عن الدين؛ أي أنه بالتحديد

1ـ مذكور في كيت روبينز، «الدين والهوية في التاريخ البريطاني الحديث»، في ستيوارت ميوز، محرر، الدين والهوية الوطنية، دراسات في تاريخ الكنيسة مجلد 18 (أكسفورد: بلاكويل، 1982)، 465.

Keith Robbins, “Religion and Identity in Modern British History” in Stuart Mews, ed., *Religion and National Identity Studies in Church History* vol. 18 (Oxford: Blackwell, 1982), 465.

يتراجع. أدى نجاح التصنيع والعلوم والتقانة إلى جعل الدين في العالم الحديث، قديماً تجاوزه الزمن في النظريات السوسيولوجية للحداثة، يتميز الانتقال من مجتمع ما قبل الحداثة الزراعي إلى المجتمع الحديث الصناعي المتمدن بتراجع الدين كوسيلة تعبير عن الوحدة الأخلاقية للمجتمع.

في النقاش الأوروبي حول العلمانية، تراجع الحضور في الكنائس وفي عددها وهما مؤشران للتغيير. وابتداءً من العقدين الأخيرين في القرن العشرين يبدو أن هناك مثل هذا التراجع في إنجلترا، على الرغم من أن هناك نقاشاً كبيراً حول فترات وأسباب ذلك التراجع. على سبيل المثال، استمرت الكاثوليكية في النمو بشكلٍ كبيرٍ حتى الحرب العالمية الثانية. وفي هولندا ـ إذا ما اعتبرنا مثالاً أوروبيّاً آخر ـ لم يبدأ التراجع إلا في خمسينيات القرن العشرين. في الولايات المتحدة يبدو الأمر برمته مختلفاً نسبيّاً؛ لطالما كانت الكنائس الأميركية مبدعةً كثيراً في استقطاب أعضاء الكنائس، كما يشهد بذلك الدعاة الإنجيليون التلفزيونيون؛ أي الذين يعظون الناس عبر التلفزيون خلال العقود الماضية. بالنسبة للمسيحية، العضوية في الكنيسة والحضور هما من المؤشرات الجيدة، ومنهما يمكن الاستنتاج أن الصورة التاريخية مختلفةٌ نوعاً ما بين مجتمع غربي وآخر؛ من أجل ذلك لا يمكن تطبيق نظرية علمانية شاملة على الجميع. يصحّ ذلك ليس فقط بالنسبة للوقائع والأرقام المتعلقة بالحضور إلى الكنيسة والعضوية فيها، وإنما أيضاً بالنسبة للتفسيرات السببية للصناعية والتبرير العقلاني الذي تقدمه نظرية العلمانية. على سبيل المثال، هناك أعداد أكبر من الأدلة على التوسع الديني خلال الثورة الصناعية في إنجلترا منها على العلمانية. وبطريقة مشابهة، هناك حاليّاً إجماعٌ بين المؤرخين على أن تأثير الاكتشافات العلمية ـ مثل تلك التي قدمها داروين ـ حول تراجع الدين قد تم تضخيمها في السابق.

إذا ما كانت أطروحة العلمانية لا تفسر تاريخ المسيحية الغربية فهي لا تنطبق إلا بدرجة أقل على تاريخ الإسلام والهندوسية والبوذية ومعظم الديانات الأخرى. إن تنظيم الدين ومكانته في المجتمع وأنماط الاستقطاب مختلفةٌ تماماً إلى درجة تصبح فيه بلا معنى ليس فقط النظرية العلمانية

ذاتها وإنما أيضاً المشاكل التجريبية والنظرية المستمدة منها في إطار المسيحية الغربية. لم يمنع هذا علماء الاجتماع من عولمة تلك القصة الضعيفة حول الغرب لتضم بقية العالم. ولأن جميع المجتمعات تسير نحو التحديث، والعلمانية هي جزء من التحديث، مما يعني أن جميع المجتمعات ستصبح علمانية؛ فإنه يصح الخطاب الدعائي، الذي يبدو كأنه حجة.

في السنوات الأخيرة برز العديد من الشكوك حول العلمانية في الهند والنصر النهائي للعلمانية، وقد رأى عالم الأنثروبولوجيا ت.ن مادن T.N Maden ـ على سبيل المثال ـ أن «العلمانية ـ كرؤية عالمية شاملة مشتركة ـ فشلت في شق طريقها في الهند»[1]. فلأن الهنود هم هندوس وبوذيون ومسلمون وسيخ، فهم ليسوا مسيحيين بروتستانت؛ لذا لا يستطيعون ولا يمكنهم خصخصة الدين[2]. يشير مادن إلى أن هناك في النظرية الاجتماعية ـ خصوصاً في نظرية ماكس فيبر ـ رابطاً أساسيّاً بين البروتستانتية والفردية والعلمانية[3]. ووفقاً لذلك، يرى أن العلمانية «هدية من المسيحية إلى العالم»، وأنها جزء من تاريخ أوروبا الفريد[4].

إنَّ تنظيم الدين ومكانته في المجتمع وأنماط الاستقطاب مختلفةٌ تماماً إلى درجة تصبح فيه بلا معنى ليس فقط النظرية العلمانية ذاتها وإنما أيضاً المشاكل التجريبية والنظرية المستمدة منها في إطار المسيحية الغربية.

يبدو أن مادن يعبّر عمّا يبدو أنه إجماع عام بين علماء الاجتماع وعامة الشعب على حد سواء على أن الغرب الحديث علماني بطريقة فريدة، وأن الشرق متدين بطريقة فريدة. وتكمن المشكلة في أنّ هذا يختزل روايات التاريخ المركبة والمتنوعة للمعارضة المزدوجة للعلمانية والتدين. ولقد رأينا ـ سابقاً ـ أنَّ تاريخ العلمانية في المجتمعات الغربية متنوع ومركب، كما يمكن

1ـ ت. ن. مادن «العلمانية في مكانها»، مجلة الدراسات الآسيوية 46 (1987): 748.

T.N. Madan, "Secularism in its Place," Journal *of Asian Studies* 46 (1987): 748.

2ـ المصدر المذكور، 749.

3ـ المصدر المذكور، 753.

4ـ المصدر المذكور، 753 - 754.

أن يُقال الشيء نفسه عن تطور المؤسسات الدينية في الهند. ومع ذلك لا يمكن صرف النظر عن جاذبية تلك الأمور الضرورية من خلال تقويم روايات أكثر تعقيداً للتغيير الاجتماعي. في الواقع، من الصعب الذهاب أبعد من نظريات التحديث والتحول إلى العولمة، مهما حاول المرء الابتعاد عنها. يُجبر الشخص على تناول التعقيدات المفاهمية والتناقضات المتضمنة فيها.

من وجهة نظري، إنّ العلاقة الأساسية التي يجب تحليلها هي علاقة الدولة والأمة والدين. إنَّ الدولة الحديثة هي الدولة ـ الأمة، وتشير الواصلة بين الكلمتين (ـ) إلى أن الدولة الحديثة تتطلب أمة والعكس صحيح. وعلى الرغم من أن بريطانيا والهند كلتيهما هما دولتان ـ أمتان الآن؛ فإن بريطانيا فقط كانت دولة ـ أمة في فترة الاستعمار، بينما كانت الهند مستعمرة. يبدو أن ذلك يشير على الأقل إلى الفارق الزمني، حيث كانت خلاله بريطانيا دولة ـ أُمة متطوّرة، وأصبحت الهند كذلك، ربما نتيجة الاستعمار. ولكن يجب التذكر أن الأمة تكوين تاريخي من القرن التاسع عشر، ولذلك فإن الفارق الزمني قليل نسبيّاً والطريقة الأخرى للتعبير عن ذلك هي بالقول: إنه بينما كانت بريطانيا تستعمر الهند، كانت إنجلترا تستعمر بريطانيا العظمى، محاولةً أن توحد ما لم يمكن بعد (وسيكون كذلك جزئيّاً فيما بعد) المملكة المتحدة. يمكننا رؤية النتيجة التاريخية للعملية الأخيرة حتى اليوم في شمالي إيرلندا وإسكتلندا. ولا أريد أن أُضخّم هذا الأمر؛ إنما أريد مجرد الإشارة إلى أن مفهوم الفارق الزمني ـ الذي يتم فيه تصدير مخططات نهائية للدولة ـ الأمة إلى مجتمعات أقل تطوراً من خلال الاستعمار ـ قد يؤدي بنا إلى إغفال الطبيعة التدرجية والمتفاوتة لتكوين الدولة ـ الأمة وإلى إغفال أن هذه العملية شملت بريطانيا والهند في الوقت نفسه، ضمن الفترة الزمنية التاريخية ذاتها.

غالباً ما يُطرحُ السؤال التالي: ما الذي يأتي أولاً في هذه الظاهرة المتصلة بواصل خطي صغير، الأُمة أم الدولة؟ هل تُنتج الدولة الأشخاص أو أنّ الأشخاص هم الذين ينتجون الدولة؟ إنني أتفق مع مارسيل موس Marcel Mauss، الذي رأى في عمله غير المنتهي حول «الأمة» أن فكرة الأمة تجمع

بالروح الجماعية، فكرة الوطن (patrie) وفكرة المواطنة: «إن هاتين الفكرتين للوطن والمواطنة ليستا في النهاية سوى مؤسسة واحدة، تطبق القوانين العملية والقيم الأخلاقية نفسها، وفي الواقع تتضمن نفس الحقيقة الرئيسة نفسها التي تعطي الجمهورية الحديثة كل الابتكار والحداثة المتعلق بها وكرامتها الأخلاقية التي لا مثيل لها... يولد الشخص، ـ أي شخص ـ ضمن الحياة السياسية... أصبح المجتمع برمته ـ إلى درجة ما ـ يكوّن الدولة، والجسم السياسي السيد، إنه مجموع المواطنين»[1].

بطريقته المثيرة والعميقة، يتخلص موس من أيِّ تمييز بين الدولة والمجتمع. بينما اقترح رينان Renan أن الأُمة استفتاء يومي، واختيارٌ مقصود رأى موس أنها اعتقاد جماعي بالتجانس، كما أن الأُمة جماعة بدائية، من المفترض أن تكون مؤلَّفةً من مواطنين متساوين، يكون رمزهم العَلَم (رمزهم المقدس) ويمتلكون ثقافة الوطن، تماماً مثلما تمتلك القبيلة البدائية ثقافة أجدادها[2]. من وجهة نظر موس، تعتقد الأمة الحديثة بالعرق الخاص بها؛ (لأن الأُمة تُوجد العرق، في حين يعتقد المرء أن العرق يُوجد الأمة) وبلغتها وحضارتها وشخصيتها القومية. وأن هذا الاعتقاد الجماعي حديث وعصري ويأتي ـ إلى حدٍّ كبيرٍ ـ نتيجة التعليم الإجباري العام، وترتبط فكرة الشخصية القومية ـ بشكلٍ حميمٍ ـ مع فكرة التقدم[3].

إنَّ فكرة الأمة تجمع بالروح الجماعية، فكرة الوطن وفكرة المواطنة: إن هاتين الفكرتين للوطن والمواطنة ليستا في النهاية سوى مؤسسة واحدة، تطبق القوانين العملية والقيم الأخلاقية نفسها.

ما نجده في أعمال موس هو رفض التمييز المألوف بين الروابط المدنية والروابط البدائية وبين الأفكار المتعلقة بالعرق أو باللغة والدين. ومن وجهة نظره تسير جميعها معاً في عملية التحول المعقد للمجتمع إلى الدولة ـ الأُمة.

1ـ مارسيل موس، «الأُمة»، في مؤلفات (باريس: دار نشر مينوي، 1969)، 3: 592 ـ 93.
Marcel Mauss, “La Nation” in *Oeuvres* (Paris: Les Editions de Minuit, 1969), 3: 592 - 593.

2ـ المصدر المذكور، 596.

3ـ المصدر المذكور، 604.

يرى موس أنّ أحد أهم الأَوجُه المهمة لتلك العملية هي أنها تنتج الفرد والأمة في الوقت نفسه. بتعبير فوكو Foucault، تجمع الدولة بين ما هو جماعي وفردي في الوقت نفسه. هناك صعوبة شائعة بتعريف حدود الدولة. تبدو الدولة في صورة سلطة ذات سيادة فوق وخارج المجتمع، ولكن فوكو أشار إلى أن الدولة الحديثة تعمل داخليّاً من خلال السلطة التأديبية، ليس من خلال تقييد الأشخاص وتصرفاتهم، وإنما من خلال إنتاجها للفرد؛ حيث يتم إنتاج الفرد والرعايا المدنيين السياسيين في الكنائس والمدارس والمصانع. رأى تيموثي ميتشل Timothy Mitchell مؤخراً أنها خصوصية من خصوصيات ظاهرة الدولة الحديثة أنه في الوقت ذاته الذي أصبحت فيه علاقات القوة الداخلية بهذه الطريقة، وبنفس الأساليب، بدت وكأنها تتخذ الشكل الجديد للنماذج البنيوية الخارجية[1]، ومن ثم يجب تحليل الدولة كتأثير بنيوي.

أين موقع الدين إذن؟ هناك في أعمال موس (كما في أعمال دوركهايم) إشارات مستمرة للفكرة التي تقول بأنّ القومية هي دين المجتمع الحديث، تماماً مثلما الرموز المقدسة للقبيلة هي دين المجتمع البدائي. إذا كان هذا هو الحال، هل يمكن القول إذن بأن المسيحية (أو الهندوسية أو الإسلام أو البوذية) هي دين النظام القديم، وبأن القومية هي الدين العلماني للمجتمع الحديث؟ أظهرت حجتنا السابقة المتعلقة بالنظرية العلمانية أنّ هذه فكرة مبسطة جدّاً عن شيء يحتل مكان آخر. فحجة موس تشير إلى أن ما حصل للعرق واللغة في عصر القومية حصل أيضاً للدين، أصبح أحد الجوانب التي يمكن أن تُعرف بها الأمة، ومن أجل تلك الغاية يتحول باتجاه معيّن. يمكن القول: إنّ الدين قد تأمّم أصبح واحداً من مجالات الممارسات التأديبية التي يتم فيها إنتاج الفرد المدنيّ الحديث. ومن الواضح أنه ليس المجال الوحيد؛ لأن اللغة والأدب والعرق والحضارة كلها مجالات أخرى تنتج ما يسميه موس «بالشخصية القومية».

1- تيموثي ميتشل، «حدود الدولة: أبعد من المقاربات الدولاتية ونقّادها»، أميركان بوليتيكل ساينس ريفيو 85 (1991): 93.

Timothy Mitchell, “The Limits of the State: Beyond Statist Approaches and Their Critics” *American Political Science Review* 85 (1991): 93.

إن يكن الدين مهمّاً في إنتاج الفرد الحديث فلا يجب أن يكون أمراً مستغرباً كثيراً لهؤلاء الذين هم على اطّلاع على نقاش ڤيبر للأخلاقيات البروتستانتية. وقد يبدو كونه مهمّاً أيضاً في إنتاج الجمهور العام أكثر، خصوصاً إذا ما شدّدنا على أنّه في القرن التاسع عشر لم تؤمم البروتستانتية فقط، وإنما أيضاً الكاثوليكية، والعديد من الديانات الأخرى مثل الإسلام والهندوسية في الهند. بالإمكان سماع الاعتراضات الفورية بأنّ البروتستانتية أصبحت الدين القومي لإنجلترا وللبلدان في الأراضي المنخفضة (هولندا) منذ القرن السادس عشر. ولكنني، سأقترح أنّه في الفترة الحديثة الأولى كان هناك في هذه البلدان كنائس بروتستانتية تابعة للدولة، وبما أنه لم يكن هناك أي دولة ـ أمة في أيٍّ منهما لم يكن هناك دين قومي. بكلام آخر، حدثت في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر تغييرات أساسية في الدين، أثرت على تنظيمه وتأثيره، ودرجة وصوله إلى الناس. كانت لتلك التغييرات علاقةٌ ببروز الظاهرة التي كان اسمها متصلاً بالواصلة الخطية: الدولة ـ الأُمة.

أشار فوكو إلى أن الدولة الحديثة تعمل داخليّاً من خلال السلطة التأديبية، ليس من خلال تقييد الأشخاص وتصرفاتهم، وإنما من خلال إنتاجها للفرد؛ حيث يتم إنتاج الفرد والرعايا المدنيين السياسيين في الكنائس والمدارس والمصانع.

وبناءً على ذلك، فما هو متضمن في الحجة التي أطرحها إلى حد الآن أنّه يتم إنتاج الفرد الحديث في الوقت نفسه الذي تم فيه إنتاج جمهور العامة الحديث. وهكذا، فالدين مهمٌّ ليس فقط في تكوين الضمير الفردي والسلوك المتحضّر، وإنما أيضاً في إنتاج الجو العام. وقد يكون ذلك أمراً مستغرباً بالنسبة لهؤلاء الذين يقبلون الرأي الذي عبر عنه يورغن هابرماس Jürgen Habermas حول نشوء «المجال العام». عدّ هابرماس في كتابه: «التحول البنيوي للمجال العام»[1] أنَّ الأفراد المجتمعين في جسم عام بدأوا في القرن الثامن عشر مناقشة ممارسة السلطة السياسية من قبل الدولة بطريقة انتقادية، وكان

1ـ Strukturwandlung der Öffentlickeit.

لهؤلاء المواطنين إمكانية الحصول على المعلومات بطريقة حرة، وعبّروا عن آرائهم بطريقة عقلانية غير مسيطر عليها من أحد (Herrschaftsfreie). في رأيي، ينتمي تحليل هابرماس للتقليد الذي ساد في فترة التنوير على المستوى النظري، وإلى حد كبير إلى خطاب التمثيل الذاتي الأوروبي الحديث. والعنصر اللافت في التمثيل الذاتي هذا هو إهمال الرأي الديني العام الذي لا يمكن النظر إليه على أنه «عقلاني» و«نقدي»[1].

لدينا في نموذج هابرماس صورة عن التطور الأوروبي، حيث العلمانية هي أحد العوامل المميزة للحداثة، وهذه الصورة ـ ببساطة ـ مزيفة؛ لم يؤد التنوير إلى قتل الدين في أوروبا؛ على العكس، كان هناك في القرن الثامن عشر رابط مباشر بين العلوم الطبيعية والدين الطبيعي، كما قالت مارغرت جاكوب Margaret Jacob مؤخراً إن: «الأفراد الذين تحدث عنهم هابرماس كانوا علمانيين إلى حد كبير»[2]. ركزت جاكوب على التدين الجديد للقلة المتنورة مثل هؤلاء القائلين بمذهب الربوبية في إنكلترا[3]. إلا أنني أود أن ألفت الانتباه إلى الأنشطة المنظّمة التي تطورت مع الإنجيلية في القرن الثامن عشر. وبينما كانت الحركة الإنجيلية الأولى ـ على سبيل المثال الميثودوية ـ تُطوّر شبكات اتصال جديدة، تلقى هذا التطوّر دفعاً قويّاً في بدايات القرن

1ـ يورغن هابرماس، التحول البنيوي للمجال العام: بحث في فئة المجتمع البورجوازي (كامبريدج: م.ي.ت. برس، 1989).

Jürgen Habermas, *The Structural Transformation of the Public Sphere: An Inquiry into a Category of Bourgeois Society* (Cambridge: MITPress, 1989).

2ـ مارغرت س. جاكوب، عيش التنوير: الماسونية والسياسة في أوروبا في القرن الثامن عشر (أكسفورد: أكسفورد يونيفرسيتي برس، 1992).

Margaret C. Jacob, *Living the Enlightenment: Freemasonry and Politics in Eighteenth-century Europe* (Oxford: Oxford University Press, 1992).

3ـ ديفيد زارت، «الدين، العلوم، والطباعة في المجالات العامة في إنجلترا في القرن السابع عشر» في كريغ كالهون، محرر، هابرماس والمجال العام، (كامبريدج: م. ي. ت. برس، 1992)، 212 - 236.

David Zaret, "Religion, science, and printing in the public spheres in seventeenth-century England," in Craig Calhoun, ed., Habermas and the public sphere (Cambridge: MIT Press, 1992), 212-236.

التاسع عشر. أشير هنا إلى الجمعيات المعادية للعبودية، والجمعيات التي تعنى بتدريس الإنجيل، والجمعيات التبشيرية في حوالى 1900 التي كانت ـ على الأقل في بريطانيا (التي كانت موضع الاهتمام الرئيس لتحليل هابرماس) ـ أساسية في إنشاء مجال عام حديث يمكن بناء الدولة ـ الأُمة على أساسه، ومن ثم أرى أن المفاهيم المتعلقة بالانتشار وجمهور العامة والرأي العام المشار إليها في مفهوم هابرماس للمجال العام، مهمة، ويمكن استخدامها لأهداف المقارنة إذا لم نتقيد بوجهة نظر هابرماس عن التنوير.

في بقية هذه المقالة أنظر في تأميم الدين في بريطانيا والهند، وآمل أن أظهر أنه كانت للتطورات في عاصمة الإمبراطورية وفي المستعمرة أوجه مشتركة مهمة، ولكن كانت هناك أيضاً اختلافات كبيرة، لها علاقة بالطريقة التي ترتبط فيها الدولة والأمة والدين في هذين الموقعين من الإمبراطورية.

حصل في القرن التاسع عشر تطوران دينيان أساسيان يربطان الدين بالقومية؛ أولهما: النمو الكبير والتأثير الذي كان للإنجيلية على الثقافة الدينية برمتها في بريطانيا. ثانيهما: تضمين الكاثوليك في الأمة وإعطاؤهم حق الاقتراع.

الدولة الأخلاقية في بريطانيا

حصل في القرن التاسع عشر تطوران دينيان أساسيان يربطان الدين بالقومية؛ **أولهما**: النمو الكبير والتأثير الذي كان للإنجيلية على الثقافة الدينية برمتها في بريطانيا. **ثانيهما**: تضمين أو دمْج الكاثوليك في الأمة وإعطاؤهم حق الاقتراع. دعوني أبدأ بالإنجيلية، تبدأ إعادة إحياء الإنجيلية تقليداً مع جون ويسلي John Wesley في النصف الأول من القرن الثامن عشر، ولكن كانت هناك لحظةٌ مهمةٌ في تسعينيات القرن الثامن عشر واستمرت خلال القرن التاسع عشر[1]. إنّ نموَّ الأنجليكانية في النصف الأول من القرن

1ـ جون وولف، الله وبريطانيا العظمى: الدين والحياة الوطنية في بريطانيا وإيرلندا، 1843 - 1945. (لندن: روتلدج، 1994)، 22.

John Wolffe, *God and Greater Britain: Religion and National Life in Britain and Ireland, 1843-1945* (London: Routledge, 1994), 22.

التاسع عشـر مثيرٌ للإعجاب، إنما الأمر الأكثر أهمية من زيادة الأعداد هو التأثير الكبير الذي كان للإنجيلية على المجموعات الدينية والأفراد من كل الأنواع. تطابق التوسع الإنجيلي ـ بشكلٍ كبيرٍ ـ مع الثورة الصناعية، التي أدت إلى جميع أنواع التفسـيرات السـببية الاقتصادية التي تتراوح من تلك التي قدمها إيلي هاليفي Elie Halevy إلى تلك التي قدمها إدوارد تومبسون Edward[1] Thompson. خضعت جميع هذه التفسـيرات، بالطبع ـ إلـى انتقادات كبيرة، أُفضّل ألّا أعرضها هنا. مهما كانت الأسباب المشار إليها. فمن المهم ـ من أجل الغاية التي أضعها نصب عينيَّ هنا ـ الإشارة إلى أن الإنجيلية سعت إلى التحول الداخلي، بالإضافة إلى النشـاط الخارجي من أجل تحويل الآخرين. حاول الوعاظ المتجولون والجمعيات التبشيرية اللاحقة وتلك التي تعنى بتعليم الإنجيل الوصول عميقـاً وبعيداً. ما لدينا هنا هو جهـد تحضّري تعليمي قوي يهدف إلى تحويل حياة الأفراد الشخصية. لا يمكن أن يكون هناك الكثير من الشكوك حول أهمية الإنجيلية في إنتاج أفراد حداثيين مدنيين يعملون بجد.

في الوقت نفسـه كان للإنجيلية تأثيرٌ سياسيٌّ مهمٌّ جدّاً. من الواضح أن مصطلح الأنجليكانية يشـمل مجموعةً واسـعةً من الأفـكار والمواقف، ولكنَّ الحملة التي قامت بها من أجل إلغاء العبوديـة في العقود الأولى من القرن التاسع عشر، تُظهر كيف تمكنت الأنجليكانية ـ على الرغم من تنوعها ـ من أن تكون لها رسالة سياسية قوية. نرى هنا أيضاً، كيف ارتبطت الإنجيلية في الداخـل بالإمبراطوريـة، كمـا تمثل بكلمـات وليـام ويلبرفـورس William Wilberforce، أحد قادة طائفة كلايهام Clapham (وهم فرقةٌ من المسيحيين التابعين للكنيسـة الإنجليزية الذين كانوا متمركزين في منطقة كلايهام في

1ـ إيلي هاليفي، ولادة الميثودية في إنجلترا، ترجمة وتحرير برنار سـيميل (شـيكاغو: يونيفرسيتي أوف شـيكاغو بـرس، 1971)؛ إدوارد ب. تومبسـون، صناعـة الطبقـة العاملـة الإنجليزيـة (هرميندسورث: پينغوين، 1977).

Elie Halevy, *The birth of Methodism in England*, trans. and ed. Bernard Semmel (Chicago: University of Chicago Press, 1971) ;

Edward Thompson, *The making of the English Working Class* (Harmondsworth: Penguin, 1977).

لندن بداية القرن التاسع عشـر): «أرى أنه من واجبي محاولة تخليص تلك المخلوقات الضعيفة من الظلمة والتخلف الذي يعيشون فيه حاليّاً، وليس من أجل رفاهيتهم فقط... وإنما أيضاً من قناعة أكيدة أن سـكان المسـتعمرات ونحن أنفسنا ـ على حد سواء ـ سنعاني إذا لم نقم... بذلك. عادةً ما تحصل الزيـارات القضائية والجنائيـة للعناية الإلٰهية بطريقة طبيعيـة؛ وإنها بتلك الطريقة التي أتوقع فيها أن تحصل الشرور»[1].

يعتقد ديفيد بريون دايفـس David Brion Davis أن منع تجارة العبيد في 1807 ومنع العبودية في 1833 كانا «شعائر حقيقية» تثير تخيلات جامحة عن المـوت والولادة مـن جديـد «مصممـة لإحياء المسيحية وللتكفير عن الأخطاء الطبيعية»[2].

إنَّ مصطلح الأنجليكانية يشمل مجموعةً واسعةً من الأفكار والمواقف، ولكنَّ الحملة التي قامت بها من أجل إلغاء العبودية في العقود الأولى من القرن التاسع عشر، تُظهر كيف تمكنت الأنجليكانية من أن تكون لها رسالة سياسية قوية.

كانت تلك المواقف تجاه بقية العالم جديدة وحديثة تماماً، وحتى تسـعينيات القـرن الثامن عشـر لم يكن هنـاك أي اهتمام بالتبشـير في الخـارج. ولكن حدثـت هناك نقطـة تحول في تسعينيات القرن الثامن عشر، وربما أكثر ما يرمز إليها عنوان كتاب «بحث في واجبات المسيحيين في اسـتخدام أدوات تحويل الكفار إلى الإيمان» بقلم وليام كاري An Enquiry into the Obligations of Christians أو Means for the Conversion of the Heathens By William Carey[3]

1- مذكور فـي بويد هيلتون، عصر التكفير: تأثير الأنجليكانية علـى الفكر الاجتماعي والاقتصادي، 1795 - 1865، (أكسفورد: كلارندون برس، 1988)، 209 - 10.

Boyd Hilton, *The Age of Atonement: The Influence of Evangelicalism on Social and Economic Thought, 1975-1865* (Oxford: Clarendon Press, 1988), 209 - 10.

2- مذكور في هيلتون، عصر التكفير، 210.

3- وليام كاري، بحث في التزامات المسيحيين باستخدام وسائل تحويل الكفّار (لايسستر: آن أيرلند، 1792).

William Cary, *An Enquiry into the Obligations of the Christians to Use Means for the Conversion of the Heathens* (Leicester: Ann Ireland 1792).

تأسس العديد من الجمعيات التبشـيرية، بما فيها «الجمعية التبشيرية اللندنية» London Missionery Society والجمعية التبشـيرية الكنسية Church Missionary Society المعروفتان. رأت تلك الجمعيات نفسها منهمكةً بحرب ضد عبادة الأصنام وبمحاولة لإنقـاذ الأرواح الكافرة. كان هناك اعتقاد بأنّ هذه الأرواح لن تدخل الجنة إذا لم يتم تخليصها وبأنّ إنقاذها واجب مسيحي. لا يسع المرء إلا أن يتساءل حول المدى الذي تمت فيه إثارة المخيلة المسيحية بصور الفقراء الهندوس والمسـلمين وغيرهم وهي تضيع فـي الأبدية. وإننا نعرف أنّ واحداً مـن كل اثنين من المتحدثين التبشـيريين فـي اجتماعات الجمعيات التبشيرية السنوية في المقاطعات الخارجية في الفترة الواقعة بين 1838 و1873 قد جاء من الهند[1]. لا يوجد أدنى شـك بأنّ الأنشطة الإنجيلية المتزامنة للجمعيات التي تُعنى بتدريس الإنجيل والجمعيات التبشيرية ومدارس الأحد ولّدت وعياً عامّاً من نوعٍ خاصٍّ في العالم، وأرسـت واجباً للمسيحيين البريطانيين على امتداد الإمبراطورية.

إننّي اعتبـر الأنجليكانية بمثابة حركة واسـعة جدّاً، تمثـل قوة دينية وتنشط داخل وخارج مؤسسة الكنيسة. بحلول 1850 كان يمكن تصنيف نحو ثلث رجال الكنيسة الإنجليزية ـ بمن فيهم الأفضل والأذكى ـ بأنهم إنجيليون وكذلـك كان يمكـن تمييـز غالبيـة غيـر الملتزميـن بتعاليم الكنيسـة (Nonconformists)[2]. أرى أن هذا يشـير إلى أنه أمكن ردم صدع الانقسام القوي السابق بين مؤسسـة الكنيسـة وغير الملتزمين بتعاليمها، بواسطة الأنجليكانية. من الواضح أن هذا الانقسـام استمر بالحضور في النقاشات السياسية حول العلاقات بين الدولة والكنيسة، ولكن يبدو أن الانشقاق عن الكنيسة تخلّى عن سياسـاته الراديكالية المعادية لمؤسسة الكنيسة ضمن

1ـ براين سـتانلي، ردّات الفعل المسـيحية على التمرد الهندي في 1857 في و. ج. شيلز، الكنيسة والحرب، دراسات في تاريخ الكنيسة، مجلد 20 (أكسفورد: بلاك ويل، 1983)، 278.

Brian Stanley, Christian Responses to the Indian mutiny of 1857 in W. J. Sheils, ed., *The Church and War,* Studies in Church History, vol. 20 (Oxford: Blackwell 1983), 278.

2ـ هيلتون، عصر التكفير، 26.

الأنجليكانية فهي التي عززت ـ أساساً ـ تقوية الطبقة الوسطى بعناصر قوية متعلقة بالسلوك المدني والإنفاقي والعزة القومية. بالتأكيد، يمكن الإشارة إلى العناصر المتطرفة ضمن الحركة التي تعتقد بالعصر الألفي السعيد والعناصر السبتية تلك التي ترفض المبادئ الأخلاقية، وتؤمن بأن الإيمان وحده كافٍ للخلاص، والتي يبدو أنها أبقت على المميزات السابقة للانشقاق الذي حصل في القرن التاسع عشر. بقيت هذه العناصر مهمة خلال القرن التاسع عشر دخولاً إلى القرن العشرين. وفي العديد من الحالات، أدّى تفجّر الحماسة الدينية لديهم إلى انتقال بعض الدعاة المؤثرين مثل القائد الليبرالي غلادستون Gladston (1809 - 1898) من الأنجليكانية باتجاه الكنيسة العليا High Church. ومع ذلك، بالإمكان رؤية أثر إنجيلي قوي في آراء غلادستون وأنشطته السياسية[1] وبطريقة مماثلة. وبعد عدة أجيال ترك س.ف. أندروز C.F. Andrews (1871 - 1940) المُبشِّر والصديق لغاندي Ghandi وطاغور Tagore طائفة أرڤنغايت Irvingite حيث كان والده قسّاً، وانتقل إلى الكنيسة العليا فقط من أجل أن يصبح مبشِّراً، وأن يصبح داعماً أخلاقيّاً للقومية الهندية. لم يشعر أندروز بالقرب من الجو الديني الذي قدَّم من خلاله والده ـ الذي كان يتحلى بقدرات التنبؤ والشفاء ـ خدماته. ومع ذلك أصبح مبشراً وشعر خلال وقت قصير بأنَّ القيود التي تضعها إنجليزية الكنيسة العليا تحد للغاية من نشاطه. يمكن بسهولة رؤية تأثير الأخلاق الأنجليكانية في مواقف س.ف. أندروز[2].

إنَّ الأنشطة الإنجيلية المتزامنة للجمعيات التي تُعنى بتدريس الإنجيل والجمعيات التبشيرية ومدارس الأحد ولّدت وعياً عامّاً من نوعٍ خاصٍّ في العالم، وأرست واجباً للمسيحيين البريطانيين على امتداد الإمبراطورية.

1ـ المصدر المذكور، 340.

2ـ هوغ تينكر، محنة الحب: س.ف. أندروز والهند (دلهي: أكسفورد يونيفرسيتي برس، 1979).
Hugh Tinker, *The Ordeal of Love: C.F. Andrews and India* (Delhi: Oxford University Press, 1979).

بواسطة التيار الرئيس في الأنجليكانية تم توجيه الحماسة الدينية إلى النشاط العام، الأمر الذي نشر قيم الطبقة الوسطى بين عدد كبير من السكان. بالإجمال لا يبدو أنه من الصحيح النظر إلى الحركة الإنجيلية على أنَّها معادية للعقلانية. بل حاولت هذه الحركة الجمع بين الفكر العقلاني والمشاعر والمنطق والوعي الديني. وفيما يتعلق بذلك وفي جوانب أخرى، أفسرها على أنها حركة قومية نموذجية تحاول الجمع بين التنوير والرومنسية. وبينما كان هناك نقاش مستمر بين الليبراليين القائلين بمذهب المنفعة والإنجيليين، هناك أدلة مهمة تتعلق بالقواسم المشتركة بينهما بالطريقة التي حاول فيها جون ستيوارت ميل John Stewart Mill إبعاد نفسه عن عقلانية والده المفرطة[1]. كان مشروع الأنجليكانية يهدف إلى تحويل الناس إلى وجود مهم أخلاقيّاً، حيث الضمير الفردي المتعلق بالأخطاء والتكفير عنها هما شعارات أو ألفاظ متكررة في أمّة لديها رسالة.

كان غلادستون مثالاً مشوقاً للمزج ما بين الليبرالية والأخلاقية والإنجيلية. بعد نشأته في عائلة إنجيلية تقية بدأ حياته المهنية تحت تأثير كتاب الفيلسوف - الشاعر كولريدج بعنوان: Coleridge, “On the Constitution of the Church and State” «حول تكوين الكنيسة والدولة»[2]. وفي دفاعه عن مؤسسة الكنيسة بعد التحرر الكاثوليكي كتب كتاباً بعنوان: «الدولة في علاقاتها مع الكنيسة» “The State in its Relations with the Church”، وهب فيه الدولة ضميراً يفوق ضمير الأفراد[3]. وقد قدم في بحثه حجةً من أجل رابطٍ قويٍّ بين الكنيسة والدولة؛ ولكنه أضفى على الدولة ميزات أخلاقية كبيرة:

1- لين زاستوبيل، جون ستيوارت ميل والهند (ستانفورد، كاليفورنيا: ستانفورد يونيفرسيتي برس، 1994).
Lynn Zastoupil, *John Stewart Mill and India* (Stanford, Calif: Stanford University Press, 1979).

2- صموئيل تايلور كولريدج، حول تكوين الكنيسة والدولة (لندن: هرتس، تشانس، 1830).
Samuel Taylor Coleridge, *On the Constitution of the Church and State* (London Hurst, Chance, 1830).

3- وليم إ. غلادستون، الدولة في علاقتها مع الكنيسة (لندن: موراي، 1838).
William E. Gladstone, *The State in its Relations with the Chruch* (London Murray, 1838).

«إنّ الدولة ـ بطريقة ملائمة ووفقاً لطبيعتها ـ أخلاقية... يعني ذلك أن النشاط الإجمالي للدولة يخضع لقانونٍ أخلاقي... لا نجد في حكومة وقوانين البلاد مجرد مجموعة من الأنشطة الفردية؛ وإنما قوة فعالة مركبة... تمثل هذه القوة الفعالة المركبة شخصية الأمة، وتتطلب ـ كحقيقة أخلاقية مميزة ـ عبادةً خاصةً بها، وتحديداً عبادة الدولة الممثلة بأعضائها الأحياء وطبقتها الحاكمة، ومن ثم عبادة عامة مشتركة. لكي نُلخّص في بضع كلمات نتيجة هذه الاعتبارات، يمكن تطبيق الدين على الدولة؛ لأنّ مهمة الدولة في شخصيتها تطوير الحياة الاجتماعية للأشخاص، الحياة الاجتماعية التي هي في الأساس، أخلاقية في الأهداف التي تعتزم تحقيقها، وفيما تتغذى منه، وفي القيود والدوافع التي تتطلبها، والتي لا يمكن أن تكون أخلاقية أساساً إلا عندما تكون دينية، وإن الدّين ضروري بشكلٍ مباشر للتوظيف الصحيح لطاقات الدولة»[1].

كان مشروع الإنجيلية يهدف إلى تحويل الناس إلى وجود مهم أخلاقيّاً، حيث الضمير الفردي المتعلق بالأخطاء والتكفير عنها هما شعارات أو ألفاظ متكررة في أمّة لديها رسالة.

ونظراً لأن غلادستون أصبح لاحقاً مدافعاً عن حقوق المنشقين عن الكنيسة والكاثوليك رأى البعض أنّه تراجع عن آرائه السابقة[2]؛ إلا أنني أودّ ان أقترح أننا نرى في غلادستون تحولاً من نظرته السابقة ـ الحديثة للكنيسة العامة إلى الدولة ـ الأمة الأخلاقية، التي لم تكن فيها بيروقراطية الدولة، وإنّما كان الفرد والوعي القومي هما الأسمى. ما يبقى ثابتاً هو الطبيعة الأخلاقية / الدينية للنشاط السياسي. بدلاً من استثناء الآخرين من هذه الحياة الأخلاقية للأُمة، أراد غلادستون تضمينهم فيها. يعني ذلك عدم الاعتراف بمفهوم كالفن (Calvin) «للنخبة

1ـ غلادستون، مذكور في ريتشارد هيلمستادتر وبول فيليبس، الدين في المجتمع الفيكتوري: مرجع للوثائق (لانهام، مد.: يونيفرسيتي برس أوف أميركا، 1985)، 82 - 89.

Richard Helmstadter &Paul Philips, eds., *Religion in Victorian Society: A Source of documents* (Lanham, Md.: University Press of America, 1985), 82 - 89.

2ـ هيلتون، عصر التكفير، 341.

القليلة»، واستبداله بكونية أخلاقية وسعت النعمة الإلٰهية لتشمل جميع سكان الأرض. تذهب هذه النظرة للكنيسة القومية أو للكنيسة كقومية أبعد من مؤسسة كنيسة إنجلترا المنظورة.

كان مثل هذا الاندماج بين الكنيسة والدولة ـ الأُمة مهمّاً أيضاً للمهمة التحضيرية، كما رآها توماس أرنولد في كتابة «مبادئ إصلاح الكنيسة»[1] Thomas Arnold, *Principles of Church Reform*، بينما كان أرنولد لا يزال مشككاً بالرغبة بتضمين الرومان الكاثوليك (البرابرة الإيرلنديين) وبالأمل بأنّ المجموعات المنشقة عن الكنيسة سوف تنضم إلى هذه المهمة التحضيرية والمسيحية، طغت على هذه الاهتمامات وقائع جديدة. يتلاءم المبدأ الليبرالي القائل بتحسين المجتمع ـ بشكل غير معتاد ـ مع أخلاقيات أرنولد المسيحية. استمد هذا الأخير أفكاره من كولريدج الذي كان له تأثيره على غلادستون، وبشكلٍ لافت على جون ستيوارت ميل، المتحدث الرئيس باسم الأفكار الليبرالية في القرن التاسع عشر[2]. هناك لدى غلادستون نظرية ليبرالية للتطور بدلاً من الآراء الإنجيلية المعتادة المتعلقة باللعنة ونهاية العالم، بل إضافة إلى ذلك، هناك المفهوم القائل بأنَّ التطور هو التحسين المسيحي للمجتمع، وبأننا نرى في هذا التطور يد اللّٰه. يؤدي هذا المزيج من الأفكار الليبرالية والإنجيلية إلى تأكيد عام على الشخصية الأخلاقية للشعب الإنجليزي، وعلى واجبه في قيادة العالم[3]. لم تقتصر هذه الآراء المتعلقة بالتطور والعناية الإلٰهية التي تطال الجميع على الجزر البريطانية؛ ولكنها شملت «عبء الرجل الأبيض» لأنه يجلب بشارة المسيح إلى المستعمرات.

ينعكس التحول من النظرة الأنجليكانية الحصرية للأمة إلى نظرة قومية شاملة في التطور الديني الرئيس لتلك الحقبة؛ أي تحرير الكاثوليك. كانت

1ـ توماس أرنولد، مبادئ إصلاح الكنيسة (لندن: فيلوويز، 1833).

Thomas Arnold, *Principles of Church Reform* (London: Fellowes, 1933).

2ـ زاستوبيل، جون ستيوارت ميل والهند.

3ـ روبينز، «الدين والهوية في التاريخ البريطاني الحديث»، 470 - 471.

إنجلترا في القرن الثامن عشـر دولة بروتسـتانتية إلى أبعد الحدود، ولكنَّ إنشـاء دولة ـ أمة بريطانية كان يتطلب ضم الأقلية الكاثوليكية. كان هناك تاريخ طويل من العـداء للكاثوليك فـي إنجلترا، وهو ما أدى إلى اسـتثناء الكاثوليك من معظم مجالات الحياة العامة. منذ 1800 شهد مذهب الكاثوليك مثلما شـهدت الإنجيلية نموّاً كبيراً. في إنجلترا كان هـذا نتيجة ارتفاع عدد الكاثوليك الإنجليز والتدفق الكبير للمهاجرين الإيرلنديين على حد سـواء. كان هناك في إيرلندا توسع في أنشطة الكاثوليك تميَّز بتأسيس كلية إيرلندية لتدريب الكهنة في مينوث Maynooth في 1795. كان لمذهب الكاثوليك ـ مثلما كان للمذهب الإنجيلي ـ تأثير خارج جماعته. أكثر ما يظهر ذلك بوضوح في حركة أكسفورد تسمى أيضـاً (تراكْتاريـنـز Tractarians) التي بدأت منذ 1833 كحركة باتجاه التأكيد على كاثوليكية كنيسة إنجلترا، تحت اسم الأنجلو ـ كاثوليكية. قام جون هنري نيومن J. H. Newman (1801 - 1890) ـ أحد أبرز شـخصيات تلـك الحملة ـ باسـتبدال كلمة «أنجلو» بكلمة «الرومان» في 1854 وترقى ليصبح كاردينالاً للكاثوليك في 1879.

في عشرينيات القرن التاسع عشر كان الصراع السياسي يدور حول حق الرومان الكاثوليك بالجلوس في برلمان اتحاد بريطانيا العظمى وإيرلندا الذي أقر في 1829 بعد التحرير.

نظر الأنجليكان إلـى نمو أعداد الكاثوليك كتهديـد تفاقم من جراء خوفهـم المبرر من «العدو فـي الداخل» المتمثل بحركة أكسـفورد. وفي عشـرينيات القرن التاسـع عشـر كان الصراع السياسـي يدور حول حق الرومان الكاثوليك بالجلوس في برلمان اتحاد بريطانيا العظمى وإيرلندا الذي أقر في 1829 بعد التحرير. لم يُسـمح للكاثوليك فقط بأن يصبحوا جزءًا مـن الأمة، إنمّا أيضاً المنشـقون عن الكنيسـة الذيـن تمّ إبطال إعاقاتهم المدنية بموجب مراسيم الاختبار والشراكة (Test and Corporation Acts) في 1828. يجب تفسير كولريدج وأرنولد وغلادستون في ضوء هذه الأحداث، التي ساعدت حتماً على تحويل الطابع الديني والسياسي للمجتمع البريطاني من نواح مهمة.

ولكن إعطاء الأقلية الكاثوليكية حقوقها السياسية في الجزر البريطانية لم يساعد كثيراً في الحيلولة دون وجود الرابط القوي بين مذهب الكاثوليك والقومية الإيرلندية[1]. برز هذا الرابط بشكلٍ واضحٍ في الاستياء الذي حصل عام 1843، حيث عمل رجال الدين الكاثوليك والقوميون الإيرلنديُّون يداً بيد لمواجهة الاتحاد التشريعي بين بريطانيا وإيرلندا. حظيت هذه الحركة ـ المدعومة من قبل البنى التنظيمية للكاثوليك ـ بدعم شعبي كبير. ليس هناك مبالغة في عدّ القومية الإيرلندية المثال الأقوى للقومية الدينية في بريطانيا العظمى. ومن ثم لم ينجح تحرير الكاثوليك في جذب الكاثوليك الإيرلنديين إلى الأمة البريطانية التي استمرت بالمحافظة على طابع إنجليزي قوي. وبطريقة مماثلة، لم يكن هناك ميل فوري لدى المسيحيين الإسكتلنديين لأن يكونوا جزءًا من الأمة الإنجليزية البريطانية، التي شهدت تمزقاً في 1843، عندما قام نصف رجال الدين في مؤسسة الكنيسة بمغادرتها لتشكيل الكنيسة الحرة في إسكتلندا كما حصل في إنكلترا. عملت الإنجيلية على تعزيز قضية القومية، ولكنها كانت هذه المرة القومية الإسكتلندية. جاء الإلهام الأساس لتشكيل الكنيسة الحرة من دافع إنجيلي يدعو إلى «القرب من الناس»؛ وإنما كإضافة طبيعية، تميز ذلك التفتت بمشاعر مضادة للإنكليزية (التي بقيت قوية حتى الوقت الحاضر)، كما تم التعبير عنها في معارضة ويستمينستر Westminster بالإضافة إلى معارضة مالكي الأراضي المتحولين نحو الأنجلزة. لم تكن القومية في إسكتلندا قوية مثلما كانت في إيرلندا، إلا أنها تميزت ـ أيضاً ـ بمعانٍ دينية، ويصح ذلك أيضاً بالنسبة للترابط بين القومية الويلزية اللغوية والدين المنشق (Nonconformist).

أزال تحرير الكاثوليك أي وهم كان لدى الأشخاص ـ من أمثال توماس أرنولد ـ حول بريطانيا كأُمّة بروتستانتية، ولم تمنع المشاعر المعادية للكاثوليكية ـ ضمن الأكثرية البروتستانتية ـ الكاثوليك من أن يصبحوا رعايا

1ـ يرتكز هذا القسم بشكل كبير على مناقشة القوميات الإيرلندية والإسكتلندية والويلزية في وولف، الله وبريطانيا الأعظم.

أكبر كنيسة في إنجلترا في القرن العشرين[1]. في الوقت نفسه ظهر أن إنشاء «بريطانيا العظمى» بضم إيرلندا؛ لتكوين أمة واحدة أمر مستحيل في وجه المزج الناجح بين مذهب الكاثوليك والقومية الإيرلندية. كانت المشاعر المعادية للكاثوليكية قوية جدّاً في الحركة الإنجيلية الإيرلندية، ولكنّني أودُّ أن أؤكد أن الكاثوليكية والإنجيلية ـ على حدٍّ سواء ـ توسعتا كثيراً ضمن دينامية تغذت من المنافسة المتبادلة، وذلك في النصف الأول من القرن التاسع عشر. توسعت كلتا الحركتين بشكلٍ متوازٍ، وحاولتا السيطرة على مجال عام ناشئ، مما جعل القومية ممكنة. بالإمكان رؤية اليقظة الإنجيلية وإعادة إحياء مذهب الكاثوليك ـ بطريقة مفيدة ـ كحركتين مترابطتين استمدتا معظم طاقاتهما التوسعية من تنافسهما المتبادل[2]. من المثير الإشارة إلى أنه من خلال هذا الترابط أثّرت الإنجيلية ـ على الرغم من المشاعر المعادية للكاثوليكية ـ حتى في أشهر المتحولين إلى الكاثوليكية في القرن التاسع عشر، وهو جون هنري نيومن، كما اعترف بذلك بصراحة في كتابه Apologia Pro Vita Sua[3]

أزال تحرير الكاثوليك أي وهم كان لدى الأشخاص حول بريطانيا كأُمّة بروتستانتية، ولم تمنع المشاعر المعادية للكاثوليكية ـ ضمن الأكثرية البروتستانتية ـ الكاثوليك من أن يصبحوا رعايا أكبر كنيسة في إنجلترا في القرن العشرين.

ومنذ ثلاثينيات حتى ستينيات القرن التاسع عشر كانت المشاعر المضادة للكاثوليكية والمضادة للشعائر الدينية ضمن الكنيسة الأنجليكانية مفهومين أساسيين فيما سماه جون وولف John Wolffe «الحملة الصليبية البروتستانتية»[4].

1ـ المصدر المذكور، 69.

2ـ المصدر المذكور، 37.

3ـ جون هنري نيومن، أپولوجيا برو ڤيتا سوا (لندن: لونغمان، 1864).

John Henry Newman, *Apologia Pro Vita Sua* (London: Longman, 1864).

4ـ جون وولف، الحملة الصليبية البروتستانتية في بريطانيا العظمى، 1829 - 1860 (أكسفورد: كلارندون برس، 1991).

John Wolffe, *The Protestant Crusade in Great Britain*, 1829 - 1860 (Oxford: Clarendon Press, 1991).

أدى ذلك إلى استياء عارم وحراك شعبي للبروتستانت والكاثوليك على حد سواء. مرة أخرى أودُّ اقتراح محاولة رؤية الحركتين في تفاعلهما. كان الإنجيليون والكاثوليك ـ على حد سواء ـ متحمسين للتشديد على قوميتهما. أراد البروتستانت ـ على نحو خاص ـ التأكيد على علاقتهم بالرمز الأعلى للقومية الإمبريالية وهي الملكة فيكتوريا[1]. وبينما كان من الواضح أن الكاثوليك الإيرلنديين شددوا على هويتهم الإيرلندية، حاول الكاثوليك الإنجليز بمجهود أكبر إبعاد أنفسهم عن الادعاءات المتعلقة بالولاء المعادي للقومية والمتمثل ببابا روما. أرى أن كلتا الحركتين أسهمت ـ بشكلٍ كبيرٍ ـ في تكوين قومية إمبريالية وتبشيرية، تميزت بمزايا قومية عليا للعرق الحاكم: أمة ذات قضية. وكما أكّد ماندل كريتون Mandell Creighton ـ الأسقف الأنجليكاني في لندن، في بداية القرن العشرين ـ فإن «مسألة مستقبل العالم تتعلق بوجود الحضارة الإنجلو سكسونية على أساس ديني»[2]. كان كريتون يفكر بكنيسة إنجلترا عندما كان يتحدث عن الاستيلاء على العالم، ولكنني أشير إلى أن التنوع الديني كان يحاط بمفهوم واجبات العرق المتفوق.

اعتمد مفهوم التفوق العرقي في القرن التاسع عشر ـ إلى حدٍّ كبيرٍ ـ على المقارنة. كانت الحضارة تُعرف بنقيضها؛ أي البربرية أو الوحشية. تلاشت النزاعات والعداءات الداخلية والنزاعات السياسية ضمن المسيحية البريطانية ووُضع جانباً فيما كان يتم التركيز على أن الاختلاف إنما هو بين الحضارة المسيحية البريطانية وبربرية الشعوب المستعمَرة. كان التأكيد الموجود في الإنجيل على أن الجنس البشري واحد منحدر من وجود زوج واحد في جنة عدن، بالإضافة إلى مفهوم التنوير المتعلق بالتساوي والتطابق بين البشر؛ ينحسر سريعاً أمام الأفكار التي تتحدث عن الاختلاف العرقي الراديكالي في النصف الثاني من القرن التاسع عشر[3]. ساوى علماء

1ـ المصدر المذكور، 309.

2ـ مذكور في روبينز، «الدين والهوية في التاريخ البريطاني الحديث»، 471.

3ـ روبيرت ج.س. يونغ، الرغبة الاستعمارية: التهجين في النظرية، الثقافة والعرق (نيويورك: روتلدج، 1995)، 47.

=

اللغة ـ من أمثال رينان وماكس مولر Renan and Max Muller ـ بين العرق واللغة، وأكد رينان على حق الأعراق المتفوقة أن تستعمر الأعراق الأدنى. بينما اهتم توماس أرنولد بشكل كبير بالعلاقة بين الدين والأمة، أعاد ابنه ماثيو أرنولد ـ صاحب كتاب الثقافة والفوضى "Culture and Anarchy" ـ توجيه ذلك الاهتمام بالتأكيد على النظرة العرقية للثقافة، وقد ظهر في الاستشهاد التالي من كتاب «الثقافة والفوضى» أن النظرة «الأرنولدية» للثقافة استمرت لتكون ذات إلهام ديني:

يقول الدين: إن مملكة الله داخلك أنت، والثقافة ـ بطريقة مماثلة ـ تضع الكمال الإنساني في وضع داخلي، في نمو وسيطرة الذات والإنسانية، كما تتميز عن الذات الحيوانية.

«إن هدف الثقافة تجهيز أنفسنا للتحقق من الكمال وجعله يسود، ولكن أيضاً تحديد ـ بشكلٍ عام ـ ما يؤلف الكمال وما يضمن أن الدين يصل لاستنتاج يطابق ذلك الذي تصل إليه الثقافة. يقول الدين: إن مملكة الله داخلك أنت، والثقافة ـ بطريقة مماثلة ـ تضع الكمال الإنساني في وضع داخلي، في نمو وسيطرة الذات والإنسانية، كما تتميز عن الذات الحيوانية. وليس الامتلاك والراحة، وإنما النمو والتطور هما ميزتا الكمال كما تفهمه الثقافة؛ وهنا أيضاً تتطابق مع الدين»[1].

من المهم الإشارة إلى أن أرنولد كان يعمل كمفتش للمدارس، ومن هذه الناحية فهو مسؤول عن إطلاع البريطانيين على مهمة الأمة التبشيرية الجديدة ذات البعد العرقي. دعمت العلوم الحديثة هذا التكوين الأيديولوجي للثقافة القومية؛ حيث اتّخذت اللغة والعرق مكانة أساسية،

= Robert J.C. Young, *Colonial Desire: Hybridity in Theory, Culture and Race* (New York: Routledge, 1995), 47.

1ـ مذكور في غوري ڤيسواناثان، أقنعة الفتح: دراسة أدبية والحكم البريطاني في الهند، (نيويورك: كولومبيا يونيفرسيتي برس، 1989)، 19.

Quoted in Gauri Viswanathan, *Masks of Conquest: Literary Study and British Rule in India* (New York: Columbia University Press, 1989), 19.

وتحولت ثقافة الشعوب المستعمرة إلى مادة للدراسة الأكاديمية، أصبح لديها الكرسي الجامعي الخاص بها[1]، وبشكلٍ تدريجي أصبح للعرق أولوية تفوق الدين كعنصر مسيطر في القومية البريطانية في القسم الثاني من القرن التاسع عشر.

المهمة الاستعمارية في الهند

كان أحد أهم النقاشات السياسية في شركة الهند الشرقية في أوائل القرن التاسع عشر يجري بين المستشرقين الذين رأوا أنّ الشركة يجب أن تستمر بسياستها لدعم المؤسسات الدينية والتعليمية والقومية، وبين الأنجليكانيين الذين رأوا أنه لم تكن هناك قيمة كبيرة في تلك المؤسسات التي يجب استبدال مؤسسات إنجليزية بها أكثر تحضراً وتطوراً. من الواضح أنّ ذلك كان نقاشا معقداً، كسبه ـ بصورة أو بأخرى ـ الأنجليكانيون، عندما تمّ قبول المذكرة التي وضعها توماس بابينغتون ماكولي بعنوان «مذكرة حول التعليم الهندي» Thomas Babington Macaulay “Minute on Indian Education”

في 1835 كأساس للسياسة الرسمية وقف الإنجيليون في تلك المعركة إلى جانب الأنجليكانيين، وشعر الإنجيليون ـ مثل هؤلاء الذين ينتمون إلى طائفة كلاپهام من أمثال وليم ويلبر فورس، زاكاري ماكولي، جون فين، ساموئيل تورنتون، تشارلز غرانت، الذين كانوا بارزين في الحملة المضادة للعبودية ـ بالضيق تجاه الدعم الذي قدمته الشركة للهندوسية والإسلام في الهند. تلاقوا مع الإنجيليين القائلين بمذهب المنفعة (utilitarians) في احتقارهم للمؤسسات القومية والأدب الهندي. أخبر وليام ويلبر فورس، البرلمان الإنجليزي أن المستشرقين كانوا مشككين بالمسيحية تماماً مثلما كان الثوريون الفرنسيون، الذين نظرت المسيحية إلى أفعالهم بنوع من الاشمئزاز الشديد[2]. قالوا: إنّه يجب على الشركة عدم السماح للمبشرين بالعمل في

1ـ يونغ، الرغبة الاستعمارية، 71.

2ـ ڤيسواناثان، أقنعة الفتح، 102.

الهند (الأمر الذي قامت به بعد 1813)؛ ولكنها يجب أن تتوقف أيضاً عن دعم مؤسسات السكان الأصليين.

في العقود الأولى من القرن التاسع عشر، كانت الشركة لا تزال تقدم الرعاية للمعابد والاحتفالات الهندوسية، خصوصاً في الجنوب. وتحت ضغط قوي من الإنجيليين أُجبرت الشركة على أن تتراجع عن تلك السياسة، وقامت بذلك بتردد. وحتى في فترة متأخرة مثل عام 1838 كان يجب تشكيل لجنة في إنجلترا بهدف «نشر المعلومات المتعلقة بعلاقة حكومة شركة الهند الشرقية بأنظمة الوثنية الوهمية للسكان الأصليين وللدعوة إلى حل تلك العلاقة»[1]؛ ولكن علينا رؤية ذلك وكأنه تراجع في الأسلوب؛ لأن البريطانيين أصبحوا ناشطين في إنشاء أنظمة ولجان لإدارة المؤسسات الخيرية الدينية. أصبحت تلك اللجان أمكنة مهمة لتنظيم مجال عام للهندوس والمسلمين على حد سواء. ومن هذه الناحية كان ذلك الأمر يمثل شاهداً آخراً على سياسة التمثيل الاستعمارية الجديدة التي حلت مكان شبكات الرعاية القديمة، حيث شاركت الشركة في تعزيز هدفها الرئيس، ألا وهو التجارة.

اتفق القائلون بمذهب المنفعة والإنجيليون على أن المؤسسات الدينية الهندية بحاجة إلى التفكيك وإلى استبدال الحضارة المسيحية بها؛ ولكنهم اختلفوا في الطريقة التي يجب أن يقدموا بها هذه الحضارة للسكان الأصليين.

اتفق القائلون بمذهب المنفعة (Utilitarians) والإنجيليون على أن المؤسسات الدينية الهندية بحاجة إلى التفكيك وإلى استبدال الحضارة المسيحية بها؛ ولكنهم اختلفوا في الطريقة التي يجب أن يقدموا بها هذه الحضارة للسكان الأصليين. عُدّ الحياد الديني ضروريّاً في البداية؛ لأهداف تجارية ولاحقاً للحكم البريطاني في الهند. استمرت الشركة بمقاومة الدعم المباشر للمشاريع التبشيرية. لطالما كانت «الجمعية الأنجليكانية لنشر

1- جيوفري أ. أودي، الهندوسي والمسيحي وجنوب شرق الهند (لندن: كيرزون برس، 1991)، 57.
Geoffrey A. Oddie, *Hindu and Christian and South-East India* (London: Curzon Press, 1991), 57.

الإنجيل في أنحاء العالم الأجنبي» (تأسست 1701 The Anglican Society for the Propagation of the Gospel in Foreing Parts كنيسة استعمارية توفر رجال الدين للبريطانيين في المستعمرات حتى تحولت في ثلاثينيات القرن التاسع عشر تحت تأثير الإنجيليين[1]. لم تنشأ الأنشطة التبشيرية الجدية بين السكان الأصليين إلا في القرن التاسع عشر خارج الشركة في الدوائر الإنجيلية، التي جمعت الأموال من الجمهور البريطاني. ولكن حياد الشركة لم يساعد في منع محاولة إصلاح المجتمع الهندي من خلال التعليم، وهي محاولة لاقت دعماً كاملاً من الأنجليكان القائلين بمذهب المنفعة، مع أن ذلك برهن على أنه مجال ينشط فيه المبشرون بشكل كبير.

مهما كانت النقاشات بين الإنجيليين والنفعيين (القائلين بمذهب المنفعة) ـ والتي كانت كثيرة ـ فإنه لم يكن أي منهما لينكر أن المجتمع المدني وأنواع المعرفة التي يرتكز عليها يشكّل بالنهاية جزءًا من الحضارة المسيحية. جادل غوري ڤيسواناثان Gauri Viswanathan، بقوة في أنّ تعاليم الأدب الإنكليزي العلماني ـ كما أوصى بها ماكولي في «مذكرته» ـ تهدف إلى نقل القيم الثقافية من الإيمان والعقيدة إلى اللغة والخبرة والتاريخ[2]. يمكن ملاحظة هذا الانتقال في الاختلافات الفكرية التي تفصل وتربط معاً وبشكل موازٍ، وتربط بين ماثيو أرنولد ووالده، توماس، وبين توماس بابينغتون ماكولي ووالده زاكاري. على الرغم من اختلافاتهم، احتل هؤلاء الأشخاص العالم الأخلاقي ذاته. لم تكن اختلافاتهم تتعلق بالمهمة الأخلاقية للدولة، وإنما بأمور السياسة التي يجب اتباعها. كانت التطورات في ذلك العالم تتشابه بين بريطانيا وبين البريطانيين في الهند. بالنسبة للإنجيليين والمنفعيين لم يعد العالم محدوداً بإنجلترا أو بريطانيا العظمى. وقد جعلت الحملات

1ـ برايان ستانلي، الإنجيل والعلم: المهمات البروتستانتية والإمبريالية البريطانية في القرنين التاسع عشر والعشرين (لايكستر، أپولوس، 1990)، 61.

Brian Stanley, *The Bible and the flag: Protestant Missions and British Imperialism in the Nineteenth and Twentieth Centuries* (Leicester: Apollos, 1990), 61.

2ـ ڤيسواناثان، أقنعة الفتح، 117.

المعادية للعبودية الجمهور البريطاني واعياً لدور بريطانيا في عالم أوسع، كان على هذا الدور أن يكون دوراً إصلاحيّاً يؤدي إلى الترقي كما اتفق على ذلك الصديق والعدو.

ولكن مهما حاول الكثير من البريطانيين إخفاء الجذور المسيحية لسياساتهم الاستعمارية خلف الحياد الديني؛ فإنهم لم يستطيعوا خداع «السكان الأصليين» للبلدان المستعمرة؛ فغالباً ما كان يلاحظ أن هناك اختلافات عديدة بين أنشطة الجمعيات التبشيرية في الهند وأنشطة الدولة، مع أنها كانت ضمن مشروع استعماري مشترك. بالتأكيد، كان من الصحيح أن مديري الشركة ولاحقاً الدولة المستعمِرة ينظرون نظرة دونية للمبشرين، وأنه كانت هناك بالإجمال فجوة اجتماعية كبيرة بينهما. ومع ذلك التقت اهتماماتهم في مجال التعليم والإصلاح الأساسية، كما فعلت في بريطانيا نفسها. كان من الواضح أن الاختلاف الحقيقي لم يكن بين الدولة المستعمِرة والمبشرين؛ إنما بين البريطانيين المستعمِرين والهنود المُستعَمرين. وبينما كانت الدولة في بريطانيا تحتل - تدريجيّاً - المساحات الاجتماعية التي كانت قد فتحتها المنظمات الدينية، تمّ احتلال تلك المساحات في الهند من قبل منظمات دينية متنافسة تابعة لأفراد من السكان المحليين. لم يكن بالإمكان إدماج أفكارهم وأنشطتهم في أمّة بريطانية تميزت بحضارتها المسيحية. ومع الوقت أصبح هؤلاء مناوئين للدولة المستعمِرة، وداعمين للقومية الهندية للسبب نفسه.

مهما حاول الكثير من البريطانيين إخفاء الجذور المسيحية لسياساتهم الاستعمارية خلف الحياد الديني؛ فإنهم لم يستطيعوا خداع «السكان الأصليين» للبلدان المستعمرة.

على الرغم من سياسة الحياد الديني الرسمية، تدخل البريطانيون في كل جانب من جوانب الدين والمجتمع الهنديين. وإذا أخذنا طبيعة المشروع الاستعماري بالاعتبار؛ وجدنا أنه لم يكن هناك في الواقع أي خيار، ولم تسهم عبارات التراجع والعلمانية والحياد إلا بإخفاء ذلك بطريقة متعرِّجة. ولا بد أن أَضعَ لنفسي حدّاً عند مناقشة تورط البريطانيين بمناقشة الهندوسية

وتداعياتها، ولكنني أودُّ أن أقدم الرأي القائل: إنّ التطورات التي حصلت في الإسلام الهندي وفي السيخية لم تكن مختلفة تماماً[1]. أطلقت السياسات البريطانية سلسلة كاملة من ردات الفعل الإصلاحية في الهندوسية. كما في حالة اليقظة الإنجيلية في بريطانيا، إن السببيات المتضمنة معقدة جدّاً، ولا يجب النظر إلى الإصلاح على أنه ردة فعل على المشروع الاستعماري فحسب. أَودُّ أن ألفت الانتباه إلى أنه جرى إيجاد مجال عام بواسطة المنظمات الإصلاحية بطريقة تذكرنا بالأنشطة الإنجيلية في بريطانيا. أريد أن ألقي نظرة مختصرة على بناء الرومانية الهندوسية في مهمة براهمو ساماج وراما كريشنا Brahmo Samaj and Ramakrishna بالإضافة إلى بناء تصور للعرق الآري في آريا ساماج.

من الأمثلة الأولى على تجاوب الرأي العام الهندوسي مع الحكم الاستعماري: منع الساتي (حرق الأرملة) من قبل البريطانيين في 1829، وقد يكون الساتي الرمز الأكثر تحديداً للفساد الهندوسي وللتفوق المسيحي الذي يمكن للإنجيليين الحصول عليه، ومن ثم ركزوا حملتهم المضادة لمؤسسات السكان الأصليين على منع تلك الممارسة بالتحديد، وقد نجحوا في إقناع الحاكم العام وليام بينتينك William Bentinck، الذي قام لاحقاً بإعادة تفعيل مقترحات ماكاولي الأنجليكانية المتعلقة بالتعليم في الهند. أظهر تمثال نُصب لبينتينك بعد مغادرته الهند في 1835 مشهداً لممارسة الساتي عند قاعدة تمثال بينتينك القاسي القسمات، وسُجّل في نقش على قاعدته أن بريطانيا أصبحت ملتزمةً الآن بالعمل على «ارتقاء الطابع الأخلاقي والفكري» للرعايا الهنود[2]. إلا أنه كان لا يزال المرء قادراً على أن يلاحظ وراء الأخلاقيات

1- بيتر ڤان دير ڤير، القومية الدينية الهندوس والمسلمون في الهند (بركلي: يونيفرسيتي أوف كاليفورنيا برس، 1994).

Peter van der Veer, *Religions Nationalism. Hindus and Muslims in India* (Berkeley: University of California Press, 1994).

2- توماس ر. ميتكالف، إيديولوجيات الراج (كامبريدج: كامبريدج يونيفرسيتي برس، 1994)، 95.

Thomas R. Metcalf, *Ideologies of the Raj* (Cambridge: Cambridge University Press, 1994), 95.

الإنجيلية فنتازيا جنسـية تتعلق «برجال بيض ينقذون النساء السمراوات من الرجال السمر»[1].

ومما كان أكثر أهمية من الأنشـطة الإنجيلية وتجاوب الحكومة: الموقف الذي اتخـذه المواطنون «المتنـورون» في كلكوتا، وقد كتـب راموهان روي، Rammohan Roy (1772 - 1833) - الـذي يلقـب أحياناً بـ «أبـي عصر التنوير البنغالي» - الكثير حـول هذا الموضوع، وذلك بين عامـي 1818 و1832. في كانون الثاني/ يناير 1830، رفع راموهان - مع 300 شخص من سكان كلكوتا - عريضـة إلى بينتينـك دعماً للتشـريع الذي يمنع السـاتي. رفـض راموهان الممارسة على أساس قراءته للكتابات الهندوسية المقدسـة، وقد ميز بين المصادر السلطوية (مثل الفيداس Vedas) والمصادر الأخـرى. من المهم الإشـارة إلى أنه لم يرجع إلى أي تفسير سلطوي لتلك المراجع من قبل زعماء الطوائف المطلعين؛ ولكنه اعتمد بالكامل على حكمه العقلاني الخاص. بالتأكيد كانت تلك خطوة مهمة لعلمنة الهندوسية، وما نـراه هنا أيضاً هـو أنه يمكن الإشـارة إلى الكتب المقدسة السـلطوية من قبل شخص عادي من دون وسـاطة شـخص مقدس يقوم بالتفسير.

من الأمثلة الأولى على تجاوب الرأي العام الهندوسي مع الحكم الاستعماري: منع الساتي (حرق الأرملة) من قبل البريطانيين في 1829، وقد يكون الساتي الرمز الأكثر تحديداً للفساد الهندوسي وللتفوق المسيحي الذي يمكن للإنجيليين الحصول عليه.

كان أحد أهداف راموهان المهمة: إلغاء القوانين المتوارثة المتحجرة المعتمدة على التقسيم الطبقي، والتي تحدد الشخص المؤهل لدراسة الفيدا[2]. متبعاً لاتا

1- غاياتري سـبيفاك، «هل يمكن للتابع الحديث»؟ في كاري نيلسون ولورنس غروسبرغ، محررون، الماركسية وتفسير الثقافة (أوربانا: يونيفرسيتي أوف إيلينوي برس، 1988)، 271 - 313.

Gayatri Spivak, “Can the Subaltern Speak “in Cary Nelson and Lawrence Grossberg, eds., *Marxism and the interpretation of Culture* (Urbana: University of Illinois Press, 1988), 271-313.

2- ويلهلم هالبغاس، الهند وأوروبا: مقالة في الفهم (ألباني: صاني برس، 1988)، 205 - 6.

Wilhelm Halbgass, *India and Europe: An Essay in Understanding* (Albany: SUNY Press, 1988), 205-6.

ماني Lata Mani أودُّ أن أذكر أن الإصرار الاستعماري على السلطة من دون أي وساطة للأدلة المتعلقة بالتقاليد الهندية ـ المفعّلة بدراسة المستشرقين لتلك النصوص ـ سمحت بانتقال تدريجي للتشديد من الهندوسية المحكية إلى المكتوبة[1]. إلا أنني أريد أن أضيف أنّه تم التأكيد على مركزية النص الديني من قبل الإنجيليين الذين شجبوا ممارسة الساتي، وقد جاء موقف راموهان ليشارك في أساليب التفكير التي قال بها البروتستانت والمستشرقون على حد سواء. سمح التميز الذي أضافه على حكمه العقلاني ـ مرتكزاً على القراءة والمناقشة ـ ببروز رأي عام بالمعنى الذي يشير إليه هابرماس Habermas.

تأثر راموهان بشدة بالعقيدة التوحيدية الإنجليزية والأميركية، وهي عقيدة تتميز بنظام لاهوتي عقلاني وكوني بالإضافة إلى وعي بالإصلاح الاجتماعي. أسهم في نظامها اللاهوتي بدعاية دينية مشوقة باسم «تعاليم يسوع» The Precepts of Jesus التي نشرت في 1820. كان مهتمّاً كثيراً باللاهوت المسيحي، وإلى درجة معينة كان موحداً، ولكن مشاركته في النقاش المتعلق بالساتي أظهرت أنه بقي هندوسيّاً. وفي 1828 أسس راموهان حركة البراهمو ساماج Brahmo Samaj. وكانت هذه حركة صغيرة تدعو إلى ديانة تقول بمذهب الربوبية، إلا أنها ترتكز على مصادر هندوسية وبخاصة اليوپانيشاد Upanishads والتعليقات الفلسفية حول اليوپانيشاد (اللذين يعرفان سويّاً بالڤيدانتا Vedanta). وكانت الحركة تعارض ـ على نحو خاص ـ «العادات الخرافية للأشخاص الجهلة» المخدوعين بقادة البراهمان Brahman، كانت نقطة الخداع من قبل البراهما نقطة أساسية. بالطبع كان هناك ميل للنظر إلى ذلك الأمر على أنه تبنٍّ للهجوم البريطاني على البراهما، كما يظهر مثلاً في كتاب جيمس ميل «تاريخ الهند البريطانية» James Mill "History of British India"، لكنني أودّ أن

1ـ لاتا ماني، «التقاليد المثيرة للنزاع: النقاش حول الساتي في الهند الاستعمارية» في كمكم سنغاري وسودش فيد، محررون، إعادة توزيع أدوار النساء: مقالات في التاريخ الاستعماري، نيو برنزويك، ن. ج.: ردغرز يونيفرسيتي برس، 1990)، 88 - 126.

Lata Mani "Contentions Traditions: The Debate on Sati in Colonial India"in Kumkum Sangari and Sudesh Vaid, eds., *Recasting Women: Essays in Colonial History* (New Brunswick, N. J: Rutgers University Press, 1990), 88 - 126.

أشير إلى أنَّ الأمر أكثر تعقيداً من ذلك بقليل؛ فقد جاء روي نفسه من عائلة براهمية، ويتركز هجومه على قراءته لمصادر براهمية. أعطى الهجوم البريطاني على رجال الدين البراهميين دعماً لحجة معينة ضد الكهنوت في مناقشة براهمية حول السلطة الدينية. توافقت أفكار الدين المسيحي العقلاني مع بعض الحجج البراهمية التي تعود إلى زمن بعيد بشكل كبير، على أساس الدين الهندوسي العقلاني. أصبح المنطق و«كرامة الإنسان» يلقى الأهمية نفسها عندهم كنظرائهم المسيحيين في أوروبا. وكان من المهم أيضاً محاولة البراهمو ساماج الوصول إلى دين عالمي، يذكر بالنظرة التوحيدية التي تقول بأن الحقائق الدينية الكبرى عالمية، وأن الدين الحقيقي هو في النهاية الدين الطبيعي الذي لا يرتبط بوقائع تاريخية معينة تتعلق بالوحي الذي أدى إلى تقسيم المجتمعات الدينية.[1]

رأى ساماج إنَّ الحقائق الدينية الكبرى كونية، وأن الدين الحقيقي هو في النهاية الدين الطبيعي الذي لا يرتبط بوقائع تاريخية معينة تتعلق بالوحي الذي أدى إلى تقسيم المجتمعات الدينية.

أُريد أن أُشدد على الموازاة القوية بين تطور «الدين العقلاني» الهندي والأوروبي. إلا أن هناك اختلافاً أساسياً: بينما حاول المسيحيون الأوروبيون عولمة تقاليدهم المسيحية، قام الهنود الهندوس بالأمر نفسه بتقاليدهم الهندوسية؛ فأدى ذلك إلى إعادة إنتاج المعارضة الهندوسية ـ المسيحية، التي كانت أيضاً معارضة بين المستعمِر والمستعمَر. يوفر الاستعمار الإطار المنطقي الذي ينشأ فيه الدين الهندوسي العقلاني. وكما يُظهر راناجيت جوها Ranajit Guha، يبدو ذلك بوضوح في أعمال شخص خارج دائرة البراهمو ساماج، وهو المفكر الإنساني بانكيمشاندرا شاتو پادهي Bankimshandra Chatto Padlhay (1838 - 1894) الذي تأثر كثيراًبـ(المفكر

1ـ تشارلز تايلور، منابع الذات: صناعة الهوية الحديثة (كامبريدج: هارفرد يونيڤرسيتي برس، 1989)، 273 - 74.

Charles Taylor, *Sources of the Self: The Making of the Modern Identity* (Cambridge: Harvard University Press, 1989), 273 - 74.

الفرنسي) أوغست كونت August Comte[1] يركّز بانكيمشاندرا (الذي كان أيضاً براهميّاً) ـ مثل العديد من المفكرين الأوروبيين في وجهة نظره المتعلقة بالإنسانية ـ على فكرة كمال الإنسان. ولكن ـ على عكس المفكرين الأوروبيين ـ كان يظن أنّه من الممكن إعطاء أمثلة عن «الإنسان المثالي» Adarsa Purush الذي كان من المفروض التمثل مع كماليته. أُخذت هذه الأمثلة من التاريخ الديني الهندوسي من الدرجة الأعلى، وهي إله كريشنا Krishna. ومن ثم كان الإنسان الأكثر كمالاً إلهاً هندوسيّاً، وهكذا لاقت مسألة التنوير حول طبيعة الإنسان جواباً معيناً في الإطار الاستعماري فيما يتعلق بالقومية الدينية.

أدّت الفيدانتاوية الفكرية (الفيدانتا هي نظام فلسفي هندوسي مبني على الفيدا، وهي تعني كتب الهندوس الدينية الأربعة أو واحداً منها) والآراء التوحيدية للبراهموس إلى تركهم معزولين عن المجتمع البنغالي الهندوسي الأوسع إلى حد بعيد. في محيطها الأوسع أصبح نوع معيّن من عبادة الفيشناڤية (Vaishnava) مُهمّاً منذ القرن السادس عشر، وقد ركّزت هذه العبادة على الإله كريشنا وعلى زعماء الطوائف الذين كانوا من سلالة تلامذة الزعيم الكبير في القرن السادس عشر شيتانيا (Chaitanya). من المهم ملاحظة أنّه في النصف الثاني من القرن التاسع عشر أصبح هذا النوع من التقليد في العبادة ذا تأثير كبير على الدين العقلاني للبراهموس. وفي ستينيات القرن التاسع عشر أدخل كيشابشاندراسين Keshabchandarasen (1838 - 1884) ـ أحد أكثر قادة البراهموس قدرة على التأثير ـ الغناء في العبادة، وذلك في اجتماعات المصلين البراهموس[2]. كما أنه لم يعد يتحدث بالإنجليزية، وإنّما

1ـ راناجيت جوها، بناء الإنسانية في الهند الاستعمارية: محاضرة ويرتهايم (أمستردام: كازا، 1993).

Ranajit Guha, *A Construction of Humanism in Colonial India: The Wertheim Lecture* (Amsterdam: CASA, 1993).

2ـ دايفيد كوبف، البراهمو ساماج وتكوين العقل الهندي الحديث (پرنستون، ن.ج.: پرنستون يونيفرسيتي برس، 1979). =

بالبنغالية. وقد انتقل إلى ضواحي كالكوتا الزراعية، وأدخل أسلوب حياة زهدي بين أتباعه. ويبدو أنّ الخطوة التالية كانت لقاءه مع معلم الطائفة guru المعاصر راما كريشنا Rama Krishna (1836 - 1886)، وهو كاهن في معبد الإلهة الأم كالي kali في كالكوتا. ومن خلال الصحيفتين اللتين كان يصدرهما (واحدة بالإنجليزية وأخرى بالبنغالية) تعرف جمهور القراء الأوسع على راما كريشنا كقديس حقيقي في التقليد الهندوسي الأصلي. بهذه الطريقة أعطى تفويضاً بقبول هذا الزاهد الهندوسي الأُميّ كزعيم ديني مقبول للطبقات الوسطى الهندوسية. وفي كتاب صدر مؤخراً حول القومية الهندية، صور بارثا شاترجي Partha Chatterjee الاجتماع بين هاتين الشخصيتين على أنه كان يشكل «المساحة الوسطية» التي تشغلها الطبقات الوسطى الناشئة، بين الفلسفة العقلانية الأوروبية والخطاب الديني الهندوسي. ومن وجهة نظر شاترجي تُمكِّنُ هذه «المساحة الوسطية» القوميين المعارضين للاستعمار من تقسيم العالم إلى مجالين اثنين: المادي، وهو العالم الخارجي الذي تسيطر عليه العلوم الغربية، والروحي، وهو العالم الداخلي المنزلي الذي تسيطر عليه القيم الهندوسية[1].

لا تظهر روحانية الحضارة الهندوسية إلا في المنزل، وربما أيضاً في الأنشطة الإصلاحية والسياسية، مثلما ظهرت في وقت لاحق في نشاط غاندي اللاعنفي.

لا تظهر روحانية الحضارة الهندوسية إلا في المنزل، وربما أيضاً في الأنشطة الإصلاحية والسياسية، مثلما ظهرت في وقت لاحق في نشاط غاندي Ghandi اللاعنفي و(Satyagraha). أصبحت فكرة الروحانية الهندوسية

= (David Kopf, *The Brahmo Samaj and the Shaping of the Modern Indian Mind* (Princeton, N.J: Princeton University Press, 1979).

1- بارثا شاترجي، الأمة وأقسامها: التواريخ الاستعمارية وما بعد الاستعمارية (برنستون، ن.ج.: برنستون يونيفرسيتي برس، 1993).

Partha Chatterjee, *The Nation and its Fragments: Colonial and Post-Colonial Histories* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1993).

المقابلة أو المعاكسة للمادية الغربية ـ بالتأكيد ـ الفكرة الرئيسة في الخطاب القومـي الهندوسـي بدءًا من تلـك الفترة. ثـم اتخذت خطوة أساسـية في استقطاب الأفكار الهندوسية الإصلاحية بربطها بالقومية الناشئة. كان يجب الدفاع عن الروحانية الهندوسية في وجه الهجمة الاستعمارية الحديثة. وقد يكون أهم المدافعين عن مبدأ الروحانية الهندوسية، مؤسس بعثة راما كريشنا Rama Krishna ڤيڤكاناندا Vivekananda. كان ڤيڤكاناندا طالباً موهوباً جدّاً، تلقى تعليما عميقا في الفكر الغربي المعاصر، والتحق بالبراهمو ساماج قبل فترة قصيرة من تعرفه على راما كريشنا.

كان للقاء الشاب النارندرانات داتا Narendranath Datta مع راما كريشنا أثر تحولي عليه، وقد تبنى بعد ذلك اسم ڤيڤكاناندا عندما أقسم يمين الزهد كما أكد تاپان ريشاندوري Tapan Raychandlhuri كان ڤيڤكاناندا «زاهداً يبحث عن الحقيقة المطلقة ضمن تقليد هندي معين»[1]، تم تقديم هذا التقليد بشكلٍ واضح إلى ڤيڤكاناندا، ليس بطريقة الخطاب التعليمي الذي كان هو نفســه أستاذاً فيه، وإنما من خلال الوجود الكاريزمي للزعيم الديني راما كريشنا، رأي اعتبر أنّ نوبات الغثيان ـ التي كانت تصيبه في البداية ـ وكانت تعد نوعاً ـ من الجنون، تشـير إلى امتلاك الآلهة له. أريد أن أقـول: إنّ التعبير عن الدين البراهمو العقلاني بالخطاب الديني لراما كريشنا أنتج نوعاً معيناً من الروحانية الهندوسية التي دعا إليها ڤيڤكاناندا.

كانت الاستراتيجية النموذجية لڤيڤكاناندا تتمثل بتنظيم مجموعة متنوعة من التقاليد وجعلها متوفرة للجمهور المتأثر بالغرب، وبالإمكان الدفاع عنها أمام الانتقادات الغربية وتضمينها في فكرة الروحانية الهندوسية التي تحملها الأمة الهندوسـية، التي كانت تتفوق على المادية الغربيـة التي جلبتها إلى الهند الأمة البريطانية الشرسة والمتعجرفة. وقد تمثل إنجازه الرئيس بتحويل مشـروع تأسـيس روحانية هندوسـية في تفسـير منتظم للڤيدانتا Vedanta

1ـ تاپان رايشودوري، إعادة النظر في أوروبا (دلهي، أكسفورد يونيڤرسيتي برس، 1988).
Tapan Raychaudhuri, *Europe reconsidered* (Delhi: Oxford University Press, 1988).

(اليوپانيشاد Upanishads، والتقليد المتعلق بتفسيرهم). انضم هذا المشروع ـ الذي بدأه راموهان روي، والذي أنتج الهندوسية العقلانية ـ إلى القواعد التي تؤدي إلى الوصول إلى الكمال في التقليد الزهدي الذي سماه ڤيڤكانا ندا «بالڤيدانتا العملية». تضمن الجانب العملي أيضاً المشاركة في الإصلاح الاجتماعي. قام المهاتما غاندي وسارڤيپلي رادهاكريشنان Mahatma Ghandi, Sarvepelli Radhabrishnan فيما بعد بالدفع إلى الأمام بهذا النوع من الروحانية الهندوسية؛ ولكنها أصبحت أيضاً المصدر الأساس للإلهام للنوع الحالي من القومية الهندوسية اليوم.

كانت الاستراتيجية النموذجية لڤيڤكاناندا تتمثل بتنظيم مجموعة متنوعة من التقاليد وجعلها متوفرة للجمهور المتأثر بالغرب، وبالإمكان الدفاع عنها أمام الانتقادات الغربية وتضمينها في فكرة الروحانية الهندوسية التي تحملها الأمة الهندوسية، التي كانت تتفوق على المادية الغربية التي جلبتها إلى الهند الأمة البريطانية الشرسة والمتعجرفة.

وينعكس المثال الجيّد على إنشاء الروحانية الهندوسية في مجهودات ڤيڤكاناندا لتنظيم المفاهيم المختلفة للممارسات الزهدية في نظام قديم من اليوغا التي هي الآن أهم ما تصدره الهند في سوق الروحانيات. واليوغا كلمة سنسيكريتية يمكن ترجمتها «بالانضباط». أما كتاب اليوغا الكلاسيكي فهو كتاب يوغا سوتراس لمؤلفه پاتانجالي Patanjali's “Yoga-Sutras” الذي قد يكون كتب في حوالى القرن الخامس الميلادي. نظم ڤيڤكاناندا هذا التقليد في عقيدة خلاص اجتمع فيها التفكير العقلاني، وأفكار پاتانجالي حول التأمل، والنشاط الاجتماعي والعبادة الدينية. هذه عقيدة جديدة، على الرغم من أنّ ڤيڤكاناندا أكّد أنّها تمثّل «حكمة قديمة». إنّها خطوة في تنظيم الروحانية الهندوسية لتكون صحية للجسم والروح معاً. كما أنّه من اللافت أنّ مشروع ڤيڤكاناندا حصل على دافع أساسي عندما تمّ استقباله بحفاوة في أوروبا والولايات المتحدة. أدّت الزيارة التي قام بها إلى مؤتمر الأديان العالمي في شيكاغو في 1863 إلى جعله شخصاً مشهوراً في الولايات المتحدة ومن ثم في الهند أيضاً، وساعدت مكانته الجديدة كمعلم طائفة (غورو) عالمي إلى تقوية رؤيته المتعلقة بإسهام الهند في الحضارة العالمية.

كان العنصر الأساس في رسالة ڤيڤكاناندا عنصراً قوميّاً. رأى مشروعة في إطار إعادة إحياء الأمة الهندوسية. وفي 1897 أسس الرهبنة الزهدية، وهي التي تمثل الراما كريشنا من أجل جعل التزهد متوفراً للمهام القومية. كانت العزيمة القومية الذاتية والإصلاح الاجتماعي واليقظة الروحية جميعها مرتبطة في تفكيره. أسست مهمة الراما كريشنا نفسها على امتداد الهند وأيضاً خارج الهند، ولم تصبح هذه الحركة حركة جماهيرية، ولكن الدعاية الخطابية الروحانية التي قام بها ڤيڤكاناندا أثرت بشكلٍ كبيرٍ على الطريقة التي أصبح فيها زعماء الطوائف الهندوسية في القرن العشرين يقومون بإيصال رسالتهم. لقد حوّل ڤيڤكاناندا الخطاب الهندوسي حول الزهد والتقى والعبادة إلى عبارة قومية وهي «خدمة الأمة» من قبل الرجال والنساء على حد سواء.

أعطى تشكيل ڤيڤكاناندا للروحانية الهندوسية معنىً جديداً، وهو مفهوم التضحية الذاتية، مع أنّه اعتمد في الوقت نفسه على التقاليد الهندوسية في العبادة Bhakti والمفاهيم الإنجيلية للأخلاقيات الأنثوية. في هذا المزيج المعقد ترمز الأنثوية للروحانية الهندوسية؛ بينما كان يجب على النساء الفعليات التضحية الذاتية وفقاً للمفاهيم الفيكتورية للحياة المنزلية والمفاهيم الهندوسية للولاء الكامل للزوج، ومن ثم أطلق منع الساتي من قبل الحكومة الاستعمارية سلسلة من ردات الفعل الهندوسية الواسعة النطاق التي أدت في النهاية إلى تكوين مفهوم حديث للروحانية، الذي عُرّفت ـ من خلاله ـ الأمة الهندوسية.

وبينما كانت الجنوسة المسألة المسيطرة في منع الساتي وذات أهمية عالية لتعريف الروحانية الهندوسية مع تأكيدها على الولاء والتضحية الذاتية لدى الإناث[1]، شكل العرق ونظام الطوائف الاجتماعية المسألة المسيطرة في

1ـ پيتر ڤان دير ڤير، «الجنوسة والأمة في القومية الهندوسية» في هانس أنتلوف وستين تونيسون، محررون، الأشكال الآسيوية للأُمة (ريشموند: كرزون برس، 1996)، 188-213.

Peter van der Veer, "Gender and Nation in Hindu Nationalism" in Hans Antlov and Stein Tonneson, eds., *Asian Forms of the Nation* (Richmond: Curzon Press, 1996), 188-213.

تكوين الهندوسية الآرية. أسهم تمرّد السبّاهيين Sepogs (الهنود المجندين في الجيش الإنجليزي) في الجيش البنغالي والثورة الناتجة عنه في شمالي الهند في 1857 ـ بالإضافة إلى القضاء عليها في 1858 ـ بشكل كبير، في فكرة الاختلاف العرقي والديني بين المستعمِرين والمستعمَرين. في هذه الفترة من القلق الكبير المتعلق بفقدان السيطرة على الهند، انتشرت القصص حول الفظاعات غير الإنسانية التي حدثت مع النساء والأطفال البريطانيين ـ بسرعة عبر بريطانيا ـ وأكدت على النظرة العامة المتعلقة ببربرية الهنود التي كانت سائدة في الأساس في ظاهرة الساتي. أظهر القضاء على التمرد مرة وإلى الأبد للبريطانيين أنهم عرق متفوق. انعكس هذا الشعور بوضوح كبير (وبشكل فاضح) من خلال تعبير شارلز ديكنز التالي: «أتمنى لو كنت القائد الأعلى للقوات المسلحة في الهند، وأوّل ما كنت أقوم به هو ضرب ذلك العرق الشرقي (وألا أعدمهم ـ على الإطلاق ـ أفراداً يقطنون ستراند أو لندن أو بلدة كامدن (Strand, London, Camden Town)، وأن أعلن لهم بلغتهم بأنني أعدّ توليَّ لهذا المنصب أمراً إلٰهيّاً، وبأنه يعني بأنني يجب أن أبذل أقصى جهد لأن أقضي على العرق الذي يتلطخ بوصمة الفظاعات الأخيرة التي حصلت، وبأنني... أواصل الآن بجميع وسائل القتل الملائمة وسرعة التنفيذ الرحيمة جهدي للقضاء عليهم ومحوهم عن وجه الأرض»[1].

أعطى تشكيل ڤيڤكاناندا للروحانية الهندوسية معنىً جديداً، وهو مفهوم التضحية الذاتية، مع أنّه اعتمد في الوقت نفسه على التقاليد الهندوسية في العبادة والمفاهيم الإنجيلية للأخلاقيات الأنثوية.

ولكن الإنجيليين رأوا أنَّ البريطانيين لم يأخذوا مهمتهم التحضرية كعرق متفوق على محمل الجدّ بدرجة كافية، رأوا أنَّ تلك الأحداث حكم إلٰهي وقع

1ـ تشارلز ديكنز، «مخاوف بعض السجناء الإنجليز» (1857) مذكور في يونغ، الرغبة الاستعمارية، 120 - 121.

Charles Dickens, “The Perils of Certain English Prisoners” (1857), quoted in Young, *Colonial Desire*, 120 - 121.

على بريطانيا بسبب خطايا الأمة. تألفت هذه الخطايا بالإجمال بسبب إهمال نشر الكتاب المقدس والدعوة له. في يوم الأحد السابع من تشرين الأول/ أكتوبر 1857 شاركت العديد من الكنائس البريطانية الأنجليكانية وتلك المنشقة عنها ـ على حد سواء ـ في «يوم من الإذلال القومي» الذي أعلنته الملكة فيكتوريا[1]. في مراسم ذلك النهار كان هناك إجماع بين معظم الواعظين على ضرورة التخلص من ذلك الإذلال والقضاء على الثورة العسكرية وإنزال العقوبة على الشعب الهندي. تم تمجيد المزايا المسيحية لبعض الضباط البريطانيين خلال التمرد إلى حد بعيد، مثلما عزا هنري هاڤلوك Henry Havelock النصر الذي حققه في فاتح پور Fateh pur إلى «مباركة القدرة الإلٰهية لهدف محق، وهو هدف تحقيق العدالة والإنسانية والحقيقة والحكومة الجيدة في الهند...»[2]. ولكن على المدى البعيد أقنع التمرد معظم ضباط الاستعمار أن التحوّل إلى المسيحية كان مهمة صعبة، وعزّز الفكرة القائلة بأن الحياد الديني كان ضروريّاً للحكم الاستعماري. بالنسبة إليهم، أصبح من الصعب رؤية كيف سيصبح الهنود البرابرة مساوين للبريطانيين المسيحيين. وقد رفض لورد كانينغ Lord Canning آراء الإنجيلي هربرت إدواردز Herbert Edwards، حاكم منطقة بيشاور، واصفاً إياه بأنه «يشبه تماماً لو أن نبيّاً شرقيّاً كان قد ولد في الغرب بدلاً من الشرق»[3]. أصبح الاختلاف العرقي بين البريطانيين والمستعمرين وبين المستعمرين أنفسهم التفسير والتبرير للحكم الاستعماري، إذ تواطؤ التمييز العنصري الذي أعيد إحياؤه في الهند مع بروز العرقية في العاصمة الاستعمارية (metropolis) على مستوى الفكر العلمي، وتم قبول فكرة أن الطبقات الطائفية العليا في الهند كانت تنتمي إلى العرق الآري نفسه مثل البريطانيين على نطاق واسع. في الهند كان

1ـ ستانلي، «ردات الفعل المسيحية للتمرد الهندي في 1857»، 279.

Stanley, "Christian Responses to the Indian Mutiny of 1857" 279.

2ـ المصدر المذكور، 288.

3ـ مذكور في ميتكالف، إيديولوجيات الراج، 48.

Quoted in Metcalf, *Ideologies of the Raj*, 48.

يجب الجمع بين فكرة العرق وفكرة الثقافة أو الحضارة لتفسير سبب قيادة البريطانيين «كأشقاء أصغر سنّاً» في العائلة الآرية «لأشقائهم الأكبر سنّاً» إلى تحقيق الحضارة. استمر هذا العنصر الثقافي الطارئ في أن يكون الاختلاف الديني. كانت قصة العرق الآري في الهند قصة تراجع؛ بسبب مجموعة من الأمور مثل المزج العرقي أو المناخ ولكن خصوصاً بسبب بربرية عبادة الآلهة الهندوسية المتعددة.

لم تكن الأفكار المتعلقة بالعرق نظرية ـ بشكل استثنائي ـ ولكنها ارتبطت أيضاً بأنماط التجنيد في الجيش الذي يضم الأعراق العسكرية مثل سيخ البنجاب Punjabi Sikhs، واستثنى الأعراق «المتخنثة» مثل البنغاليين. وكان التمييز الآخر المهم بين الآريين والدراڤيديين Dravidians في جنوبي الهند. اعتمد المبشر روبرت كالدويل Robert Caldwel في نظرياته اللغوية والإثنولوجية حول اللغات والشعوب الدراڤيدية على هذا التمييز. في النصف الثاني من القرن التاسع عشر طوّر القصة الخرافية المتعلقة بالغزو الآري (البراهمي Brahmanical) لجنوبي الهند وللخضوع الناتج عنه، للشعوب الدراڤيدية لنظام طائفي هندوسي وُضع فيه الغزاة في قمة الهرم. كان حجته دعم عمله التبشيري ضمن السكان الدراڤيديين «الأصليين» من خلال إزالة الشرعية عن كهنة البراهما، ولكن نظريته حول العرق الدراڤيدي استخدمت في النهاية ـ في الجنوب ـ من أجل أهداف سياسية لم تكن لها أي علاقة بالتحول إلى المسيحية.[1]

لم تكن الأفكار المتعلقة بالعرق نظرية ولكنها ارتبطت أيضاً بأنماط التجنيد في الجيش الذي يضم الأعراق العسكرية مثل سيخ البنجاب، واستثنى الأعراق «المتخنثة» مثل البنغاليين.

1ـ راجع نيكولاس ديركس، «تحوّل النظام الطائفي: الموقع، الانتقال والتخصيص»، في پيتر ڤان دير ڤير، محرر، التحول إلى الحداثات: عولمة المسيحية (نيويورك: روتلدج، 1995)، 115 - 37.
See Nicolas Dirks, "The Conversion of Caste: Location Translation and Appropriation" in Peter van der Veer, ed., *Conversion to Modernities: The Globalization of Christianity* (New York: Routledge, 1995), 115 - 37.

تبنت نظرية العرق الآري أهم حركة إصلاحية هندوسية في شمالي الهند، وهي حركة الآريا سامانج Arya samanj. كان مؤسسها سوامي دياناندا ساراسفاتي Suami Dyananda Sarasvati (1824 ـ 1883) ـ وهو واحد من بين العديد من زعماء الطوائف الدينية في الهند في القرن التاسع عشر ـ أُدخل في عضوية جماعة الشيفيت داشاناميس Shivaite Dashanamis، وهي جماعة زهدية هندوسية ذات مقام رفيع، لم تكن تسمح سوى للبراهمانيين بقسم يمين التزهد. مثل المتزهدين الآخرين في تلك الجماعة سافر دياناندا إلى أرجاء الهند، وقام بزيارة الأماكن المقدسة، وأصبح ناجحاً، وبدا أنه في طريقه لتشكيل جماعته الخاصة المحدودة من أتباعه المتزهدين والعاديين، وفي 1872 زار ديانادا قائد البراهمو ديبندراناث طاغور Debendranath Tagore في كلكوتا لمدة أربعة أشهر، وبدت هذه الزيارة وكأنها غيّرت أسلوبه إذ تخلى عن عباءة التزهد، واستبدل الخطاب الدعائي السنسيكريتي بالهندي[1].

كان لدى ديانادا شعور إصلاحي قوي يقول بأنَّ الدين الهندوسي قد انحرف، وبأنه يجب إعادة إحيائه، وبسبب آرائه الجديدة استُدعي من قبل زعيم طائفته الأعمى ـ زعيم جماعة الداشاناميس ـ للقيام بحملة تنادي بالعودة إلى نقاء الهندوسية الأصلية المرتكزة على الفيداس. كان ذلك الأمر ينتمي كليّاً إلى التقليد الهندوسي الأصلي الذي كان يعدّ الفيداس المصدر النهائي والسلطوي للمعرفة. قبل ظهور ديانادا على المسرح لم تكن الفيداس سوى مصدر متخيل، كثر أو قل. انتقلت معرفة الفيداس في العائلات البراهماية شفهيّاً بشكل كبير مع بعض المساعدة التي استمدت من المخطوطات. علاوة على ذلك فإن الفيداس نصوص طويلة، غامضة مليئة بالتناقضات الداخلية المحيرة، والتي لا تشكل بأي شكل من الأشكال مصدراً

1ـ كينيث جونز، آريا دارم: الوعي الهندوسي في البنجاب في القرن التاسع عشر (بركلي: يونيفرسيتي أوف كاليفورنيا برس، 1976)، 34.

Kenneth Jones, *Arya Dharm: Hindu Consciousness in Nineteenth Century Punjab* (Berkeley: University of California Press, 1976), 34.

مستقيماً للسلطة في الممارسات الإنسانية. ولكن في هذه الفترة قدّم ماكس مولر Max Muller ـ الشخصية الأهم بالنسبة للعلوم المشرقية في بريطانيا ـ نسخة نهائية مترجمة للرج ـ ڤيدا Rg-veda المدعومة مادياً من قبل شركة الهند الشرقية. كانت هذه إحدى الهدايا المهمة التي جلبها إلى الهند أمير ويلز في جولته التي قام بها بين 1875 - 1876. وهكذا، قبل ديانادا مبدأ الانحراف المتضمن في النظرية الآرية. مثلت الهندوسية ـ كما كانت موجودة ـ انحرافاً للدين الآري الأصلي، كما نصت عليه الڤيداس.

لا مجال هنا لمتابعة تفصيلية لتطور تفكير ديانادا وتطور حركة آريا سامانج (جماعة الآريين) التي أسسها في بومباي في 1875. دعوني ألخص النقاط التي جعلت الدين الآري التابع لديانادا (Arya Dharm) برنامجاً دينيّاً راديكاليّاً جديداً.

إنَّ الڤيداس نصوص طويلة، غامضة مليئة بالتناقضات الداخلية المحيرة، والتي لا تشكل بأي شكل من الأشكال مصدراً مستقيماً للسلطة في الممارسات الإنسانية.

أولاً: لقد اقترح الرجوع إلى نصوص الڤيداس الأساسية من أجل إبطال تعليقات المعلقين التقليديين على هذه النصوص. قدم تعليقاته السنسيكريتية الخاصة على تلك النصوص التي سعى فيها ليظهر أنَّ كل المعرفة العلمية في الغرب كانت موجودة سابقاً في الوحي الڤيدي. تحدث عن تعاليم الڤيدية للتواصل عن بعد، وعن بناء السفن والطائرات وعن قانون الجاذبية. بالطبع كانت الأهمية المعطاة للعلوم وملكيتها ذات مغزى كبير للغاية. كان الدين الڤيدي ديناً عالميّاً، عقلانيّاً للشعب الآري. كان مهد جميع الحضارات الإنسانية وفي ذلك نرى تأثير الحجج الدينية العقلانية في كالكوتا.

مثل البراهموس رأى ديانادا أن الوحي الڤيدي كان توحيديّاً. يمكن تطوير حجة أحادية من تفسير سابق من العصور الوسطى لليوبانيشاد قام به شنكارا Shankara مؤسس الداشاناميس Dashanamis وهي الجماعة التي ينتمي إليها ديانادا. علاوة على ذلك، هناك أيضاً اتجاه توحيدي في الجماعات الزهدية التي تركز على التأمل من خلال الإيمان بإله واحد. ولكن ديانادا أراد حجب الإشارة إلى تعدد آلهة في الأغاني الدينية الڤيدية. لم يستخدم

الحجة الهندوسية التقليدية بأن إلهاً معيناً يحتل مكانة أعلى من كل الآلهة الآخرين (أو أنه يشمل كل الآخرين)، أراد التخلص من البانيتون (وهو هيكل مكرس لجميع الآلهة) الهندوسي وممارسة عبادة الصور.

في القرن التاسع عشر عدّت النظرة الأوروبية العالمية التطورية للتوحيد أعلى شكل من أشكال الدين. كان على أي دين لكي يكون توحيديّاً أن يكون عقلانيّاً، ويسمح بفهم علمي للعالم. بهذا المعنى يبدو خطاب ديانانداا حول التوحيدية الهندوسية وكأنه مستمد من تلك النظرة، لكنني أود أن ألفت الانتباه إلى الأسس الهندوسية المتعرجة الخاصة؛ إنَّ الإشارة إلى الفيداس وإلى الأحادية في الفيدانتا Vedanta وإلى فكرة التوحيد في الشيفيت وإلى تقليلها من أهمية الصور - كلها موجودة في فكر ديانانداا. كان التجاوب الشعبي مع رسالة ديانانداا محدداً مسبقاً إلى حد كبير من خلال الأطر المنطقية الهندوسية. أدى رفض ديانانداا لعبادة الصور إلى الحدّ من قبول رسالته بصورة كبيرة؛ فالواقع أن عبادة الصور مسيطرة في الهندوسية الشعبية، وإنه لمن غير المعقول أن تنجح أي حركة راديكالية تهاجم المعتقدات التقليدية في الهند، ولكن كان للآريا ساماج مجموعة كبيرة من الأتباع في البنجاب، حيث يمكن إيجاد تاريخ طويل من التعبد البعيد عن عبادة الصور.

ثانياً: كانت إحدى النقاط المهمة في برنامج ديانانداا الهجوم على النظام الطائفي، الذي رأى أنه انحراف عن الترتيب الأصلي الطبيعي للمجتمع الفيدي الذي كان يقسم إلى أربع مجموعات وظيفية: الكهنة، والمحاربين، والتجار والخدم. كان هذا الترتيب الطبيعي عقلانيّاً وعمليّاً بالكامل، فقط بسبب ارتكازه على الإنجازات بدل النسب. قد يكون تفضيل ديانانداا لهذه الهرمية الاجتماعية القديمة مرتبطاً بحقيقة أن العمليات الإحصائية التي بدأت في سبعينيات القرن التاسع عشر حاولت استخدامها لترتيب الطوائف الفعلية (التي كانت علاقاتها الاجتماعية ملحوظة فقط على أساس مناطقي) هرميّاً على كامل مساحة الهند. وكما رأى برنارد كوهن Bernard Cohn بقوة فإن العمليات الإحصائية عززت أهمية التمييز الطائفي في مجالات التنافس الجديدة التي أوجدها البريطانيون. كان الحل الذي

اقترحه ديانادا - بتبني شبكة الإحصاءات الرسمية على أساس الهند برمتها، وتفسيرها من الناحية الوظيفية، والتخلص من العلاقات الطائفية المتوارثة القائمة - مبتكراً وراديكاليّاً. وقد استخدم هذا الحل في وقت لاحق في فلسفة غاندي الاجتماعية ليشمل من لا يمكن الوصول إليهم في الأُمة الهندوسية[1].

أكثر من أي شيء آخر كان ذلك يعني في الآري ساماج أنه يمكن لكل شخص - بغض النظر عن طائفته الاجتماعية - أن يصبح كاهناً، وأن يؤدي مهمته في الطقس الديني الأساسي في الآري ساماج، وهو التضحية الڤيدية، الذي عادة ما يكون حقّاً مقصوراً على البراهمانز. على الرغم من تشديده على الكتاب المقدس البراهمي والطقوس الدينية البراهمانية، أطلق ديانادا هجوماً مباشراً على سيطرة كهنة البراهمان، وعلى الطقوس الدينية. استمر ديانادا في خطابه حول الكهنوت الذي - كما رأينا مع راموهان روي - كان له جذوره في النقاشات البراهمانية وفي الهجوم الاستعماري على البراهمانيين على حد سواء.

في القرن التاسع عشر عدّت النظرة الأوروبية العالمية التطورية للتوحيد أعلى شكل من أشكال الدين، كان على أي دين لكي يكون توحيديّاً أن يكون عقلانيّاً، ويسمح بفهم علمي للعالم.

تقدم ديانادا خطوة إضافية أساسية في هجومه، وذلك بالسماح لغير البراهمانيين بالقيام بالتضحية الڤيدية، وبينما كانت تلك الخطوة - أي القرابة الاختيارية Wahlverwantschaft - متوافقةً مع تطلعات الطبقة الجديدة من الرسميين الهنود المتعلمين تعليماً إنجليزيّاً؛ فإن برنامج ديانادا كان راديكاليّاً بالنسبة للعديدين. مرة أخرى كان الجمهور الأكبر لهذه الخطوة موجوداً في البنجاب، حيث تخلصت الديانات هناك - مثل

1- برنارد كون، أنثروبولوجي ضمن المؤرخين ومقالات أخرى (دلهي، أكسفورد يونيڤرسيتي برس، 1987).

Bernard Cohn, *An Anthropologist among the Historians and Other Essays* (Delhi: Oxford University Press, 1987).

السيخية ـ ليس فقط من عبادة الصور؛ وإنما أيضاً من كهنوت البراهمان. يجب أن نرى الحداثة الراديكالية في برنامج ديانانــدا: أصبحت الآريا ســاماج مجتمعــاً دينيّاً، واتجهــت فيه كل الســلطة الدينية نحــو جمهور المؤمنين. بعد موت ديانادا لم يحلَّ مكانه زعيم طائفي آخر، وإنما لجنة من الأشخاص من جمهور العامة.

وتمثلت النقطة الثالثــة من الابتكار بالتشــديد الكبير الذي وضعته الآريا ســاماج على التعليم، وتأســس عدد كبير من المدارس في منطقة البنجاب وأماكن أخرى لا تزال تســتقطب العديد من الطلاب الهندوس غير الآريين. جعل هذا النوع من النشاط الاجتماعي الآريا ساماج منافساً قويّاً للإرساليات المسيحية. بعد الآريا ساماج دخل العديد من الحركات الدينية ـ مجموعة من زعماء الطوائف المتزهدين ـ المجالات المتوســعة في التعليم والضمان الاجتماعي والعناية الطبية. كانت الآريا ســاماج قد اكتشفت الجمهور الهندي العام الأوسع كهدف للتبشير الداخلي. صممت الطقــوس الخاصة لتطهيــر هــؤلاء الذين تحوّلــوا إلى ديانــات أخرى ولاستعادتهم إلى كنف الهندوسية. شــمل الجمهور الهندي العام الأوسع هؤلاء الذين تركــوا الهند ليعملوا كعمال بعقود محدّدة في المســتعمرات البريطانية في الخارج. تمّ إرسال مبشري الآريا ساماج إلى تلك المناطق، وقد لاقوا نجاحاً كبيراً فيها.

ما نراه هنا هو أن الآريا ساماج أصبحت عنصراً مهمّاً في بروز الجمهور الهندوسي العام؛ فهي التي جلبت النقاش حول طبيعة الهندوسية بشكل مباشر أكثر إلى الجماهير العامة مما استطاع راموهان أو بانكيم القيام به. تطورت رسالة ديانادا في الإطار الاستعماري من التقاليد الهندوسية الأصلية المهمة وبقيت قريبة منها. كان ديانادا متحدثاً وكاتباً كثير الإنتاج، في حالة نقاش مستمر مع القادة الهندوس الآخرين، متبعاً مرة أخرى التقليد القديم لتحدي الجماهير للرأي الديني (Shastrartha). وجد في نهاية حياته المسألة الثورية وهي حماية «البقرة الأم» ضد اللحامين البريطانيين والمسلمين، التي أسهمت في المشاركة الجماهيرية في المجال العام.

الاستنتاج:

آمل أنْ أكون قد أوضحت **أولاً**: أنّ الدين كان مهمّاً في تكوين الدولة والأمة في بريطانيا والهند على حد سواء. **وثانياً**: أنّ عمليات بناء الأمة في هذين البلدين ارتبطت من خلال الإمبراطورية. **وثالثاً**: أنَّ العلاقة الأمبريالية أثرت على موقع الدين في بريطانيا والهند. تعتمد الدولة الحديثة في النظرية الليبرالية على تكوين مجتمع مدني يتألف من مواطنين أحرار ومتحضرين بالإضافة إلى تكوين مجال عام من أجل إدارة النقاش العقلاني. في تلك النظرية، تعرف مفاهيم الحرية والعقلانية بالنسبة للعلمانية. حاولت أن أظهر أن الدين ـ خلافاً للنظريات القائمة ـ مصدر مهم لوجود مواطنين عقلانيين وأخلاقيين، وأنّه يشكل جانباً تنظيميّاً أساسيّاً في المجال العام الذي يُنشئه. أما القاسم المشترك بين الجمعيات المعادية للعبودية والجمعيات التي تدعو إلى الإنجيل، والاستياء المعادي للكاثوليكية، والعرائض المضادة للساتي، وإرساليات الراما كريشنا، والحركات المنادية بحماية الأبقار ـ فهو إيجاد مجال عام للتفاعل السياسي، الأمر المركزي في تكوين الهوية القومية. والمغزى الأخلاقي لتلك الحركات مهم لفهم مهمة الإمبراطورية بالإضافة إلى مهمة القومية المعادية للاستعمار.

إنَّ الآريا ساماج أصبحت عنصراً مهمّاً في بروز الجمهور الهندوسي العام؛ فهي التي جلبت النقاش حول طبيعة الهندوسية بشكل مباشر أكثر إلى الجماهير العامة مما استطاع راموهان أو بانكيم القيام به.

آمل ـ أيضاً ـ أن أكون قد أظهرت خطأ افتراض أن الدولة البريطانية علمانية والدولة الهندية دينية. لقد اقترحت أنه لا يمكن القيام بتمييز بنيوي حاد بين الأمة والدولة. في الفترة الحديثة ظهرت الدولة ـ الأمة كوحدة موصولة بواصلة، أي أنهما يسيران معاً. هناك بالطبع مفهوم ليبرالي يقول بأن الدولة هي خارج المجتمع المدني، وأنه يمكن انتقادها من قبل المجتمع المدني، مما يحد من سلطة الدولة. ولكن يبدو لي أن الدولة الحديثة ليست كياناً واحداً، وإنما سلسلة مترابطة من المشاريع والترتيبات

التي يُنظِّم المجتمع من خلالها. إنّ «خارجية» الدولة هي نتيجة تأثير هذه المشاريع. إنه بالأخص من خلال مشروع التعليم ومن خلال الترتيبات القانونية يتم تكوين الفرد الحديث. كما اقترح **موس** يتم تكوين اللغة والعرق والدين أيضاً في عملية تكوين الدولة ـ الأُمة. هذا الأمر صحيح بالنسبة لعاصمة دولة الاستعمار وللمستعمرات على حد سواء. إنَّ المهمة الأخلاقية للدولة تكمن بتنظيم الصحة والثروة والرعاية الاجتماعية لمواطنيها، ومن أجل القيام بذلك يجب عليها معرفتهم من خلال عمليات مختلفة من التوثيق مثل الإحصاءات الرسمية[1]. قد يكون المدى الذي تُجمع فيه المعرفة من خلال الفئات الدينية والمدى الذي توزع فيه السلطة والخدمات من خلال المنظمات الدينية مؤشراً للتَّدين والعلمانية في مجتمع معين.

لم أتعامل مع هذا الأمر هنا، ولكن قد يكون الحال أنه في القرن العشرين خسرت الكنائس والمنظمات الدينية الأخرى ـ تدريجيّاً ـ أهميتها السابقة في تنظيم الدولة ـ الأُمة في بريطانيا بالمقارنة مع المنظمات العمالية والأحزاب السياسية. قد يتم تفعيل مثل هذا التحول من قبل المركزية المتزايدة لنظريات الأعراق العلمية في تعريف الأمة البريطانية بالمقارنة مع المسيحية. بالتأكيد سمح النفوذ الإمبريالي المتزايد لبريطانيا بنشوء تصورات بالتفوق العرقي، وعلاوة على ذلك أدى الاعتقاد الخادع بأن الحياد الديني كان ضروريّاً للحكم الإمبريالي (قد يكون أكثر بعد الثورة 1857 من الفترة التي سبقتها) إلى جعل العرق مؤشراً أفضل للاختلاف في الدين. على الأقل سمح لبعض الموظفين الحكوميين بالابتعاد عن الضغوط الإنجيلية المستمرة لنشر المسيحية في الهند. ولكن هذه المخططات الإمبريالية للحياد الديني (وهو حياد لم يكن موجوداً في عاصمة الإمبراطورية

1ـ برنارد كون ونيكولاس ديركس، «أبعد من الحافة: الدولة ـ الأمة، الاستعمار، وتقنيات السلطة»، مجلة علم الاجتماع التاريخي 1 (1988): 224 - 30.

Bernard Cohn and Nicolas Dirks “Beyond the Fringe: The Nation State Colonialism and the Technologies of Power,” *Journal of Historical Sociology* 1 (1988): 224-30.

(Metropolis) لم تمنع الهنود من النظر إلى الدولة الاستعمارية كدولة أخلاقية تحمل أخلاقية مسيحية محدودة.

من الواضح أن الفرق الأساسي بين الدولة الحديثة في عاصمة الإمبراطورية (Metropolis) وبين المستعمرات هو أنه في الأولى تكون الشرعية السياسية بالنسبة للأمة والمواطنة والهوية القومية، بينما في الثانية يُستثنى الرعايا من المواطنة، بينما ترفض هويتهم القومية أو تشوه سمعتها. إن الاختلافات الدينية والعرقية هي تشريع للاختلافات في السلطة. لهذا السبب ليست القوميات المعادية للاستعمار مجرد صراعات من أجل السلطة في الساحة السياسية؛ ولكنها تحاول أيضاً مواجهة الهيمنة الثقافية للنظرية الاستعمارية للاختلاف. غالباً ما تقوم في ذلك ـ كما في الحالات المناقشة هنا ـ بتقديم تفسير بديل لأسباب الهيمنة، إما الدين أو العرق. قدّم ڤيڤكاناندا تفوق الروحانية الهندوسية على المادية الغربية. بالقيام بذلك رفض أن تكون للمسيحية البريطانية أخلاقية متفوقة تسمح للبريطانيين بحكم الهند. كانت هيمنة بريطانيا ـ برأيه ـ هيمنة مادية فقط، وهي في الواقع عرّضت للخطر القيمة الروحية التي قد تكون للمسيحية البريطانية. تبنى ديانانْدا نظرية العرق الآري من الاستشراق، ولكن بدلاً من قبول النظرية التي تقول بأنه كان على المسيحية إصلاح «الحالة المتردية» للحضارة الهندوسية، اقترح العودة إلى الديانة الڤيدية التي سبقت المسيحية والتي كانت أساس كل الأخلاقيات.

قد يكون المدى الذي تُجمع فيه المعرفة من خلال الفئات الدينية والمدى الذي توزع فيه السلطة والخدمات من خلال المنظمات الدينية مؤشراً للتّدين والعلمانية في مجتمع معين.