

تحرير: بيتر فان در فير - هارتموت ليتمان

# الأمة والدين

## وجهات نظر حول أوروبا وآسيا

ترجمان

ترجمة: محمود حداد - سعود المولى



المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات  
Arab Center for Research & Policy Studies



## الأمة والدين

وجهات نظر حول أوروبا وآسيا

## هذه السلسلة

في سياق الرسالة الفكرية التي يضطلع بها «المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات»، وفي إطار نشاطه العلمي والبحثي، تُعنى «سلسلة ترجمان» بتعريف قادة الرأي والنخب التربوية والسياسية والاقتصادية العربية إلى الإنتاج الفكري الجديد والمهم خارج العالم العربي، من طريق الترجمة الأمينة الموثوقة المأذونة، للأعمال والمؤلفات الأجنبية الجديدة أو ذات القيمة المتجددة في مجالات الدراسات الإنسانية والاجتماعية عامة، وفي العلوم الاقتصادية والاجتماعية والإدارية والسياسية والثقافية بصورة خاصة.

وتستأنس «سلسلة ترجمان» وتسترشد بأراء نخبة من المفكرين والأكاديميين من مختلف البلدان العربية، لاقتراح الأعمال الجديرة بالترجمة، ومناقشة الإشكالات التي يواجهها الدارسون والباحثون والطلبة الجامعيون العرب كالافتقار إلى النتاج العلمي والثقافي للمؤلفين والمفكرين الأجانب، وشيوع الترجمات المشوّهة أو المتدنية المستوى.

وتسعى هذه السلسلة، من خلال الترجمة عن مختلف اللغات الأجنبية، إلى المساهمة في تعزيز برامج «المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات» الرامية إلى إذكاء روح البحث والاستقصاء والنقد، وتطوير الأدوات والمفاهيم وآليات التراكم المعرفي، والتأثير في الحيز العام، لتواصل أداء رسالتها في خدمة النهوض الفكري، والتعليم الجامعي والأكاديمي، والثقافة العربية بصورة عامة.

# الأمة والدين

## وجهات نظر حول أوروبا وآسيا

تحرير

بيتر فان در فير

هارتموت لييمان

ترجمة

محمود حداد

وسعود المولى

المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات  
Arab Center for Research & Policy Studies



الفهرسة في أثناء النشر - إعداد المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات  
الأمة والدين: وجهات نظر حول أوروبا وآسيا/ تحرير بيتر فان در فير، هارتموت ليمان؛ ترجمة محمود حداد  
وسعود المولى.

368 ص.؛ 24 سم. - (سلسلة ترجمان)

يشتمل على بليوغرافية (ص. 305-328) وفهرس عام.

ISBN 978-614-445-202-8

الدين والدولة - أوروبا. 2. الدين والدولة - آسيا. 3. الهوية - الجوانب الدينية. 4. القومية.  
5. الجماعات العرقية. 6. الدين والسياسة. 7. العلمانية. 8. الحداثة. فير، بيتر فان در. ب. ليمان،  
هارتموت. ج. حداد، محمود. د. المولى، سعود. هـ. السلسلة.

322.109

هذه ترجمة مأذون بها حصريًا من الناشر لكتاب

## Nation and Religion

### Perspectives on Europe and Asia

edited by Peter van der Veer and Hartmut Lehmann

Copyright © 1999 Princeton University Press

عن دار النشر

Princeton University Press

This edition is published by arrangement with **Princeton University Press**

«All rights reserved. No part of this book may be reproduced or transmitted in  
any form or by any means, electronic or mechanical, including photocopying,  
recording or by any information storage and retrieval system, without  
permission in writing from the Publisher».

الآراء الواردة في هذا الكتاب لا تعبر بالضرورة عن  
اتجاهات يتبناها المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات

الناشر

المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات  
Arab Center for Research & Policy Studies



شارع الطرفة - منطقة 70

وادي البنات - ص. ب: 10277 - الطعائن، قطر

هاتف: 00974 40356888

جادة الجنرال فؤاد شهاب - شارع سليم تقلا - بناية الصيفي 174  
ص. ب: 4965 - 11 - رياض الصلح - بيروت 2180 1107 - لبنان  
هاتف: 8 - 1991837 - 00961 فاكس: 1991839 - 00961

البريد الإلكتروني: [beirutoffice@dohainstitute.org](mailto:beirutoffice@dohainstitute.org)

الموقع الإلكتروني: [www.dohainstitute.org](http://www.dohainstitute.org)

© حقوق الطبع والنشر محفوظة للمركز

الطبعة الأولى

بيروت، تموز/ يوليو 2018

## المحتويات

- شكر وتقدير 7
- (1): مقدمة.....بيتر فان در فير وهارتموت ليمان 9
- (2): الدولة الأخلاقية  
الدين والأمة والإمبراطورية  
في بريطانيا الفيكتورية والهند البريطانية.....بيتر فان در فير 25
- (3): البروتستانتية والهوية القومية البريطانية  
1815-1945.....هيو ماكليود 67
- (4): العرق في بريطانيا والهند.....سوزان بايلي 107
- (5): التاريخ والأمة والدين  
التحولات في الماضي الديني الهولندي.....بيتر فان رودن 143
- (6): عن القوميات الدينية واللغوية  
التقسيم الثاني للبنغال.....بارثا تشاترجي 167
- (7): القومية والحداثة والهوية الإسلامية في الهند  
قبل عام 1947 باربرا د. متكالف 191
- (8): الذاكرة والحداثة والمُثل العليا القومية:  
مزار ياسوكوني وإعادة توحيد الدولة والدين  
في اليابان بعد الحرب العالمية الثانية.....هاري هاروتيان 215

(9): البابويون والشحاذون

الاحتفالات القومية وبناء الدولة - الأمة في هولندا

فرانز غروت 241

في القرن التاسع عشر

طلال أسد 265

(10): الدين والدولة - الأمة والعلمانية

بندكت ر. أندرسن 291

(11): الخير لدى الأمم

المساهمون ..... 303

المراجع ..... 305

فهرس عام ..... 329

## شكر وتقدير

هذا الكتاب نتاج مؤتمر حول (الدين والقومية في أوروبا وآسيا) نظمه مركز البحوث عن الدين والمجتمع - أمستردام، ومعهد ماكس - بلانك للتاريخ - غوتنغن، عقد في جامعة أمستردام، بين 27 و 29 تشرين الثاني/ نوفمبر 1995 ونعرب هنا عن امتناننا للدعم المالي الذي تلقيناه من معهد ماكس بلانك للتاريخ والمعهد الدولي للدراسات الآسيوية والأكاديمية الملكية الهولندية للعلوم والمؤسسة الهولندية للبحث العلمي. ونشكر الزميلين ألف لودكه وبيتر فان رودن لما قدماه من مساهمة فكرية وتنظيمية لعقد المؤتمر. كما نشكر إنغريد فان در بروك وياسبر كلابفايك لما أبدياه من حرص وعناية لإعداد مخطوط هذا الكتاب. ونود أخيراً أن نعرب عن شكر خاص لماري موريل وموظفي مطبعة جامعة برنستون على دعمهم القوي لهذا المشروع.

هارتموت ليمان

بيتر فان در فير





## (1)

### مقدمة

بيتر فان در فير  
هارتموت ليمان

بفضل كتاب بندكت أندرسن المؤثر الذي يدور حول هذا الموضوع، غدا من المؤلف الحديث عن الأمة بوصفها «مجتمعًا متخيلاً»<sup>(1)</sup>، كما لم تعد المحاجة مستغربة بأن المجتمع الديني هو تركيبة متخيلة كذلك. لكن تحليل الأمة والمجتمع الديني بوصفهما بنى ثقافية، أي نتاجات للمخيلة الاجتماعية، لا ينتقص من فاعليتهما في الحياة اليومية. ومن الصعب في الواقع إغفال القوة الاجتماعية للدين والقومية، على حد سواء، في حركات معاصرة كثيرة في جميع أنحاء العالم. ومن الضروري، عند التعامل مع الدين والقومية تقديم تحليل لقوتهما الاجتماعية التي تنفذ عبر الشائيات التقليدية. وغالبًا ما اكتفت النظرية الاجتماعية، وكذلك الحس الغربي الشائع، بافتراض تمييز أيديولوجي مسبق بين المخيلتين القومية والدينية. وكما تقول المحاجة، تنتمي القومية إلى مجال السياسة الشرعية الحديثة. ويُفترض أن القومية «علمانية»، حيث يعتقد أنها تتبلور عبر عملية علمنة وتحديث. من هذا المنظور، لا يكتسب الدين أهمية سياسية في المناطق غير المتطورة في

---

Benedict R. Anderson, *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of (1) Nationalism*, 2<sup>nd</sup> ed. (London: Verso, 1991).

العالم إلا بقدر ما كانت له من الأهمية في الغرب في الماضي. وحين يعبر الدين عن نفسه سياسيًا في العالم الحديث، يتم إدراكه من خلال مفهوم الأصولية. وصار الدارسون والإعلاميون يعتبرون هذا التعبير المستمد من الإنجيلية الأميركية في أوائل القرن العشرين، مصطلحًا تحليليًا لوصف النشاط الجماعي السياسي للحركات الدينية<sup>(2)</sup> وغالبًا ما يفسر كقوة اجتماعية سلبية موجهة ضد العلم والعقلانية والعلمانية، أو باختصار ضد الحداثة<sup>(3)</sup>

الانقسام بين الدين والقومية عنصر أيديولوجي في خطاب الحداثة الغربي<sup>(4)</sup> ويعمل ليس في إدراك الغرب لغير الغربيين فحسب، لكن أيضًا في الطريقة التي يفهم الغرب بها نفسه. ويظهر العرض الفلسفي الأكثر تأثيرًا لهذا الفهم الذاتي في كتاب هيغل محاضرات في فلسفة التاريخ<sup>(5)</sup> (*Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*). والفكرة الحالية التي قد تكون أقل رقيًا، المرتكزة جزئيًا على هذا المفهوم الفلسفي المتعلق بعقلانية الغرب، هي التي تقول إن تجربة تاريخية علمانية فريدة كانت لأوروبا الغربية والولايات المتحدة، بينما كان لآسيا (ولشرق آسيا بالتحديد) تاريخ من التسييس الخطر للاختلاف الديني. هذا الانطباع مغلوط تمامًا، لأنه يُبقي على الرأي القديم المخطئ الذي يقول بالانقسام الكبير بين الغرب الحديث وباقي العالم المتخلف. تطرح هذه المجموعة من المقالات حول التجربة التاريخية في أوروبا الغربية (أي بريطانيا وهولندا وألمانيا) وفي آسيا (أي الهند واليابان)، إشكالية في ما يختص بفهمنا الحداثة الغربية ووظيفتها باعتبارها أنموذجًا بالنسبة إلى باقي العالم.

---

George M. Marsden, *Fundamentalism and American Culture: The Shaping of Twentieth Century (2) Evangelicalism, 1870-1925* (Oxford: Oxford University Press, 1980), and Martin E. Marty and R. Scott Appleby, *The Fundamentalism Project*, 5 vols. (Chicago, IL: University of Chicago Press, 1991-1995).

Bruce Lawrence, *Defenders of God: The Fundamentalist Revolt against the Modern Age* (San Francisco: Harper and Row, 1989).

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

(5) ينظر مناقشة براسنجيت دوارا (Prasenjit Duara) حول تأثير كتاب هيغل في فكر القومية في كتابه: Prasenjit Duara, *Rescuing History from The Nation: Questioning Narratives of Modern China* (Chicago, IL: University of Chicago Press, 1995).

من المهم أن نعرف أن كلاً من الأمة والدين يُطرحان كمفهومين متعلقين على أنهما من التصنيفات العالمية في الحداثة الغربية، وأن عالميتهما مرتكزة تحديداً على تاريخ التوسع الغربي. لا تحتاج حداثة مفهوم الأمة إلى كثير من النقاش بمعزل عن ذكر العلاقة بين أفكار «الأمة» و«العرق»، كما تبرز من الإشارة إلى «المولد»<sup>(6)</sup> في مصطلح الأمة نفسه<sup>(7)</sup>. بينما لا تُقبل حداثة مفهوم الدين، كما يطبق في العصر الحديث على الهندوسية والشنتوية والإسلام والمسيحية أيضاً، كحقيقة في العلوم الاجتماعية.

في تأمل نقدي حديث في شأن تعريف كليفورد غيرتز، المعروف واللاتاريخي والعالمي للدين، رأى طلال أسد أنه يتجاهل جينالوجيا أو نسبية الفهم الغربي الحديث للدين<sup>(8)</sup> ومن وجهة نظره ترتبط عولمة مفهوم الدين ارتباطاً وثيقاً بفجر الحداثة في أوروبا، وبانتشار تلك الحداثة في العالم وبالفهم الحديث للدين الذي تمثله مقالة غيرتز، وهو مختلف تماماً عن فهم مسيحي القرون الوسطى له، وينطبق ذلك أكثر على المسلمين والهندوس وغير المسيحيين الآخرين. يثير هذا التعارض المسألة التاريخية الواسعة المتمثلة بالطرائق التي اكتسبت من خلالها الحداثة الغربية أهمية عالمية، وبشكل أكثر تحديداً، كيف أصبحت مقولة غربية مثل الدين تُطبق كمفهوم عالمي<sup>(9)</sup> وقر مشروع التحديث الأساسي بالنسبة إلى توسع النفوذ الاستعماري في العالم أنواعاً جديدة من اللغات التي يمكن الأشخاص أن يفهموا أنفسهم وتصرفاتهم من خلالها. وربما يكون من المستحيل

---

(6) المقصود الإشارة إلى جذر كلمة nation الغربي من فعل الولادة والمولد. (المترجم)

(7) يُنظر أساساً: John Hall, «Nationalism: Classified and Explained», *Daedalus*, vol. 122, no. 3 (Summer 1993), pp.1-28 (esp. 2-3).

A. D. Smith, *The Ethnic Origins of Nations* (Oxford: Blackwell, 1986), حول الإثنية والمولد، يُنظر: and Mark Shell, *Children of the Earth: Literature, Politics and Nationhood* (New York: Oxford University Press, 1993).

Clifford Geertz, «Religion as a Cultural System», in: Clifford Geertz, *The Interpretation of Cultures: Selected Essays* (New York: Basic Books, 1973), pp. 87-125, and Talal Asad, *Genealogies of Religion: Discipline and Reasons of Power in Christianity and Islam* (Baltimore, MD: Johns Hopkins University Press, 1993), pp. 27-54.

S. N. Balagangadhara, «The Heathen in his Blindness»: *Asia, the West, and the Dynamic of Religion*, Studies in the History of Religions; v. 64 (Leiden: Brill, 1994).

تجنب التصنيفات المنبثقة من الحداثة الغربية، مثل تصنيفات «العام» و«الخاص» و«الدين» أو «التاريخ»، عند كتابة تاريخ المجتمعات الأخرى<sup>(10)</sup>

ينبغي ألا يدفعنا هذا الوضع إلى تبني «وسواس معرفي» إذا استخدمنا عبارة كوماروف (Comaroff). إنما يتطلب هذا الوضع تحديد تاريخ اجتماعي ومقارن للدين مع تأكيد الشروط الاجتماعية للخطابات والممارسات فحسب. ومن خلال التحليل التاريخي وحده، يمكن المرء أن يحل الانقسام الشائع بين الغرب الحديث، المفترض أن يكون علمانياً، وباقي العالم المتدين والمتخلف. وفي رأينا، يجب التعامل مع موقع الدين في العالم الحديث في علاقته بالنشوء التاريخي لفكرة الأمة الحديثة وانتشارها في أنحاء العالم.

لنلخص وجهة نظر علم الاجتماع المقبولة المتعلقة بالقومية وعلاقتها بالدين؛ إذ يُنظر إلى نشوء الدولة القومية الأوروبية، بوصفه يعتمد على ثلاث عمليات مترابطة للمركزية: «ظهور الهويات والثقافات فوق المحلية (الأمة) وبروز مؤسسات قوية ونافذة ضمن القطاع العام (الدولة) وتطور طرائق معينة لتنظيم الإنتاج والاستهلاك (الاقتصاد)»<sup>(11)</sup> وفي كتاب كان له وقع مؤثر يربط إرنست غلنر هذه العمليات الثلاث بطريقة شاملة مميزة<sup>(12)</sup> رأى أن المجتمع الصناعي الحديث يعتمد على النمو الاقتصادي المعرفي الذي يتطلب أيضاً ثقافة متجانسة. أما العنصر المهم في مخططة فهو مركزية الموارد في الدولة من أجل إدارة نظام تعليمي يوفر ثقافة عالية ومعيارية تركز على معرفة القراءة والكتابة. ويتطلب تقسيم العمل الصناعي ثقافة مشتركة، وهي القومية؛ والقومية تجمع بين مجتمع غير شخصي لا يعرف أفرادهم بعضاً وأفراد مستقلين يمكن استبدال أحدهم بآخر<sup>(13)</sup> ومثل ثقافة القومية هذه هي من حيث تعريفها علمانية، ما دام النمو الاقتصادي والفكري غير ممكن

Dipesh Chakrabarty, «Postcoloniality and the Artifice of History: Who Speaks for «Indian» (10) Past?», *Representations*, no. 37 (Winter 1992), pp. 1-26.

Ralph D. Grillo, ed., «Nation» and «State» in Europe: *Anthropological Perspectives* (London: (11) Academic Press, 1980), p. 1.

Ernest Gellner, *Nations and Nationalism* (Oxford: Blackwell, 1983). (12)

(13) المرجع نفسه، ص 57.

الحدوث إلا عندما تُستبدل الدعاوى الفكرية بالوعي المطلق، التابعة للثقافات العالية في العصر الزراعي (ما قبل الصناعي)، ببحث علمي متفتح<sup>(14)</sup> وبالنتيجة، تأتي القومية في حزمة تضم الفردانية والعلمانية، كما تتطلب التحول الصناعي إلى العالم الزراعي.

بالطبع، من المعقول أن تكون هناك علاقات مهمة بين نشوء اقتصاد صناعي وتجانس تدرجي للثقافة من خلال نظام تعليمي تسيطر عليه الدولة، إلا أن غلنر يبالغ في النجاح العالمي للتجانس ويبسط طبيعته. وتستوعب نظريته مجموعة من نماذج التاريخ المحلية في ظل القوانين الميكانيكية للتاريخ العالمي، لكنها محكومة بالهزيمة التحليلية في وجه أي قومية تكون دينية بدلاً من علمانية. ويكشف التاريخ الذي رواه غلنر بشكل مستقل عن الفاعلية البشرية؛ إذ إنها قصة انتصار قوة تاريخية عمياء، أي الرأسمالية، التي تحتفي بالأهداف الأساسية وتتجاهل النشاط المبتكر ذا المعنى الذي يقوم به الأفراد والمجموعات الذين يصنعون التاريخ بالممارسة اليومية. ولا يكثر غلنر كثيرًا لتناقضات التجانس ولا لأشكال المقاومة التي تلقاها. ويكمن الخلل الرئيس في نظرية الحداثة التي وضعها، كما في التحليلات الماركسية الكثيرة المتعلقة بتوسيع الرأسمالية، بالافتراض القائل إن وجود ثقافة مشتركة (أو أيديولوجيا) ضروري من أجل دمج النظام الاجتماعي. في حين يمكن أن نرى أن القيود الاجتماعية لتقسيم العمل، وكذلك القيود المادية للقوة السياسية، تُنتج، إلى حد ما، ما يمكن تسميته النظام الاجتماعي، وما من حاجة إلى الافتراض أن النظام الاجتماعي يعتمد على الثقافة المشتركة والإجماع الأخلاقي، كما لا توجد حاجة لبرهنة النقيض<sup>(15)</sup>

من الأسباب الكامنة وراء تأثير النصوص التي تعولم حداثة أوروبا الغربية، ولا تختلف هنا نصوص أندرسن وهوبزباوم عن نصوص تعود إلى غلنر من هذه الناحية، هو أنها ترسم صورة للقومية، تكون أنموذجية ليس بالنسبة إلى النظرية

(14) المرجع نفسه، ص 77 و 142

Nicholas Abercrombie and Bryan S. Turner, «The Dominant Ideology Thesis,» *British Journal of Sociology*, vol. 29, no. 2 (June 1978), pp. 149-170.

الاجتماعية فحسب، وإنما بالنسبة إلى طريقة تفكير شاملة خاضعة للحس السليم<sup>(16)</sup> والأمر المهم هو الطريقة التي تُقدم بها الدولة - الأمة بوصفها مؤشراً إلى الحداثة. يصل النقاش في شأن القومية، وهو أمر متوقع، إلى انقسام محوري بين التقليدي والحديث. والتقليدي هو ما كان سائداً في المجتمعات قبل أن يصل إليها التحول الكبير الذي ترافق مع الرأسمالية، وأكثر ما يميز المجتمعات التقليدية هو أنها تركز تحت الدين.

الكتابات بمعظمها عن الحداثة والتحديث في العلوم الاجتماعية مستوحاة من ماكس فيبر الذي أصدر في العقدين الأولين من القرن الماضي بحوثه المعروفة عن دور العوامل الدينية والسياسية، إضافة إلى الاجتماعية والاقتصادية، في عمليات التحديث. غير أن القومية لم تكن إحدى القوى التي ناقشها. ولم يكن هذا الإغفال أمراً عابراً، بل كان يمثل موقفاً اتخذته مفكرون آخرون كثر ممن عاصروا فيبر والجيل الذي تلاه. ومع وجود عدد قليل من الاستثناءات، وعلى امتداد سنوات، تجاهلت المناقشات في شأن العلاقة بين القومية الحديثة والدولة الحديثة، دور الدين<sup>(17)</sup> ثم بدأ ذلك يتغير مؤخراً، وحدثت محاولات لإظهار كيف أن مفهوم اختيار الله شعباً معيناً الذي كان اليهود أول من اختبروه وصيغ في العهد القديم، تبنته الحركات القومية الحديثة<sup>(18)</sup> فمن جهة، كانت هناك الدراسات التي تدرس الطرائق التي يساعد فيها مفهوم الاختيار في تأكيد الأهداف والنشاط الإمبريالي - السياسي وتبريره. ومن جهة أخرى، استخدم المفهوم نفسه لتفسير المعاناة ولتقديم حافز للانعتاق السياسي والتحرير القومي. وفي كلتا الحالتين، يمكن دمج مفهوم الاختيار بالأفكار المتعلقة بنقاء الأعراق وفرادتها. كان الأشخاص الذين اعتقدوا أنهم يحملون مسؤولية خاصة في قضايا الاستعمار البريطاني في أواخر

---

Eric J. Hobsbawm, *Nations and Nationalism since 1780: Programme, Myth, Reality* (16) (Cambridge, MA: Cambridge University Press, 1990).

Koppel S. Pinson, *Pietism as a Factor in the Rise of German Nationalism* (New York: Columbia University Press, 1934), and Gerhard Kaiser, *Pietismus und Patriotismus im Literarischen Deutschland Ein Beitrag Zum Problem der säkularisation* (Weisbaden: Steiner 1961).

William Hutchison and Hartmut Lehmann, eds., *Many Are Chosen: Divine Election and Western Nationalism*, Harvard Theological Studies; no. 38 (Minneapolis, MN: Fortress Press, 1994).

القرن التاسع عشر بطريقة واعية جداً، ينتمون إلى العرق الأبيض ويعتقدون الديانة المسيحية، على حد سواء، وكذلك كان نظراً لهم في بلدان مثل هولندا وألمانيا والولايات المتحدة.

هناك ثلاثة مفاهيم مترابطة طورها مفكرو القرن التاسع عشر تستحق إيلاءها اهتماماً خاصاً في فهم التعامل بين العناصر الدينية والقومية ومفهوم العرق أو المزايا العرقية المميزة: أولاً، هناك فكرة الشعوب المختارة التي تتضمن وتشمل مكونات سياسية واجتماعية ودينية؛ ثانياً، هناك فكرة إعادة إحياء أو إعادة ولادة أمة كاملة. وأدخل التقويون والميثوديون (Methodist) مجاز اليقظة، وهو نوع من الانبعاث الجماعي، نحو بروتستانتية القرن الثامن عشر. ومن ثم استخدم القوميون المسيحيون في القرن التاسع عشر مفهوم إعادة الإحياء من أجل تفسير فكرة الأمة المسيحية وتعزيزها، «أمة تحت سلطة الله»، كما كانت تسمى في الولايات المتحدة. ومن بين هؤلاء الذين دعموا إعادة التجدد القومي في أوروبا في القرن التاسع عشر، كان البروتستانت، أنموذجياً، في المقدمة، ولعل ما هو أكثر أنموذجية يتمثل في كونهم، في الحالة الألمانية، اعتقدوا بفكرة التعايش بين العناصر المسيحية والجرمانية (أو التوتونية)، ورأوا أنه من خلال هذه التركيبة، يمكن التوصل إلى مرحلة جديدة من التطور التاريخي في العالم، إضافة إلى مرحلة جديدة في تاريخ إنقاذ أولاد الله الحقيقيين.

كانت الفكرة الثالثة مرتبطة بشكل وثيق بهذين الافتراضين. يمكننا أيضاً في إطار مفهومي الاختيار وإعادة الإحياء القومي إيجاد الاعتقاد بالمسيح الجديد، أي الاعتقاد بوجود منقذ، من المفترض أن يكون آتياً من عند الله من أجل أن يبعث شعباً كاملاً. وفي بعض الأحيان، يُصوّر هذا القائد الجديد مثل موسى الذي قاد شعبه من العبودية إلى أرض الله الموعودة، وفي أحيان أخرى يشبه يسوع في قيامته الثانية، حيث يذبح يوم الحساب الأخير. في هذا السياق تُضفى على حياة السياسيين ومهنتهم عناصر دينية، مثل الاختيار الإلهي والعذابات باعتبارها طريقة للوصول إلى القوة الداخلية وإلى الشهادة، وذلك من أجل إحاطتهم بهالة المنقذين القوميين. وفي دراسة المصادر، يكون من الصعب أحياناً معرفة أي من تلك المزايا



هي مجرد أمر مجازي وأي منها تحمل معنى روحياً أعمق. وربما لم يكن الناس في الفترة الممتدة بين منتصف القرن التاسع عشر وأواخره يعرفون أنفسهم. في أي حال، قبل عام 1914، كان الناس بمن فيهم الأوروبيون الذين تلقوا تعليمًا علمانيًا، على اطلاع جيد على قصص الإنجيل والمؤهلات الروحية المفسرة في العهدين القديم والجديد.

الاعتقاد بالاختيار والبعث أو الإحياء والأمل بالمخلص، أمور مهمة لفهم العلاقة بين مفاهيم الدين والأمة والعرق في الحالة الأوروبية المسيحية. وبعض هذه المفاهيم سائد أيضًا في الحالات الهندوسية والإسلامية والشتوية، وإنما ضمن أشكال مختلفة. والنقطة الإجمالية التي نريد أن نشير إليها هنا هي أنه من الضروري فهم التحول في المفاهيم الدينية عند انتقالها من سياق ديني خالص إلى عالم السياسة القومية<sup>(19)</sup> تغذى القومية من مخزون رمزي متوافر أصلاً يحولها أيضًا بطرائق مهمة. يلاحظ ذلك، في إطار جنوب آسيا، في تحول مفاهيم دينية معينة مثل الشهادة والتضحية وفي مفاهيم أشمل أيضًا مثل الموت والحياة بعد الموت. ويظهر المثل الجيد على تحول مفاهيم الأرواح والشياطين، إضافة إلى دور امتلاك الأرواح تحت تأثير القومية السينيالية البوذية الناشئة، في أعمال أوبيسيكير في مقام كاتاراغاما (Kataragama) في سريلانكا<sup>(20)</sup> بطريقة مشابهة، في حالة الشتو التي ناقشها هاري هاروتنيان في هذا الكتاب، هناك انتقال حاد من الممارسات التراثية الشعبية المرتكزة على الأرواح الحارسة الممارسات القومية لمقام ياسوكوني (Yasukuni Shrine) التي تركز على أرواح موتى الحرب.

حين بدأ ماكس فيبر دراسة الديانات غير المسيحية في بداية القرن العشرين،

---

(19) ينظر محاولات لتوضيح هذه التحولات في حالة القومية الألمانية، في:

Hartmut Lehmann, «Friedrich von Bodelshwingh und das Sedanfest»; «Pietism and Nationalism: the Relationship Between Protestant Revivalism and National Renewal in Nineteenth Century Germany,» and «The Germans as a Chosen People: Old Testament Themes in German Nationalism,» all in: Hartmut Lehmann, Manfred Jakubowski-Tiessen and Otto Ulbricht, eds., *Religion und Religiosität in der Neuzeit: Historische Beiträge* (Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht, 1996), pp. 205-259.

Gananath Obeyesekere, *Medusa's Hair: An Essay on Personal Symbols and Religious* (20) *Experience* (Chicago, IL: University of Chicago Press, 1981).

كانت هناك ثلاثة معتقدات عملت على إرشاده: أولاً، اعتقد أنه كان على المفكرين استكشاف أسباب حقيقة أن الرأسمالية الحديثة برزت في الغرب وليس في أي مكان آخر؛ ثانياً، اعتقد أن الميزة المسيطرة على مسار التحديث هي إزالة السحر (Entzauberung)؛ ثالثاً، اعتقد أنه مع دراسته الأخلاقيات والبروتستانتية وجد الجواب الوحيد الممكن لهذه الأسئلة<sup>(21)</sup> ولدراسة فيبر، فضل كبير في إظهار أهمية النظر إلى أبعد من أوروبا لفهم الدور المحدد والتأثير والاختلافات في الدين في أوروبا. لكن فيبر استخدم مقارنة مقارنة ذات نماذج مثالية. ومن مشكلات هذه المقارنة أنها تقارن الحضارات كوحدة كاملة موحدة. وبالنتيجة، فهي تميل إلى إهمال التفاعل بين المجتمعات في النظام العالمي الرأسمالي، وعلى نحو أكثر تحديداً، تميل إلى تجاهل العملية الاستعمارية.

تبنى المجموعة الحالية من المقالات أيضاً منهج مقارنة، لكنه منهج يركز على فكرة تقول أن مزيج وجهات النظر الاستعمارية وتلك النابعة من عاصمة الإمبراطورية، يجب أن يؤدي إلى أنواع مختلفة تماماً من المناقشات والرؤى التي كانت ممكنة سابقاً بين المفكرين الذين يتجهون إلى العمل على طول الخط الفاصل بين الأمم المستعمرة وتلك المستعمرة<sup>(22)</sup> إضافة إلى ذلك، تقترح هذه المجموعة، على الأقل في بعض الحالات، أن تكشف أعمال المقارنة المتعلقة بالقضايا على كلا جانبي الفاصل، عن أن ما يبدو منفصلاً هو في الواقع متصل تماماً. هذه هي، على الأقل، نتيجة الأعمال الحديثة حول التعليم الأدبي في الهند وبريطانيا<sup>(23)</sup> بهذه الطريقة، يأمل هذا الكتاب في أن يعيد إحياء النقاش في شأن

---

Max Weber, «Die Wirtschaftsethik der Weltreligionen,» and «Die Protestantische Ethic (21) und der Geist des Kapitalismus,» in: Max Weber, *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*, 3 vols. (Tübingen: J.C.B. Mohr, 1920-1921). من بين أعمال كثيرة عن ماكس فيبر، نود أن نذكر كتاب هارتموت ليمان وغونتر روث. ينظر: Hartmut Lehmann and Guenther Roth, eds., *Weber's Protestant Ethic: Origins, Evidence, Contexts* (New York: Cambridge University Press, 1994).

Ann Laura Stoler, «Rethinking Colonial Categories: European Communities and the Boundaries of Rule,» *Comparative Studies in Society and History*, vol. 31, no. 1 (January 1989), pp. 134-161.

Gauri Viswanathan, *Masks of Conquest: Literary Study and British Rule in India*, Social Foundations of Aesthetic Forms Series (New York: Columbia University Press, 1989).

مكانة الدين في المجتمع الحديث، التي أدت النظريات العلمانية إلى إيصالها إلى حائط مسدود. وهناك تركيز فيه على الفترة الممتدة بين عام 1850 والوقت الحالي التي هي فترة الاستعمار الكبير والقومية الشديدة، إضافة إلى تداعياتهما.

تناقش هذه المقالات التطور التاريخي للدين والقومية في الهند واليابان وبريطانيا وهولندا، ولا تعتبر العلاقة بين الدين والقومية أمرًا مسلمًا به؛ وإنما تستكشف مكانة الدين في ما يتعلق بأفكار مثل اللغة والعرق والتاريخ في تكوين القومية. كما تفحص المزايا المعينة للخطاب والممارسة الدينية التي يمكن استخدامها لأهداف قومية. مثلاً، إذا كانت الأمة أمرًا يستحق أن يموت المرء من أجله، فيوفر الدين الطرائق لفهم تضحية أولئك الذين ماتوا من أجل الأمة ولتذكرهم وتحتفي بهم. من جهة ثانية، لا توجد حدود لتأميم الدين، الأمر الذي تمت مناقشته في دراسات حالة (case studies) كثيرة.

يستكشف هذا الكتاب ثلاثة موضوعات عامة: أولاً، يدرس تأميم الدين في العصر الحديث؛ ثانياً، يناقش العلاقة بين القوميات العلمانية والدينية؛ ثالثاً، يستكشف الطرائق التي تتحول فيها الآراء عن الموت والحياة ما بعد الموت في الاحتفال بالماضي العنيف للأمة والمجتمع الديني.

تُستكشف الفكرة الأولى من هذا الكتاب في مساهمات فان در فير، ماكليود، بايلي، فان رودن، ومتكالف؛ إذ يسأل هؤلاء عن الدرجة التي استمر فيها الدين التقليدي في القومية الحديثة. من جهة، يبدو أن الدور الذي أداه رجال الدين وكهنة الشنتو والكنائس والمقامات الروحية يشير إلى هذه الاستمرارية. ومن جهة ثانية، يبدو من الواضح أن القوى الدينية الأقوى أزاحتها منظمات طوعية جديدة كلياً، غالباً ما يرأسها أشخاص عاديين. يبين ذلك أنه حصل تحويل الدين المنظم نفسه وتحديثه خلال القرنين التاسع عشر والعشرين. وفي حين يناقش ماكليود وفان رودن هذه العملية في الغرب المسيحي، تُظهر متكالف (Barbara Metcalf) تطوراً مقارناً في الإسلام في الهند في القرن العشرين. وفي الواقع، كانت الطريقة التي أثر من خلالها الدين في مجالات حياتية أخرى، تشبه إلى حد ما، الطريقة التي أثرت فيها القومية الحديثة في تكوين السياسة، حيث شكل تحديث الدين والقومية

الناشئة نوعاً من التعايش الحيوي أنتج القيم السياسية والإرشادات الأخلاقية ووفرها، ما مكن، كما أظهر فان در فير وبايلي، من تبني العناصر العرقية وإدماجها في القومية.

إذا احتج أحدهم أن القومية الحديثة ذاتها هي نوع من الدين، فإنه يختزل الدين التقليدي إلى دور الأنموذج الذي يمكن أن يستعير منه داعمو القومية بعض العناصر، لكنه يستطيع أن يبقى في منطقة مستقلة من الناحية اللاهوتية والروحية. علاوة على ذلك، يعتمد كثيرون على الطريقة التي يتم بها تعريف الدين وكيف يمكن وصف العناصر المكوّن منها. فأى من هذه العناصر يمكن العثور عليه في القومية الحديثة؟ من المؤكد أن القومية تعرف تاريخ الشعوب ومستقبلهم أو خلاصهم، والتضحيات الضرورية من أجل الوصول إلى خلاصهم وكسب مستقبلهم، فهل تكفي تلك المكونات لتأهيل القومية، ليس كبديل من الدين (أو شبه دين Ersatzreligion) وإنما كدين أصلي وسليم؟ إذا كان الأمر كذلك، فستكون العناصر العرقية ضمن القومية، على نحو خاص فكرة النقاء العرقي، جزءاً من رحلة البحث عن الخلاص القومي. ينطبق هذا على الحالة القومية المسيحية البريطانية، وفق ما تظهر بايلي، وعلى التعريف الآري للهند الهندوسية الذي ناقشه فان در فير، على حد سواء. وهو سؤال مفتوح يتعلق بما إذا ما كان يجب النظر إلى تعريف القومية باعتبارها جزءاً من عملية العلمنة، أو إذا كان يجب التفكير في ما يتعلق بإعادة تعريف الدين والتحدث عن فكرة تقديس الأمة.

الفكرة الثانية في هذا الكتاب فكرة مركزية ومقارنة هي «العلمانية»؛ إذ تُعتبر الدول القومية الغربية دائماً علمانية، بينما تُعتبر الدول القومية الآسيوية أنها دينية أو هجينة، أي بين الدينية والعلمانية<sup>(24)</sup> ونحن ننظر في هذا الكتاب إلى بريطانيا وهولندا كمثليين عن الدول القومية الأوروبية الغربية. وكما رأينا في نقاشنا غلنر، يعتمد فهم القومية في العلوم الاجتماعية، إلى حد بعيد، على فهم التطورات التاريخية في أوروبا، وبالتالي يجب أن يلائم هذين المثالين.

(24) ينظر على سبيل المثل: Louis Dumont, *Homo hierarchicus: Essai sur le système des castes*, : bibliothèque des sciences humaines, 3<sup>rd</sup> ed. (Paris: Gallimard, 1979), pp. 376-395.

من الافتراضات الأساسية لخطاب الحداثة هي أن الدين في المجتمعات الحديثة يخسر قدرته على الإبداع الاجتماعي، ويُجبر على الاختيار بين الحفاظ العقيم على مميزاته ما قبل الحداثة وتشبهه بطريقة المحو الذاتي بالعالم العلماني. خلافًا لهذا الافتراض، تكاثرت منظمات دينية جديدة ومبتكرة للغاية في بريطانيا وهولندا في القرن التاسع عشر، كما أشرنا سابقًا. لم تؤدّ الأيديولوجيات الجامعة التي أنتجت نزاعًا كنسيًا ولاهوتيًا إلا إلى تعزيز الحراك. وعلى نحو مشابه نجد عبر العالم المُستعمر، منذ أواخر القرن التاسع عشر وصولًا إلى القرن العشرين، إعادة إحياء نشاط الأشكال الدينية في الحقل العام. وهذه المنظمات الدينية، عبر الانقسام الاستعماري، مهمة لفهم تطور القومية في العالم المعاصر.

لا تكتسب العلمانية المفترضة في المجتمعات البريطانية والهولندية معناها إلا بوصفها نظرية استعمارية. ومن أقوى الأسباب التي أضفت الشرعية على الحكم الاستعماري في الهند هو أن البريطانيين كانوا يمثلون عرقًا من الحكام المتنورين والعقلانيين الذين كان عليهم أن يقودوا الشعب الهندي الذي كان غارقًا في المعتقدات القديمة والعنف المجتمعي ويطوره. والعنصر الجدلي المهم في هذه الحجة، كما أظهر فان در فير، هو أن البريطانيين كانوا أمة علمانية، ومسيحية في الآن نفسه، وبالتالي كانوا يهتمون اهتمامًا عقليًا بتأسيس أخلاقية هادفة. بينما كان المجتمع الهندي، على العكس، تحت سلطة الكهنة بشكل كامل، ومستسلمًا للطقوس الدينية العبثية التي لا تنتهي<sup>(25)</sup> كان مسلمو الهند «متخلفين ومتعصبين» وعرضة للعمل الثوري الحماسي<sup>(26)</sup> ولعل نشوء أشكال من القوميات الدينية وتقسيم الهند وباكستان يؤكّدان وجهة النظر الاستعمارية. لكن يُظهر تشاترجي في هذا الكتاب، إمكان أن تنتج المخيلة القومية الهندية خطابًا بلاغيًا يتحدث عن الأخوة الهندوسية - الإسلامية، بالسهولة التي تنتج فيها مخيلة تتحدث عن

(25) ينظر على سبيل المثال: James Mill, *History of British India*, 10 vols., 5<sup>th</sup> ed. (London: :

Madden, 1858). ورد في: Ronald B. Inden, *Imagining India* (Oxford: Blackwell, 1990), pp. 90-93.

(26) الكتاب الكلاسيكي هو: W. W. Hunter, *The Indian Musalmans* (London: Trübner and :

Gyanendra Pandey, «The Bigoted Julaha.» in: Gyanendra Pandey, *The* .Company, 1876) يُنظر أيضًا:

*Construction of Communalism in Colonial North India* (Delhi: Oxford University Press 1990), pp. 66-108.

المقاومة الهندوسية للطغيان الإسلامي. وبينما تبدو العملية التاريخية ممكنة تماماً في ما يتعلق بهذا الأمر، تقوم الرواية التاريخية بإدراجها في غائية الاستعداد الديني. توضح متكاليف الصعوبات التي يواجهها أي شخص عندما يصف الحركات الدينية التي لا تتلاءم مع الرواية التاريخية المقبولة. تتجه مخيلات حركة جماعة التبليغ التقيوية ضد صلب المخيلة القومية للقوميات العلمانية والدينية في تلك الفترة.

من المفيد أن ندرس في سياق هذا الكتاب المقارن التوجه نحو العلمانية في دولة آسيوية لم تُستعمر؛ إذ توضح الحالة اليابانية التي ناقشها هاروتيان بشكل كبير أن تنظيم الدين ومكانته في المجتمع وأنماط التوظيف مختلفة كثيراً في اليابان إلى حد يصبح فيها، ليس شكلاً بسيطاً من نظرية العلمانية ذاتها فحسب، من دون أي معنى، بل أيضاً، الكثير من المشكلات التجريبية والنظرية المستمدة منها في إطار المسيحية الغربية. والأمر المهم جداً، من أجل غايات المقارنة، هو المدى الذي كان فيه تحديث الدولة في اليابان مهماً، ليس بالنسبة إلى اتجاه المجتمع نحو العلمانية، وإنما بالنسبة إلى تقديسه.

ناقش هاروتيان وغروت الفكرة الثالثة في هذا الكتاب، أي تلك المتعلقة بالحداد والاستذكار. ومع أهمية النزاع والصراع اللاهوتيين والكنسيين، تستحق الآليات المطورة من أجل تهدئة التوتر بين المجموعات الدينية في أوروبا الحديثة، مزيداً من الدرس. على سبيل المثال، منذ القرن الثامن عشر، تشربت القوميتان البريطانية والهولندية بروتستانتية عامة تجاوزت الخلافات بين الكنائس البروتستانتية المختلفة<sup>(27)</sup> كان الكاثوليك هم الآخر المهم. في هولندا وبريطانيا على حد سواء، أثارت إعادة التأسيس الرسمي للهرمية الرومانية-الكاثوليكية في خمسينيات القرن التاسع عشر، تساؤلاً عن هذا التحديد التقليدي للهوية القومية من خلال بروتستانتية غير مُسماة. وفي النصف الثاني من القرن التاسع عشر كانت هذه القومية الدينية موضوع هجوم جهات مختلفة، رفضت الحركات البروتستانتية اليمينية أساسها المتنور. سعى الكاثوليك إلى تبيان تمسكهم بالأمة.

---

Linda Colley, *Britons: Forging the Nation, 1707-1837* (New Haven, CT: Yale University Press, 1992).

حاولت أشكال جديدة من الخطاب السياسي تأسيس الأمة على أساس العرق أو التاريخ. هدا الانقسام البروتستانتى-الكاثوليكى والعداء المتبادل، تدرجًا، فى أواخر القرن التاسع عشر فى بريطانيا وهولندا، وإنما لم يحدث هدوء مماثل بين الهندوس والسيخ والمسلمين فى شبه القارة الهندية؛ بل على العكس، كان هذا العداء عاملاً أساسياً فى تقسيم الهند وباكستان، وما زال عنصراً مهماً فى طرائق التعبير المختلفة عن العداء الدينى فى شبه القارة.

تعتمد تهدة العداء الدينى بشكل أساسى على إدارة الذاكرة والحداد. يستكشف غروت وهاروتيان طرائق عدة يتم فيها التفاوض حول ذاكرة العنف. يعطى الدين العنف والمعانة التى يجلبها على حد سواء، معنى. ويمكن الاستدكار أن يهدئ الأمور، لكن يمكنه أيضاً إعادة إثارة العداء من خلال نكء الجراح القديمة<sup>(28)</sup> فى الحالة الهولندية التى قام غروت بتحليلها، ظهر أن للاحتفاء بالعنف الماضى تداعيات مباشرة على العلاقات المجتمعية فى الحاضر. وفى حالة مقام ياسوكونى فى اليابان، يشير النقاش المتعلق بقتلى الحرب أيضاً، إلى إسقاط الشعور بذنب الحرب على الخارج، وبالتالى هناك موقف سياسى ذو تأثير كبير فى الحاضر. والأمر اللافت فى تحليل التعبير عن الحداد والذاكرة فى هذا الكتاب هو المدى الذى تصبح فيه الفواصل بين المعانة الخاصة والنشاط العام للذكرى القومية والطقوس الدينية، غير واضحة المعالم<sup>(29)</sup> يشكل الموت والحياة بعد الموت الأمور التى يتكون منها الدين والقومية. يستكشف هذا الكتاب بعض الطرائق التى تتغذى بها هاتان الأيديولوجيتان الحديثتان بعضهما ببعض فى التعامل مع العنف والتهدة.

بدلاً من استنتاج عام، ينتهى الكتاب بمقاليتين تأمليتين لطلال أسد وبنديكت أندرسن. يدرس أسد أطروحة العلمانية وبدائلها من خلال إظهار الطرائق التى

---

(28) يُنظر أساساً: Peter van der Veer, «Writing Violence,» in: David Ludden, ed., *Contesting the Nation: Religion, Community, and the Politics of Democracy in India* (Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1996), pp. 250-270.

(29) ينظر أيضاً Don Handelman, *Models and Mirrors: Towards an Anthropology of Public Events* (Cambridge, MA: Cambridge University Press, 1990).

يفترض بها كل منهما علمانية الآخر دينيته في حادثة ما بعد التنوير. وهو يؤكد أن القومية تتطلب وجود ما هو علماني كي يكون لها معنى. ويتأمل أندرسن فيمن ماتوا ومن لم يُولدوا، وفي الجماعات التي تشغل بها المخيلة القومية إلى حد بعيد. تشكل المسؤولية التي يشعر بها الأحياء تجاه أسلافهم وذريتهم، أخلاقية الأمة. يستعير هذا النوع من الخيال من المخيلة الدينية بطرائق متعددة، لكنه يختلف عنها بشكل لافت. فمن وجهة نظر أندرسن تشكل هاتان المقالتان خاتمة ملائمة لكتاب لا يسعى إلى أن يقدم بديلاً من أطروحة العلمانية، وإنما يثير تساؤلاً عن العلاقات المتعددة للعلمانية والدين في القومية عبر الانقسام الاستعماري. وليس هناك خطر واضح في الأعمال الفكرية على القومية والدين، على حد سواء، من أجل إعادة الروايات السلسلة إلى الأيديولوجيات في قيد الدرس، بينما تهمل التناقضات والنزاعات الكامنة في العمليات التاريخية التي تنتج الأخلاقية الدينية للدولة القومية. يحاول هذا الكتاب أن يتفادى أخطار التركيب الكبير من خلال رسم خريطة الإشكالات في مجال هذا البحث المهم، لكن المهم للغاية.





(2)

**الدولة الأخلاقية  
الدين والأمة والإمبراطورية  
في بريطانيا الفيكتورية والهند البريطانية**

بيتر فان در فير



في عام 1988، حين رفع المسلمون البريطانيون عريضة إلى حكومتهم، طالبين منها منع كتاب سلمان رشدي، الآيات الشيطانية، اكتشفوا أن قانون التكفير القائم لا يمنع توجيه الإهانات إلى النبي محمد، فهو يطبق على المسيحية فحسب. وبالتالي، رفضت الحكومة تلك العريضة. ومن ثم كتب وزير الداخلية المختص بالعلاقات العرقية، جون باتن (John Patten)، وثيقة يخاطب فيها المسلمين والرأي العام بعنوان «أن تكون بريطانيا». حلل طلال أسد بأسلوب مثير للإعجاب التداييع السياسية للآراء الليبرالية المعبر عنها في تلك الوثيقة. كان أحد أهدافه الأساسية ترسيم «ثقافة قومية مشتركة». وفقاً لباتن، يمكن العثور على هذا الأمر المشترك «في ديمقراطيتنا وقوانيننا في اللغة الإنكليزية والتاريخ الذي كوّن بريطانيا الحديثة»<sup>(1)</sup> في هذه المقالة أتناول بالبحث نقطتين لم تُذكر في نقاش باتن المتعلقة بكون الشخص «بريطانياً»: المسيحية والإمبراطورية. بالطبع، يُمكننا أن نتفهم تمامًا أن يغفل السياسي ذكر المسيحية باعتبارها مكوناً أساسياً في الثقافة البريطانية في ذروة قضية رشدي. مع ذلك، تضمنت القوانين التي أشار إليها باتن، التكفير الذي يحمي المشاعر المسيحية فحسب. إضافة إلى ذلك، لا أحد يشك في أن المسيحية عنصر أساسي في التاريخ الذي كوّن بريطانيا.

على النحو نفسه، هناك افتراض غير معلن في أطروحة باتن بأن كون الشخص بريطانياً لا علاقة له بالإمبراطورية. بكلام آخر، كانت مشكلة القيم المتضاربة، كما برزت في قضية رشدي، مشكلة جديدة حملها المهاجرون معهم إلى بريطانيا وهي لا تتعلق بالإمبراطورية إلا من حيث إن المهاجرين قدموا من الإمبراطورية السابقة، ما يشكل مثلاً آخر على مقولة أن «الإمبراطورية ترد الضربة بمثلها». مع ذلك، يمكن

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

القول إن حجج باتن التي تنادي بتقبل ثقافة قومية مشتركة، إضافة إلى حجج القادة المسلمين التي تنادي بعدم إضفاء أي صبغة دينية على الدولة، كما يظهر في الحماية السياسية لمعتقدات المجتمعات الدينية كلها، متجذرة في تاريخ الإمبراطورية ذاته، لكن كما جرى اختباره على جهات العملية الاستعمارية، المتقابلة. ويقال أحياناً إن البريطانيين لا يعرفون تاريخهم لأنه حدث في مكان آخر. تشير قراءاتي الخاصة في التاريخ البريطاني إلى أنه نادراً ما يتم التفكير بطريقة واعية بمسألة الإمبراطورية من جهة المؤرخين البريطانيين، إذ لم نقل السياسيين البريطانيين. في حين يدرك المؤرخون الهنود مسألة الإمبراطورية أكثر، لكنهم يميلون إلى تجاهل التطورات في عاصمة الإمبراطورية، خشية جعل تاريخ المستعمرة هامشياً بالنسبة إلى تاريخ أوروبا. أحاول في هذه المقالة إظهار بعض أوجه الشبه والاختلافات البنيوية بين تطور الدين والقومية في بريطانيا والهند.

يعود سبب تمكن باتن من التلمص من عدم ذكر المسيحية باعتبارها مكوناً ثقافياً بريطانياً القومية، إلى حقيقة أن المسيحية المنظمة أصبحت مهمشة في المجتمع البريطاني بطريقة تدرجية في خلال القرن العشرين، حيث تحولت بريطانيا إلى ما يسمى المجتمع العلماني، وصارت المسيحية، كما يفترض، مسألة شخصية للأفراد من دون أي أهمية سياسية في الحقل العام. ومن دون رفض التحولات المهمة في موقع الدين في المجتمع البريطاني في هذا القرن، أتوخى الحذر تجاه الافتراضات الضمنية في مفهوم العلمانية. ومن العناصر الأساسية في ذلك المفهوم، فصل الكنيسة عن الدولة. لكن، كما نعرف، لا يوجد هذا العنصر في بريطانيا؛ ذلك أن «كنيسة إنكلترا» هي «الكنيسة القومية في إنكلترا». وما زالت الملكة رئيسة كنيسة الدولة هذه، وما زال الأساقفة الذين عينهم العرش بموجب توصية من رئيس الوزراء، موجودين في مجلس اللوردات. حتى في عام 1980، اعتبرت مقالة مؤثرة في صحيفة التايمز أنه سيكون من غير المستحب أن يتزوج أمير ويلز من طائفة الكاثوليك الرومان<sup>(2)</sup>. في غضون ذلك الوقت، ظهر عدد من الأمور

---

(2) مذكور في: Keith Robbins, «Religion and Identity in Modern British History», paper presented :

at: *Religion and National Identity: Papers Read at the Nineteenth Summer Meeting and the Twentieth Winter Meeting of the Ecclesiastical History Society*, edited by Stuart Mews, Studies in Church History; vol. 18 (Oxford: Blackwell, 1982), p. 465.

غير المستحبة في أوساط العائلة المالكة البريطانية، ويتساءل المرء هل كان سيُعبّر عن ذلك الرأي الخاص في الوقت الحاضر. مع ذلك، فهذه المقالة الحديثة منشورة في صحيفة بارزة في ما يسمى المجتمع العلماني، وهي لافتة جدًا في إصرارها على الطبيعة البروتستانتية للدولة.

هناك طريقة أخرى في النظر إلى العلمانية نجدها في أطروحة العلمنة التي أحفظت تجاهها ببعض الشكوك. وقد يكون الملل الذي ينتاب الجمهور عندما يجري الحديث عن الدين المعاصر هو الأثر اللافت إلى تلك الأطروحة التي تعبر أساسًا عن أننا نعرف كل ما تجب معرفته عن الدين، أي كونه يتراجع بالتحديد. وأفضى نجاح التصنيع والعلوم والتقانة إلى جعل الدين في العالم الحديث أمرًا قديمًا تجاوزه الزمن. وفي النظريات الاجتماعية للحدثة، يُقال إن الانتقال من مجتمع ما قبل الحدثة الزراعي إلى المجتمع الحديث الصناعي المتمدن، يقترن بتراجع الدين باعتباره وسيلة تعبير عن الوحدة الأخلاقية للمجتمع.

في النقاش الأوروبي حول العلمنة، فإن الحضور في الكنائس وتراجع عددها مؤشران جيدان إلى التغيير. فابتداءً من العقدين الأخيرين في القرن العشرين، يبدو أن هناك مثل هذا التراجع في إنكلترا، على الرغم من أن هناك نقاشًا كبيرًا حول فترات ذلك التراجع وأسبابه. وعلى سبيل المثال، فقد استمرت الكاثوليكية تنمو بشكل كبير حتى الحرب العالمية الثانية. وفي هولندا، إذا أخذنا مثالًا أوروبيًا آخر، لم يبدأ التراجع إلا في خمسينيات القرن العشرين. وفي الولايات المتحدة، يبدو الأمر برمته مختلفًا نسبيًا؛ إذ كثيرًا ما كانت الكنائس الأميركية مبدعة جدًا في استقطاب أعضاء الكنائس، ويشهد على ذلك الدعاة الإنجيليون التلفزيونيون خلال العقود الماضية. وعند المسيحية، تمثل العضوية في الكنيسة والحضور فيها مؤشرين جيدين، ومنهما يمكن الاستنتاج أن الصورة التاريخية، مختلفة نوعًا ما بين مجتمع غربي وآخر. من أجل ذلك، لا يمكن تطبيق نظرية عن العلمنة شاملة على الجميع. يصح ذلك ليس بالنسبة إلى الوقائع والأرقام المتعلقة بالحضور في الكنيسة والعضوية فيها فحسب، وإنما أيضًا بالنسبة إلى التفسيرات السببية للتصنيع والعقلنة التي تقدمها نظرية العلمنة. على سبيل المثال، هناك عدد أكبر من الدلائل على التوسع الديني خلال الثورة الصناعية في إنكلترا منها على العلمنة. وبطريقة

مشابهة، هناك حالياً إجماع بين المؤرخين على أن تأثير الاكتشافات العلمية، مثل تلك التي قدمها داروين في تراجع الدين، بُولغ فيه سابقاً.

إذا كانت أطروحة العلمنة لا تفسر تاريخ المسيحية الغربية، فهي لا تنطبق إلا بدرجة أقل على تاريخ الإسلام والهندوسية والبوذية ومعظم الديانات الأخرى. فتتظيم الدين ومكانته في المجتمع وأنماط الاستقطاب مختلفة تماماً إلى درجة تصبح فيه بلا أي معنى ليست نظرية العلمنة ذاتها فحسب، وإنما أيضاً المشكلات الإمبريقية والنظرية المستمدة منها في إطار المسيحية الغربية. ولم يمنع هذا علماء الاجتماع من عولمة تلك القصة الضعيفة حول الغرب لتضم باقي العالم. وما دامت المجتمعات كلها تسير نحو التحديث، والعلمنة هي جزء من التحديث، فإن هذه المجتمعات كلها ستتعلمن، وبذلك تصح البلاغة الدعائية وقد لبست لبوس الحجة المقنعة.

في الأعوام الأخيرة، أثيرت شكوك كثيرة في شأن علمنة الهند والنصر النهائي للعلمانية. اعتبر عالم الأنثروبولوجيات. ن. مادان، على سبيل المثال، أن «العلمانية كروية عالمية شاملة مشتركة، أخفقت في شق طريقها في الهند»<sup>(3)</sup>. وبما أن الهنود هم هندوس وبوذيون ومسلمون وسيخ، فهم ليسوا مسيحيين بروتستانت؛ فلا يستطيعون ولا تمكنهم خصخصة الدين<sup>(4)</sup> يشير مادان إلى أن هناك في النظرية الاجتماعية، خصوصاً في نظرية ماكس فيبر، رابطاً أساسياً بين البروتستانتية والفردية والعلمنة<sup>(5)</sup> ووفقاً لذلك، يرى أن العلمانية «هدية من المسيحية إلى العالم»، وأنها جزء من تاريخ أوروبا الفريد<sup>(6)</sup> ويبدو أن مادان يُعبر عما يُعد إجماعاً عاماً بين علماء الاجتماع وعموم الشعب، على حد سواء، على أن الغرب الحديث علماني بطريقة فريدة، والشرق متدين بطريقة فريدة. وتكمن المشكلة في أن هذا يختزل روايات التاريخ المركبة والمتنوعة للمعارضة المزدوجة للعلمانية

T. N. Madan, «Secularism in its Place,» *Journal of Asian Studies*, vol. 46, no. 4 (November (3) 1987), p. 748.

(4) المرجع نفسه، ص 749.

(5) المرجع نفسه، ص 753.

(6) المرجع نفسه، ص 753-754.

والتدين. ورأيًا، سابقًا، أن تاريخ العلمانية في المجتمعات الغربية متنوع ومركب، كما يمكن أن يُقال الشيء نفسه عن تطور المؤسسات الدينية في الهند. مع ذلك لا يمكن صرف النظر عن جاذبية تلك الأمور الضرورية من خلال تقويم روايات أكثر تعقيداً للتغيير الاجتماعي. ويصعب في الواقع الذهاب أبعد من نظريات التحديث والتحول إلى العولمة، مهما حاول المرء الابتعاد منها؛ إذ يُجبر الشخص على تناول التعقيدات المفهومية والتناقضات المتضمنة فيها.

من وجهة نظري، إن العلاقة الأساس التي يجب تحليلها هي علاقة الدولة والأمة والدين. فالدولة الحديثة هي دولة - أمة، وتشير الواصلة بين الكلمتين (-) إلى أن الدولة الحديثة تتطلب أمة، والعكس صحيح. وعلى الرغم من أن بريطانيا والهند دولتان - أمتان الآن، إلا أن بريطانيا فحسب كانت دولة - أمة في فترة الاستعمار، بينما كانت الهند مستعمرة. ويبدو أن ذلك يشير في الأقل إلى الفارق الزمني، حيث كانت في خلاله بريطانيا دولة - أمة متطورة، وربما لم تصبح الهند كذلك إلا نتيجة الاستعمار. لكن، يجب تذكر أن الأمة تكوين تاريخي من القرن التاسع عشر، لذلك الفارق الزمني قليل نسبيًا. والطريقة الأخرى للتعبير عن ذلك هي القول: بينما كانت بريطانيا تستعمر الهند، كانت إنكلترا تستعمر بريطانيا العظمى، محاولة أن توحد ما لم يكن (وسيكون كذلك جزئيًا في ما بعد) المملكة المتحدة. وتمكننا رؤية النتيجة التاريخية للعملية الأخيرة حتى اليوم في شمال إيرلندا واسكتلندا. ولا أريد أن أضخم هذا الأمر. إنما أريد مجرد الإشارة إلى أن مفهوم الفارق الزمني الذي يتم فيه تصدير مخططات نهائية للدولة - الأمة إلى مجتمعات أقل تطورًا من خلال الاستعمار قد يفضي بنا إلى إغفال الطبيعة التدريجية والمتفاوتة لتكوين الدولة - الأمة، وإغفال أن هذه العملية شملت بريطانيا والهند في الوقت نفسه، ضمن الفترة الزمنية التاريخية ذاتها.

غالبًا ما يُطرح السؤال الآتي: ما الذي يكتسب الأولوية في هذه الظاهرة المتصلة بواصل خطي صغير (-) الأمة أم الدولة؟ وهل تُنتج الدولة الأشخاص، أم أن الأشخاص هم الذين ينتجون الدولة؟ أنفق مع مارسيل موس 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 الحقيقة الرئيسة عينها التي تعطي الجمهورية الحديثة أصالتها كلها وجدتها وكرامتها الأخلاقية التي لا تضاهى... يولد الشخص، أي شخص ضمن الحياة السياسية... حيث أصبح المجتمع برمته، إلى درجة ما، يكون الدولة، وهو الجسم السياسي السيد المستقل وهو مجموع المواطنين»<sup>(7)</sup>

بطريقته المثيرة والعميقة، يتخلص موس من أي تمييز حاد بين الدولة والمجتمع. وفي حين اقترح رينان أن الأمة استفتاء يومي واختيار حر مقصود، اعتبر موس أنها اعتقاد جماعي بالتجانس، كما لو أن الأمة جماعة بدائية، من المفترض أن تكون مؤلفة من مواطنين متساوين، يكون رمزهم العلم (طوئهم، أي محرمهم المقدس) ويمتلكون عقيدة أرض الوطن الأم، تمامًا مثلما تمتلك القبيلة البدائية عقيدة أرض الأجداد<sup>(8)</sup> من وجهة نظر موس، تؤمن الأمة الحديثة بالعرق الخاص بها (فلأن الأمة تخلق العرق، يعتقد المرء أن العرق يخلق الأمة) وبلغتها وحضارتها وشخصيتها القومية. وهذا الاعتقاد الجماعي حديث وعصري، ويأتي، إلى حد كبير، نتيجة التعليم الإجمالي العام. وترتبط فكرة الشخصية القومية بشكل حميم بفكرة التقدم<sup>(9)</sup>

ما نجده في أعمال موس هو رفض التمييز المؤلف بين الروابط المدنية والأواصر البدائية من جهة، والأفكار المتعلقة بالإنثية والعرق واللغة والدين من جهة أخرى. ومن وجهة نظره، فإنها تسير كلها معًا في عملية التحول المعقد للمجتمع إلى الدولة - الأمة. ويرى أن من أهم مظاهر تلك العملية هو أنها تنتج الفرد والأمة في وقت واحد. وفي تعبير فوكو، فإن الدولة تجمع وتفرّد في الوقت عينه. والواقع أن من الصعب تقديم تعريف دقيق لحدود الدولة؛ إذ تبدو الدولة سلطة ذات سيادة فوق المجتمع وخارجه، لكن فوكو أشار إلى أن الدولة الحديثة تعمل داخليًا من خلال السلطة التأديبية، ليس من خلال تقييد

---

Marcel Mauss, «La Nation,» dans: *Oeuvres* (Paris: Les Editions de Minuit, 1969), vol. 3: (7) *Cohésion sociale et division de la sociologie*, pp. 592-593.

(8) المرجع نفسه، ص 596.

(9) المرجع نفسه، ص 604.

الأشخاص وتصرفاتهم، وإنما من خلال إنتاجها لهم، فالفرد، الكائن المدني السياسي، يُنتج في الكنائس والمدارس والمصانع. وأخيراً رأى تيموثي ميتشل أن من خصوصية ظاهرة الدولة الحديثة أنها «حين تصبح علاقات القوة داخلية بهذه الطريقة، وبالأساليب نفسها، تبدو كأنها تتخذ الشكل الجديد للبنى الخارجية»<sup>(10)</sup>، وبالتالي، يجب تحليل الدولة كثمرة بنوية.

أين موقع الدين إذًا؟ في أعمال موس (كما في أعمال دوركهيم) إشارات مستمرة إلى الفكرة التي تقول إن القومية هي دين المجتمع الحديث، تمامًا مثلما أن طواطم القبيلة هي دين المجتمع البدائي. إذا كانت هذه هي الحال، فهل يمكن القول إذًا إن المسيحية أو الهندوسية أو الإسلام أو البوذية هي دين النظام القديم، وإن القومية هي الدين العلماني للمجتمع الحديث؟ أظهرت حجتنا السابقة المتعلقة بالنظرية العلمانية أن هذه فكرة مبسطة جدًا عن إحلال شيء محل آخر. ويبدو أن تطبيق حجة موس يشير إلى أن ما حصل للعرق واللغة في عصر القومية حصل أيضًا للدين؛ إذ يصبح من الملامح المميزة للأمة، ومن أجل تلك الغاية يتحول باتجاه معين. ويمكن القول إن الدين جرى تأميمه، حيث أصبح واحدًا من ميادين ممارسات الضبط التي يُنتج فيها الفرد المدني الحديث. ومن الواضح أنه ليس المجال الوحيد، ما دامت اللغة والأدب والعرق والحضارة كلها مجالات أخرى تنتج ما يُسميه موس «الشخصية القومية».

أن يكون الدين مهمًا في إنتاج الفرد الحديث، ليس بالأمر الغريب على هؤلاء الذين اطلعوا على نقاش فيبر للأخلاق البروتستانتية. وقد يبدو كونه مهمًا أيضًا في إنتاج الجمهور العام أمرًا مستغربًا أكثر، خصوصًا إذا ما شددنا على أنه في القرن التاسع عشر لم تؤمم البروتستانتية فحسب، وإنما أيضًا الكاثوليكية وديانات أخرى كثيرة مثل الإسلام والهندوسية في الهند. ويمكن المرء أن يسمع الاعتراض الفوري أن البروتستانتية أصبحت الدين القومي لإنكلترا والبلدان المنخفضة (هولندا) منذ القرن السادس عشر. لكنني أذكر بوجود كنائس بروتستانتية تابعة للدولة، في الفترة الحديثة الأولى في هذين البلدين لكن بما أنه لم يكن هناك أي

Timothy Mitchell, «The Limits of the State: Beyond Statist Approaches and their Critics», (10) *American Political Science Review*, vol. 85, no. 1 (March 1991), p. 93.

دولة - أمة في أي منهما، فلم يكن هناك دين قومي. في كلام آخر، حدثت في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر تغييرات أساسية في الدين، أثرت في تنظيمه ودرجة وصوله إلى الناس، وكانت لتلك التغييرات علاقة ببروز الظاهرة المتصلة، أي الدولة - الأمة.

بالتالي، ما هو متضمن في الحجة التي أطرحها إلى حد الآن أنه يتم إنتاج الفرد الحديث في الوقت نفسه الذي أنتج جمهور العامة الحديث. هكذا، فالدين مهم ليس في تكوين الضمير الفردي والسلوك المتحضر فحسب، وإنما أيضًا في إنتاج الفضاء العام. وقد يكون ذلك أمرًا مستغربًا بالنسبة إلى هؤلاء الذين يقبلون الرأي الذي عبر عنه يورغن هبرماس في شأن نشوء «الفضاء العام»، حيث رأى في كتابه *Strukturwandlung der Oeffentlichkeit* (التحولات البنوية للأوضاع الاجتماعية)، أن الأفراد المجتمعين في جسم عام، بدأوا في القرن الثامن عشر مناقشة ممارسة السلطة السياسية من جهة الدولة بطريقة نقدية. كان هؤلاء المواطنون قادرين على الوصول إلى المعلومات بطريقة حرة، وعبروا عن آرائهم بطريقة عقلانية غير مسيطر عليها من أحد (Herrschaftsfreie). وفي رأيي، يتمي تحليل هبرماس التقليد الذي ساد في فترة التنوير على المستوى النظري إلى حد كبير، إلى خطاب أوروبي حديث عن «تصور الذات». والعنصر اللافت في تصور الذات هذا هو إهمال الرأي الديني العام الذي لا يمكن اعتباره «عقلانيًا» و«نقديًا»<sup>(11)</sup>

لدينا في أنموذج هبرماس، صورة عن التطور الأوروبي، حيث تشكل العلمانية أحد العوامل المميزة للحدثة. وهذه الصورة ببساطة مزيفة؛ إذ لم يؤدّ التنوير إلى قتل الدين في أوروبا. على العكس، كان هناك في القرن الثامن عشر رابط مباشر بين العلوم الطبيعية والدين الطبيعي. كما قالت مارغريت جاكوب أخيرًا: «إن الأفراد الذين تحدث عنهم هبرماس أبعد ما يكونون من العلمانية»<sup>(12)</sup> ركزت جاكوب على التدين الجديد للقلة المتنورة مثل القائلين بمذهب الربوبية

Jürgen Habermas, *The Structural Transformation of the Public Sphere: An Inquiry into a (11) Category of Bourgeois Society*, translated by Thomas Burger (Cambridge, MA: MIT Press, 1989).

Margaret C. Jacob, *Living the Enlightenment: Freemasonry and Politics in Eighteenth- (12) century Europe* (Oxford: Oxford University Press, 1992).

الموجودين في إنكلترا<sup>(13)</sup> إلا أنني أود أن أسترعى الانتباه إلى النشاط المنظم الذي تطور مع الإنجيلية في القرن الثامن عشر. وبينما كانت حركات الإنجيلية الأولى، على سبيل المثال الحركة الميثودية (Methodism)، تُطور شبكات اتصال جديدة، لقي هذا التطور دفعا قويا في بدايات القرن التاسع عشر. وأشير هنا إلى الجمعيات المعادية العبودية، والجمعيات التي تُعنى بتدريس الإنجيل، والجمعيات التبشيرية في حوالى عام 1900 التي كانت، في الأقل في بريطانيا (التي كانت موضع الاهتمام الرئيس لتحليل هيرماس)، أساسا في إنشاء مجال عام حديث يمكن بناء الدولة - الأمة على أساسه. وبالتالي، سأعتبر أن المفاهيم المتعلقة بالعمومية والجمهور العام والرأي العام، المشار إليها في مفهوم هيرماس للمجال العام، مهمة، ويمكن استخدامها لأهداف المقارنة، إذا لم نكن لتتقيد بوجهة نظر هيرماس عن التنوير.

في باقى هذه المقالة، أنظر في تأميم الدين في بريطانيا والهند. وآمل بأن أظهر أنه كانت تجمع بين التطورات في عاصمة الإمبراطورية وفي المستعمرة، أوجه مشتركة مهمة، لكن كانت هناك أيضا، اختلافات كبيرة لها علاقة بالطريقة التي ترتبط فيها الدولة والأمة والدين في هذين الموقعين من الإمبراطورية.

## الدولة الأخلاقية في بريطانيا

حصل في القرن التاسع عشر تطوران دينيان أساسيان يربطان الدين بالقومية: أولهما، النمو الكبير والتأثير الذي كان للإنجيلية في الثقافة الدينية برمتها في بريطانيا؛ وثانيهما، تضمين الكاثوليك في الأمة وإعطاؤهم حق الإقتراع. ودعوني أبدأ بالإنجيلية؛ إذ تبدأ صحوة الإحياء الإنجيلية تقليديا مع جون ويسلي (John Wesley) في النصف الأول من القرن الثامن عشر، لكن كانت هناك موجة ثانية مهمة في تسعينيات القرن الثامن عشر واستمرت خلال القرن التاسع عشر<sup>(14)</sup>

---

David Zaret, «Religion, Science, and Printing in the Public Spheres in Seventeenth-century (13) England.» in: Craig Calhoun, ed., *Habermas and the Public Sphere* (Cambridge, MA: MIT Press, 1992), pp. 212-236.

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

ونمو الإنجيلية في النصف الأول من القرن التاسع عشر مثير للإعجاب، إنما الأمر الأكثر أهمية من زيادة العدد هو التأثير الكبير الذي كان للإنجيلية في المجموعات الدينية والأفراد من جميع الأنواع. وتزامن التوسع الإنجيلي بشكل كبير مع الثورة الصناعية التي أدت إلى جميع أنواع التفسيرات السببية الاقتصادية التي تنشأ من تلك التي قدمها إيلي هاليفي وتلك التي قدمها إدوارد تومبسون<sup>(15)</sup> وخضعت جميع هذه التفسيرات في النتيجة لانتقادات كبيرة، أفضل ألا أعرضها هنا. ومهما كانت الأسباب المشار إليها، فمن المهم من أجل الغاية التي أضعتها نصب عيني هنا، الإشارة إلى أن الإنجيلية سعت إلى التحول الداخلي، إضافة إلى النشاط الخارجي من أجل تحويل الآخرين. فحاول الواعظون المتجولون والجمعيات التبشيرية اللاحقة وتلك التي تُعنى بتعليم الإنجيل الوصول عميقًا وبعيدًا. ما لدينا هنا هو جهد تمديني تعليمي قوي يهدف إلى تحويل حياة الأفراد الشخصية، ولا يمكن أن تكون هناك شكوك كثيرة في شأن أهمية الإنجيلية في إنتاج أفراد حديثين مدنيين يعملون بجد.

في الوقت نفسه، كان للإنجيلية تأثير سياسي مهم جدًا. ومن الواضح أن مصطلح الإنجيلية يشمل مجموعة واسعة من الأفكار والمواقف، لكن الحملة التي قامت بها من أجل إلغاء العبودية في العقود الأولى من القرن التاسع عشر تُظهر كيف تمكنت الإنجيلية، على الرغم من تنوعها، من أن تكون لها رسالة سياسية قوية. نرى هنا أيضًا كيف ارتبطت الإنجيلية في الداخل بالإمبراطورية، كما تمثل بكلمات وليم ويلبرفورس (William Wilberforce)، أحد قادة طائفة كلابهام (Clapham) [هم فرقة من المصلحين المسيحيين التابعين للكنيسة الإنكليزية الذين كانوا متمركزين في منطقة كلابهام في لندن في بداية القرن التاسع عشر]:

«أعتبر أن من واجبي محاولة تخليص تلك المخلوقات الضعيفة من الظلمة والتخلف اللذين يعيشون فيهما حاليًا، وليس من أجل رفايتهم فحسب... وإنما أيضًا من قناعة أكيدة بأن سكان المستعمرات ونحن أنفسنا، على حد سواء،

---

Elic Halévy, *The Birth of Methodism in England*, translated and edited by Bernard Semmel (15) (Chicago, IL: University of Chicago Press, 1971), and Edward Thompson, *The Making of the English Working Class* (Harmondsworth: Penguin, 1977).

سنعاني إذا لم نغم بذلك... وعادة ما تحصل ابتلاءات العناية الإلهية القضائية  
والجنائية على أنها عواقب طبيعية، وأتوقع أن تحصل الشرور بالطريقة نفسها»<sup>(16)</sup>

يعتقد ديفيد برايون ديفيس (David Brion Davis) أن منع تجارة العبيد في  
عام 1807 ومنع العبودية في عام 1833، كانا من «الشعائر الحقيقية» التي تثير  
تخيلات جامحة عن الموت والولادة من جديد، وهي «مصممة لإحياء المسيحية  
والتكفير عن الخطيئة الطبيعية»<sup>(17)</sup>

كانت تلك المواقف تجاه باقي العالم، جديدة وحديثة تمامًا. وحتى تسعينيات  
القرن الثامن عشر، لم يكن هناك أي اهتمام بالتبشير في الخارج. لكن حدثت نقطة  
تحول في هذه الفترة، وربما أكثر ما يرمز إلى هذه التحول عنوان كتاب بحث في  
واجبات المسيحيين في استخدام أدوات تحويل الكفار إلى الإيمان<sup>(18)</sup> لوليم  
كاري، حيث أسست جمعيات تبشيرية كثيرة، بما فيها «الجمعية التبشيرية اللندنية»  
(London Missionary Society) والجمعية التبشيرية الكنسية (Church Missionary  
Society) المعروفتان. رأت تلك الجمعيات نفسها منمكة بحرب ضد عبادة  
الأصنام وبمحاولة إنقاذ الأرواح الكافرة. كان هناك اعتقاد أن هذه الأرواح لن  
تدخل الجنة إذا لم تُخلص، وأن إنقاذها واجب مسيحي. ولا يسع المرء إلا أن  
يتساءل عن المدى الذي تمت فيه إثارة المخيلة المسيحية بصور الفقراء الهندوس  
والمسلمين وغيرهم وهي تضيع إلى الأبد. ونحن نعرف أن واحدًا من كل اثنين من  
المتحدثين التبشيريين في اجتماعات الجمعيات التبشيرية السنوية في المقاطعات  
الخارجية في الفترة الواقعة بين عامي 1838 و 1873 جاء من الهند<sup>(19)</sup>. ولا يوجد  
أدنى شك في أن النشاط الإنجيلي المتزامن مع الجمعيات التي تُعنى بتدريس

---

(16) مذكور في: Boyd Hilton, *The Age of Atonement: The Influence of Evangelicalism on Social and Economic Thought, 1795-1865* (Oxford: Clarendon Press, 1988), pp. 209-210.

(17) مذكور في: المرجع نفسه، ص 210.

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

(19) Brian Stanley, «Christian Responses to the Indian Mutiny of 1857,» paper presented at: *Church and War: Papers Read at the Twenty-first Summer Meeting and the Twenty-second Winter Meeting of the Ecclesiastical History Society*, edited by W. J. Sheils, *Studies in Church History*; vol. 20 (Oxford: Blackwell 1983), p. 278.

الإنجيل والجمعيات التبشيرية ومدارس الأحد وُلد وعيًا عامًا من نوع خاص في العالم، وأرسى واجبًا للمسيحيين البريطانيين على امتداد الإمبراطورية.

أرى الإنجيلية بمنزلة حركة واسعة جدًا، تمثل قوة دينية تنشط في داخل مؤسسة الكنيسة وخارجها. بحلول عام 1850، كان يمكن تصنيف نحو ثلث رجال الكنيسة الإنكليزية، بمن فيهم الأفضل والأذكى، أنهم إنجيليون، وكذلك كان يمكن تصنيف أغلبية غير الملتزمين بتعاليم الكنيسة<sup>(20)</sup> أنها لا تمثل للدين السائد (Nonconformists). وهذا يشير إلى إمكان ردم صدع الانقسام القوي السابق بين مؤسسة الكنيسة وغير الملتزمين بتعاليمها، بواسطة الإنجيلية. ومن الواضح أن هذا الانقسام استمر في النقاشات السياسية حول العلاقات بين الدولة والكنيسة، لكن يبدو أن الانشقاق عن الكنيسة تخلى عن سياساته الراديكالية المعادية مؤسسة الكنيسة ضمن الإنجيلية، فهي التي عززت، أساسًا، تقوية الطبقة الوسطى بعناصر قوية متعلقة بالسلوك المدني والمقتصد والعزة القومية. وبالتأكيد، تمكن الإشارة إلى العناصر المتطرفة ضمن الحركة التي تعتقد بالعصر الألفي السعيد والعناصر السبئية التي تؤمن بأن الإيمان وحده كافٍ للخلاص، والتي تبدو أنها أبقّت على المميزات السابقة للانشقاق الذي حصل في القرن التاسع عشر. بقيت هذه العناصر مهمة خلال هذا القرن وصولاً إلى القرن العشرين. وفي حالات كثيرة، أدى تفجر الحماسة الدينية لديهم إلى انتقال بعض الدعاة المؤثرين مثل القائد الليبرالي غلادستون (Gladston) (1809-1898) من الإنجيلية إلى الكنيسة العليا (High Church). مع ذلك، بالإمكان رؤية أثر إنجيلي قوي في آراء غلادستون ونشاطه السياسي<sup>(21)</sup> وبطريقة مماثلة، وبعد أجيال عدة لاحقة، ترك تشارلز ف. أندروز (C. F. Andrews) (1871-1940) المُبشر وصديق غاندي وطاغور، طائفة إرفنغايت (Irvingite) حيث كان والده قسًا، وانتقل إلى الكنيسة العليا من أجل أن يصبح مبشرًا فحسب، وتاليًا داعمًا أخلاقيًا للقومية الهندية. لم يشعر أندروز بالقرب من الجو الديني الذي قدم من خلاله والده

Hilton, *The Age of Atonement: The Influence of Evangelicalism on Social and Economic Thought, 1795-1865*, p. 26.

(21) المرجع نفسه، ص 340.

الذي كان يتحلى بقدرات التنبؤ والشفاء، خدماته. مع ذلك، أصبح مبشراً وشعر خلال وقت قصير بأن القيود التي تضعها إنكليزية الكنيسة العليا، تحد من نشاطه كثيراً. وتمكن بسهولة من رؤية تأثير نزعة الوعظ الأخلاقي الإنجيلية في مواقف تشارلز ف. أندروز<sup>(22)</sup>

داخل التيار الرئيس في الإنجيلية، وُجّهت الحماسة الدينية إلى النشاط العام، الأمر الذي نشر قيم الطبقة الوسطى بين عدد كبير من السكان. وبالإجمال، يبدو أنه من الصحيح النظر إلى الحركة الإنجيلية باعتبارها معادية للعقلانية، بل حاولت هذه الحركة الجمع بين الفكر العقلاني والمشاعر الدينية، بين العقل والإحساس، في هذا الجانب كما في جوانب أخرى، أفسرها بأنها حركة قومية أنموذجية تحاول الجمع بين التنوير والرومانسية. وبينما كان هناك نقاش مستمر بين الليبراليين القائلين بمذهب المنفعة والإنجيليين، كانت هناك دلائل مهمة تتعلق بالقواسم المشتركة بينهما بالطريقة التي حاول فيها جون ستوروات مل إبعاد نفسه من عقلانية والده المفرطة<sup>(23)</sup> كان مشروع الإنجيلية يهدف إلى تحويل الناس إلى وجود مهم أخلاقياً، حيث الضمير الفردي المتعلق بالأخطاء والتكفير عنها شعارات متكررة في أمة لديها مهمة تؤديها.

كان غلادستون مثلاً شائعاً للمزج بين الليبرالية والأخلاقية الإنجيلية. بعد نشأته في عائلة إنجيلية تقيّة، بدأ حياته المهنية تحت تأثير كتاب الفيلسوف - الشاعر كولردج *On the Constitution of the Church and State*<sup>(24)</sup> (تكوين الكنيسة والدولة). وفي دفاعه عن مؤسسة الكنيسة بعد الانعتاق الكاثوليكي، كتب كتاباً بعنوان *The State in Its Relations with the Church*<sup>(25)</sup> (الدولة في علاقاتها مع الكنيسة)، وهب فيه الدولة ضميراً يفوق ضمير الأفراد. وقدم في بحثه دفاعاً عن وجود رابط بين الكنيسة والدولة، لكنه أضفى أيضاً على الدولة مميزات أخلاقية كبيرة:

---

Hugh Tinker, *The Ordeal of Love: C. F. Andrews and India* (Delhi; New York: Oxford University Press, 1979). (22)

Lynn Zastoupi, *John Stuart Mill and India* (Stanford, CA: Stanford University Press, 1994). (23)

Samuel Taylor Coleridge, *On the Constitution of the Church and State* (London: Hurst Chance, 1830). (24)

William E. Gladstone, *The State in Its Relations with the Church* (London: Murray, 1838). (25)



«إن الدولة، بطريقة ملائمة وفقاً لطبيعتها، أخلاقية... يعني ذلك أن النشاط الإجمالي للدولة يخضع لقانون أخلاقي... ولا نجد في حكومة لبلاد وقوانينها مجرد مجموعة من الأنشطة الفردية؛ وإنما قوة فاعلة مركبة... تمثل هذه القوة الفاعلة المركبة، شخصية الأمة، وتتطلب، كحقيقة أخلاقية مميزة، عبادة خاصة بها، وتحديداً، عبادة الدولة الممثلة بأعضائها الأحياء وطبقتها الحاكمة. وبالتالي، عبادة عامة مشتركة. كي نُخلص في بضع كلمات نتيجة هذه الاعتبارات، يمكن تطبيق الدين على الدولة، لأن مهمة الدولة في شخصيتها، تطوير الحياة الاجتماعية للأشخاص، الحياة الاجتماعية التي هي في الأساس، أخلاقية في الأهداف التي تعتمز تحقيقها، وفي ما تتغذى منه، وفي القيود والدوافع التي تتطلبها التي لا يمكن أن تكون أخلاقية أساساً إلا عندما تكون دينية؛ أو أن الدين ضروري بشكل مباشر للتوظيف الصحيح لطاقت الدولة»<sup>(26)</sup>

كون غلادستون أصبح لاحقاً مدافعاً عن حقوق المنشقين عن الكنيسة والكاثوليك، رأى بعضهم أنه أنكر آراءه السابقة<sup>(27)</sup> إلا أنني أود أن أقترح أننا نرى في غلادستون تحولاً من نظرتة السابقة - الحديثة على الكنيسة العامة إلى الدولة - الأمة الأخلاقية التي لم تكن فيها بيروقراطية الدولة، وإنما كان الفرد والوعي القومي هما الأسمى. ما يبقى ثابتاً هو الطبيعة الأخلاقية/الدينية للنشاط السياسي. بدلاً من استثناء الآخرين من هذه الحياة الأخلاقية للأمة، أراد غلادستون تضمينهم فيها. يعني ذلك عدم الاعتراف بمفهوم كالين «للنخبة القليلة»، واستبداله بكونية أخلاقية وسعت النعمة الإلهية لتشمل جميع سكان الأرض. تذهب هذه النظرة إلى الكنيسة القومية أو إلى الأمة ككنيسة أبعد من مؤسسة كنيسة إنكلترا المنظورة.

كان مثل هذا الاندماج بين الكنيسة والدولة الأمة مهمّاً أيضاً للمهمة التحضيرية، كما رأها توماس أرنولد في كتابه *Principles of Church Reform* (مبادئ إصلاح الكنيسة)<sup>(28)</sup> فحين كان أرنولد لا يزال مشككاً بالرغبة في تضمين

(26) غلادستون، مذكور في: Richard J. Helmstadter and Paul T. Philips, eds., *Religion in Victorian Society: A Sourcebook of Documents* (Lanham, MD: University Press of America, 1985), pp. 82-89.

Hilton, *The Age of Atonement: The Influence of Evangelicalism on Social and Economic Thought, 1795-1865*, p. 341.

Thomas Arnold, *Principles of Church Reform* (London: Fellowes, 1833).

(28)

الكاثوليك الرومان (البرابرة الإيرلنديين) وفي الأمل بأن المجموعات المنشقة عن الكنيسة سوف تنضم إلى هذه المهمة التبشيرية والتمديدية، طغت على هذه الاهتمامات وقائع جديدة. يتلاءم المبدأ الليبرالي القائل بتحسين المجتمع، بشكل غير معتاد، مع أخلاقيات أرنولد المسيحية. واستمد هذا الأخير أفكاره من كولردج الذي كان له تأثيره في غلادستون، وبشكل لافت في جون ستيورات مل، الناطق الرئيس بالأفكار الليبرالية في القرن التاسع عشر<sup>(29)</sup> ولدى غلادستون، نظرية ليبرالية للتطور بدلاً من الآراء الإنجيلية المعتادة المتعلقة باللعنة ونهاية العالم، بل إضافة إلى ذلك، هناك المفهوم القائل أن التقدم هو التحسين المسيحي للمجتمع، وإننا نرى في هذا التقدم يد الله. يؤدي هذا المزيج من الأفكار الليبرالية والإنجيلية إلى تأكيد عام للشخصية الأخلاقية للشعب الإنكليزي ولواجبه في قيادة العالم<sup>(30)</sup> ولم تقتصر هذه الآراء المتعلقة بالتطور والعناية الإلهية التي تناول الجميع، على الجزر البريطانية، بل شملت «مسؤولية الرجل الأبيض» لأن يجلب بشارة المسيح إلى المستعمرات.

ينعكس التحول من النظرة الأنغليكانية الحصرية للأمة إلى نظرة قومية شاملة، في التطور الديني الرئيس لتلك الحقبة أي انعتاق الكاثوليك. كانت إنكلترا في القرن الثامن عشر دولة بروتستانتية إلى أبعد الحدود، لكن إنشاء دولة - أمة بريطانية كان يتطلب ضم الأقلية الكاثوليكية. وكان هناك تاريخ طويل من العداء للكاثوليك في إنكلترا، ما أدى إلى استثنائهم من معظم مجالات الحياة العامة. منذ عام 1800، شهد مذهب الكاثوليك الرومان مثلما شهدت الإنجيلية نموًا كبيرًا. في إنكلترا، كان هذا نتيجة ارتفاع عدد الكاثوليك الإنكليز والتدفق الكبير للمهاجرين الإيرلنديين، على حد سواء. وكان هناك في إيرلندا توسع في نشاط الكاثوليك الرومان تميز بتأسيس كلية إيرلندية لتدريب الكهنة في ماينوث (Maynooth) في عام 1795 كان لمذهب الكاثوليك الرومان، مثلما كان للمذهب الإنجيلي، تأثير خارج جماعته. أكثر ما يظهر ذلك بوضوح في حركة أكسفورد التي تسمى أيضًا تراكتاريان (Tractarians)، والتي بدأت منذ عام 1833 كحركة باتجاه تأكيد كاثوليكية

Zastoupil, *John Stuart Mill and India*.

(29)

Robbins, «Religion and Identity in Modern British History», pp. 470-471.

(30)

كنيسة إنكلترا، تحت اسم الأنغلو - كاثوليكية. قام جون هنري نيومن (John Henry Newman) (1801-1890)، أحد أبرز شخصيات تلك الحملة، باستبدال كلمة «أنغلو» بكلمة «الرومانية» في عام 1854 وترقى ليصبح كاردينال الكاثوليك الرومان في عام 1879

نظر الإنجيليون إلى نمو عدد الكاثوليك الرومان باعتباره تهديدًا تفاقم نتيجة خوفهم المبرر من «العدو في الداخل»، المتمثل بحركة أكسفورد. وفي عشرينيات القرن التاسع عشر، كان الصراع السياسي يدور حول حق الكاثوليك الرومان بالجلوس في برلمان اتحاد بريطانيا العظمى وإيرلندا الذي أقر في عام 1829 بعد التحرير. ولم يُسمح للكاثوليك الرومان فحسب، بأن يصبحوا جزءًا من الأمة، إنما أيضًا للمنشقين عن الكنيسة الذين تم إبطال معوقاتهم المدنية بموجب مراسيم الاختبار والشراكة (Test and Corporation Acts) في عام 1828 ويجب تفسير عمل كولدريج وأرنولد وغلادستون في ضوء هذه الحوادث التي ساعدت حتمًا في تحويل الطابع الديني والسياسي للمجتمع البريطاني من نواحٍ مهمة.

لكن إعطاء الأقلية الكاثوليكية حقوقها السياسية في الجزر البريطانية لم يساعد كثيرًا في الحؤول دون وجود الرابط القوي بين الكاثوليكية والقومية الإيرلندية<sup>(31)</sup> برز هذا الرابط بشكل واضح الاضطراب الذي حصل في عام 1843، حيث عمل رجال الدين الكاثوليك الرومان والقوميون الإيرلنديون يدًا بيد لمواجهة الاتحاد التشريعي بين بريطانيا وإيرلندا. وحظيت هذه الحركة المدعومة من البنى التنظيمية للكاثوليك الرومان، بدعم شعبي كبير. وما من مبالغة في اعتبار القومية الإيرلندية أنها المثل الأقوى للقومية الدينية في بريطانيا العظمى. وبالتالي،



بين ثلاثينيات القرن التاسع عشر وستينياته، كانت المشاعر المعادية للكاثوليكية والمعادية للشعائر الدينية ضمن الكنيسة الأنغليكانية، مفهومين أساسيين في ما سماه جون وولف «الحملة الصليبية البروتستانتية»<sup>(35)</sup> أدى ذلك إلى استياء عارم وحراك شعبي للبروتستانت والكاثوليك، على حد سواء. ومرة أخرى أود اقتراح محاولة رؤية الحركتين في تفاعلها، حيث كان الإنجيليون والكاثوليك، على حد سواء، متحمسين للتشديد على قوميتهما. أراد البروتستانت، على نحو خاص، تأكيد علاقتهم بالرمز الأعلى للقومية السلطانية، وهي الملكة فيكتوريا<sup>(36)</sup> وفي حين كان من الواضح أن الكاثوليك الإيرلنديين شددوا على هويتهم الإيرلندية، حاول الكاثوليك الإنكليز بجهد أكبر إبعاد أنفسهم من الادعاءات بأن ولاءهم للبابا معاد للقومية. في رأيي، ساهمت كلتا الحركتين، بشكل كبير، في تكوين قومية سلطانية وتبشيرية تميزت بمزايا قومية عليا لعرق حاكم «أمة ذات رسالة». وكما أكد ماندل كريتون (Mandell Creighton)، الأسقف الأنغليكاني في لندن، في بداية القرن العشرين، فإن «مسألة مستقبل العالم تتعلق بوجود الحضارة الأنغلو سكسونية على أساس ديني»<sup>(37)</sup> كان كريتون يفكر في كنيسة إنكلترا عندما كان يتحدث عن الاستيلاء على العالم، لكنني أقترح هنا أن التنوع الديني كان يحاط بمفهوم عن واجبات لعرق المتفوق.

اعتمد مفهوم التفوق العرقي في القرن التاسع عشر إلى حد كبير، على المقارنة. وكانت الحضارة تُعرف بنقيضها، أي البربرية أو الوحشية. وتلاشت النزاعات والعداءات الداخلية والنزاعات السياسية ضمن المسيحية البريطانية، خلف ما كان ينظر إليه بأنه الاختلاف بين الحضارة المسيحية البريطانية وبربرية الشعوب المستعمرة. وكان التأكيد الموجود في التوراة هو أن الجنس البشري واحد متحدر من زوج واحد في جنة عدن، إضافة إلى مفهوم التنوير المتعلق بالتساوي

John Wolffe, *The Protestant Crusade in Great Britain, 1829-1860*, Oxford Historical (35) Monographs (Oxford: Clarendon Press, 1991).

(36) المرجع نفسه، ص 309.

Robbins, «Religion and Identity in Modern British History», p. 471. (37) مذكور في:

والتطابق بين البشر، ينحسر سريعاً أمام الأفكار التي تتحدث عن الاختلاف العرقي الراديكالي في النصف الثاني من القرن التاسع عشر<sup>(38)</sup> وساوى علماء اللغة من أمثال رينان وماكس مولر بين العرق واللغة، وأكد رينان حق الأعراق المتفوقة في أن تستعمر الأعراق الأدنى. بينما اهتم توماس أرنولد بشكل كبير بالعلاقة بين الدين والأمة، وأعاد ابنه ماثيو أرنولد، صاحب كتاب *Culture and Anarchy* (الثقافة والفوضى)، توجيه ذلك الاهتمام بتأكيد النظرة العرقية إلى الثقافة، وظهر في الاستشهاد الآتي من كتاب *الثقافة والفوضى* أن النظرة «الأرنولدية» إلى الثقافة استمرت ذات إلهام ديني:

«إن هدف الثقافة هو تجهيز أنفسنا للتحقق من ماهية الكمال وجعله يسود، لكن أيضاً، بشكل عام، فإن في تحديد ما يؤلف الكمال، يصل الدين إلى استنتاج يطابق ذلك الذي تصل إليه الثقافة. يقول الدين: إن مملكة الله في داخلك أنت، والثقافة، بطريقة مماثلة، تضع الكمال الإنساني كشرط داخلي، أي في نمو ذواتنا الإنسانية الخاصة وسيطرتها كتميز من ذواتنا الحيوانية... وليس الامتلاك والراحة، إنما النمو والتحقق، سوى ميزتي الكمال كما تفهمها الثقافة؛ وهنا أيضاً تتطابق مع الدين»<sup>(39)</sup>

من المهم الإشارة إلى أن أرنولد كان يعمل مفتشاً للمدارس، ومن هذه الناحية فهو مسؤول عن اطلاع البريطانيين على مهمة الأمة التبشيرية الجديدة ذات البعد العرقي. ودعمت العلوم الحديثة هذا التكوين الأيديولوجي للثقافة القومية، حيث اتخذت اللغة والعرق مكانة أساسية، وتحولت ثقافة الشعوب المستعمرة إلى موضوع للدراسة الأكاديمية، وأصبح لديها الكرسي الجامعي الخاص بها<sup>(40)</sup> وبشكل تدرجي، أصبحت للعرق أولوية تفوق الدين كعنصر مسيطر في القومية البريطانية في النصف الثاني من القرن التاسع عشر.

Robert J. C. Young, *Colonial Desire: Hybridity in Theory, Culture and Race* (New York: (38) Routledge, 1995), p. 47.

Gauri Viswanathan, *Masks of Conquest: Literary Study and British Rule in India*, : (39) مذکور في: Social Foundations of Aesthetic Forms Series (New York: Columbia University Press, 1989), p. 19.

Young, *Colonial Desire*, p. 71.

(40)

## المهمة الاستعمارية في الهند

جرى واحد من أهم النقاشات السياسية في شركة الهند الشرقية في أوائل القرن التاسع عشر بين المستشرقين الذين اعتبروا أن الشركة يجب أن تستمر بسياستها في دعم المؤسسات الدينية والتعليمية والقومية، والأنغليكانيين الذين رأوا أنه ما من قيمة كبيرة في تلك المؤسسات التي يجب استبدالها بالمؤسسات الإنكليزية الأكثر تحضرًا وتقدمًا. ومن الواضح كان نقاشًا معقدًا، كسبه، بصورة أو بأخرى، الأنغليكانيون، عندما قُبلت المذكرة التي وضعها توماس بابينغتون ماكولي (Thomas Babington Macaulay) بعنوان «مذكرة حول التعليم الهندي» (Minute on Indian Education) في عام 1835 كأساس للسياسة الرسمية. وقف الإنجليون في تلك المعركة إلى جانب الأنغليكانيين. وشعر الإنجليون، مثل هؤلاء الذين ينتمون إلى طائفة كلابهام (من أمثال وليم ويلبرفورس، زاكاري ماكولي، وجون فين، وصامويل تورنتون، وتشارلز غرانت) الذين كانوا بارزين في الحملة المضادة للعبودية، بالسخط تجاه الدعم الذي قدمته الشركة إلى الهند الهندوسية والإسلام في الهند. وتوافقوا مع الإنجليين القائلين بمذهب المنفعة (Utilitarians) في احتقارهم مؤسسات الهند الأهلية وآدابها. وأخبر وليم ويلبرفورس البرلمان الإنكليزي بأن المستشرقين كانوا يشككون في المسيحية، تمامًا مثلما كان الثوريون الفرنسيون الذين نظرت المسيحية إلى أفعالهم بنوع من الاشمئزاز الشديد<sup>(41)</sup>؛ إذ قالوا إنه ينبغي للشركة عدم السماح للمبشرين بالعمل في الهند فحسب (الأمر الذي قامت به بعد عام 1813)، لكن يجب عليها أن تتوقف عن دعم مؤسسات السكان الأصليين.

في العقود الأولى من القرن التاسع عشر، كانت الشركة لا تزال تقدم الرعاية إلى المعابد والاحتفالات الهندوسية، خصوصًا في الجنوب. وتحت ضغط قوي من الإنجليين، أُجبرت الشركة على أن تتراجع عن تلك السياسة. وقد قامت بذلك مع شيء من التردد. وحتى في فترة متأخرة مثل عام 1838 كان يجب تشكيل لجنة في إنكلترا بهدف «نشر المعلومات المتعلقة بعلاقة حكومة شركة الهند الشرقية

بأنظمة الوثنية الخرافية للسكان الأصليين وللدعوة إلى حل تلك العلاقة»<sup>(42)</sup> لكن، علينا رؤية ذلك كأنه تراجع في الأسلوب، بما أن البريطانيين أصبحوا ناشطين في إنشاء أنظمة ولجان لإدارة المؤسسات الخيرية الدينية، وأصبحت تلك اللجان مهمة لتنظيم مجال عام للهندوس والمسلمين، على حد سواء. ومن هذه الناحية كان ذلك الأمر يمثل شاهدًا آخر على سياسة التمثيل الاستعمارية الجديدة التي حلت مكان شبكات الرعاية القديمة، حيث ساهمت الشركة فيها بغية تعزيز هدفها الرئيس، ألا هو التجارة.

اتفق القائلون بمذهب المنفعة (Utilitarians) والإنجيليون على أن المؤسسات الدينية الهندية بحاجة إلى التفكيك وإلى الاستبدال بالحضارة المسيحية. لكنهم اختلفوا على الطريقة التي يجب أن يقدموا بها هذه الحضارة إلى السكان الأصليين. اعتبر الحياض الديني ضروريًا في البداية لأهداف تجارية، ولاحقًا للحكم البريطاني في الهند. واستمرت الشركة بمقاومة الدعم المباشر للمشروعات التبشيرية. وكثيرًا ما كانت «الجمعية الأنغليكانية لنشر الإنجيل في أنحاء العالم الأجنبي» (أسست في عام 1701) (The Anglican Society for the Propagation of the Gospel in Foreign Parts) كنيسة استعمارية توفر رجال الدين للبريطانيين في المستعمرات، إلى أن تغيرت في ثلاثينيات القرن التاسع عشر تحت تأثير الإنجيليين<sup>(43)</sup> ولم ينشأ النشاط التبشيري الجدي بين السكان الأصليين إلا في القرن التاسع عشر خارج الشركة في الدوائر الإنجيلية التي جمعت الأموال من الجمهور البريطاني. لكن حياض الشركة لم يساعد في منع محاولة إصلاح المجتمع الهندي من خلال التعليم، وهي محاولة لقيت دعمًا كاملاً من الأنغليكانيين القائلين بمذهب المنفعة، مع أن ذلك برهن أنه مجال ينشط فيه المبشرون بشكل كبير.

مهما كانت النقاشات بين الإنجيليين والنفعيين التي كانت كثيرة، لم يكن أي منهما لينكر أن المجتمع المدني وأنواع المعرفة التي يركز عليها، يشكل في

---

Geoffrey A. Oddie, *Hindu and Christian and South-East India*, London Studies on South (42) Asia; no. 6 (London: Curzon Press; Wellesley Hills, MA: Riverdale Co., 1991), p. 57.

Brian Stanley, *The Bible and the Flag: Protestant Missions and British Imperialism in the* (43) *Nineteenth and Twentieth Centuries* (Leicester, England: Apollon, 1990), p. 61.



النهاية، جزءاً من الحضارة المسيحية. جادل غوري فيسواناثان بقوة أن تعاليم الأدب الإنكليزي العلماني، كما أوصى بها ماكولي في «مذكراته»، تهدف إلى نقل القيمة الثقافية من الإيمان والعقيدة إلى اللغة والخبرة والتاريخ<sup>(44)</sup> وتمكن ملاحظة هذا الانتقال في الاختلافات الفكرية التي تفصل وتربط معاً وبشكل مواز، بين ماثيو أرنولد ووالده توماس، وتوماس باينغتون ماكولي ووالده زاكاري. فعلى الرغم من اختلافاتهم، احتل هؤلاء الأشخاص العالم الأخلاقي ذاته. ولم تكن اختلافاتهم تتعلق بالمهمة الأخلاقية للدولة، وإنما بأمور السياسة التي يجب اتباعها. كانت التطورات في ذلك العالم تتشابه في بريطانيا وبين البريطانيين في الهند. بالنسبة إلى الإنجليز والنفعيين، ما عاد العالم محدوداً بإنكلترا أو بريطانيا العظمى؛ إذ جعلت الحملات المعادية للعبودية للجمهور البريطاني واعياً دور بريطانيا في عالم أوسع. وكان على هذا الدور أن يكون دوراً إصلاحياً يؤدي إلى الترقى كما اتفق على ذلك الصديق والعدو.

على الرغم من أن كثراً من البريطانيين حاولوا إخفاء الجذور المسيحية لسياساتهم الاستعمارية خلف قناع الحياد الديني، إلا أنهم لم يستطيعوا خداع «السكان الأصليين» للبلدان المستعمرة. فغالباً ما كان يلاحظ أن هناك اختلافات كثيرة بين نشاط الجمعيات التبشيرية في الهند ونشاط الدولة، مع أنهما كانا ضمن مشروع استعماري مشترك. وبالتأكيد، كان من الصحيح أن مديري الشركة، ولاحقاً الدولة المستعمرة، كانوا ينظرون نظرة دونية إلى المبشرين، وكانت هناك في الإجمال فجوة اجتماعية كبيرة بينهما. مع ذلك، التقت اهتماماتهم في مجال التعليم والإصلاح الأساسية، كما حصل في بريطانيا نفسها. ومن الواضح أن الاختلاف الحقيقي لم يكن بين الدولة المستعمرة والمبشرين، إنما بين البريطانيين المستعمرين والهنود المستعمرين. وبينما كانت الدولة في بريطانيا تحتل تدرجاً المساحات الاجتماعية التي كانت قد فتحتها المنظمات الدينية، احتلت تلك المساحات في الهند من منظمات دينية متنافسة من «الرعايا» المحليين. ولم يكن بالإمكان إدماج أفكارهم ونشاطهم في أمة بريطانية تميزت بحضارتها المسيحية. ومع الوقت، أصبح هؤلاء مناوئين للدولة المستعمرة، وداعمين القومية الهندية للسبب نفسه.

على الرغم من سياسة الحياد الديني الرسمية، إلا أن البريطانيين تدخلوا في كل جانب من جوانب الدين والمجتمع الهنديين. وإذا أخذنا طبيعة المشروع الاستعماري في الحسبان، لم يكن هناك في الواقع أي خيار، ولم تساهم عبارات التراجع والعلمانية والحياد إلا بإخفاء ذلك بطريقة متعرجة. ولا بد من أن أضغ نفسي حدًا عند مناقشة تورط البريطانيين بالهندوسية وتداعياتها، لكنني أود أن أقدم الرأي القائل إن التطورات التي حصلت في الإسلام والسيخية الهنديين لم تكن مختلفة تمامًا<sup>(45)</sup> أطلقت السياسات البريطانية سلسلة كاملة من ردات الفعل الإصلاحية في الهندوسية. وكما في حالة اليقظة الإنجيلية في بريطانيا، كانت الأسباب المتضمنة معقدة جدًّا، ويجب عدم اعتبار الإصلاح ردة فعل على المشروع الاستعماري فحسب. أودُّ أن ألفت إلى أنه جرى إيجاد مجال عام بوساطة المنظمات الإصلاحية بطريقة تذكرنا بالنشاط الإنجيلي في بريطانيا... أريد أن ألقى نظرة مختصرة إلى بناء الرومانية الهندوسية في مهمة براهمو ساماج وراماكريشنا (Brahmo Samaj and Ramakrishna)، إضافة إلى بناء تصور للعرق الآري عند جماعة آريا ساماج (Arya Samaj).

من الأمثلة الأولى على تجاوب الرأي العام الهندوسي مع الحكم الاستعماري، منع البريطانيون الساتي (Sati) (حرق الأرملة) في عام 1829 وقد يكون الساتي الرمز الأكثر تحديدًا للفساد الهندوسي وللتفوق المسيحي الذي يمكن الإنجيليين الحصول عليه. وبالتالي، ركزوا حملتهم المضادة لمؤسسات السكان الأصليين على منع تلك الممارسة بالتحديد. ونجحوا في إقناع الحاكم العام وليم بيتنك (William Bentinck) الذي قام لاحقًا بإعادة تفعيل مقترحات ماكاولي الأنغليكانية المتعلقة بالتعليم في الهند. وأظهر تمثال نُصب لبيتنك بعد مغادرته الهند في عام 1835، مشهدًا لممارسة الساتي عند قاعدته، وهو يمثل بيتنك القاسي القسما. وسُجل في نقش على قاعدته أن بريطانيا أصبحت ملتزمة الآن بالعمل على «ارتقاء الطابع الأخلاقي والفكري» للرعايا الهنود<sup>(46)</sup> إلا أن المرء كان لا يزال قادرًا على

Peter van der Veer, *Religious Nationalism Hindus and Muslims in India* (Berkeley, CA: (45) University of California Press, 1994).

Thomas R. Metcalf, *Ideologies of the Raj*, New Cambridge History of India; vol. III, part 4 (46) (Cambridge, MA; New York: Cambridge University Press, 1994), p. 95.

أن يلاحظ وراء الأخلاقيات الإنجيلية فتازيا جنسية تتعلق «برجال بيض ينقدون النساء السمراوات من الرجال السمرا»<sup>(47)</sup>

الأكثر أهمية من النشاط الإنجيلي وتجاوب الحكومة، كان الموقف الذي اتخذته المواطنين «المتنورون» في كلكتوتا. وكتب راموهان روي (Rammohan Roy) (1772-1833) الذي يلقب أحيانًا بـ «أبي عصر التنوير البنغالي»، كثيرًا عن هذا الموضوع بين عامي 1818 و1832 وفي كانون الثاني/يناير 1830، رفع راموهان، مع 300 شخص من سكان كلكتوتا، عريضة إلى بينتنيك دعمًا للتشريع الذي يمنع الساتي. رفض راموهان الممارسة على أساس قراءته الكتابات الهندوسية المقدسة، وميز بين المصادر المرجعية (مثل الفيدات Vedas) والمصادر الأخرى. ومن المهم الإشارة إلى أنه لم يرجع إلى أي تفسير له سلطة مرجعية لتلك المصادر من زعماء الطوائف المطلعين، لكنه اعتمد بالكامل على حكمه العقلاني الخاص. وبالتأكيد، كانت تلك خطوة مهمة لعلمنة الهندوسية. وما نراه هنا أيضًا هو أنه يمكن إشارة شخص عادي إلى الكتب المقدسة المرجعية من دون وساطة شخص مقدس يقوم بالتفسير. وكان أحد أهداف راموهان المهمة يتمثل في إلغاء القوانين المتوارثة المتحجرة المعتمدة على التقسيم الطبقي التي تحدد الشخص المؤهل لدراسة الفيدا<sup>(48)</sup> ومتبعا لاتا ماني، أود أن أقترح أن الإصرار الاستعماري على المرجعية المطلقة للنصوص المكتوبة المتعلقة بالتقاليد الهندية، المفعله بدراسة المستشرقين لتلك النصوص، سمحت بانتقال تدرجي للتشديد من الهندوسية المحكية إلى المكتوبة<sup>(49)</sup> إلا أنني أريد أن أضيف أن مركزية النص الديني تأكدت من الإنجيليين الذين شجبوا ممارسة الساتي. وجاء موقف راموهان ليشارك في أساليب التفكير التي قال بها البروتستانت والمستشرقون على حد

---

Gayatri Spivak, «Can the Subaltern Speak?» in: *Marxism and the Interpretation of Culture*, (47) edited and with an introduction by Cary Nelson and Lawrence Grossberg (Urbana: University of Illinois Press, 1988), pp. 271-313.

Wilhelm Halbfass, *India and Europe: An Essay in Understanding* (Albany, NY: State (48) University of New York Press, 1988), pp. 205-206.

Lata Mani, «Contentious Traditions: The Debate on Sati in Colonial India,» in: Kumkum (49) Sangari and Sudesh Vaid, eds., *Recasting Women: Essays in Colonial History* (New Brunswick, NJ: Rutgers University Press, 1990), pp. 88-126.

سواء. وسمح تفضيله حكمه العقلاني، مرتكزاً على القراءة والمناقشة، ببروز رأي عام بالمعنى الذي يشير إليه هبرماس.

تأثر راموهان بقوة بالنزعة الوحودية الإنكليزية والأميركية، وهي عقيدة مسيحية تتميز بنظام لاهوتي عقلاني وكوني، إضافة إلى وعي بالإصلاح الاجتماعي. وهو ساهم في نظامها اللاهوتي بدعاية دينية مشوقة باسم «تعالم يسوع» (The Precepts of Jesus) نشرت في عام 1820 كان مهتمًا كثيرًا باللاهوت المسيحي، وإلى درجة معينة، كان وحدويًا، لكن مشاركته في النقاش المتعلق بالساتي، أظهر أنه بقي هندوسياً. وفي عام 1828، أسس راموهان حركة براهمو ساماج، وكانت حركة صغيرة تدعو إلى ديانة تقول بمذهب الربوبية، إلا أنها تركز على مصادر هندوسية، خصوصاً الأوبانيشاد (Upanishads) والتعليقات الفلسفية حول الأوبانيشاد (التي تُعرف بالفيدانتا (Vedanta)). وكانت الحركة تعارض، على نحو خاص، «العادات الخرافية» للأشخاص الجاهلة» المخدوعين بقيادة البراهمن (Brahman). كانت مسألة الخداع من البراهمن نقطة أساس. بالطبع، كان هناك ميل إلى النظر إلى ذلك الأمر على أنه تبني للهجوم البريطاني على البراهمن، كما يظهر مثلاً في كتاب جيمس مل *History of British India* (تاريخ الهند البريطانية)، لكنني أود أن أشير إلى أن الأمر أكثر تعقيداً من ذلك بقليل؛ إذ جاء روي نفسه من عائلة من البراهمن، فهجومه يتركز على قراءته مصادر من البراهمن. أعطى الهجوم البريطاني على رجال الدين البراهمن دعماً لحجة معينة ضد الكهنوت في مناقشة براهمنية حول السلطة الدينية. فتوافقت إلى حد كبير أفكار الدين المسيحي العقلاني مع بعض الحجج البراهمنية التي تعود إلى زمن بعيد، بشكل كبير، كأساس لدين هندوسي عقلاني. وأصبح المنطق و«كرامة الإنسان» بالأهمية نفسها التي كانت عند نظرائهم المسيحيين في أوروبا. وكان من المهم أيضاً محاولة حركة براهمو ساماج الوصول إلى دين عالمي، يذكر بالنظرة الربوبية التي تقول إن الحقائق الدينية الكبرى عالمية، وإن الدين الحقيقي هو في النهاية الدين الطبيعي الذي لا يرتبط بوقائع تاريخية معينة تتعلق بالوحي الذي أدى إلى تقسيم المجتمعات الدينية<sup>(50)</sup>

Charles Taylor, *Sources of the Self: The Making of the Modern Identity* (Cambridge, MA: (50) Harvard University Press, 1989), pp. 273-274.

أريد أن أؤكد على التناظر القوي بين تطور «الدين العقلاني» الهندي والأوروبي. إلا أن هناك اختلافًا أساسيًا: ففي حين حاول المسيحيون الأوروبيون عولمة تقاليدهم المسيحية، قام الهنود الهندوس بالأمر نفسه من خلال تقاليدهم الهندوسية. وأدى ذلك إلى إعادة إنتاج المعارضة الهندوسية - المسيحية التي كانت أيضًا معارضة بين المستعمر والمستعمر. ووفر الاستعمار الإطار المنطقي الذي ينشأ فيه الدين الهندوسي العقلاني. وكما يُظهر راناجيت غوها، يبدو ذلك بوضوح في أعمال شخص خارج دائرة براهمو ساماج، وهو المفكر الإنساني بانكيمتشاندرا تشاتوباديهياي (Bankimchandra Chattopadhyay) (1838-1894) الذي تأثر كثيرًا بالمفكر الفرنسي أوغست كونت<sup>(51)</sup> يركز بانكيمتشاندرا (الذي كان أيضًا برهمنياً)، مثل مفكرين أوروبيين كثر، في وجهة نظره المتعلقة بالإنسانية، على فكرة كمال الإنسان (manusyatva). لكن، على عكس المفكرين الأوروبيين، كان يظن أن من الممكن إعطاء أمثلة عن «الإنسان المثالي» (Adarsa Purush) الذي كان من المفترض تمثل كماله. أخذت هذه الأمثلة من التاريخ الديني الهندوسي، وفي أعلى درجاته الأعلى الإله كريشنا (Krishna). وبالتالي، كان الإنسان الأكثر كمالاً إلهًا هندوسياً. هكذا، لقيت مسألة التنوير حول طبيعة الإنسان، جواباً معيناً في الإطار الاستعماري من خلال القومية الدينية.

أفضت الفيدا الفكرية والنظرات التوحيدية عند أتباع حركة براهمو [ساماج] إلى تركهم معزولين عن المجتمع البنغالي الهندوسي الأوسع، إلى حد بعيد. وفي هذا المحيط الأوسع، أصبح صنف بنغالي معين من العبادة الفيشناوية (Vaishnava) مهماً منذ القرن السادس عشر. وركزت هذه العبادة على الإله كريشنا وعلى مرشدين روحيين (guru) كانوا من سلالة تلامذة الزعيم الكبير في القرن السادس عشر تشايتانيا (Chaitanya). ومن المهم ملاحظة أن هذا النوع من التقليد في العبادة أصبح في النصف الثاني من القرن التاسع عشر، ذا تأثير كبير في الدين العقلاني لأتباع حركة براهمو. وفي ستينيات القرن التاسع عشر، أدخل كيشابتشاندرا سين (Keshabchandra Sen) (1838-1884)، أحد أكثر قادة حركة براهمو قدرة على

Ranjit Guha, *A Construction of Humanism in Colonial India: The Wertheim Lecture* (51) (Amsterdam: Center for Asian Studies, 1993).

التأثير القوي في العبادة، وذلك في اجتماعات المصلين من أتباع الحركة<sup>(52)</sup> كما أنه ما عاد يتحدث بالإنكليزية وإنما بالبنغالية. وانتقل إلى الضواحي الزراعية في كلكتوتا، وأدخل أسلوب حياة زهدياً بين أتباعه. ويبدو أن الخطوة التالية كانت لقاءه مع المرشد الروحي المعاصر رامكريشنا (Ramakrishna) (1836-1886)، الكاهن في معبد الإلهة الأم كالي (Kali) في كلكتوتا. ومن خلال الصحيفتين اللتين كان يصدرهما (واحدة بالإنكليزية والأخرى بالبنغالية) عرف جمهور القراء الأوسع على رامكريشنا قديساً حقيقياً في التقليد الهندوسي الأصلي. بهذه الطريقة، أعطى تفويضاً بقبول هذا الزاهد الهندوسي الأمي مرشداً روحياً مقبولاً للطبقات الوسطى الهندوسية. وفي كتاب صدر أخيراً عن القومية الهندية، صور بارثا تشاترجي الاجتماع بين هاتين الشخصيتين بأنه كان يشكل «المساحة الوسطية» التي تشغلها الطبقات الوسطى الناشئة، بين الفلسفة العقلانية الأوروبية والخطاب الديني الهندوسي. ومن وجهة نظر تشاترجي، تُمكن هذه «المساحة الوسطية» القوميين المعارضين الاستعمار من تقسيم العالم مجالين اثنين: المادي وهو العالم الخارجي الذي تسيطر عليه العلوم الغربية، والروحي وهو العالم الداخلي المنزلي الذي تسيطر عليه القيم الهندوسية<sup>(53)</sup>

إلا أن روحانية الحضارة الهندوسية لا تظهر في المنزل فحسب، بل أيضاً في النشاط الإصلاحي والسياسي، مثلما ظهرت في وقت لاحق في نشاط غاندي اللاعنفي وساتياغراها (الإصرار على الحق أو قوة الحق). فأصبحت فكرة الروحانية الهندوسية المقابلة أو المعاكسة المادية الغربية، بالتأكيد، الفكرة الرئيسة في الخطاب القومي الهندوسي بدءاً من تلك الفترة. واتخذت [تلك الروحانية] خطوة أساسية في استقطاب الأفكار الهندوسية الإصلاحية بربطها بالقومية الناشئة. وكان يجب الدفاع عن الروحانية الهندوسية في وجه الهجمة الاستعمارية الحديثة. وقد يكون أهم المدافعين عن مبدأ الروحانية الهندوسية فيفكاناندا (Vivekananda)

---

David Kopf, *The Brahma Samaj and the Shaping of the Modern Indian Mind* (Princeton, NJ: (52) Princeton University Press, 1979).

Partha Chatterjee, *The Nation and Its Fragments: Colonial and Postcolonial Histories*, (53) Princeton Studies in Culture/Power/History (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1993).

(1863-1902) مؤسس بعثة رامكريشنا. كان فيفكاناندا طالبًا موهوبًا جدًا، تلقى تعليمًا مركزيًا في الفكر الغربي المعاصر. والتحق بحركة براهمو ساماج قبل فترة قصيرة من تعرفه إلى رامكريشنا.

كان للقاء الشاب نارندراناث داتا (Narendranath Datta) مع رامكريشنا أثر تحولي فيه، وتبنى بعد ذلك اسم فيفكاناندا عندما أقسم يمين الزهد. وكما أكد تابان رايتشودوري (Tapan Raychaudhuri) كان فيفكاناندا «أكثر من أي شيء زاهدًا يبحث عن الحقيقة المطلقة ضمن تقليد هندي معين»<sup>(54)</sup> وقدم هذا التقليد بشكل واضح إلى فيفكاناندا، ليس بطريقة الخطاب التعليمي الذي كان هو نفسه أستاذًا فيه، وإنما من خلال الوجود الكاريزمي للزعيم الديني، رامكريشنا الذي اعتبر أن نوبات العَشَّيان التي كانت تصيبه في البداية، وكانت تعتبر نوعًا من الجنون، تشير إلى استحواذ الآلهة عليه. أريد أن أقول إن التعبير عن دين براهمو العقلاني بالخطاب الديني لرامكريشنا، أنتج نوعًا معينًا من الروحانية الهندوسية التي دعا إليها فيفكاناندا.

كانت الاستراتيجية الأنموذجية لفيفكاناندا تتمثل بتنظيم مجموعة متنوعة من التقاليد وجعلها متوافرة 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 أمة بريطانية شرسة ومتعجرفة. وتمثل إنجاز الزعيم بتحويل مشروع تأسيس روحانية هندوسية في تفسير منتظم للفيدانتا الأوبانيشاد (والتقليد المتعلق بتفسيرها). فانضم هذا المشروع الذي بدأه راموهان روي، والذي أنتج الهندوسية العقلانية، إلى القواعد التي تؤدي إلى الوصول إلى الكمال في التقليد الزهدي الذي سماه فيفكاناندا «الفيدانتا العملية». وتضمن الجانب العملي أيضًا المشاركة في الإصلاح الاجتماعي. وقام المهاتما غاندي وسارفييلي راداكراشنان (Sarvepalli Radhakrishnan) في ما بعد بالدفع إلى الأمام بهذا النوع من الروحانية الهندوسية، لكنها أصبحت، أيضًا، المصدر الأساس لاستلهام النوع الحالي من القومية الهندوسية اليوم.

Tapan Raychaudhuri, *Europe Reconsidered: Perceptions of the West in Nineteenth Century* (54) Bengal (Delhi; New York: Oxford University Press, 1988).

ينعكس المثل الجيد على إنشاء الروحانية الهندوسية في جهد فيفكاناندا لتنظيم التصورات المختلفة للممارسات الزهدية في نظام قديم من اليوغا التي هي الآن أهم ما تصدره الهند في سوق الروحانيات. واليوغا كلمة سنسكريتية تمكن ترجمتها بـ «الانضباط». أما كتاب اليوغا الكلاسيكي فهو كتاب يوغا سوتراس (*Yoga-Sutras*) لمؤلفه باتانجالي (Patanjali)، المؤلف ربما في القرن الخامس، ونظم فيفكاناندا هذا التقليد في عقيدة خلاص يجتمع فيها التفكير العقلاني وأفكار باتانجالي عن التأمل والنشاط الاجتماعي والعبادة الدينية. وهذه عقيدة جديدة، على الرغم من أن فيفكاناندا أكد أنها تمثل «حكمة قديمة». وهي خطوة في تنظيم الروحانية الهندوسية على أنها صحية للجسم والروح معًا. ومن اللافت أن مشروع فيفكاناندا حصل على دافع كبير عندما استُقبل بحفاوة في أوروبا والولايات المتحدة؛ فأدت الزيارة التي قام بها إلى مؤتمر الأديان العالمي في شيكاغو في عام 1863، إلى جعله شخصًا مشهورًا في الولايات المتحدة. وبالتالي، في الهند أيضًا. وساعدت مكانته الجديدة بصفته مرشدًا روحيًا (غورو) عالميا إلى تقوية رؤيته المتعلقة بمساهمة الهند في الحضارة العالمية.

كان العنصر الأساس في رسالة فيفكاناندا عنصرًا قوميًا. رأى مشروعه في إطار إعادة إحياء الأمة الهندوسية. وفي عام 1897، أسس الرهبنة الزهدية، باسم رسالة راماكريشنا من أجل جعل الزهد متاحًا لتأدية مهمة قومية. وكانت عناوين تقرير المصير القومي والإصلاح الاجتماعي واليقظة الروحية كلها مرتبطة بتفكيره. وتوطدت رسالة راماكريشنا على امتداد الهند وخارجها أيضًا. ولم تصبح هذه الحركة حركة جماهيرية، لكن الدعاية الخطابية الروحانية التي قام بها فيفكاناندا أثرت بشكل كبير في الطريقة التي أصبح فيها المرشدون الروحيون الهندوس في القرن العشرين يقومون بإيصال رسالتهم. وحول فيفكاناندا الخطاب الهندوسي عن الزهد والطاعة والعبادة إلى عبارة قومية هي «خدمة الأمة» رجالًا ونساءً، على حد سواء.

أعطى تشكيل فيفكاناندا الروحانية الهندوسية معنى جديدًا، وهو مفهوم التضحية الذاتية مع أنه اعتمد في الوقت نفسه على التقاليد الهندوسية في العبادة (*Bhakti*) والمفاهيم الإنجيلية للأخلاقيات الأنثوية. وفي هذا المزيج المعقد،



ترمز الأثوية إلى الروحانية الهندوسية، في حين أن النساء العمليّات كن يضحين بذواتهن وفقاً للمفاهيم الفيكتورية للحياة المنزلية وللمفاهيم الهندوسية عن الولاء الكامل للزوج. وبالتالي، أُطلق منع الحكومة الاستعمارية ممارسة الساتي سلسلة من ردات الفعل الهندوسية الواسعة النطاق التي أدت، في النهاية، إلى تكوين مفهوم حديث للروحانية تحددت من خلاله الأمة الهندوسية.

بينما كانت الجنوسة، المسألة المسيطرة في منع الساتي وذات أهمية عالية لتعريف الروحانية الهندوسية التي تؤكد الطاعة والتضحية الذاتية عند الإناث<sup>(55)</sup>، شكّل العرق ونظام الطوائف الاجتماعية المسألة المسيطرة في تكوين عقيدة الآرية الهندوسية. ساهمت ثورة السيوي (Sepoys) (الهنود المجندون في الجيش الإنكليزي) في الجيش البنغالي والثورة الناتجة منه في شمال الهند في عام 1857، إضافة إلى القضاء عليها في عام 1858، بشكل كبير، بفكرة الاختلاف العرقي والديني بين المستعمرين والمستعمَرين. وفي هذه الفترة من القلق الكبير المتعلق بفقدان السيطرة على الهند، انتشرت القصص عن الفظاعات غير الإنسانية التي حدثت للنساء والأطفال البريطانيين، بسرعة عبر بريطانيا، وأكدت النظرة العامة المتعلقة ببربرية الهنود التي كانت سائدة في الأساس، في توصيف الساتي. وأظهر القضاء على الثورة مرة وإلى الأبد، للبريطانيين أنهم عرق متفوق. وانعكس هذا الشعور بوضوح كبير (وبشكل فاضح) من خلال تعبير تشارلز ديكنز:

«أتمنى لو كنت القائد الأعلى للقوات المسلحة في الهند. أول ما كنت سأقوم به هو ضرب ذلك العرق الشرقي ولا أعتبره، على الإطلاق، أفراداً يقطنون ستراند أو لندن أو بلدة كامدن، وأعلن لهم بلغتهم، بأنني أعتبر استلامي هذا المنصب أمراً إلهياً، وأنه يعني أنني يجب أن أبذل أقصى جهد لأن أفضي على العرق الذي يتلخخ بوصمة الفظاعات الأخيرة التي حصلت، وبأنني [...] أواصل الآن بجميع وسائل القتل الملائمة وسرعة التنفيذ الرحيمة، جهدي للقضاء عليهم ومحوهم عن وجه الأرض»<sup>(56)</sup>

Peter van der Veer, «Gender and Nation in Hindu Nationalism,» in: Hans Antlöv and Stein (55) Tonnesson, eds., *Asian Forms of the Nation* (Richmond: Curzon Press, 1996), pp. 188-213.

Charles Dickens, «The Perils of Certain English Prisoners,» (1857), (56)

Young, *Colonial Desire: Hybridity in Theory, Culture and Race*, pp. 120-121. ورد في:

لكن، اعتبر الإنجيليون أن البريطانيين لم يأخذوا مهمتهم التمدينية كعرق متفوق على محمل الجد بدرجة كافية. ورأوا أن تلك الحوادث حكم إلهي وقع على بريطانيا بسبب خطايا الأمة. وتتمثل هذه الخطايا بالإجماع في إهمال نشر الكتاب المقدس والدعوة إليه. وفي يوم الأحد في السابع من تشرين الأول/ أكتوبر 1857، شارك عدد من الكنائس البريطانية، الأنغليكانية وتلك المنشقة عنها، على حد سواء، في «يوم من الإذلال القومي» الذي أعلنته الملكة فيكتوريا<sup>(57)</sup> وفي مراسم ذلك النهار، كان هناك إجماع بين معظم الواعظين على ضرورة التخلص من ذلك الإذلال والقضاء على الثورة بالقوة العسكرية وإنزال العقوبة بالسكان الهنود. ومُجدت المزايا المسيحية لبعض الضباط البريطانيين خلال الثورة، إلى حدٍ بعيد، مثلما عزا هنري هافلوك (Henry Havelock) النصر الذي حققه في فيتبور (Fatehpur) إلى «مباركة القدرة الإلهية لهدف محق وهو هدف تحقيق العدالة والإنسانية والحقيقة والحكومة الجيدة في الهند»<sup>(58)</sup> لكن على المدى البعيد، أُنعت الثورة معظم ضباط الاستعمار بأن التحول إلى المسيحية كان مهمة صعبة، وعزز الفكرة القائلة إن الحياد الديني كان ضرورياً للحكم الاستعماري. بالنسبة إليهم، أصبح من الصعب رؤية الكيفية التي سيصبح بها الهنود البرابرة مساوين للبريطانيين المسيحيين. ورفض لورد كانينغ (Lord Canning) آراء الإنجلي هيربرت إدواردز (Herbert Edwardes)، حاكم منطقة بيشاور، واصفاً إياه بأنه «يشبه تماماً لو أن محمداً كان قد ولد في كلافام (Clapham) بدلاً من مكة»<sup>(59)</sup> وأصبح الاختلاف العرقي بين البريطانيين والمستعمرين، وبين المستعمرين أنفسهم، التفسير للحكم الاستعماري.

حين توطأ التمييز العنصري الذي أُعيد إحياءه في الهند مع بروز العرقية في العاصمة الاستعمارية (Metropolis) على مستوى الفكر العلمي، قُبِلت فكرة أن الطبقات الطائفية العليا (Castes) في الهند كانت تنتمي إلى العرق الآري نفسه مثل البريطانيين على نطاق واسع. ففي الهند، كان يجب الجمع بين فكرة العرق

Stanley, «Christian Responses to the Indian Mutiny of 1857», p. 279.

(57)

(58) المرجع نفسه، ص 288.

Metcalf, *Ideologies of the Raj*, p. 48.

(59) ورد في:

وفكرة الثقافة أو الحضارة لتفسير سبب قيادة البريطانيين «كأشقاء أصغر سنًا» في العائلة الآرية «لأشقاؤهم الأكبر سنًا» إلى تحقيق الحضارة. واستمر هذا العنصر الثقافي الطارئ في أن يكون اختلافًا دينيًا. كانت قصة العرق الآري في الهند قصة انحطاط، سببه مجموعة من الأمور مثل المزج العرقي أو المناخ، لكن خصوصًا بسبب بربرية عبادة الآلهة الهندوسية المتعددة.

لم تكن الأفكار المتعلقة بالعرق نظرية فحسب، لكنها ارتبطت أيضًا بأنماط التجنيد في الجيش الذي يضم أعراقًا (عسكرية) مثل سيخ البنجاب (Punjabi Sikhs)، ويستشي الأعراق «المختنثة» مثل البنغاليين. وكان التمييز الآخر المهم بين الآريين والدرافيديين (Dravidians) في جنوب الهند؛ إذ اعتمد المبشر روبرت كالدويل (Robert Caldwell)، في نظرياته اللغوية والإثنولوجية عن اللغات والشعوب الدرافيدية على هذا التمييز. وفي النصف الثاني من القرن التاسع عشر، طور القصة الخرافية المتعلقة بالغزو الآري البراهمي (Brahmanical) جنوب الهند وما نتج منه من خضوع الشعوب الدرافيدية لنظام تمييز طائفي هندوسي وُضع فيه الغزاة في قمة الهرم. كانت حجته دعم عمله التبشيري ضمن السكان الدرافيديين «الأصليين» من خلال إزالة الشرعية عن كهنة البراهمن، لكن نظريته عن العرق الدرافيدي، استخدمت، في النهاية، في الجنوب من أجل أهداف سياسية، لم يكن لها أي علاقة بالتحول إلى المسيحية<sup>(60)</sup>

تبنت نظرية العرق الآري، أهم حركة إصلاحية هندوسية في شمال الهند، وهي حركة آريا ساماج. كان مؤسسها سوامي داياناندا ساراسفاتي (Swami Dayananda Sarasvati) (1824-1883)، وهو واحد من بين كثيرين من المرشدين الروحيين في الهند في القرن التاسع عشر. أُدخل في عضوية جماعة الشيفيت داشاناميس (Shivaite Dashanamis) وهي جماعة زهدية هندوسية ذات مقام رفيع لم تكن تسمح سوى للبراهمن بأداء يمين التزهد. ومثل المتزهدين الآخرين في تلك الجماعة، سافر داياناندا في أرجاء الهند، وزار الأماكن المقدسة. فأفلح وبدا

(60) ينظر: Nicholas 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), pp. 115-137.

أنه في طريقه لتشكيل جماعته الخاصة المحدودة من أتباعه المتزهدين والعاديين. وفي عام 1872، زار قائد حركة براهمو ديندراناث طاغور (Debendranath Tagore) في كلكتوتا لمدة أربعة شهور. وبدت هذه الزيارة كأنها غيرت أسلوبه؛ إذ تخلى عن عباءة التزهّد واستبدل الخطاب الفصيح السنسكريتي بالهندي<sup>(61)</sup>

كان لدى داياناندا شعور إصلاحى قوي يقول إن الدين الهندوسي انحرف وتجب إعادة إحيائه. وبسبب آرائه الجديدة استدعاه مرشده الروحي الأعمى، زعيم جماعة الداشاناميس، للقيام بحملة تنادي بالعودة إلى نقاء الهندوسية الأصلية المرتكزة على الفيذا. كان ذلك الأمر ينتمي كلياً إلى التقليد الهندوسي الأصلي الذي كان يعتبر الفيذا، المصدر النهائي والمشروع للمعرفة. وقبل ظهور داياناندا على المسرح، لم تكن الفيذا سوى مصدر متخيل، إلى حد بعيد. كانت معرفة الفيذا تنتقل في عائلات البراهمن شفوياً بشكل كبير مع بعض المساعدة التي استمدت من المخطوطات. علاوة على ذلك، فإن الفيذا نصوص طويلة، غامضة مليئة بالتناقضات الداخلية المحيرة التي لا تشكل بأي صورة من الصور مصدرًا مستقيماً لشرعة الممارسات البشرية. لكن في هذه الفترة قدم ماكس مولر، الشخصية الأهم بالنسبة إلى العلوم الاستشراقية في بريطانيا، نسخة نهائية مترجمة للـ (Rg- فيدا) (Veda) تدعمها مادياً شركة الهند الشرقية. كانت هذه إحدى الهدايا المهمة التي جلبها إلى الهند أمير ويلز في جولته التي قام بها بين عامي 1875 و 1876 هكذا، قبل داياناندا مبدأ الارتكاس المتضمن في النظرية الآرية. فالهندوسية كما هي موجودة اليوم ليست سوى ارتكاس لدين آري أصلي تمثله نصوص الفيذات.

لا مجال هنا لمتابعة تفصيلية لتطور تفكير داياناندا وتطور حركة آريا ساماج (جماعة الآريين) التي أسسها في مومباي في عام 1875 ودعوني أخص النقاط التي جعلت الدين الآري التابع لداياناندا (Arya Dharm) برنامجاً دينياً راديكالياً جديداً. أولاً، اقترح الرجوع إلى نصوص الفيذا الأساسية من أجل إبطال تعليقات المعلقين التقليديين على هذه النصوص. وقدم تعليقاته السنسكريتية الخاصة على

---

Kenneth W. Jones, *Arya Dharm: Hindu Consciousness in nineteenth-Century Punjab* (61) (Berkeley, CA: University of California Press, 1976), p. 34.

تلك النصوص التي سعى فيها إلى أن يظهر أن المعرفة العلمية كلها في الغرب كانت موجودة أصلاً في الوحي الفيدي. تحدث عن التعاليم الفيديّة التي شرحت تواصلًا من بعد، وعن بناء السفن والطائرات وعن قانون الجاذبية. وبالطبع، كانت الأهمية المعطاة للعلوم ولتملكها ذات مغزى كبير للغاية. فكان الدين الفيدي دينًا عالميًا وعقلانيًا لشعب آري. وكان مهد الحضارات الإنسانية كلها، وفي ذلك، نرى تأثير الحجج الدينية العقلانية في كلكوتا.

مثل البراهموس، اعتبر داياناندا أن الوحي الفيدي كان توحيدًا (Monotheistic)؛ إذ يمكن تطوير حجة توحيدية من تفسير سابق من العصور الوسطى للأوبانيشاد قام به شنكارا (Shankara) مؤسس الداشاناميس (Dashanamis)، وهي الجماعة التي ينتمي إليها داياناندا. إضافة إلى ذلك، هناك أيضًا اتجاه توحيدي في الجماعات الزهدية التي تركز على التأمل من خلال الإيمان بإله واحد. لكن داياناندا أراد حجب الإشارة عن تعدد الآلهة في الأغاني الدينية الفيديّة. فلم يستخدم الحجة الهندوسية التقليدية بأن إلهًا معينًا يحتل مكانة أعلى من جميع الآلهة الآخرين (أو أنه يشمل جمع الآخرين)، بل أراد التخلص من البانثيون أو مجمع الآلهة الهندوسي ومن ممارسة عبادة الصور.

في القرن التاسع عشر، اعتبرت النظرة التوحيدية الأوروبية العالمية التطورية أنها أعلى شكل من أشكال الدين. وكان على أي دين كي يكون توحيدًا أن يكون عقلانيًا، ولكي يسمح بفهم علمي للعالم. بهذا المعنى، يبدو خطاب داياناندا عن التوحيد الهندوسي كأنه مستمد من تلك النظرة. لكنني أود أن ألفت إلى الأسس الهندوسية المتعرجة الخاصة. فالإشارة إلى الفيدا وإلى التوحيد في الفيدانتا وإلى فكرة التوحيد في الشيفيت وإلى تقليلها من أهمية الصور، كلها موجودة في فكر داياناندا. وكان التجاوب الشعبي مع رسالة داياناندا محددًا مسبقًا إلى حد كبير من خلال أطر الخطاب الهندوسية. وأدى رفض داياناندا عبادة الصور إلى الحد من قبول رسالته بصورة كبيرة. والواقع أن عبادة الصور مسيطرة في الهندوسية الشعبية، وإنه من غير المعقول أن تنجح أي حركة راديكالية تهاجم المعتقدات التقليدية في الهند. لكن كانت لأريا ساماج مجموعة كبيرة من الأتباع في البنجاب، حيث يمكن إيجاد تاريخ طويل من التعبد البعيد من عبادة الصور.

ثانيًا، كانت إحدى النقاط المهمة في برنامج داياناندا الهجوم على نظام التمييز على أساس الطائفة الاجتماعية (Castes) الذي رأى أنه انحراف عن الترتيب الأصلي الطبيعي للمجتمع الفيدي الذي كان يقسم أربع مجموعات وظيفية: الكهنة والمحاربين والتجار والخدم. وكان هذا الترتيب الطبيعي عقلاً وعلماً بالكامل، بسبب ارتكازه فحسب على الإنجازات بدلاً من النسب. وقد يكون تفضيل داياناندا هذه الهرمية الاجتماعية القديمة مرتبطاً بحقيقة أن العمليات الإحصائية التي بدأت في سبعينيات القرن التاسع عشر، حاولت استخدامها لترتيب الطوائف الاجتماعية الفعلية (التي كانت علاقاتها الاجتماعية ملحوظة على أساس مناطقي فحسب) هرمياً على أساس كامل مساحة الهند. وكما اعتبر برنارد كون (Bernard Cohn)، بقوة، فإن العمليات الإحصائية عززت أهمية التمايزات على أساس الطائفة الاجتماعية في مجالات التنافس الجديدة التي أوجدها البريطانيون. كان الحل الذي اقترحه داياناندا بتبني شبكة الإحصاءات الرسمية على أساس الهند برمتها، وتفسيرها من الناحية الوظيفية، والتخلص من الطائفية الاجتماعية المتوارثة القائمة، مبتكراً وراديكالياً. واستخدم هذا الحل في وقت لاحق في فلسفة غاندي الاجتماعية ليشمل المنبوذين في الأمة الهندوسية<sup>(62)</sup>

أكثر من أي شيء آخر، كان ذلك يعني في آريا ساماج أنه يمكن كل شخص، بغض النظر عن طائفته الاجتماعية، أن يصبح كاهناً، وأن يؤدي مهمته في الطقس الديني الأساسي في آريا ساماج، وهو التضحية الفيدي التي عادة تكون حقاً مقصورة على البراهمة. وعلى الرغم من تشديده على الكتاب المقدس البراهمي والطقوس الدينية البراهمية، إلا أن داياناندا شن هجوماً مباشراً على سيطرة كهنة البراهمن على الطقوس الدينية. واستمر داياناندا في خطابه عن الكهنوت الذي، كما رأينا مع راموهان روي، كانت له جذوره في النقاشات البراهمة وفي الهجوم الاستعماري على البراهمة، على حد سواء. وتقدم داياناندا خطوة إضافية أساسية في هجومه، وذلك بالسماح لغير البراهمنية بالقيام بالتضحية الفيدي. وبينما كانت تلك الخطوة (Wahlverwantschaft) متوافقة اختياريًا مع تطورات الطبقة الجديدة

Bernard S. Cohn, *An Anthropologist among the Historians and Other Essays*, with an (62) introduction by Ranajit Guha (Delhi; New York: Oxford University Press, 1987).

من الرسميين الهنود المتعلمين تعليمًا إنكليزيًا، فإن برنامج داياناندا كان راديكاليًا بالنسبة إلى كثيرين. ومرة أخرى، كان الجمهور الأكبر لهذه الخطوة موجودًا في البنجاب، حيث تخلصت الديانات هناك مثل السيخية، ليس من عبادة الصور فحسب، وإنما من كهنوت البراهمة أيضًا. ويجب أن نرى الحداثة الراديكالية في برنامج داياناندا؛ إذ أصبحت آريا ساماج مجتمعًا دينيًا، واتجهت فيه السلطة الدينية كلها نحو جمهور المؤمنين. وبعد موت داياناندا، لم يشغل مكانه مرشد روحي آخر (الغورو الهندي)، وإنما لجنة من الأشخاص من جمهور العامة.

تمثلت النقطة الثالثة من الابتكار بالتشديد الكبير الذي وضعته آريا ساماج على التعليم، حيث أُسس عدد كبير من المدارس في منطقة البنجاب وأماكن أخرى لا تزال تستقطب كثيرًا من الطلاب الهندوس غير الآريين. وجعل هذا النوع من النشاط الاجتماعي آريا ساماج منافسة قوية للإرساليات المسيحية. وبعد حركة آريا ساماج، دخلت حركات دينية كثيرة، مع نواة المرشدين الروحانيين المتزهدين ومن دونها، المجالات الموسعة في التعليم والضمان الاجتماعي والعناية الطبية. وكانت آريا ساماج اكتشفت الجمهور الهندي العام الأوسع كهدف للتبشير الداخلي. وصممت الطقوس الخاصة لتطهير هؤلاء الذين تحولوا إلى ديانات أخرى والاستعادتهم إلى كنف الهندوسية. وشمل الجمهور الهندي العام الأوسع هؤلاء الذين تركوا الهند ليعملوا عمالًا بعمود محددة في المستعمرات البريطانية في الخارج. وأرسل مبشرو آريا ساماج إلى تلك المناطق، ولقوا نجاحًا كبيرًا فيها.

ما نراه هنا هو أن آريا ساماج أصبحت عنصرًا مهمًا في بروز الجمهور الهندوسي العام، حيث جلبت النقاش في شأن طبيعة الهندوسية بشكل مباشر أكثر إلى الجماهير العامة مما استطاع راموهان أو بانكيم القيام به. وتطورت رسالة داياناندا في الإطار الاستعماري من التقاليد الهندوسية الأصلية المهمة وبقيت قريبة منها. وكان داياناندا متحدثًا وكاتبًا كثير الإنتاج، في حالة نقاش مستمر مع القادة الهندوس الآخرين، متبعًا مرة أخرى التقليد القديم لتحدي الجماهير للرأي الديني (Shastrartha). ووجد في نهاية حياته المسألة الثورية، وهي حماية «البقرة الأم» ضد الجزارين البريطانيين والمسلمين التي أدخلت المشاركة الجماهيرية في المجال العام.

أمل أن أكون قد أوضحت أولاً أن الدين كان مهمًا في تكوين الدولة والأمة في بريطانيا والهند على حد سواء، وثانيًا أن عمليات بناء الأمة في هذين البلدين ارتبطت من خلال الإمبراطورية، وثالثًا أن العلاقة الإمبراطورية أثرت في موقع الدين في بريطانيا والهند. وتعتمد الدولة الحديثة في النظرية الليبرالية على تكوين مجتمع مدني يتألف من مواطنين أحرار ومتحضرين، إضافة إلى تكوين مجال عام من أجل إدارة النقاش العقلاني. في تلك النظرية، تعرف مفاهيم الحرية والعقلانية بالنسبة إلى العلمانية. وحاولت أن أظهر أنه على خلاف النظرية، فإن الدين هو مصدر رئيس لوجود مواطنين عقلانيين وأخلاقيين، ويشكل جانبًا تنظيميًا أساسيًا في المجال العام الذي يُنشئه. أما القاسم المشترك بين الجمعيات المعادية للعبودية والجمعيات التي تدعو إلى الإنجيل والشعب المعادي الكاثوليكية والعرائض المضادة للساتي وإرساليات رامكريشنا والحركات المنادية بحماية الأبقار، فهو إيجاد مجال عام للتفاعل السياسي، الأمر المركزي في تكوين الهوية القومية. والمغزى الأخلاقي لتلك الحركات مهم لفهم مهمة الإمبراطورية، إضافة إلى مهمة القومية المعادية للاستعمار.

أمل، أيضًا، أن أكون قد أظهرت أن افتراض الدولة البريطانية علمانية والدولة الهندية دينية، هو افتراض مغلوط. واقترحت أنه لا يمكن القيام بتمييز بنيوي حاد بين الأمة والدولة. وفي الفترة الحديثة، تولد الدولة - الأمة وحدة موصولة بواصلة، أي إنهما يسيران معًا. هناك بالطبع، مفهوم ليبرالي يقول إن الدولة هي خارج المجتمع المدني، ويمكن انتقادها من المجتمع المدني، ما يحد من سلطة الدولة. لكن يبدو لي أن الدولة الحديثة ليست كيانًا واحدًا، وإنما سلسلة مترابطة من المشروعات والترتيبات التي يُنظم المجتمع من خلالها. و«خارجية» الدولة هي نتيجة تأثير هذه المشروعات؛ فمن خلال مشروع التعليم، ومن خلال ترتيبات قانونية بالتحديد، يتم تكوين الفرد الحديث. وكما اقترح موس، يتم تكوين اللغة والعرق والدين أيضًا خلال سيرورة تكوين الدولة - الأمة. وهذا الأمر صحيح بالنسبة إلى عاصمة دولة الاستعمار وإلى المستعمرات على حد سواء؛ إذ تكمن



المهمة الأخلاقية للدولة في تنظيم الصحة والثروة والرعاية الاجتماعية لمواطنيها. ومن أجل القيام بذلك تجب عليها معرفتهم من خلال عمليات مختلفة من التوثيق مثل الإحصاءات الرسمية<sup>(63)</sup>. وقد يكون المدى الذي تُجمع فيه المعرفة من خلال الفئات الدينية والمدى الذي توزع فيه السلطة والخدمات من خلال المنظمات الدينية، مؤشراً إلى التدين والعلمانية في مجتمع معين.

لم أتعامل مع هذا الأمر هنا، لكن ربما كانت الحال أنه في القرن العشرين خسرت الكنائس والمنظمات الدينية الأخرى، تدرجاً، أهميتها السابقة في تنظيم الدولة - الأمة في بريطانيا، مقارنة بالمنظمات العاملة والأحزاب السياسية. وربما يجري تفعيل مثل هذا التحول من المركزية المتزايدة لنظريات الأعراق العلمية في تعريف الأمة البريطانية مقارنة بالمسيحية. وبالتأكيد، سمح نفوذ بريطانيا السلطاني (الإمبراطوري) المتزايد بنشوء تصورات بالتفوق العرقي. إضافة إلى ذلك، أدى الاعتقاد الخادع أن الحياد الديني كان ضرورياً للحكم الإمبراطوري، قد يكون أكثر بعد الثورة في عام 1857 من الفترة التي سبقتها، إلى جعل العرق مؤشراً أفضل إلى الاختلاف في الدين؛ إذ سمح في الأقل لبعض الموظفين الحكوميين بالابتعاد من الضغط الإنجيلي المستمر لنشر المسيحية في الهند. لكن هذه المخططات الإمبريالية للحياد الديني وهو حياد لم يكن موجوداً في عاصمة الإمبراطورية (Metropolis) لم تمنع الهنود من النظر إلى الدولة الاستعمارية باعتبارها دولة أخلاقية، تحمل أخلاقية مسيحية محددة.

من الواضح أن الفرق الأساسي بين الدولة الحديثة في عاصمة الإمبراطورية والمستعمرات هو أن في الأولى تكون الشرعية السياسية بالنسبة إلى الأمة والمواطنة والهوية القومية، بينما في الثانية يُستثنى الرعايا من المواطنة، بينما تُرفض هويتهم القومية أو تشوه سمعتها. فالاختلافات الدينية والعرقية هي شرعة للاختلافات في السلطة. لهذا، ليست القوميات المعادية للاستعمار مجرد صراعات من أجل السلطة في الساحة السياسية، لكنها تحاول أيضاً مواجهة الهيمنة الثقافية للنظرية

---

Bernard S. Cohn and Nicholas B. Dirks, «Beyond the Fringe: The Nation State, Colonialism, (63) and the Technologies of Power,» *Journal of Historical Sociology*, vol. 1, no. 2 (June 1988), pp. 224-230.

الاستعمارية للاختلاف. وغالبًا ما تقوم بذلك، كما في الحالات التي نوقشت هنا، بتقديم تفسير بديل لأسباب الهيمنة، إما الدين وإما العرق. وقدّم فيفكاناندا تفوق الروحانية الهندوسية على المادية الغربية. وبالقيام بذلك، رفض أن تكون للمسيحية البريطانية أخلاقية متفوقة تسمح للبريطانيين بحكم الهند. كانت هيمنة بريطانيا، في رأيه، هيمنة مادية فحسب، وهي في الواقع عرضت للخطر القيمة الروحية التي قد تكون للمسيحية البريطانية. وتبنى داياناندا النظرية الاستشراقية للعرق الآري من الاستشراق، لكن بدلاً من قبول النظرية التي تقول إنه كان على المسيحية إصلاح «الحالة المتردية» للحضارة الهندوسية، اقترح العودة إلى الديانة الفيديّة التي سبقت المسيحية، والتي كانت أساس الأخلاقيات كلها.



(3)

## البروتستانتية والهوية القومية البريطانية 1945-1815

هيو ماكليود<sup>(1)</sup>

---

(1) أود أن أشكر كالوم براون (Callum Brown) وبيتر مارش (Peter Marsh)، وأساتذة قسم التاريخ الكنسي في جامعة هلسنكي الذين ناقشت معهم الحجج المطروحة في هذه الدراسة.



تجادل ليندا كولي (Linda Colley) في كتابها المؤثر جدًا *Britons: Forging the Nation, 1707-1837* (البريطانيون: تشكيل الأمة 1707-1837)، بطريقة مقنعة، أن العنصر الأقوى في تكوين الهوية القومية البريطانية، كان الحرب ضد «فرنسا القوية والدائمة التهديد التي تمثل التجسيد الملازم للكاثوليكي الآخر الذي تعلم البريطانيون أن يخشوه منذ حركة الإصلاح البروتستانتي في القرن السادس عشر». وتتابع لتستشهد بمارغريت تاتشر ووالدها ألدرمان روبرتس (Alderman Roberts) بصفتها مثلين على الحيوية المستمرة للخوف من الفرنسة (Francophobia)<sup>(2)</sup> وفي القرن اللاحق لهزيمة نابليون، لم تتضخم الحرب في الوعي القومي كما كانت عليه في القرن وربع القرن السابقين. وجرت الحروب كلها التي شاركت فيها المملكة المتحدة في أماكن بعيدة من العالم. ولم تقع أي واحدة منها ضد الفرنسيين، لا بل أصبح العدو القديم، في حرب القرم، حليفًا. إضافة إلى ذلك، مع التحرر الكاثوليكي، ما عادت المملكة المتحدة دولة بروتستانتية. هكذا، قد تكون هناك أسباب معقولة لافتراض أن تلك القوى التي اجتمعت لتشكيل الأمة ستلاشى عندها، وأن بريطانيا ستنهال في القرن التاسع عشر، أو أنه سيُعاد بناء الهوية القومية على أسس جديدة.

من الواضح أن بريطانيا لم تُهزم، وفي الواقع ساعدت مصادر الهوية القديمة في الإبقاء على معظم قوتها. وعلى نحوٍ خاص، اعتُبر أن البروتستانتية المعروفة بعدم قبول المساومة في معاداتها الكثلكة، بقيت مركزية حتى حوالي عام 1860 وفي الفترة الممتدة بين عام 1860 والحرب العالمية الأولى، كانت البروتستانتية لا تزال من أهم مكونات الهوية القومية. لكن طبيعة الإيمان البروتستانتي كانت تتغير، وبرزت أسس جديدة للهوية القومية، بالتوافق مع البروتستانتية القديمة أحيانًا، وبالتضارب معها في أحيانٍ أخرى. وفي خلال فترة الحربين العالميتين، ما

---

Linda Colley, *Britons: Forging the Nation, 1707-1837*, 2<sup>nd</sup> ed. (London; New Haven, CT: Yale University Press, 1994), p. 368.

عادت الهوية القومية البريطانية بروتستانتية، بالتحديد، لكن بقيت المسيحية العامة عنصرًا مكونًا أساسيًا. وأخيرًا، في فترة ما بعد عام 1945، ضعف هذا الأساس المسيحي أيضًا.

نظرًا إلى التطور المختلف تمامًا للعلاقة بين الهويات الدينية والقومية في إيرلندا، فإنني أهتم هنا بإنكلترا واسكتلندا وويلز فحسب، متجاهلاً حقيقة أن هناك كثيرًا من البروتستانت الإيرلنديين الذين كانوا وما زالوا يتمسكون بالهوية القومية البريطانية. كما وضعت لنفسني حدودًا تقف عند تلك الجوانب من الهوية القومية التي يشترك فيها الإنكليز والاسكتلنديون والويلزيون، ولا أركز على الأشكال المختلفة التي اتخذتها القومية البريطانية في تلك البلدان الثلاثة، أو بالتحديد القوميات الإنكليزية والاسكتلندية والويلزية. وعلى الرغم من الاختلافات الثقافية والمؤسسية بين تلك البلدان الثلاثة، والأهمية المستمرة للهويات الويلزية والاسكتلندية والإنكليزية، كانت القوى التي تربط بين البلدان الثلاثة خلال الفترة الممتدة بين عامي 1815 و 1945 أقوى من تلك التي كانت تفصل بعضها عن بعض. وكانت تضم هذه بروتستانتية مشتركة، واستثمارًا مشتركًا في الإمبراطورية وولاءً للعرش. لكن، غالبًا ما يجري التغاضي عن عامل رابع، وقد يكون العامل الأهم هو أنه حتى وقت قريب جدًا كانت الأحزاب السياسية القومية الأساسية، قومية بصدق، تجذب المنتخبين والقادة بعدد كبير من البلدان الثلاثة. وكان المثل الأبرز على ذلك الحزب الليبرالي بقيادة و. إ. غلادستون (W. E. Gladstone)، القائد السياسي البريطاني الأكثر شعبية في تاريخ بريطانيا. كان الجزء الأساسي من جاذبية غلادستون، يتمثل في بريطانيته التي انعكست من خلال كونه إنكليزيًا من أبوين اسكتلنديين، ومثل المكونات الاسكتلندية في البرلمان، ولكنه كان يعيش في ويلز<sup>(3)</sup> ولهذا السبب نفسه، كان أحد أهم العوامل التي ساهمت في الانهيار الأخير للمحافظة الاسكتلندية (Scottish Conservation)،

---

Keith Robbins, *Nineteenth-Century Britain: Integration and Diversity* (Oxford: Clarendon (3) Press; New York: Oxford University Press, 1988), pp. 105-106 and 112-113.

Keith Robbins, *History, Religion and Identity in Modern Britain* (London; Rio Grande, ينظر أيضًا:).

Ohio: Hambledon Press, 1993). أنا أتفق بالعموم مع مقاربة روبينز لتلك القضايا الجدلية الكبيرة.

وفي نمو الحس الانقسامي، يتمثل في إدراك أن مارغريت تاتشر كانت، تحديداً، وجهًا سياسيًا إنكليزيًا، غير مكترث بالمصالح الاسكتلندية. ولا بد من أن أُضيف أنه في خلال تلك الفترة، مع وجود استثناءات قليلة، كانت الصراعات الاجتماعية والدينية في إنكلترا واسكتلندا وويلز، ذات أهمية أكبر من الصراعات القومية بين الإنكليز والاسكتلنديين والويلزيين. يُذكر أحياناً التمزق الاسكتلندي (Scottish Disruption) الذي حصل في عام 1843، كاستثناء للقاعدة، لكنني اقتنعت بالحجة التي قدمها كالوم براون (Callum Brown) التي تقول إن الدور الحازم في هذا التمزق أدته النزاعات الاجتماعية ضمن اسكتلندا<sup>(4)</sup>

ينبغي الإشارة منذ البداية إلى افتراض آخر؛ إذ لا تكمن أهمية الأشكال المختلفة من الهوية القومية، بأنها في الواقع مكنت البريطانيين من تعريف أنفسهم بالعلاقة مع تلك الشعوب التي حاربوها أو استعمروها، أو تلك التي تنافسوا معها اقتصاديًا فحسب، وإنما بالأهمية نفسها أن المفاهيم المتضاربة للهوية القومية مكّنت البريطانيين من تعريف أنفسهم بالنسبة إلى البريطانيين الآخرين<sup>(5)</sup>. وبالنسبة إلى معظم الناس، في معظم الأوقات، كان أكثر الأعداء خطورة هم الأكثر قربًا. فمن وجهة نظر هندية، كما يشير بيتر فان در فير، قد تبدو الاختلافات بين بريطاني وآخر بسيطة جدًا. أما من وجهة نظر معظم البريطانيين، غالبًا ما كانت الاختلافات بين الكنائس والأحزاب السياسية الكثيرة، والعلمانيين والمؤمنين، مهمة بطريقة أكثر مباشرة من العلاقات مع الأمم والشعوب والأعراق الأخرى. وعلى الرغم من أن تركيز معظم اهتمام هذه الدراسة على الأفكار والرموز والصور الذاتية المشتركة بين معظم البريطانيين، إلا أنني أعتبر أنه غالبًا ما كانت تحدث خلافات مريرة تتعلق بمعانيها وتطبيقاتها العملية.

---

Callum G. Brown, «Religion and National Identity in Scotland since the Union of 1707,» in: (4) Ingmar Brohed, ed., *Church and People in England and Scandinavia* (Lund, Sweden: Lund University Press, 1996), pp. 287-294. ينظر: Stewart J. Brown and Michael Fry, eds., *Scotland in the Age of Disruption* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 1993).

(5) جرى التعبير عن هذه الفكرة بقوة بواسطة: David Feldman, *Englishmen and Jews: Social Relations and Political Culture, 1840-1914* (New Haven, CT: Yale University Press, 1994), pp. 12-15 and passim.



هناك خمسة تعريفات للهوية القومية يجري تداولها باستمرار في خلال القرن الذي تلا معركة واترلو (Waterloo). كانت بريطانيا دولة مسيحية، بروتستانتية، مزدهرة، متحضرة. وبالتأكيد، اختلفت، بمرور الوقت، الأهمية النسبية المعطاة لهذه النقاط عند أعضاء الطبقات الاجتماعية والأحزاب السياسية والمجتمعات الدينية المختلفة. وتبنى كثير من الكاثوليك واليهود واللاأدريين (Agnostics) جزءاً من هذه الرزمة، رافضين ما بقي منها. واللافت الأكبر هنا هو النطاق الواسع الذي جرى في خلاله تبني مجمل الرزمة.

بالطبع، تُعرف الهوية دائماً، بطريقة حادة، بوضعها إلى جانب الآخر الغريب والبارز، وكان هناك كثيرٌ من المرشحين لأداء هذا الدور. بدلاً من أداء الفرنسيين دور الوغد البارز، صارت هناك الآن سلسلة من الأوغاد الذين تفاوتت نسبة أهميتهم. وبالفعل، كان كل واحد من مكونات الهوية القومية المذكورة أعلاه، يُعرف بوضعه إلى جانب الآخر المختلف.

أما التغيير الأساس الذي لم تعمد ليندا كولي إلى معالجته بما يكفي فهو حقيقة أن مسيحية بريطانيا، بدلاً من بروتستانتيتها، هي التي كان يجري التركيز عليها مقارنة بفرنسا. بعد عام 1793، كان يُنظر إلى فرنسا، بشكل أساس باعتبارها أمة من الكفار المشيرين السخرية أكثر من كونهم من الكاثوليك الوثنيين. وجرى تأكيد هذا المفهوم المتعلق بفرنسا، على الأقل في نظر الفئات المسيطرة من المجتمع، نتيجة للإحياء الديني الذي طغى على الطبقات الوسطى - العليا البريطانية في أعوام ما بعد 1815 أصبح ارتياد الكنائس بشكل أسبوعي أمراً معتاداً عند هذه الطبقات، وأصبحت الممارسات التقوية مثل الصلوات العائلية شائعة، وتحول نهار الأحد في بريطانيا إلى رمز للعبادة والاستقامة القومية. وتضاربت الجدية البريطانية مع العبث الفرنسي، والاستقامة البريطانية مع الفسوق الفرنسي، والإيمان البريطاني مع التشكيك الفرنسي في المبادئ الدينية. وكان لهذا النوع المعين من النقد للفرنسيين تاريخ طويل. وبالتأكيد، كان هذا الأمر في ذهن ألدرمان روبرتس في عام 1940، الذي ادعى أن الفرنسيين كانوا «فاسدين، من رؤوسهم إلى أخمص

أقدامهم». كما كان أيضًا في ذهن أحد الكتاب في صحيفة *Church Times* (أوقات الكنيسة) الإنجيلية في العام ذاته عندما بدأ بإلقاء اللائمة على سقوط فرنسا على «الإلحاد البرجوازي»، على الرغم من أنه بصراحة، ذهب ليلقي بعض اللوم على الكتلثة وصلتها المفترضة بالفاشية<sup>(6)</sup>

أما المقارنة الأخرى التي كانت مهمة بدرجة متزايدة، فكانت بين المسيحية البريطانية والجهل والخرافة وظلم الكفار. حدثت أول زيادة كبيرة في المصالح البريطانية في الإرساليات التبشيرية الخارجية، في تسعينيات القرن الثامن عشر، وكانت تركز على الهند. وتفاوت الاهتمام بالإرساليات التبشيرية في خلال القرن التاسع عشر، ويبدو أنه بلغ ذروته في تسعينياته، في الوقت الذي أصبحت أفريقيا مركزًا أساسيًا ثانيًا. وفي خلال هذه الفترة، سلطت الدعاية التبشيرية الضوء، ليس على زيف معتقدات الكفار فحسب، وإنما أيضًا على الأشكال المختلفة من القسوة والظلم الذي نُسب إلى غير المسيحيين، وقيل إنهم يشجعونها أو يتساهلون معها. وفي حوالى عام 1800، كان الدافع الأساس للنشاط التبشيري هو الخوف على أرواح هؤلاء الذين ماتوا من دون معرفة المسيح. وفي حوالى عام 1900 ركزت الدعاية التبشيرية بشكل كبير على معاناة الكفار في العالم الحالي، وعلى الفوائد المادية، إضافة إلى الروحية التي ستتبع التحول إلى المسيحية. هكذا، اتجه هذا التشديد الجديد إلى تسليط الضوء إلى المقارنة بين التنوير والإنسانية المسيحية وقسوة الكفر. ولقيت أمور مثل تقييد الأقدام في الصين وقتل الأرامل في الهند والتوائم في نيجيريا وممارسة العبودية في زنجبار وأكل لحوم البشر في غينيا الجديدة، حملة دعائية واسعة<sup>(7)</sup>

---

Stella Cottrell, «The Devil on Two Sticks: Franco-phobia in 1803,» in: Raphael Samuel, ed., (6) *Patriotism: The Making and Unmaking of British National Identity*, 3 vols. (London; New York: Routledge, 1989), vol. 1: *History and Politics*, p. 268; V. G. Kiernan, «Evangelicalism and the French Revolution,» *Past and Present*, no. 1 (February 1952), pp. 44-56; Hugo Young, *One of Us: A Biography of Margaret Thatcher*, rev. ed. (London: Macmillan, 1993), p. 9, and Gavin White, «The Fall of France,» paper presented at: *Church and War: Papers Read at the Twenty-first Summer Meeting and the Twenty-second Winter Meeting of the Ecclesiastical History Society*, edited by W. J. Sheils, *Studies in Church History*; vol. 20 (Oxford: Blackwell, 1983), p. 435.

Brian Stanley, *The Bible and the Flag: Protestant Missions and British Imperialism in the* (7) *Nineteenth and Twentieth Centuries* (Leicester, 1990), pp. 65-67; Christine Bolt, *Victorian Attitudes to*

بالنسبة إلى البريطانيين البروتستانت في القرن التاسع عشر، لم يكن يتمثل التجسيد الأمثل للآخر الكاثوليكي بفرنسا وإنما بإيرلندا. كانت هناك خشية من الإيرلنديين وشعور بالاحتقار تجاههم. والخشية منهم بسبب إمكان قيام ثورة مسلحة هناك، والتهديد للأمن القومي الذي كان يمثله العسكريون القوميون الإيرلنديون في الجيش البريطاني، والاحتغالات التي كانت تقوم بها الجمعيات السرية الإيرلندية، إضافة إلى احتمال أن تُشكل إيرلندا موطئ قدم لعبور الغزاة الأجانب. وكان هناك شعور بالاحتقار تجاههم بسبب سكرهم وعجزهم. وانتشرت بشكل واسع صورة نمطية عدائية، عن إيرلندا في بريطانيا في القرن التاسع عشر، حيث كان يُصور فيها الـ Paddy، وهو لقب مهين للإيرلندي، يعني أنه غالبًا ما يكون جذابًا، لكنه كسول ومخادع وغير مسؤول، مع احتمال أن يكون عنيفًا. كان يُنظر إلى جذور هذه الصفات الشخصية المفترضة بأنها تعود إلى الاختلافات العرقية بين العرق الأنغلو سكسوني والعرق السلتي. وبالفعل، غالبًا ما أظهر رسامو الكاريكاتور الاختلاف العرقي المفترض، برسمهم رسومًا للشخصيات الإيرلندية التي تشبه القروء. لكن، نادرًا ما كان يُعرف السلتيون الآخرون، مثل الكورنيش (Cornish) والويلزيون، وسكان هضاب اسكتلندا (Scottish Highlanders)، بأنهم أدنى من الناحية العرقية. وبالتأكيد لم يكن هؤلاء الآخرون يوصفون بمثل هذه العبارات العدائية مثل الإيرلنديين<sup>(8)</sup>

على الرغم من أن المصطلحات العرقية كانت تستخدم في الخطب الدعائية البريطانية المناهضة للإيرلندية بطريقة فضفاضة، إلا أن الأساس الرئيس للتهجم البريطاني على الإيرلنديين كان الاعتراض على ديانتهم<sup>(9)</sup> فكان يُنظر إلى

*Race* (London, 1971), pp. 168-169; Susan Thorne, «Protestant Ethics and the Spirit of Imperialism: British = Congregationalists and the London Missionary Society, 1795-1925.» (Ph.D. Diss., University of Michigan, 1990), pp. 287-88, 293-95.

(8) يمثل جنود الهضاب الاسكتلندية كلهم موضوعًا مفصلاً في رسومات المعارك الفيكتورية. ينظر: Joseph A. Kestner, «The Colonised in the Colonies: Representation of Celts in Victorian Battle Painting.» in: Shearer West, ed., *The Victorians and Race* (Aldershot: Scolar Press; Brookfield, VT: Ashgate Pub. Co, 1996), pp. 112-127.

(9) أعتدُ هنا في الأساس على: Sheridan Gilley, «English Attitudes to the Irish in England.» in: Collin Holmes, ed., *Immigrants and Minorities in British Society* (London; Boston, MA: Allen and Unwin, 1978), pp. 81-110, and D. G. Paz, *Popular Anti-Catholicism in Mid-Victorian England* (Stanford, CA: = Stanford University Press, 1992).

كاثوليكيتهم باعتبارها دينًا مزيفًا، يضع تأكيدًا مضخمًا على المظاهر المبهرجة للعبادة، لكنه لا يحمل أيا من الثمار الجيدة من الرصانة وحُسن التدبير والصناعة التي كانت الأسس التي يُحكم بها على أي ديانة. كانوا يعتبرون أنهم تحت سيطرة الكنيسة. كانت تُلغى نجاحات القوميين الإيرلنديين الانتخابية بسهولة، باعتبارها ناجمة عن الإكراه، وكان يُنظر إلى كنائس القرى الكبيرة المطلة على الأكواخ الرثة أنها بنيت نتيجة مهارات الكهنوت في ابتزاز المال. ويكمن أساس العدوانية الرئيس بين البريطانيين البروتستانت والكاثوليك الإيرلنديين، بالطبع، في المسألة المتعلقة بالعلاقة السياسية بين الجزيرتين التي طغت على البرامج السياسية على امتداد القرن التاسع عشر، ووصلت إلى ذروتها باعتبارها مسألة ملحة في عام 1886، عندما انقسم الحزب الليبرالي في شأن هذه القضية. لكن أثير الوعي للآخر الإيرلندي الكاثوليك، بشكل إضافي، نتيجة هجرة الإيرلنديين الكاثوليك الكبيرة إلى بريطانيا، التي وصلت إلى ذروتها في الأعوام التي تلت المجاعة التي حصلت في أربعينيات القرن التاسع عشر. ولمدة قرن بعد المجاعة، بقيت درجة معينة من التوتر الطائفي جزءًا طبيعيًا من الحياة المدنية في معظم أجزاء بريطانيا.

بينما كانت مفاهيم البروتستانت البريطانيين عن الكاثوليكية في القرن التاسع عشر محددة أساسًا بالإشارة إلى إيرلندا، أدت البابوية أيضًا دورًا يُضاف إلى ما فعلته المجتمعات الكاثوليكية في منطقة البحر المتوسط، مثل إسبانيا وإيطاليا<sup>(10)</sup> ووفر انتصار دعاة السلطة البابوية المطلقة (Ultramontanism) في الكنيسة الكاثوليكية في القرن التاسع عشر أمام المناضلين المنادين بـ «اللابوبية»، كثيرًا من الذخيرة. فاعتبر تصاعد الولاء الديني لمريم العذراء والموافقة الرسمية التي أعطيت لبلدة أو مقام «لورد» (Lourdes) وغيرها من المقامات الروحية، دليلًا على أن الكاثوليكية كانت ضمنيًا تؤمن بالخرافات، بينما أشارت الأمثلة على سوء الحكم في الولايات البابوية، إلى أن الكنيسة كانت أيضًا ظالمة وغير فاعلة. وتمسك دعاة البروتستانتية

---

L. Perry Curtis, Jr., *Apes and Angels: The Irishman in Victorian Caricature* (Newton Abbot: David and Charles, 1971).

John Wolfe, *The Protestant Crusade in Great Britain, 1829-1860*, Oxford Historical Monographs (Oxford: Clarendon Press, 1991), pp. 267-268.

بالأمثلة على عدم التسامح الكاثوليكي في القرن التاسع عشر، مثل حبس اثنين من الطائفة البروتستانتية من طرف دوق توسكانا الأكبر في عام 1852، واستمروا بتذكر محاكم التفتيش الإسبانية، وإثارة ذكراها بعد زوالها بوقتٍ طويل. وأدى لقاء كاهن في مالطا في عام 1878 بأحد المبشرين البروتستانت إلى قيام هذا الأخير بالتعليق التالي في مذكراته اليومية: «ما هي إيطاليا اليوم، بل ما جعلتها تعاليمكم على مدى قرون؟ ما هي إسبانيا؟ ما هي إيرلندا؟ حتى في مالطا، يظهر لؤمكم في كل مكان. الاستعطاء والجهل والرذيلة والجريمة، هذه هي الصفات المميزة، إضافة إلى القذارة والفقر أيضًا». وقال الكاهن المبجل ج. إ. سي. ويلدون (Reverend J. E. C. Welldon) الذي انتقل من إدارة مدرسة هارو (Harrow) ليصير أسقفًا في كلكتوتا، الشيء نفسه، على الرغم من أنه عبر عن ذلك بطريقة أكثر تمدنًا، وحين أعلن أنه «إذا كان من الضروري البحث عن تأكيد التفضيل الإلهي للأمم التي تخلصت من عبودية روما، فإنني لن أجده كثيرًا في نجاحهم، كما سأجده في المبادئ التي تحقق فيها النجاح فعلاً، أي في حب الحقيقة والحرية الفكرية والمساواة الدينية، والحق في إطلاق الأحكام الذاتية، والإحساس بالمسؤولية الشخصية والمباشرة أمام الله التي تنتج أنموذجًا من الشخصية القومية أكثر قوة ورجولة، الأمر الذي يمكن أن تنتجه السلطة الكهنوتية<sup>(11)</sup>

لكن، بينما كانت المواقف البريطانية البروتستانتية تجاه البابوية والكتلكة الإيرلندية معادية من دون تحفظ، كانت هناك درجة من الغموض تجاه الكتلكة في منطقة البحر المتوسط. وبالتأكيد، أثارت إيطاليا وإسبانيا صورًا من الخمول والفساد والخرافة. لكن، شعر كثير من البروتستانت الكالحين في الشمال، بجاذبية الشمس والأزهار والأبنية والفنون والموسيقى، وربما بدرجة عفوية معينة من الانتعاش، كثيرًا ما كانت ناقصة في الشمال القاتم.

تزايدت أهمية إعادة تقويم الجنوب الكاثوليكي هذا على نحو مطرد في القرن العشرين. لكن، بالنسبة إلى معظم البريطانيين في القرن التاسع عشر، كان الدليل

John W. Harrison, *A. M. Mackay, Pioneer Missionary of the Church Missionary Society (11) to Uganda, by his Sister*, Cass Library of African Studies, Missionary Researches and Travels; no. 14 (London: F. Cass, 1890), p. 42, and *Spectator* (22 October 1898), p. 557.

على تفوقهم يكمن في ازدهار أمتهم. وفوق ذلك كله، في الربع الثالث من القرن، عندما اجتمع تفوق بريطانيا الاقتصادي الدائم مع تحسن كبير في الدخل الفعلي لمعظم السكان، تفاخر القوميون بهذا التفوق، ورأوا أنه يكشف تفوق مؤسسات الأمة الدينية والسياسية، وسياستها المتعلقة بالتجارة الحرة وهويتها القومية.

كان للادعاءات بالازدهار النسبي أساس موضوعي، في الواقع، حتى لو كانت التفسيرات المقدمة خيالية أحيانًا. فكانت الحضارة تمثل مفهومًا غير موضوعي بالكامل، لكنه قدم جزءًا كبيرًا من التبرير العقلي للإمبراطورية البريطانية، وأصبح، بشكل متزايد، مكونًا بارزًا للهوية القومية، وذلك كلما ازداد تأثير الإمبراطورية في فهم البريطانيين أنفسهم في خلال القرن التاسع عشر. وكان جذابًا على نحو خاص، لهؤلاء الذين كان إيمانهم بالمسيحية أو البروتستانتية محدودًا، وأرادوا إيجاد أساس جديد لحملة بريطانيا القومية التبشيرية. كان هذا موقف روديارد كيبلنج (Rudyard Kipling)، أحد أكثر المدافعين عن الإمبريالية البريطانية شعبية نحو عام 1900<sup>(12)</sup> كما انسجمت الحضارة وهي تعمل جنبًا إلى جنب مع الأفكار العرقية التي أخذت تلاقي رواجًا وتأثيرًا متزايدًا في أواخر القرن التاسع عشر. والأمر الأكثر وضوحًا، هو أن الحضارة تضمنت أمورًا مثل مستوى التعليم والمعرفة العلمية والثقافة، أي المجالات التي كانت المقارنة فيها بين شعب وآخر عملية نسبية. كما شملت أيضًا مجالات غير محسوسة مثل المجالات الثقافية وتلك المتعلقة بالسلوك، حيث كان من الممكن، بالتأكيد، مقارنة الشعوب المختلفة بعضها ببعض، لكن كان من الصعب إظهار أن أحدًا كان على مستوى أعلى من الآخر. فكان إطلاق أحكام القيمة في مجال هذه الأخلاقيات أصعب من إطلاقه في أي من المجالات الأخرى، على الرغم من اعتبار داعمي الإمبريالية البريطانية أن أعمال العنف التي قامت بها الغزوات البريطانية، خصوصًا التي تضمنت قسوة معينة أو التي كان ضحاياها من النساء أو الأطفال، هي دليل على

---

A. F. Walls, «Carrying the White Man's Burden, Some British Views of National Vocation in (12) the Imperial Era,» paper presented at: *Many are Chosen: Divine Election and Western Nationalism*, edited by William R. Hutchison and Hartmut Lehmann, Harvard Theological Studies; 38 (Minneapolis, MN: Fortress Press, 1994), pp. 29-36.

الطبيعة «غير المتحضرة» للشعوب المهزومة<sup>(13)</sup> على سبيل المثال، قدمت الكتب المدرسية في أوائل القرن العشرين معظم الشعوب غير الأوروبية في مجموعة من الصور النمطية العدائية: كان الصيني «قاسياً وحاقداً»، والمغربي «أثراً ضخماً من البربرية»، والأفريقي «طفلاً كبيراً جداً، تافهاً، يُطلق العنان لأهوائه ويهوى الكسل»<sup>(14)</sup>

أدى التفاخر بالحرية البريطانية دوراً مهماً في تطور الهوية القومية في القرن الثامن عشر، وفي فترة التهديد بالغزو الفرنسي في عام 1803، بدا أن حتى هؤلاء المشككين في نوع الحرية التي قدمتها بريطانيا نظروا بشكل عام إلى مشروع حكم نابليون باعتباره أكثر سوءاً. وفي القرن التاسع عشر تكوّن أنموذج رسمي سائد (orthodox) للتاريخ الإنكليزي، حيث كانت الفكرة المتكررة فيه هي المعركة من أجل الحرية التي خاضتها الأجيال المتعاقبة ضد الملوك الظالمين والغزاة الأجانب المحتملين، وبلغت ذروتها في «الثورة الإنكليزية المجيدة» في عام 1688. ومثلما أظهر هيو كينغهام وروبرت كولز (Hugh Cunningham and Robert Colls)، كان هذا التاريخ مشتركاً من جهة أفراد جميع الطبقات الاجتماعية، والتقاليد السياسية الأساسية كلها، على الرغم من أنهم اختلفوا، بشكل واسع في ما يتعلق بالهدف الذي يؤدي إليه منطلق هذا التاريخ في القرن التاسع عشر. كتب كولز أن «الليبرالية في القرن التاسع عشر تمثل الحرية الإنكليزية كقوة مثالية، وهي موجودة في عمق الطبيعة القومية، وقادرة على الانتشار العالمي ونشر هدية إنكلترا المميزة في العالم». وفي ثمانينات القرن التاسع عشر قام أشميد بارتليت (Ashmead-Bartlett)، السياسي المحافظ والداعي إلى توسيع «الإمبراطورية البريطانية الخيرة»، بنشر الفكرة نفسها، معتبراً أن «الحرية الحقيقية، المدنية والدينية، التي هي حق للإنكليزي منذ الولادة، أصبحت مرتبطة بتفوق إنكلترا في كل زاوية من العالم». وفي ثمانينات القرن التاسع عشر وتسعينياته، اعتبر الاشتراكيون الفابيون (Fabian)

---

Brian Stanley, «Christian Responses to the Indian Mutiny of 1857,» paper presented at: (13) *Church and War: Papers Read at the Twenty-first Summer Meeting and the Twenty-second Winter Meeting of the Ecclesiastical History Society*, pp. 278-279.

John M. MacKenzie, *Propaganda and Empire: The Manipulation of British Public Opinion, 1880-1960* (Manchester: Manchester University Press, 1984), p. 184.

والماركسيون، على حدٍ سواء، أنهم هم الورثة الفعليون لهذا التقليد القومي العظيم<sup>(15)</sup> أما في القرن العشرين، فسيتمكن القوميون البريطانيون من الإشارة إلى مجموعة من الدكتاتوريين الأجانب، وسيعتبرون ذلك تجسيداً لما تقف بلادهم ضده. بعد سقوط نابليون في القرن التاسع عشر، لم يكن هتلر ولا ستالين موجودين، لكن كان هناك كثيرٌ من الطغاة الأقل درجة. على نحو خاص، كانت روسيا تعتبر بالنسبة إلى محبي الحرية مثلاً حياً لدولة بنيت على أسس الرعب البوليسي والتجسس والرقابة والتفاوت الاجتماعي الكبير، وبالتالي كفكرة مفضلة في خطابات الوطنية البريطانية<sup>(16)</sup>

### شعب بروتستانتية

في خلال القرن التاسع عشر، اعتقد كثير من الناس أن الجوانب الخمسة للهوية القومية البريطانية مترابطة، وأن ما يربطها هو البروتستانتية. وساهمت الكنائس ومدارس الأحد والمدارس اليومية وظيف واسع من الصحافة في دعم هذا الاعتقاد.

لم يكن الوعي البروتستانتية، بأي شكل من الأشكال، مقتصرًا على أعضاء الكنيسة الفاعلين أو رواد الكنيسة المعتادين. غالبًا ما نُشرت ادعاءات، ردها المؤرخون في ذلك الوقت، أن هؤلاء الذين لم يحضروا إلى الصلوات كانوا كفارًا ملحدين أو غير مبالين. ومن الواضح الآن أن ذلك تبسيط كبير. أظهرت المقابلات التي أجراها مؤرخو التاريخ الشفوي مع الأشخاص الذين نشأوا في إنكلترا أو ويلز في الربع الأخير من القرن التاسع عشر أن الأغلبية العظمى من الناس نشأت بروتستانتية أو كاثوليكية أو يهودية. وإذا ما كانت بروتستانتية كانت إما منتمية إلى كنيسة (Chruch) وإما إلى «مُصلّى صغير» (Chapel). أما في اسكتلندا،

---

Hugh Cunningham, «The Language of Patriotism,» in: Samuel, ed., *Patriotism: The Making (15) and Unmaking of British National Identity*, vol. 1: *History and Politics*, p. 65; Robert Colls, «Englishness and the Political Culture,» pp. 30-32 and 36-37, and Hugh Cunningham, «The Conservative Party and Patriotism,» p. 297, both in: Robert Colls and Philip Dodd, eds., *Englishness: Politics and Culture, 1880-1920* (London; Dover, NH: Croom Helm, 1986).

Cunningham, «The Language of Patriotism,» pp. 73-74.

(16)



فلعل الوعي المذهبي كان أقوى من ذلك. ففي دراسة لمدينة أبردين (Aberdeen)، أورد ماكلارين (MacLaren) مسحًا أُجري في عام 1837، أظهر أنه على الرغم من أن عدم حضور الصلوات كان شائعًا، ادعى 92 في المئة من المستجوبين أنهم ينتمون إلى أبرشية معينة. ويشير البحث الذي أجراه عن مناطق الطبقة العاملة في لندن في أواخر القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين، إضافة إلى بحث جيف كوكس (Jeff Cox) وسارة وليامز (Sarah Williams)، أن غالبًا ما تكون لدى هؤلاء الذين لا يحضرون الصلوات في الكنيسة إلا نادرًا، معتقدات دينية قوية قد تختلف في نقاط مهمة مع العقائد الأرثوذكسية للكنيسة، لكن كانوا في أعينهم الخاصة مسيحيين بشكل متساوٍ. وغالبًا ما كان ينتقل مثل هذه المعتقدات من الأهل، لكنه كان يكون بشكل جزئي في المدارس اليومية ومدارس الأحد<sup>(17)</sup>

بالتأكيد، كانت البرامج التعليمية بمعظمها في المدارس الابتدائية في أواخر العهد الفيكتوري والإدواردي (Edwardian)، تهدف إلى غرس حس قوي بالهوية القومية، يصاحبه بُعدٌ بروتستانتي ظاهر. وبررت الكتب المدرسية تعليم التاريخ والجغرافيا، بشكل أساسي، بسبب استخداماتهما القومية، وأشارت دراسة الكتب التاريخ المدرسية في الفترتين الفيكتورية والإدواردية، إلى أنه «غالبًا ما كان يبدو أنه لا يمكن الفصل بين الدين والسياسة والقومية»، وإلى أن «الكتاب قارنوا حالة الدين والحرية المدنية في بريطانيا بتلك الموجودة في أمكنة أخرى، واستنتجوا أن الإنكليز كانوا ينعمون بالوفرة بشكل فريد». وغالبًا ما مُجدت الميزة القومية الإنكليزية/البريطانية. وكان المصطلحان يستخدمان بشكل متبادل، بينما كان الإيرلنديون يتلقون معاملة فورية، وكان هناك تبرير لوجود الإمبراطورية على أسس بربرية أو قسوة شعوب كثيرة خاضعة لها. وأظهر معظم الكتاب انحيازًا بروتستانتيًا قويًا، شوه بشكل كبير معالجته حوادث مثل الصراعات بين الكنيسة

(17) Hugh McLeod, «New Perspectives on Victorian Working Class Religion: The Oral Evidence,» (17) *Oral History Journal*, vol. 14, no. 1 (Spring 1986), pp. 31-49; A. Allen MacLaren, *Religion and Social Class: The Disruption Years in Aberdeen*, Scottish Series (London; Boston, MA: Routledge and K. Paul, 1974), p.126; Jeffrey Cox, *The English Churches in a Secular Society: Lambeth, 1870-1930* (Oxford; New York: Oxford University Press, 1982), pp. 90-105, and Sarah Williams, «Religious Belief and Popular Culture: A Study of the South London Borough of Southwark, c. 1880-1939,» (Ph.D. Dissertation, University of Oxford, 1993).

والدولة والنظام الرهباني في القرون الوسطى، وحركة الإصلاح البروتستانتية في القرن السادس عشر و«الثورة المجيدة». ولقيت جرائم «ماري الدموية» (Bloody Mary) تغطية واسعة، بينما لم تُذكر حوادث اضطهاد الكاثوليك إلا نادراً<sup>(18)</sup>

كانت هذه الروابط أقوى في المدارس العامة التي كان يرتادها الشبان الذكور من الطبقتين العليا والمتوسطة - العليا. وبما أن الطلاب في تلك المدارس بمعظمهم كانوا داخليين، كان إمكان زرع مجموعة من القيم فيهم واعدًا أكثر منه في المدارس الابتدائية، حيث كان يتعرض الطلاب لمجموعة من التأثيرات الأخرى، بما فيها، في حالات كثيرة، تشكيك الأهالي في قيمة أي شكل من أشكال التعليم المدرسي. كانت الأنغليكانية هي الخاصة المسيطرة في المدارس العامة في الفترة الممتدة من أواسط القرن التاسع عشر إلى الحرب العالمية الأولى (كانت الأغلبية العظمى من مديري المدارس في تلك الفترة من رجال الدين الإنجيليين) وتعليم الكلاسيكيات (معرفة ما كان يعتبر أنه سمة الجنتلمان) وعبارة الرياضة (التي كانت تعتبر أفضل طريقة لبناء الشخصية) وروح توليفية من الوطنية والإمبريالية<sup>(19)</sup> كانت الصلوات اليومية في كنيسة المدرسة جزءاً أساسياً من نظام المدرسة العامة، وغالبًا ما كان مديرو المدارس يستخدمون العِظَات في الكنيسة وسيلة إما لإعلان سياسة المدرسة في شأن مسألة مثيرة للجدال، وإما لتعريف روح النظام بشكل عام. وكان هـ. هـ. أَلْمُونْد (H. H. Almond)، مدير مدرسة لوريتو (Loretto School) في القرب من أدنبره (Edinburgh) بين عامي 1862 و1905، يقوم بعظة سنوية باسم «عظة واترلو» في اليوم الذي يتلو الذكرى السنوية للمعركة، حيث كان يشرح فيها الدور العالمي الذي يعتقد أن الله أعطاه للشعب البريطاني،

---

Valerie E. Chancellor, *History for Their Masters: Opinion in the English History Textbook, 1880-1914*, with a foreword by John Newsom (Bath: Adams and Bart, 1970), p. 112.

Stephen Humphries, ««Hurrah for England»: Schooling and the Working Class in نظر أيضًا: Bristol, 1870-1914,» *Southern History*, vol. 1 (1979), pp. 171-207.

J. R. de S. Honey, *Tom Brown's Universe: The Development of the Victorian Public School* (19) (London: Millington, 1977), pp. 111, 126-135 and 313; J. A. Mangan: *Athleticism and the Victorian and Edwardian Public School: The Emergence and Consolidation of an Educational Ideology* (Cambridge [UK]; New York: Cambridge University Press, 1981), passim, ««The Grit of Our Forefathers»: Invented Traditions, Propaganda and Imperialism,» in: John M. MacKenzie, ed., *Imperialism and Popular Culture* (Manchester: Manchester University Press, 1986), pp. 113-137.

وكان يحض طلاب المدرسة على تولي المراكز القيادية التي يجب أن تكون من نصيبهم. وجمع هـ. و. موس (H. W. Moss)، مدير «مدرسة شروزبري» (Shrewsbury School) بين عامي 1872 و1908، بين تأكيد أهمية التدريب العسكري للدفاع عن الإمبراطورية والاعتقاد أنه كان لإنكلترا دور فريد تقوم به في التبشير بالكتاب المقدس إلى العالم كله. وأيد الإكليريكي ويلدون، مدير مدرسة «هارو»، بشكل مطلق، نوع القومية البروتستانتية الذي بسببه ارتقت إنكلترا إلى مركز «العظمة الفريدة» منذ الإصلاح (Reformation)، وبسببه إلى حد ما: «إذ حيثما توجد دولة راكدة ومرتدية الأحوال، فإنها كاثوليكية، وحيثما كان هناك شعب تقدمي وإمبريالي فيكون بروتستانتياً»<sup>(20)</sup>

ساهمت مدارس الأحد التي كانت ترتادها الأغلبية العظمى من أطفال الطبقة العاملة في الأعوام الأخيرة من العصر الفيكتوري والإدواردي، في تقوية «الهوية القومية بالتشديد على الحملات التبشيرية في ما وراء البحار»<sup>(21)</sup>. وكان المبشرون يقدمون أطفال مدارس الأحد على أنهم أبطال. وأضاف كون كثر من المبشرين قد جاءوا من خلفية متواضعة، وكان معظمهم في تسعينيات القرن التاسع عشر من النساء، لذا أضافوا دور القدوة والأنموذج إلى صورتهم المعهودة. علاوة على ذلك، غالباً ما كانت الدروس عن المبشرين تحظى بالشعبية؛ لأنهم كانوا يعيشون حياة مثيرة في أماكن غريبة في العالم. ومزجت سير مبشرين كثر نُشرت في تلك الفترة قصص المغامرات بقصص الدعاية الدينية. وكانت سيرة أ. م. ماكاي (A. M. Mackay) الذي كان عاملاً في «الجمعية التبشيرية الكنسية» المولود في اسكتلندا والمتوفى في عام 1890، سيرة أنموذجية. تتضمن الفصول في كتاب سيرته الذاتية عناوين مثل: «خرافات الكافر» و«ظلم الكافر» و«محاكمات نارية» و«المضاربات في تجارة العبيد وتجار العبيد». وتألّفت العبارة المقتبسة التي صُدر بها الكتاب من كلمات كتبها ماكاي بعد وصوله إلى أوغندا بوقت قصير في عام 1878:

Mangan, «The Grit of Our Forefathers»: Invented Traditions, Propaganda and Imperialism,» (20) pp. 118-120, and *Spectator* (8 October 1898), p. 488.

Thorne, «Protestant Ethics and the Spirit of Imperialism: British Congregationalists and the (21) London Missionary Society, 1795-1925,» pp. 291-295.

«ليست تضحية، كما يظن بعضهم، أن أجيء إلى هنا كأحد رواد المسيحية والحضارة. لن أتخلى عن مركزي هنا في مقابل أي شيء في العالم. يجب كسب أي سباق والخروج من الظلمة إلى النور، يجب التخلص من الخرافة والوثنية، يجب تعليم الرجال حب الله وحب جيرانهم، الأمر الذي يعني إزالة المؤسسات التي دامت قرونًا. ويجب أن تكون العمالة نبيلة، وأن يُحرر العبيد، وأن تُنقل المعرفة وتُزرع الحكمة، وفوق ذلك كله، أن تُعلم الحكمة الحقيقية التي يمكنها وحدها أن ترفع الإنسان من شخص وحشي إلى أن يكون ابن الله الحقيقي. من هو الذي لا يقبل أن يُشارك طوعيًا في هذا العمل النبيل ويعتبره أشرف عمل يمكن أن ينادى إليه في العالم».

كانت هناك أفكار مميزة عدة، على سبيل المثال، أن المسيحية تماشت يدًا بيد مع الحضارة. وكتب ماكاي سابقًا «أنه من الصحيح في إنكلترا أنه كلما تقدمت المسيحية، تطورت الحضارة، وكلما تطورت الحضارة، أصبحت المسيحية متجذرة أكثر، وأصبحت مشعة كنور الأشخاص المتنورين». كان حكمه على أسلوب حياة هؤلاء الذين جاء لتحويلهم إلى المسيحية، سلبياً تمامًا: «كانوا أشخاصًا متوحشين يعيشون في 'الظلام' وستؤدي المسيحية إلى خلاصهم الشامل والاجتماعي والفكري، إضافة إلى الروحي»<sup>(22)</sup>

في خلال ذلك الوقت، اتخذ قسم كبير من الصحافة موقفًا بروتستانتيًا قويًا، مُعزِّزًا بالرسوم الكاريكاتورية التي مثلت جوانب الكاثوليكية الرومانية والكاثوليكية الأنغليكانية كلها بصورة غاية في الازدراية. كان جون بول (John Bull) رمز إنكلترا وبريطانيا بروتستانتيًا ثابتًا بعيدًا من الهُراء، بينما كان رجال الدين الأنغلو - كاثوليك، ضعفاء ومخنثين، الأمر الذي يمكن ملاحظته من الطريقة التي كثيرًا ما كانوا يُصوِّرون بها وهم يشبكون أيديهم بعضها ببعض، وتعلو وجوههم تعبيرات لا علاقة لها بالواقع. كان رجال الدين الكاثوليك الرومان قذرين وسيئي السمعة ومخادعين، الأمر الذي يمكن تحديده من حقيقة أنهم لم يكونوا يخلقون لحاهم بطريقة جيدة، ولم يكونوا ينظرون إلى أي شخص مباشرة في عينيه. نشرت

Harrison, A. M. Mackay, *Pioneer Missionary of the Church Missionary Society to Uganda*, (22) by his Sister, pp. iv, 21, and passim

صحيفة *Punch* (بانش) تلك الصور النمطية في رسوم كاريكاتورية عدة موجهة إلى مجموع القراء من الطبقة الوسطى، بينما قدمت صحف مثل *Lloyd's Weekly Miscellany* (منوعات لويدي الأسبوعية)، النوع نفسه من المواد إلى جمهور أكثر شعبية<sup>(23)</sup> كذلك تمت المحافظة على روح القومية البروتستانتية إلى درجة معينة، من خلال تقاليد احتفالات «يوم غاي فوكس» (Guy Fawkes Day) السنوية، المترافقة بالموكب السيارة في الشوارع وإحراق صور البابا وغاي فوكس والسياسيين ورجال الدين المحليين<sup>(24)</sup>

هكذا، كانت هناك مجالات عدة من الاستمرارية بين أشكال الهوية القومية البريطانية في القرن الثامن عشر، وأشكالها في القرن التاسع عشر، كما وصفتها ليندا كولي. ففي منتصف ذلك القرن، كان لا يزال هناك كثر من الأشخاص الذين كانوا يرون أن بريطانيا هي الأمة المختارة، الأولى في العالم، وأنها إسرائيل الثانية،

Paz, *Popular Anti-Catholicism in Mid-Victorian England*, chap. 2. (23)

مع أن مجلة بانش كان لها أهداف عدة، كان مطبقو الطقوس الأنجليكانية ضحايا معتادين. وجدتُ وأنا أتصفح المجلة في إحدى سنوات منتصف العهد الفيكتوري (1865)، رسمين كاريكاتوريين ومقاليتين يسخر كل منهما من التعلق بالطقوس الأنجليكانية ورسامي كاريكاتور آخرين يهاجمان المشفقين. يمثل الموقف الأخير الذي تعود أسبابه إلى التعاطف المفترض للمشفقين مع الثورة الجماهيرية، عداء بعض القوميين البريطانيين للبعد الإنساني/العالمي البروتستانتية، وهي فكرة مذكورة لاحقاً في هذه الدراسة. والمثل الجيد على تعامل مجلة بانش مع التعلق بالطقوس هو الرسم الكاريكاتوري على غلاف كتاب جيرالد بارسونز *Religion in Victorian Britain* (الدين في بريطانيا الفيكتورية). ينظر: Gerald Parsons, ed., *Religion in Victorian Britain*, 4 vols. (Manchester; New York: Manchester University Press in association with the Open University, 1988), vol. 2: *Controversies*.

كان تمثيل مذهب الكاثوليك الرومان أكثر تنوعاً، لكن المثل عن نظرة التحقير التي كثيراً ما يتم تبنيها هو الرسم الكاريكاتوري في العمل نفسه (Ibid., vol. 1: *Traditions*, p. 146). ويُظهر الرسم حشداً من رجال الدين في المراتب العليا، تحجب الرؤية عنهم، جزئياً، غيوماً من البخور. تشير أظواهرهم المزخرفة وشعورهم السلسلة اللماعة وتعابيرهم المتكبرة إلى «تختهم». ويظهر رسم آخر «الراعي»، الكاردينال وايزمان (Wiseman) البدن، وهو ينفخ في المزمار، بينما يتحارب قطيعه المؤلف من رجال إيرلنديين يشبهون القروء. ومن أجل تعريف الإنكليزية البروتستانتية والأنغلو الكاثوليكية بالتخت، ينظر أيضاً: David Hilliard, «Unenglish and Unmanly: Anglo-Catholicism and Homosexuality», *Victorian Studies*, vol. 25, no. 2 (1981-1982), pp. 181-210.

Robert D. Storch, «Please to Remember the Fifth of November: Conflict, Solidarity and (24) Public Order in Southern England, 1815-1900.» in: Robert D. Storch, ed., *Popular Culture and Custom in Nineteenth-Century England* (London: Croom Helm; New York: St. Martin's Press, 1982), p. 82.

وأن لبريطانيا مهمة تبشيرية إلهية للمحافظة على المسيحية الصافية ونشرها. رأوا في ازدهار بريطانيا مكافأة إلهية، وفسروا كوارث مثل وباء الكوليرا عقاباً على فشل الأمة في العيش على مستوى متطلبات تلك المهمة التبشيرية. لقد قرأوا فوكس وبانيان (Foxe & Bunyan)، واعتقدوا أن البابا كان المسيح الدجال، الأمر الذي يعني أن إطاخته كانت ستبشر بالقدوم الثاني للمسيح<sup>(25)</sup>. وفي الواقع، كانت هناك إعادة إحياء لمثل هذا النوع من البروتستانتية المحاربة في ثلاثينيات القرن التاسع عشر وأربعينياته نتيجة المخاوف التي أثارها الانعتاق الكاثوليكي (Catholic Emancipation) وتزايد قوة الكاثوليكية في إيرلندا، وبسبب زيادة التوقعات النشورية (حول البعث والحساب) أيضاً في أوساط البروتستانت الإنجيليين منذ عشرينيات القرن التاسع عشر وما بعد. وشهدت عشرينيات القرن العشرين وثلاثينياته ظهور منظمات مثل «جمعية الإصلاح البروتستانتي» (Protestant Reformation Society) و«رابطة البروتستانت» (Protestant Association) التي جمعت بين الهجوم على الكنيسة الكاثوليكية ومحاولات الحد من نشاطها بمحاولة تحويل الأشخاص الكاثوليك إلى البروتستانتية. وفي أربعينيات القرن التاسع عشر، بدوا كأنهم كان لديهم أتباع كثر. وتلقوا دعماً من شخصيات فاعلة مثل لورد شافتسبري (Lord Shaftesbury)، وفي انتخابات عام 1847 أقع الذين يقومون بالحملات البروتستانتية، حوالى ربع أعضاء البرلمان الإنكليز والاسكتلنديين، بإعلان معارضتهم المخططات التي كانت موضع نقاش من أجل إعطاء الدولة، كنيسة الكاثوليك الرومان في إيرلندا، بعض الهبات، أي «حكم إيرلندا من خلال روما»، كما سماها وولف<sup>(26)</sup>

في حلول عام 1849، أُلزم «حزب المؤيدين لحماية الإنتاج القومي» (Protectionist Party) نفسه، بمعاداة الكاثوليكية ليس كما فسر رئيسه ستانلي (Stanley) في رسالة إلى زميله ديزرائيلي (Disraeli)، على أساس المبادئ، وإنما بسبب الإدراك بأن أي دعم للكاثوليك الرومان كان «مثيراً لمشاعر الأغلبية العظمى من السكان الإنكليز والاسكتلنديين»، وبأنه يمكن الحزب الذي يستثمر هذه المشاعر أن يأمل

Wolffe, *The Protestant Crusade in Great Britain, 1829-1860*, chap. 4.

(25)

(26) المرجع نفسه، ص 232.

بكسب كثير من الأصوات<sup>(27)</sup>. ولفترة وجيزة، بدا كأنه كان على حق. أثارت استعادة الهرمية الكاثوليكية في إنكلترا/ ويلز في عام 1850 آخر غضب شعبي شامل منادٍ باللاباوية. حاول لورد جون راسل (Lord John Russell)، رئيس الوزراء من حزب الأحرار (الويغ والثوري) (Whig) الذي أطلق قبل بضع سنوات حملة لإجهاض المخططات لإعطاء هبات من الدولة للكنيسة الكاثوليكية في إيرلندا، تقديم نفسه بصفته قائد الأمة البروتستانتية برفض سلطة البابا وتقديم اقتراح قانون حول أسماء المناصب الكهنوتية (Ecclesiastical Titles Bill). وطغى هذا المشروع على الجلسة البرلمانية في عام 1851، لكن أهميته كانت رمزية أكثر منها عملية. وفي الأعوام اللاحقة المباشرة، حدث إشكال بين تلك القوى البرلمانية التي أرادت إدخال إجراءات مشددة للحد من الكتلكة وهؤلاء الذين فضلوا القيام بإجراءات تحرر معتدلة، وذلك كجزء من سياسة عامة لتوسيع حقوق الأقليات الدينية. وبالتالي، لم يمر مشروع القانون الذي يدعو إلى تفتيش الرهبانيات ومشروع القانون الذي يدعو أيضًا إلى تعيين قسيسين كاثوليك ملحقين بالسجون يتلقون معاشاتهم من خزينة الدولة. وفي الواقع، تبع اندلاع حرب القرم في عام 1854 تعيين قسيسين كاثوليك ملحقين بالجيش يتلقون معاشاتهم من الدولة واستخدام الراهبات الكاثوليكيات ممرضات. وبما أن حوالي ثلث الجنود كان من الكاثوليك الرومان<sup>(28)</sup>، كانت هناك حالة براغماتية قوية لتوفير قسيسين كاثوليك لهم، وحظيت مثل هذه الحجج في ذلك الوقت بوزن أكبر لدى الحكومات من تلك المستمدة من المبدأ البروتستانتية أو الليبرالية. كما كان الحلف القائم بين فرنسا الكاثوليكية/ الكافرة، وتركيا المسلمة،









مناطق معينة، ولكونهم أيضًا يرتادون مدارس خاصة بهم، وبسبب الاختلافات الثقافية الأساسية، وبسبب ارتباطهم القوي مع إيرلندا أحيانًا، أصبح البروتستانت والكاثوليك يقبل بعضهم بعضًا، بشكل تدريجي، وإن لم يكونوا يحبون ذلك، بالتحديد، وساعدت السياسة والنقابات العمالية، إضافة إلى اختلاط المجتمعين بسبب الزيجات المختلطة، بتوفير القواسم المشتركة<sup>(38)</sup> وفي الوقت ذاته، كانت البروتستانتية في كنيسة إنكلترا تتراجع بسبب نمو الأنغلو - كاثوليكية، وهي الجزء الأكثر دينامية في الكنيسة في أواخر القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين. كما أدى نمو اللاأدرية، في الفترة نفسها، إلى أن يكون قسم صغير ومؤثر، على نحو متزايد، من عدد السكان غير المعنيين بالبروتستانتية جزئيًا أو كليًا. ووجد هذا القسم أن مصادر الهوية القومية الرئيسية، تكمن في مكان آخر.

غير أن التغييرات ضمن البروتستانتية كانت على الدرجة نفسها من الأهمية. فما يُميز النصف الثاني من القرن التاسع عشر، كان الشكل المعدل من القومية البروتستانتية التي كانت بريطانيا وفقًا لها أمة مفضلة من دون أن تظل أمة الشعب المختار. وكان الازدهار الذي تنعم به بريطانيا نتيجة طبيعية للقيم البروتستانتية أكثر من كونه نتيجة مكافأة إلهية لها على نقاء إيمانها. كما ما عادت البابوية، على الرغم من أنها معادية الروح الحقيقية للمسيحية، تمثل حرفيًا المسيح الدجال. وكان البروتستانت القومى الأنموذجي في أواخر القرن التاسع عشر هيو برايس هيوز (Hugh Price Hughes) (1847-1902)، الواعظ في الميثودية الويسلية (Wesleyan Methodist)، والويسلية منسوبة إلى تشارلز أو جون ويسلي قائد الحركة الميثودية الأكثر شهرة في زمانه، وهو من ويلز، عاش معظم حياته في إنكلترا، معرفًا نفسه تلقائيًا بانتمائه إلى سكان تلك البلاد، وكان إمبرياليًا ليبراليًا. وجعلته أسفاره في القارة الأوروبية وفي الشرق الأوسط، معجبًا كثيرًا بالحكم البريطاني الذي كان يعتقد أنه يعني العدالة والفاعلية. واعتقد أن البريطانيين حملوا السلام إلى الهند، وادعى أن «الحكم البريطاني كان أفضل شيء يمكن أن يحصل للعرق الأسود في هذا العالم». كانت إحدى حججه المهمة لتأييد حرب البوير في جنوب

Steven Fielding, *Class and Ethnicity: Irish Catholics in England, 1880-1939* (Buckingham (38) [UK]; Philadelphia: Open University Press, 1993).

أفريقيا (Boer War) هي أن الأفارقة سينالون معاملة أفضل في ظل الحكم البريطاني من الحكم الأفريقياني<sup>(39)</sup> وبالفعل، ادعى أن الإمبراطورية البريطانية كانت جزءاً من الخطة الإلهية. وكناقد فذ للبابوية، كان معجباً بالحركة القومية الإيطالية، وزار في خلال جولة في إيطاليا، وحتى قبل، قبر بطله مازيني، لكن من بعض الجوانب، ابتعد قليلاً من البروتستانت المتشددين (Ultra-Protestants) في منتصف القرن. وبالفعل كانت مشاعره في شأن الكاثوليكية أكثر تناقضاً مما يبدو من أول نظرة. في إيطاليا، لم يزر قبر مازيني فحسب، وإنما قبر بطله الآخر القديس فرانسيس. وكأحد المعجبين المتحمسين للفنون والهندسة المعمارية في عصر النهضة الإيطالي، كان مدرّكاً بقوة النقص الجمالي في إرثه الذي ورثه عن طائفته المنشقة التي كان يحبها كثيراً. بينما كان في إيطاليا، أصبح مقرباً جداً من أحد المفكرين الرهبان؛ كان يُميز بين البابوية و«الدائرة المؤيدة سيادة البابا المطلقة» (Ultramontane ring) التي كانت تسيطر على الكنيسة، و«الكتلكة الحقيقية» التي تمثل الإيمان الأكثر ليبرالية، المغتني بالحس الجمالي القوي. وكان المؤشر الآخر إلى التغيير منذ النصف الأول من القرن، أنه بدلاً من التركيز على دعوة بريطانيا الفريدة، تحدث هيز عن الحملة التبشيرية للأعراق الأنغلو سكسونية، التي كانت الولايات المتحدة أهم مشتملاته. بالفعل، فقد تطلع إلى اليوم الذي ستصبح فيه الفدرالية بين بريطانيا والولايات المتحدة في موقع يمكنها من «وضع حد لإراقة الدماء والفوضى» في أنحاء العالم<sup>(40)</sup>

هكذا، تضمن شكل القومية البروتستانتية التي يؤمن بها هيز بعض التغييرات الأساسية، على الرغم من الاستمرارية الواضحة في بعض النقاط مع الأشكال الأقدم منها. وفي حين ما زالت بريطانيا تتحمل أعباء مهمة إلهية، صارت تشارك بها الآن مع أمم أخرى، ولا سيما الولايات المتحدة. وفي حين ما زالت البروتستانتية مفتاح عظمة بريطانيا، صارت الديمقراطية والحكم الرشيد غايتين في ذاتيهما،

(39) الأفريقياني شخص جنوب أفريقي من أصل أوروبي. (المترجم)

Dorothea Price Hughes, *The Life of Hugh Price Hughes, by His Daughter* (London: (40) Hodder and Stoughton, 1904), pp. 404-434 and 542-574, and David W. Bebbington, *The Nonconformist Conscience: Chapel and Politics, 1870-1914* (London; Boston, MA: G. Allen and Unwin, 1982), p. 121.

يمكن أن يتضارب السعي وراءها أحياناً كما هي الحال في إيرلندا، مع مصالح البروتستانتية. كما صار هناك أيضاً ميل متزايد إلى استخدام المصطلحات العرقية، وإن يكن، كما في حالة هيوز، بطريقة فضفاضة وغير محددة بصورة دقيقة. فبينما يبدو أنه كان يعتقد أن الفضائل كثيرة، إضافة إلى بعض مواضع النقص التي اعتبر أنها كانت موجودة في الحياة البريطانية وفي الحكم البريطاني في الخارج، كانت في الأساس نتيجة الدين البريطاني، كان له ميل في بعض الأحيان إلى الإشارة إلى أن الصفات المميزة العرق الأنغلو سكسوني كانت ذات علاقة بذلك أيضاً. ولم تكن آراؤه منسجمة حول ذلك، خصوصاً أنه رأى أنه يمكن إرجاع أسباب انحطاط فرنسا في النهاية إلى فشل حركة الإصلاح في تلك البلاد، وكان متفائلاً بما يمكن أن يحققه الفرنسيون بمجرد أن يتحولوا إلى البروتستانتية<sup>(41)</sup> لكن النقطة اللافتة هنا هي عنصر الغموض في موقف هيوز من الكثلكة واستعداده للاعتراف بأن إرث بريطانيا البروتستانتية لم يكن بركة غير مختلطة تماماً.

كانت الطبقتان الوسطى والعليا في بريطانيا في الواقع تمران بثورة ثقافية في الفترة الممتدة بين ثمانينيات القرن التاسع عشر والحرب العالمية الأولى. وبدأت كلمة «البيوريتاني» أو «التطهري»<sup>(42)</sup>، وهو الاسم الذي كان هيوز لا يزال يلفظه بفخر، يتحول إلى مصطلح مهين. كانت فرنسا وإيطاليا قد بدأتا بالإغواء والاجتذاب كما بالصد والدفع على حد سواء. وبدأت كنائس المنشقين تعكس، أحياناً بطرائق مدهشة، انجذاباً جديداً «لجمال القداسة». فأفادت كنيسة الكاثوليك الرومان من التدفق الثابت للمتحولين الذين كان بينهم كتاب وفنانون ورجال دين أنغليكانيون بارزون. ولكن، أكثر أهمية من ذلك، وكمؤشر إلى التحول الثقافي، كان النمو السريع في جناح كنيسة إنكلترا الأنغلو- كاثوليكي. وكانت الكثلكة، بالتأكيد، ظاهرة متعددة الجانب، تجمع بشكل واسع بين الاتجاهات اللاهوتية والسياسية المختلفة، لكن العامل الأبرز الذي ساهم في نموها، كان الرفض الواسع للأمور التي دافع عنها الإنجيليون في أوائل القرن ومنتصفه. وخسر

Hughes, Ibid., p. 292

(41)

(42) «البيوريتاني» أو «التطهري» هو عضو في جماعة بروتستانتية في إنكلترا ونيوإنغلند الأميركية،

في القرنين 16 و 17، طالبت بتبسيط طقوس العبادة وبالتمسك الشديد بأهداب الفضيلة. (المترجم)

الإنجيليون مواقع كثيرة في جميع الاتجاهات، لمصلحة الكاثوليك الرومان وللكنيسة الأنغليكانية والبروتستانتية الليبرالية واللاأدرية<sup>(43)</sup>

الأفكار المعادية البيوريتانية كما الحس الجمالي الجديد لا يتواءم بشكل جيد مع الأفكار القائلة بتميز بريطانيا كأمة مختارة. ومن المعترف به أنه يمكن أي بريطاني من أي معتقد ديني أو سياسي أن يفخر بأدب الأمة، مع احتفاظ فريق بأفضلياته الخاصة. ولكن، في ما يتعلق بالموسيقى والفنون، كان البريطانيون يعانون من عقدة نقص قوية<sup>(44)</sup> وإذا ما تطلعوا إلى فرنسا أو إيطاليا أو ألمانيا اتفق محبو الموسيقى والفنون بشكل عام على أن سجل بريطانيا كان ضئيلاً، وكانت البروتستانتية كبش الفداء المفضل. وانعكس هذا الجو الجديد في روايات مثل رواية إ. م. فورستر *Where Angels Fear to Tread* (حيث تخاف أن تخطو الملائكة) (1905) حيث تقدم فيه إيطاليا نور الخلاص للإنكليز الذين يعيشون في الظلام.

---

(43) من أجل التغييرات في الحس الجمالي لدى المنشقين، ينظر: Clyde Binfield, ««We Claim Our Part in the Great Inheritance»: The Message of Four Congregational Buildings,» in: Keith Robbins, ed., *Protestant Evangelicalism: Britain, Ireland, Germany, and America, c. 1750-c. 1950: Essays in Honour of W.R. Ward*, Studies in Church History. Subsidia; 7 (Oxford; New York: Published for the Ecclesiastical History Society by B. Blackwell, 1990), pp. 201-224.

إضافة إلى مقالات كثيرة للكاتب نفسه. وعن تمرد جيل الشباب في الطبقة الوسطى - العليا من المنشقين، ينظر: Cox, *The English Churches in a Secular Society: Lambeth, 1870-1930*, pp. 229-238. وعن قوة الجذب في الكنيسة الرومانية والكنيسة الأنغليكانية، ينظر تعليقات: Sheridan Gilley and W. J. Sheils, eds., *A History of Religion in Britain: Practice and Belief from Pre-Roman Times to the Present* (Oxford; Cambridge, MA: Blackwell, 1994), pp. 351-356.

وعن المفهوم العام حول التقبل المتزايد للكنيسة، أنغليكانية كانت أم رومانية، وتهميش البروتستانتية المتشددة، راجع فوردي، «Pastors and Polemicists».

(44) Jeremy Crump, «The Identity of English Music: The Reception of Elgar, 1898-1935,» in: (44) Colls and Dodd, eds., *Englishness: Politics and Culture, 1880-1920*, pp. 165-166, and Richard Aldington, *Death of a Hero: A Novel* (Garden City, NY: Garden City Publishing Company, 1929).

(London: Sphere, 1965), pp. 133-134. أعيد نشرها في

يتضمن حواراً جرى في حفلة أدبية إنكليزية في عام 1910، حين أدلى المشاركون بعبارة تحتقر الفنون الإنكليزية والذوق الفني الإنكليزي، على حد سواء: «يقول المؤرخون الجدد إن الأنغلو سكونيين يتحدرون من عرق الونداليين، وهم أفراد قبيلة جرمانية اجتاحت فرنسا وإسبانيا وشمال أفريقيا في القرن الخامس ميلادي وفي عام 455 احتلت روما ونهبتها. وأستطيع أن أصدق ذلك بسهولة».

كذلك أثرت العلاقة المتغيرة بين بريطانيا وإيرلندا في طبيعة الهوية القومية البريطانية. وفي عام 1886، انقسم الحزب الليبرالي في شأن مسألة الحكم الذاتي في إيرلندا فاختار المنشقون بمعظمهم أن يضعوا ليراليتهم فوق انتمائهم البروتستانتية والبقاء مع غلادستون. وبالقيام بذلك، تحالفوا مع قوى القومية الإيرلندية وقبلوا ضمناً الادعاء بأن الأسباب وراء المشكلات التي تعاني منها إيرلندا تعود إلى سوء الحكم البريطاني بقدر ما تعود إلى التأثير السيئ للكنيسة الكاثوليكية.

في خلال ذلك الوقت منذ سبعينيات القرن التاسع عشر وما بعد، كانت الإمبراطورية تؤدي دوراً متزايداً في الوعي القومي. ومنذ ذلك الوقت، قام السياسيون المحافظون بربط حزبهم، بشكل متزايد، بالإمبراطورية كجزء من استراتيجيتهم لكسب الكتلة الانتخابية الجديدة من خلال إضعاف الجاذبية الليبرالية للمشاعر الديمقراطية والراديكالية. وعند حلول تسعينيات القرن التاسع عشر، كان السياسيون الليبراليون من أمثال لورد روزبري (Lord Rosebery)، والواعظون المنشقون من أمثال هيوز، ينادون بالإمبريالية الليبرالية. وساهمت سلسلة من الحروب الاستعمارية في إبقاء الإمبراطورية في الواجهة الإخبارية، بشكل مستمر، وقد غطى الصحفيون والروائيون الشعبيون، والكتاب في مجلات الصبية (Boy's Magazines)، ومؤلفو أغاني قاعة الموسيقى (Music-hall)، الأفكار القومية والإمبريالية على نحو متزايد<sup>(45)</sup> وذكرنا سابقاً الدور المهم الذي كانت تلعبه القومية والإمبريالية في المدارس. وساعد التوسع الكبير في الحملات التبشيرية المسيحية في ثمانينيات القرن التاسع عشر وتسعينياته الموجهة قبل كل شيء إلى الهند وإلى المقاطعات الأفريقية المستعمرة حديثاً، في زيادة هذا الوعي بالإمبراطورية.

كانت آثار تلك التطورات غامضة. فمن جهة، كانت تمكن رؤية الإمبريالية وقد انبثقت مباشرة من القومية البروتستانتية. ويُشار إلى هذه الإمكانية في دراسة جون

---

John M. MacKenzie, ed.: *Popular Imperialism and the Military, 1850-1950* (Manchester; (45) New York: Manchester University Press, 1992), and *Imperialism and Popular Culture*.

ماكينزي (John MacKenzie)، للعبادة المحيطة بأعظم أربعة أبطال للإمبراطورية. وآخر واحد فيهم فحسب وهو لورنس العرب، لم يكن يُعتبر رجلاً متديناً. أما أعظم ثلاثة أبطال في الإمبراطورية الفيكتورية، السير هنري هافلوك (Sir Henry Havelock)، وديفيد ليفينغستون (David Livingstone) وجورج غوردن (George Gordon) فكانوا جميعاً بروتستانت إنجيليين ورعين، مقتنعين بأن الإمبراطورية البريطانية كانت أداة للعناية الإلهية. وكانت بطولاتهم تعتبر بشكل واسع، نابعة من إيمانهم، وكان هناك عدد لا يُحصى من السير التي كانت تقدمهم بأنهم نماذج يُحتذى بها لجيل ناشئ من الجنود المسيحيين والمبشرين وخدام الإمبراطورية<sup>(46)</sup>. من جهة أخرى، كان قسم من جاذبية الإمبراطورية كأساس للهوية القومية، يكمن في حقيقة أنه في فترة التعددية الدينية المتنامية تخطت جاذبية الإمبراطورية الاختلافات في التسميات والمعتقدات. وبالفعل، كان بعض أهم داعمي الإمبريالية في بداية القرن من اللادريين، مثل روديارد كيبلنغ، وجوزف تشامبرلاين وزير المستعمرات، وألفرد ميلنر المفوض السامي في رأس الرجاء الصالح (Cape). علاوة على ذلك، غالباً ما كانت الإمبريالية تُبرر بالإشارة إلى الأفكار «العلمية» المتعلقة بالعرق التي لم تكن لها علاقة بالضرورة بالمسيحية، والتي كثيراً ما كانت توضع في الإطار المواجه لها. لكن، كما سأشير لاحقاً، كانت الإمبريالية المسيحية موجودة نظرياً، بينما كانت العلاقة بينهما أقل انسجاماً، بالممارسة.

خلال تلك الفترة، أصبحت المصطلحات العرقية تستعمل على نطاق واسع، وكان هناك ميل متزايد إلى تفسير الإنجازات البريطانية على أساس المزايا المخصصة للعرق الأنغلو سكسوني بقدر ما تفسر استناداً إلى أفضلية الدين البروتستانتية. فقدم المؤرخون وعلماء الأنثروبولوجيا مساهمة مهمة في قبول هذه الأفكار. وشهدت العقود الوسطى والأخيرة من القرن العشرين، إصدار سلسلة من الدراسات التاريخية ذات التأثير عن الشعب الإنكليزي، مبتدئة مع عمل ماكولي الكلاسيكي. وافترضت أغلبية تلك الأعمال استمرارية بدأت بفترات الأنغلو سكسونية، بسبب العرق، واستمرار مميزات معينة، أهمها حب الحرية

Mackenzie, «Heroic Myths of Empire,» in: MacKenzie, ed., *Popular Imperialism and the (46) Military, 1850-1950*, pp. 109-138.



التي كانت تعتبر متأصلة في العرق الأنغلو سكسوني. ومنذ حوالي ستينيات القرن التاسع عشر، كان علماء الأنثروبولوجيا يقدمون التبرعات العلمية لمثل هذه المفاهيم. والواقع أنه مما لا يمكن إنكاره أن هناك أشخاصًا كثيرًا تبادلوا بطريقة غامضة وغير محسوبة، استخدام المصطلحات العرقية والدينية، وأنه كان هناك آخرون ممن استخدموها بطريقة واعية. لكن اللغة العرقية وفرت، ضمنيًا، طريقة جديدة لتعريف الهوية القومية لتلك العدد المتزايد الذي خسرت، بالنسبة إليه، اللغة البروتستانتية القديمة معظم قوتها<sup>(47)</sup> كان أحد الأمثلة على ذلك ألفرد ميلنر، أحد أبرز الإمبرياليين في أوائل القرن العشرين الذي وصف نفسه «كقومي بريطاني عرقي». اعتمد تعريفه لمكونات الهوية القومية البريطانية، بشكل أساس، على لغة الداروينية الاجتماعية (Social Darwinism)، ممزوجة بمصطلحات دينية غامضة إلى درجة أنها فقدت معناها المحدد وأصبحت لا تتضمن أي إشارة واضحة للبروتستانتية:

«أنا لست قوميًا ولا كوزموبوليتانيًا [...] ليس الشخص القومي رجلًا يعتقد أن أمته، بالضرورة، أفضل من الأخرى، أو أنه غير مستعد للتعلم من الآخرين. بل هو يعتقد أن هذا واجبه تجاه أمته وتقدمها، ويؤمن بأن هذا هو قانون التطور الإنساني، وبأن المنافسة بين الأمم، حيث تسعى كل واحدة منها إلى التطور إلى الحد الأقصى، هي النظام الإلهي في العالم، وقانون الحياة والتقدم... ولا تعرف قوميتي حدودًا جغرافية، ولكن فقط حدودًا عرقية فحسب... فليس تراب إنكلترا هو الضروري لتحفيز وطنيتي، بل اللغة والتقاليد، والإرث الروحي، ومبادئ وتطلعات العرق البريطاني»<sup>(48)</sup>

كان المؤشر الثاني على هذا التوجه، الجدل الذي أثاره القديس الديني الذي أُقيم في كنيسة الكونغرس في عام 1898، حيث ادعى فيه الدكتور ويلدون، مدير

Bolt, *Victorian Attitudes to Race*, pp. 7-9; Hugh A. MacDougall, *Racial Myth in English* (47) *History: Trojans, Teutons, and Anglo-Saxons* (Montreal: Harvest House; Hanover, NH: University Press of New England, 1982), pp. 89-103, and Thorne, «Protestant Ethics and the Spirit of Imperialism: British Congregationalists and the London Missionary Society, 1795-1925.» pp. 169-174.

John Marlowe, *Milner: Apostle of Empire: A Life of Alfred George, the Right Honourable* (48) *Viscount Milner of St. James's and Cape Town, KG, GCB, GCMG, 1854-1925* (London: Hamilton, 1976), p. 364.

مدرسة هارو، بأن بريطانيا مدينة بعظمتها، في الأساس للبروتستانتية. ونشرت صحيفة *Spectator* (سبكتاتور) سلسلة من الرسائل عن الموضوع، بما فيها دفاع حيوي عن ويلدون، كتبه الأسقف الأنغليكاني هينسلي هينسون (Hensley Henson)، وهجومًا قويًا موازيًا من قبل السيد الكاثوليكي جون فوغان (John Vaughan). والنقطة الوحيدة التي برزت من تلك الرسائل المتبادلة أن البديل الشعبي للنظرية التي تقول إن الشخصية القومية كانت نتيجة الدين، هي النظرية التي تقول إنها نتيجة المميزات العرقية المتوارثة. وكانت تلك النظرة التي تبناها محرر الصحيفة نفسه الذي اختتم المناقشات بمقالة بعنوان «العلاقة بين الدين والنجاح القومي»، حيث ادعى فيها أن «إنكلترا عظيمة بسبب دم شعبها، وطاقتها، وحرته وصناعاته وليس بسبب عقيدته». وبطريقة مشابهة، كان شمال إيرلندا أكثر ازدهارًا من جنوبها، لأن من يقطن شمال إيرلندا، أو من يديره رجال من السلالة الاسكتلندية - الإنكليزية (Scoto-English). جرى التسليم كليًا بأن البروتستانتية «سلالة مفيدة أكثر من سلالة الكاثوليك الرومان و«أقرب إلى الحقيقة المطلقة». لكن حتى أفضل الديانات لا يمكنها أخذ أتباعها أبعد من «الطاقات الكامنة التي يسمح بها العرق»<sup>(49)</sup>

### انحدار القومية البروتستانتية

كان المثل الأبرز للتأثير المتزايد للأفكار العرقية وللاحتقار المتزايد لعدم التسامح الديني الظاهر، يتمثل بالحملة ضد الهجرة الإيرلندية الكاثوليكية التي قامت بها مجموعة مؤثرة من رجال دين كنيسة اسكتلندا في عشرينيات القرن

*Spectator*: (1 October 1898); (8 October 1898); (15 October 1898); (22 October 1898), and (49) (29 October 1898).

يُنظر أيضًا: Feldman, *Englishmen and Jews: Social Relations and Political Culture, 1840-1914*, pp. 94-120.

نشير هنا إلى أن النقاد الليبراليين الذين انتقدوا السياسة الخارجية لديرثايلي بين عامي 1876-1880، غالبًا ما كانوا يرجعون إلى أصوله اليهودية. يميز فيلدمان بين القس الأبرشاني وليم كروسبي (William Crosbie)، الذي رأى أن جذور سياسة ديرثايلي الخاطئة تكمن في جوانب محددة في الديانة اليهودية، و. ف. هاريسون هيل (F. Harrison Hill) الذي فسرها بعبارات عرقية في *Fortnightly Review* (فورثنايتلي ريفيو)، وهي الناطقة الأساس باسم العلمانية الفكرية.

العشرين<sup>(50)</sup> بدا أن الدوافع وراء هذه الحملة تتضمن رغبة في إعادة تأكيد قيادة كيرك (Kirk) الأمة بتبنيه هدفًا يوحد، مبدئيًا، الطبقتين الوسطى والعامة، ومن يرتادون الكنيسة ومن لا يرتادونها، لإيجاد كبش فداء تُلقى عليه المسؤولية في ما يتعلق بالتوتر الاجتماعي المتزايد، ويتراجع تأثير السبتية<sup>(51)</sup> والاعتدال. وبدلاً من إلقاء اللوم على الدين الكاثوليكي، كما كانت تفعل الأجيال السابقة من المشيخيين البروتستانت الاسكتلنديين، نفى واضعو تقرير حول الهجرة الإيرلندية قدموه إلى الجمعية العمومية في عام 1923، أي ادعاء بالعداء للكاثوليك الاسكتلنديين، فأعلنوا أن البروتستانت الإيرلنديين كانوا مقبولين، ليس على أساس الدين المشترك فحسب، وإنما أيضًا لأنهم كانوا ينتمون «إلى العرق نفسه مثلنا». ومن جهة أخرى، لقي الإيرلنديون رفضًا على أساس أنهم كانوا مغايرين من الناحية العرقية. فادعى التقرير أن «الله وضع الأشخاص في هذا العالم في عائلات، ويقول التاريخ، الذي هو رواية العناية الإلهية، بأنه عندما تنقسم الممالك على نفسها لا يمكنها البقاء. فلقد كانت تلك الأمم المتجانسة من الناحية العرقية أكثر ازدهارًا، وهي التي ائتمنها الله لتولي أصعب المهمات». وأصر جون وايت (John White)، أحد أهم الشخصيات التي وضعت التقرير، عندما كان يرأس بعثة في زيارة السير جون غيلمور (Sir John Gilmour)، وزير الدولة في اسكتلندا، في عام 1926 أنهم «أرادوا أن يناقشوا الموضوع كمسألة عرقية لا دينية». وفي رسالة بعث بها إلى غيلمور، وصف الإيرلنديين الكاثوليك بأنهم «عرق أدنى»<sup>(52)</sup>

(50) العرض الأكثر تفصيلاً موجود، في: Stewart J. Brown, ««Outside the Covenant»: The Scottish Presbyterian Churches and Irish Immigration,» *Innes Review*, vol. 42, no. 1 (Spring 1991), pp. 19-45. ينظر أيضًا: Robbins, *History, Religion and Identity in Modern Britain*, pp. 99-100.

(51) السبتية، هي طائفة بروتستانتية تدعو إلى التقيد بعدد من الطقوس العبادية، أهمها التزام حرمة السبت لجهة الامتناع عن العمل في يوم الله. والسبتية البيوريتانية الأولى كانت تلتزم حرمة العمل يوم الأحد (يوم الله في المسيحية). واندثرت هذه السبتية في القرن الثامن عشر، وحل محلها سبتية جديدة أشهرها سبتية اليوم السابع، وبعضها يلتزم بيوم السبت (من غروب شمس الجمعة حتى غروب شمس السبت) وبعضها يحل الأحد محل السبت. (المترجم)

(52) Stewart J. Brown, «The Campaign for the Christian Commonwealth in Scotland, 1919-1939,» in: W. M. Jacob and Nigel Yates, eds., *Crown and Mitre: Religion and Society in Northern Europe since the Reformation* (Woodbridge: Boydell Press, 1993), p. 210.

كان واضحًا التشابه مع التطورات في ألمانيا وجنوب أفريقيا في الفترة نفسها. وفي جميع تلك البلدان الثلاثة، بنى كثر من البروتستانت أفكارًا ارتبطت بالنماذج العرقية للقومية، مدعين أنه كانت لكنيستهم مسؤولية خاصة تجاه أتباعها، وعليه يجب أن تنصرهم في صراعهم مع الشعوب الأخرى<sup>(53)</sup>. إلا أن البروتستانتية كانت ذات حدين واضحين في بريطانيا، كي تكون أساسًا لأي نوع من القومية. وغالبًا ما كان يتم التعبير عن العبادة البروتستانتية في الوعي الفردي، من خلال الاستعداد لوضع ما كان يعتبر طاعة لله قبل الولاء للدولة أو الأمة. وتمكن رؤية المثل على ذلك في العلاقة الغامضة بين الحملات التبشيرية البروتستانتية والإمبريالية البريطانية. فغالبًا ما كان المبشرون يرحبون بتوسع الحكم البريطاني، إذا ما كان على أساس أنغليكاني أو إنساني أو مجرد قومي<sup>(54)</sup> ولكن، في الممارسة، لطالما كانت العلاقات بين المبشرين والسلطات الاستعمارية متوترة. وفي غالبية الأحيان، كان الاهتمام الجامع للمبشرين بكسب متحولين إلى المسيحية يجبرهم على الدفاع عن مصالح المسيحيين المحليين، أو حتى عن السكان المحليين بشكل إجمالي أكثر في حال حصول نزاع مع السلطات<sup>(55)</sup> من جهة أخرى، نظر موظفو الاستعمار، إضافة إلى التجار والمزارعين البريطانيين إلى الحملات التبشيرية ببعض الشك، أو حتى العداء، سواء أكان ذلك تحت تأثير الأفكار العرقية التي كانت تصر على عدم جدوى محاولات تحويل الشعوب «الأدنى»، أو لأنهم اعتبروا النشاط التبشيري يؤدي إلى الفوضى الاجتماعية<sup>(56)</sup>.

كذلك حصلت انقسامات عميقة ضمن البروتستانتية البريطانية. فبينما

(53) ينظر على سبيل المثل: T. Dunbar Moodie, *The Rise of Afrikanerdom: Power, Apartheid, and the Afrikaner Civil Religion*, Perspectives on Southern Africa; 11 (Berkeley, CA: University of California Press, 1975), and Robert P. Ericksen, *Theologians under Hitler: Gerhard Kittel, Paul Althaus, and Emanuel Hirsch* (New Haven, CT: Yale University Press, 1985).

(54) Thorne, «Protestant Ethnics and the Spirit of Imperialism: British Congregationalists and the London Missionary Society, 1795-1925,» pp. 68-167.

(55) المرجع نفسه، ص 174-184 ينظر أيضًا: Karen E. Fields, «Christian Missionaries as Anticolonial Militants,» *Theory and Society*, vol. 11, no. 1 (January 1982), pp. 95-108, and A. E. Afigbo, «Christian Missions and Secular Authorities in South-Eastern Nigeria from Colonial Times,» in: O. U. Kalu, ed., *The History of Christianity in West Africa* (London; New York: Longman, 1980), pp. 187-188.

(56) Thorne, *Ibid.*, p. 179, and Bolt, *Victorian Attitudes to Race*, pp. 94-95 and 113-118.

يتجاوز الصراع في منطقتي ليفربول وغلاسكو بين البروتستانت والكاثوليك كل العداوات الدينية الأخرى، كان الكاثوليك البريطانيون في القرن التاسع عشر قلة في معظم الأنحاء الأخرى. كان الانقسام الديني الأكبر بين البروتستانت المتمين إلى الكنائس القائمة، وهؤلاء المتمين إلى الكنائس أو المصليات الحرة. جسدت الكنيسة والمصليات الصغيرة مفهومي متنافسين للبروتستانتية. فشمّل المصلى فرقاً عدة، تتراوح بين السياسة والاتجاهات اللاهوتية والتكوين الاجتماعي ودرجات النشاط السياسي والاجتماعي. لكن الجانب المميز، كان يركز على أخلاقية شاملة، حاولت تطبيق المبادئ المسيحية على جميع مجالات الحياة الشخصية والاجتماعية والسياسية، مع عدم مراعاة مقصودة للعادات السائدة غالباً<sup>(57)</sup> وبينما كان رجال الدين في كنيسة إنكلترا وكنيسة اسكتلندا داعمين وموالين، (وإن لم يخلوا بالضرورة من الانتقادات)، للقضية البريطانية في زمن الحرب، وللدفاع عن توسع الإمبراطورية البريطانية، فقد كانت المواقف التي تبنتها الكنائس المنشقة أكثر تنوعاً. وفي معظم الحروب التي خاضتها المملكة المتحدة خلال القرنين السابقين، وإن لم يكن في جميعها، شملت الأقلية الصغيرة من البريطانيين الذين كانوا معارضين سياسات الحكومة أعداداً كبيرة غير متجانسة من المنشقين البروتستانت عن الكنيسة الأنغليكانية. ومن بين أكثر الحالات عصرية الحرب مع الأرجنتين في عام 1982 فقد أصدر مؤتمر الكنيسة الميثودية (Methodist Conference) الذي اجتمع مباشرة بعد نهاية الأعمال المسلحة، إدانة واضحة للحرب من قبل سكرتير المؤتمر. وفي رسالة من المؤتمر إلى مارغريت تاتشر، رئيسة الوزراء وقتذاك، كان هناك إجماع كبير على حضنها إلى السعي، في المستقبل، لإيجاد حلول غير عسكرية للنزاعات العالمية<sup>(58)</sup> أحياناً تكون الأقلية المسالمة صغيرة جداً، كما هي الحال، مثلاً، في الحرب العالمية الأولى، عندما بدا المعارضون الستة عشر ألفاً ذوو الضمير الحي كأنهم غير موجودين مقارنة بأكثر من ثلاثة ملايين تطوعوا للحرب أو الذين تم تجنيدهم إلزامياً. لكن من المفيد

(57) ينظر على سبيل المثال: Bebbington, *The Nonconformist Conscience: Chapel and Politics, 1870-1914*.

*Guardian*, 1/7/1982.

(58)

الإشارة إلى دراسة لحوالي ألفين وخمسمئة معارض عرفت انتماءاتهم الدينية، وجدت بأن حوالي 95 في المئة منهم كانوا منشقين بروتستانت<sup>(59)</sup>

في حرب البوير، عندما كان حجم المعارضة أكبر بكثير، كان المصدران الرئيسان للمعارضة، مرة أخرى، إما السياسة الاشتراكية والرديكالية وإما الديانة المنشقة. وفي حين اتجهت الدراسات الأخيرة إلى تأكيد مدى دعم الحرب في جميع فئات المجتمع، بما فيها العمالة المنظمة والمصليات<sup>(60)</sup>، فقد صار من الواضح، أن الديانة المنشقة وفرت مصدرًا قويًا للقيم البديلة لأقلية من المنشقين، في الحد الأدنى. كما أعلن أحد الأشخاص المشاركين في اجتماع الكنيسة الأبرشانية (Congregationalists) المعارضين الحرب أنه «عبر التاريخ»، كان الله إلى جانب الشعوب الصغيرة: كان البوير يحاربون من أجل حريتهم، وبالتالي كانوا يستحقون العطف. وقد أعلن الصحفي، الذي كان من المشاركين في حملات التبشير المسيحية، و. ت. ستيد (W. T. Stead)، عندما كان يتحدث في إحدى الكنائس في لندن، عن حفاظه على مفهوم أن إنكلترا أمة مختارة، لكنه أصر على أن إنكلترا لن تكون وفيه لمهمتها ما لم ترفض هذه الحرب غير العادلة. في عام 1901، عندما أدى ما تكشف عن معسكرات الاعتقال البريطانية إلى انتقادات صاخبة وشائعة للسياسة الحكومية، انضم أكثر من خمسة آلاف قس منشق إلى الدعوة إلى إنهاء الحرب. وأظهر البحث الذي قُمت به حول ضاحية لويشام (Lewisham) في جنوب لندن أن لجنة «إيقاف الحرب» (Stop the War) كانت تركز على كنيسة المنهاجية كان معظم أعضائها البارزين من الكنيسة الميثودية أو من الكنيسة الأبرشانية، وأنه في «ليلة ميكفينغ» (Makefing Night)، عندما كان مقر القس في مدينة لويشام مزينًا بالرايات البريطانية، راحت مجموعة

---

John Rae, *Conscience and Politics: The British Government and the Conscientious Objector* (59) to Military Service, 1916-1919 (London: Oxford University Press, 1970), pp. 250-251.

Michael Blanch, «English Society and the War,» in: Peter Warwick, ed., *The South African* (60) *War: The Anglo-Boer War, 1899-1902* (London: Longman, 1980), pp. 210-238, and Bebbington, *The Nonconformist Conscience: Chapel and Politics, 1870-1914*, pp. 121-124.

Anne Summers, «Edwardian Militarism,» in: Samuel, ed., *Patriotism: The Making and يُنظر أيضًا: Unmaking of British National Identity*, vol. 1: *History and Politics*, pp. 236-256,

ويعتبر سمرز أن التوجه العسكري دخل في جميع مجالات المجتمع الإوداردي.

من الغوغائيين القوميين تكسر زجاج النوافذ في منازل أحد قسيسي الكنيسة  
الأبرشانية في البلدة<sup>(61)</sup>

على الرغم من تراجع العدد في عضوية الكنيسة البروتستانتية وفي الحضور  
الذي يرتادها في أوائل القرن العشرين<sup>(62)</sup>، فإن الأغلبية الساحقة من السكان  
استمرت في اعتبار نفسها بروتستانتية. لكن، كانت هناك عوامل أخرى مساهمة  
في تراجع أهمية البروتستانتية كركيزة للهوية القومية. أولاً: أدى تقسيم إيرلندا في  
عام 1921، إلى تسوية آنية لمسألة العلاقة بين بريطانيا وإيرلندا، وبالتالي أزيل  
أقوى مصدر للمشاعر المعادية للكثلكة في بريطانيا. ثانياً: أصبحت البروتستانتية  
غير ذات صلة بالصراعات العالمية المختلفة التي كانت بريطانيا مشتركة فيها. وفي  
الحرب العالمية الأولى، لم يكن للاختلافات الدينية أي علاقة بنمط التحالفات  
والعداءات القائمة. وتم تبرير الدفاع عن بلجيكا «الصغيرة» في قداسات عدة.  
قام ديفيد لويد جورج (David Lloyd George)، وهو يخاطب الحشود المناصرة  
لرفاقه المنشقين، بمقارنة دور بريطانيا بدور «السامري الطيب»، أي الذي يقوم  
بعمل الخير (Good Samaritan). لكن حقيقة كون الأمة المعتدية، في الأساس،  
بروتستانتية والأمة الضحية كاثوليكية، جعلت لغة الواعظين ذات طيبة مسيحية  
إجمالية بدلاً من بروتستانتية مميزة. ومما لا يمكن إنكاره أن هناك كثراً من  
الواعظين الذين تخلصوا من مشكلة البروتستانتية الألمانية بالإشارة إلى أن دينهم  
كان مجرد مسألة اسمية، وأن معظم الألمان كانوا عقلانيين. وضمن بريطانيا،  
قدمت الكنيسة الرومانية الكاثوليكية الدعم المطلق للحرب، وبدا أن رجال الدين  
الكاثوليك اكتسبوا سمعة تصفهم بالشجاعة وبأنهم القسيسون أصحاب الولاء  
للجيش<sup>(63)</sup> وفي عام 1926، صدر مرسوم لإزالة كل المعوقات التي كان يعانيها

---

Stephen Koss, *The Pro-Boers: The Anatomy of an Antiwar Movement*, Studies in Imperialism (6 1)  
(Chicago, IL: Chicago University Press, 1973), pp. 33, 225-226 and 230-231; Hugh McLeod, *Class and  
Religion in the Late Victorian City*, Croom Helm Social History Series (London: Croom Helm, 1974),  
pp. 178-179.

Robert Currie, Alan Gilbert, and Lee Horsley, *Churches and Churchgoers: Patterns of Church* (6 2)  
*Growth in the British Isles since 1700* (Oxford; New York: Clarendon Press, 1977), and Robin Gill, *The  
Myth of the Empty Church* (London: Ashgate 1993).

= Alan Wilkinson: *Dissent or Conform?: War, Peace, and the English Churches, 1900-1945* (6 3)

الكاثوليك الرومان، وقد وافق عليه البرلمان من دون أي معارضة تذكر. كانت إحدى أهم الحجج التي قدمت دعماً لهذا المرسوم، القومية التي أظهرها الكاثوليك في أثناء الحرب<sup>(64)</sup> ولم يعكس ذلك فتور الشعور الديني، ما دام مجلس العموم قد ناقش في السنة التالية بحدة، ورفض في النهاية، التعديلات المقترحة على «كتاب الصلاة الأنغليكاني» (Anglican Prayer Book).

في الحرب العالمية الثانية، ساعد المفهوم الشائع أن بريطانيا كانت تخوض حرباً من أجل الحضارة المسيحية ضد النازيين «الملحدين»، في تقديم حافزٍ إيجابي لوجود هدفٍ مشتركٍ بين الكاثوليك والبروتستانت والمتحمسين لارتداد الكنائس وهؤلاء الذين يقفون على هامشها. وفي الواقع، برز الكاردينال هينسلي، واحداً من أهم قادة الكنيسة القوميين الأماناء، وتمت مكافأته بدعوته إلى الحديث عبر الإذاعة. وكان كثر من الأساقفة الأنغليكانيين متحمسين لتجنب الميل إلى القتال الذي كان لدى أسلافهم في الحرب العالمية الأولى، وبالتالي أصروا على درجة من الاستقلالية التي وجدها القادة السياسيون مثيرة للسخط<sup>(65)</sup> لقد اعتبرت الحرب ضد النازية حرباً من أجل الديمقراطية والحضارة. ولكن حتى هؤلاء الذين لم يكونوا معروفين بورعهم الديني، نظروا إلى الحرب على أنها ذات طابع ديني، أيضاً، ولجأوا إلى اللغة الدينية للتعبير عن أهمية القضايا المطروحة<sup>(66)</sup> وأدت الأزمة أيضاً إلى دعوات عامة لتقوية الأسس الدينية لبريطانيا، وكانت إحدى الطرائق المفضلة لذلك، التأكيد المتزايد للتعليم الديني في المدارس. وعكس مرسوم التعليم الصادر في عام 1944، مع شروطه التي تنص على التعليم الديني

---

(London: SCM Press, 1986), p. 27, and *The Church of England and the First World War* (London: SPCK, = 1978), pp. 110-111 and 118, and A. J. Hoover, *God, Germany, and Britain in the Great War: A Study in Clerical Nationalism* (New York: Praeger, 1989), pp. 35-37.

Walter L. Arnstein, *Protestant versus Catholic in Mid-Victorian England: Mr. Newdegate and (64) the Nuns* (Columbia: University of Missouri Press, 1982), pp. 218-226.

Stuart Mews, «The Sword of the Spirit: A Catholic Cultural Crusade of 1940,» paper presented (65) at: *Church and War: Papers Read at the Twenty-first Summer Meeting and the Twenty-second Winter Meeting of the Ecclesiastical History Society*, pp. 409-430.

«Britain, 1940 and «Christian Civilization,» in: Robbins, *History*, ينظر المقالة المعنونة: (66) *Religion and Identity in Modern Britain*, pp. 195-213, and Hastings, *A History of English Christianity, 1920-1985*, pp. 382-400.



غير المحدد بمذهب معين وعلى صلاة يومية تقام في جميع المدارس التي تديرها السلطات المحلية، الجو العام في تلك السنوات<sup>(67)</sup> باختصار، أصبحت بريطانيا البروتستانتية، بريطانيا مسيحية أكثر انفتاحًا، وأوجدت مكانًا فيها للكاثوليك ولهؤلاء الذين لا مذهب معينًا لهم.

بعد الحرب، أصبحت الذاكرة والأسطورة التي كانت موجودة في عام 1940، المتعلقة ببريطانيا وهي تتصدى وحدها للنازيين، الأساس الأقوى للهوية القومية. وكانت الأسطورة مقبولة لدى المنتمين إلى القناعات السياسية والدينية المختلفة. وفي ستينيات القرن العشرين وسبعينياته، حين كان هناك نمو كبير في الإيمان غير المسيحي وفي من لا ينتمون إلى أي دين، بهت الجانب المسيحي المميز لبريطانيا.

## الاستنتاج

أشارت المناقشات في المؤتمر الكنسي (Church Congress) في عام 1898، ولاحقًا على أعمدة صفحات صحيفة سبكتاتور المذكورة سابقًا أن هناك أفكارًا كلاسيكية كثيرة في القومية البروتستانتية التي لم يزل يتبناها أبرز رجال الكنيسة الأنجليكانيين. اعتبر الأسقف وبلدون، أسقف كلكوتا، أن إنكلترا كانت حرة ومزدهرة ومتحضرة بسبب البروتستانتية، ولاحقًا، قام هينسلي هينسون، أسقف درهام (Durham)، بمقارنة مستوى الدين والأخلاق في بريطانيا، فوجد أنه يفوق ذلك الموجود في فرنسا وإيطاليا، معتبرًا أن «الإيمان المتطرف والمشوه بالسلطة الكهنوتية في كنيسة الكاثوليك الرومان» أدى إلى «العزلة الكبيرة والمزايدة لأفضل العقول والمفكرين في الأعراق اللاتينية عن الكنيسة». ولعل أحد أهم استنتاجات هذه المقالة أن النماذج البروتستانتية المحددة الهوية القومية أبقّت على حيويتها وتأثيرها حتى خلال القرن التاسع عشر. إلا أن تلك النقاشات عينها أظهرت أنه تم تعويض تلك القومية البروتستانتية، بشكل جزئي، بسبب التغييرات ضمن

Robbins, «Britain, 1940 and «Christian Civilization»», pp. 201-202, and Hastings, *A History* (67) of *English Christianity*, p. 419.

البروتستانتية، وبشكل جزئي آخر، بسبب أن الداعمين التقليديين تلك القومية ما عادت لديهم القناعة نفسها، وبشكل جزئي آخر أيضًا، بسبب التأثير المتزايد للعقائد المتنافسة. وقدم رئيس أساقفة يورك (York) دعمًا نوعيًا إلى تلك الآراء، موافقًا على وجود «الكراهية المتجذرة للكثلكة التي كانت من مميزات الأغلبية العظمى من الشعب الإنكليزي»، لكنه تابع ليشجب «الخطباء الشعبيين الجاهلين» الذين استغلوا تلك الكراهية. إلا أن أسقف ريبون (Ripon) ذهب أبعد من ذلك في هذا الاتجاه، مطلقًا نداءً عامًا من أجل التسامح الديني، ومرحبًا بالرغبة في التعامل الأكثر أخوية بين الكنائس والمذاهب المسيحية». وفي النقاش الذي ظهر في صحيفة سبكتاتور، تمت مهاجمة ويلدون وهينسون، ليس من قبل كاهن كاثوليكي فقط، وإنما من قبل المحرر ومراسلين مختلفين ليس لديهم أي خلفية كاثوليكية. أولاً لم يعد الادعاء بأن الازدهار كان نتيجة البروتستانتية ملائمًا للوقائع. وكان اثنان من أكثر أجزاء العالم تقدمًا من الناحية الاقتصادية، بلجيكا وبلاد الراين، بلدين كاثوليك في الأساس. وثانيًا لم يعد الادعاء البروتستانتى بامتلاك الحقيقة الكاملة يحمل أي قيمة؛ إذ اعترف المحرر، أن البروتستانتية كانت أقرب من الكثلكة «إلى الحقيقة المطلقة»، لكن بمعايير القرن التاسع عشر، كان ذلك ادعاءً متواضعًا جدًا. لكن الأمر الأكثر أهمية، هو ازدياد التواتر الذي يعتبر فيه العرق محددًا رئيسًا للميزات القومية.

بقي الادعاء بأن بريطانيا كانت حرة ومتحضرة بطريقة فريدة، ضروريًا للصورة القومية الذاتية حتى بعد الحرب العالمية الثانية. ولكن كان الداعمون الآخرون القومية البروتستانتية يخسرون بعض نفوذهم في نهاية القرن التاسع عشر. وبقيت بريطانيا مزدهرة بكل المقاييس، لكنها خسرت موقعها الاقتصادي المسيطر، وأصبحت المخاوف من أن تتمكن ألمانيا الأكثر فاعلية من التفوق عليها وتركها في الخلف، تشكل هاجسًا قوميًا. وبعد تراجع المعتقدات والممارسات الدينية في ثمانينيات القرن التاسع عشر وتسعينياته، لم يعد في استطاعة بريطانيا الادعاء بأنها مسيحية بشكل فريد، حتى مع أنها بقيت تبدو كذلك مقارنة بفرنسا وألمانيا. وتغيرت البروتستانتية نفسها وتبدل موقعها في المجتمع البريطاني، وبطرائق شتى. تم تحدي الحصرية البروتستانتية، إن كان مقارنة بالكاثوليك أو بأعضاء الديانات

غير المسيحية، من طرف روح المذهب النسبية الممثلة بمحرر سبكتاتور، وبروح الليبرالية والتسامح الممثلة بأسقف ريبون. وبقي التعصب ضد الكاثوليك شائعاً وأحياناً شديداً، لكن ما عادت للتهجم على الكثرة الكاثوليكية في البرامج الدينية أو السياسية لأشخاص كثير. وفي أي حال، في ذلك الوقت، كان هناك تقبلاً واسعاً لنظام من التعدد الديني تعايش فيه أشكال متنوعة من الإيمان وعدم الإيمان بسلام، على الرغم من وجود شيء من الشك المتبادل. وأكمل السماح بدخول الملحدين المجاهرين البرلمان في عام 1886، بعد جدال برادلو (Bradlaugh)، العملية المستمرة الطويلة الأمد التي سُمح بها للأقليات الدينية بحقوق المواطنة الكاملة. علاوة على ذلك، أدت الانقسامات المتزايدة بين البروتستانت حول طبيعة إيمانهم والصراع المستمر بين النماذج المحافظة والليبرالية والاشتراكية والحربية والسلمية والإمبريالية وتلك التي تنادي «بإنكلترا الصغيرة» (Little England) من البروتستانتية، إلى تقليص كبير للقدرة على استخدامها أساساً لهوية قومية مقبولة بشكل واسع. وأنه لأمر ذو دلالة أن يأتي أبرز قائدين سياسيين ممن اعتمدوا في السنوات الأخيرة، بشكل ظاهر، على التقاليد القومية البروتستانتية، من الطبقتين المتقابلتين من الطيف السياسي، وهما مارغريت تاتشر وتوني بن.

(4)

**العرق في بريطانيا والهند**

سوزان بايلي



رفض الإعلان الأساس المطروح في هذا الكتاب الثنائيات الفجة التي كوّنت فكرة الدولة - الأمة العلمانية الغربية. وقد تحدى، عن حق، فكرة كون الأمة نتيجة المبادئ التقدمية وغير الإكراهية التي نمت بشكل متناغم مع مبادئ العلم الحديث. ورفض أيضًا الاقتراح الذي يقول إن القوميات الحديثة غير مرتبطة بعقليات الأشخاص الذين يقدمون رؤى ما قبل حداثة مثل ما يسمى بعقريّة العرق، والانتداب الإلهي ومعصية الدم إلى المسرح السياسي. هكذا، تكوّنت هذه الدراسة على افتراض أنه من المفيد القيام بمقارنات تعترف بانتشار الأفكار الدينية في الفكر القومي الحديث والمعاصر، والجمع بين وجهات النظر القومية والاستعمارية. ومن المأمول أن يكون هناك كثير نتعلمه حول التصادم والتفاعل بين الغرب والعالم غير الأوروبي من خلال دراسة مفاهيم العرق في القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين، كما كانت تُطبق على تجربة الاستعمار.

أهداف هذه الدراسة مزدوجة؛ أولاً هي تتساءل عن الطريقة التي طبق فيها المنظرون الأوروبيون ما اعتبروه المبادئ العلمية للنظرية العرقية في القرنين التاسع عشر والعشرين، على فهم التجربة الدينية المعاصرة في الهند الاستعمارية. ثانياً تستكشف ما قاله مفكرو جنوب آسيا أنفسهم عن معنى العرق باعتباره مصدر إلهام للمنادين بإعادة الإحياء الروحي والسياسي في تكوين التحديات القومية للحكم الاستعماري.

## العرق والمستشرقون الأوائل

قبل وقت طويل من عصر القومية والاستعمار المتقدمين، كان المفكرون الغربيون وجدوا طرائق لفهم جوهر المجتمعات الإنسانية على أساس دراسة أشكال التنميط الأخلاقية والبيئية التي شكلت مسبقاً تفكير كثير من المنظرين

العرقين في أواخر القرن التاسع عشر. وتأثر أوائل علماء الإثنوغرافيا في الهند، بشكل كبير، بمنظري عصر التنوير الاسكتلندي في القرن الثامن عشر الذين اهتموا بتعريف الشروط التي يمكن أن تتطور من خلالها الشخصية الإنسانية إلى درجة التحضر. ساوى هؤلاء المفكرون بين الحضارة وتكوين دولة منظمة وخيرة حيث تجري المحافظة فيها على الحقوق والحريات الفردية وتأمين التجارة والملكية وتقويض السلطة الاستبدادية. وهناك جانب ذو أهمية موازية تلك الكتابات في القرن الثامن عشر وأوائل القرن التاسع عشر، وهو الاعتقاد أن الظروف المناخية والفيزيائية والبيئة المادية هي التي تحدد الشعوب القادرة على تحقيق الحضارة، وتلك المحكوم عليها بأن تعيش غير حرة أو متوحشة.

ربما تعطي نظرة سريعة الانطباع بأن هذه التصنيفية النمطية كانت مستمدة من فهم مادي حصري أو عقلانوي للقوانين التي تحكم التطور الاجتماعي الإنساني. لكن، في الواقع، وضع أولئك المفكرون الأوائل الدين في صلب نظرياتهم. وكان النموذج الاستبدادي الذي جلبه معهم المستشرقون الأوائل إلى الساحة الاستعمارية الآسيوية، مستمدًا من النظرية السياسية البروتستانتية في القرن السابع عشر وأوائل القرن الثامن عشر، حيث اعتبرت كنيسة روما وحكم الملكيات الاستبدادية التي كانت تنتمي إلى طائفة الكاثوليك الرومان في أوروبا هي التي فرضت الاستبداد المطلق على المسيحيين الأحرار، وشوهت شخصياتهم وجعلتهم سلبيين، «يشبهون النساء والعبيد»<sup>(1)</sup>

مثل سويسرا واسكتلندا والمناطق المفضلة الأخرى لدى الرومانسيين الأوروبيين، كان هناك ادعاء من بعض المعلقين مثل جيمس فوربس (James Forbes)، مؤلف *Oriental Memoirs* (المذكرات الشرقية) (1813) المكوّن من أربعة مجلدات، بأن الهند تحتوي على مجموعات كبرى من الناس الذين وُهبوا طبيعيًا مزايا ضمنية من النبل والرجلة. وكان يُشار إلى هذه الشعوب كأمم وقبائل، إضافة إلى أعراق. وكانت هذه المصطلحات تبادلية، بدرجة أكثر أو أقل، في النصوص

John Ovington, *A Voyage to Suratt in the Year 1689*, edited by H. G. Rawlinson (London: (1) Oxford University Press, 1696).

الاستشراقية الأولية، وما كان مشتركاً بين هذه الشعوب الهندية النبيلة «التي تتمتع بالرجولة». إنها كانت جميعها من سكان المواقع الجبلية المرتفعة الفاتنة. كانت شعوباً ناشطة ومغامرة ومكتملة الرجولة، وكانت متعلقة بما يُسمى العادات القبلية المرتبطة بالحرية والاستقلالية. إضافة إلى ذلك، كان سكان تلك الأراضي القاسية والوعرة، قادرين على تحقيق أشكال متطورة من الوعي السياسي، الأمر الذي يعني أنهم كانوا، ضمناً، شجعاناً ومحيين للحرية<sup>(2)</sup> وفوق ذلك كله، فإن ما ميز تلك الشعوب مثل الراجبوت<sup>(3)</sup> (Rajputs)، وبعض من يطلق عليهم «الأصليون الأولون»، والقبائل في جنوب الهند، وما افترض أنه الطبقة الهندوسية المختثة والمنطوية على ذاتها التي تقطن السهول الاستوائية الحارة، كان طبيعة ديانتهم. ومرة أخرى، تشير هذه الكتابات إلى أن العلامة الحاسمة في التطور الأخلاقي والعِرقي المتفوق لهذه الشعوب «الحرّة» و«المكتملة» الرجولة هي أنها لم تخضع «للقبوض البراهمنية»، ولذلك لم يكن أفرادها عبيداً لكهنة البراهمن و«للتحيز الطائفي البراهمني»<sup>(4)</sup>

كان المسيحيون الإنجيليون سريعين في الهجوم على مثل هؤلاء المستشرقين. ولم يكن سبب ذلك لأن الإنجيليين في أوائل القرن التاسع عشر رأوا أي خطأ في التقسيم الاستشراقي للمقولات المتعلقة بالمحيط البيئي. كما أنهم لم يعترضوا على تصريحات السير وليم جونز (Sir William Jones) وأتباعه حول الفاتحين الآريين البيض الذين من المفترض أن يكونوا قد جلبوا معهم من بلادهم في غرب آسيا، التعاليم الهندوسية البدائية. لكن الأمر الذي دانه الإنجيليون البروتستانت البريطانيون هو تمجيد جونز ومعاصريه «الطهر» و«السمو» في الكتابات الدينية السنسكريتية القديمة، وإخفاق المستشرقين في الانتقاص مما رآه

James Forbes, *Oriental Memoirs: Selected and Abridged from a Series of Familiar Letters* (2) *Written during Seventeen Years' Residence in India, Including Observations on Parts of Africa and South America, and a Narrative of Occurrences in Four India Voyages*, 4 vols. (London: T. Bensley, 1813), and Walter Hamilton, *The East-India Gazetteer*, 2 vols., 2<sup>nd</sup> ed. (London: W. H. Allen and Co., 1828).

(3) طبقة هندوسية عسكرية حاكمة ومالكة أراضٍ. (المترجم)

W. Ward, *A View of the History and Religion of the Hindoos, Including a Minute Description of* (4) *Their Manners and Customs, and Translations from Their Principal Works*, 4 vols., 3<sup>rd</sup> ed. (London: Black, Parbury and Allen, 1817-1820), vol. 3, p. 65.



الدعاة المسيحيون على أنه فساد انحطاطي، وظلم وانحلال في الحياة الاجتماعية والروحية الهندية<sup>(5)</sup>

في الوقت ذاته، ما كان يشترك فيه الإنجليون البريطانيون الأوائل وأتباع جونز، هو النظرة التي ترى أن المعتقد البراهمني كان يمثل خاصية قوية ووخيمة من الحياة الهندية. علاوة على ذلك، على الرغم من أن هؤلاء المعلقين الغربيين لم يروا الهنود على أنهم جميعهم مقيدون بالتساوي بأيديولوجيات طوائف محددة دينياً، فحيثما كانت سلطة البراهمن والقيم الطائفية البراهمنية قوية، كانت الحريات الإنسانية مقموعة، وكان يُقال أن مكر الكهنة الطغاة، أفسد الهنود وظلمهم.

لا يخفى أن الأنموذج هنا هو مفهوم النير الروماني الذي كان نفسه مؤثراً جداً في التعليقات الأولية حول ظاهرة الطغيان في أوروبا وخارجها: «مثل جميع المحاولات للحد من الفكر الإنساني ولتقييد الرجال بالقوة ضمن حدود لا تعترف بها الطبيعة، عمل هذا النظام [...] (فارنا) مثل الحذاء القومي الصيني الذي أدى إلى إصابة الأمة بأكملها بالعجز»<sup>(6)</sup> ومن هذا الجانب، طغت رؤية هؤلاء المستشرقين الغربيين الأوائل على كثير من المعلقين الاستعماريين اللاحقين الذين اعتمدوا على ما قاله أصحاب نظرية العرق العلمية عن القيم الدينية في شبه القارة التي تميز الهنود كشعب «لا يعرف أي شيء عن القومية كما تنقصه الإرادة السياسية»<sup>(7)</sup>

(5) عن الأساطير العرقية الآرية، ينظر: Léon Poliakov, *The Aryan Myth: A History of Racist and Nationalist Ideas in Europe* (New York: Basic Books, 1974); Joan Leopold, «British Applications of the Aryan Theory of Race to India», *English Historical Review*, vol. 89, no. 352 (1974), pp. 578-603; and Christophe Jaffrelot, «The Ideas of the Hindu Race in the Writings of Hindu Nationalist Ideologues in the 1920s and 1930s», in: Peter Robb, ed., *The Concept of Race in South Asia*, SOAS Studies on South Asia: Understandings and Perspectives Series (Delhi: Oxford University Press, 1995), pp. 327-354.

لأن هذه المقالة [مقالة جفرلوت]، تحتوي على نقاش مفصل لنظريات العرق الاستعمارية فهي تستخدم كلمات وعبارات قد تكون مهينة القارئ الحديث. حتى لو لم تظهر هذه الاستخدامات بين مزدوجين، بالطبع، ليس هناك أي نية لاقتراح الموافقة أو الدعم للكتابات والأيديولوجيات العرقية المستمدة منها.

(6) Ward, *A View of the History and Religion of the Hindoos*, vol. 3, pp. 64-65.

(7) المرجع نفسه، ص 287. ينظر: Ronald B. Inden, *Imagining India* (Oxford: Blackwell, 1990).

## نظرية العرق في عصر «الاستعمار الرفيع»

من الواضح أن الدين كان مكونًا رئيسًا في تعريفات المستشرقين الأولية للحضارة والوحشية. فحين قام هؤلاء المفكرون في أواخر القرن الثامن عشر وأوائل القرن التاسع عشر بتعريف العوامل البيئية التي اعتبروا أنها سمحت لأعراق وأمم بالتقدم على حساب غيرها، لم يكونوا غير مبالين بأمور الإيمان والسلطة الكهنوتية. على العكس، أعطيت هذه المظاهر من الحياة الروحية، على العموم، دورًا سببيًا في تكوين ترانبات التطور البشري.

بحلول أواخر القرن التاسع عشر، كان الدين يُعامل بطريقة مختلفة تمامًا من جهة الداعين لفرع المعرفة الجديد المؤثر بطريقة فريدة والمتعلق بعلم الإثنولوجيا أو بعلم الأعراق التطوري<sup>(8)</sup> وبالطبع، كان هذا الحقل تطور مع ارتباطه الوثيق بالاحتياجات والمخاوف التي عاشها بناء الإمبراطورية الأوروبية في القرنين التاسع عشر والعشرين، على الرغم من أن نظرية العرق الأوروبي كانت أكثر من أداة تمجيد ذاتية بسيطة للحكم الاستعماري، كما سنرى لاحقًا. وليس ذلك لمجرد دعم التعاليم البغيضة لمنظري العرق الغربيين. لكن من المهم الإشارة إلى أنه كان يُنظر إلى أنصار النظريات الإثنية بشعور من التناقض العميق في بريطانيا وفي أماكن أخرى في أوروبا. يكمن السبب إلى حد ما في أنه غالبًا ما كانت أعمالهم تشير إلى أن المستعمر الأبيض كان في وضع من الخطر الإثني أو حتى التراجع الأكيد. كما يكمن السبب أيضًا في أن أفكار علماء الإثنولوجيا كانت توحى بأن قوة الدم والعرق والوطنية الناشطة التي لا يمكن إيقافها كانت تشكل مصدرًا واضحًا للإلهام لدى الذين يهتمون بإعادة الإحياء الثقافي والقوميين المعادين الاستعمار في الهند وسيلان، إضافة إلى أنه تم تبنيها «وامتصاصها» من كثر من أهل الفكر الآسيويين الآخرين، بمن فيهم أهل الفكر في الصين واليابان وبورما الاستعمارية.

بالطبع، جرى تكذيب ادعاءات علماء الإثنولوجيا في شأن الحقائق الفيزيولوجية والذهنية التي من المفترض أن تكون ثابتة غير قابلة للتغيير التي تميز عرقًا من آخر، بشكل كبير، وأصبحت مناهج البحث التي اتبعوها، والتي تتضمن التقنيات الأنثروبومترية (Anthropometric) أي تقنيات قياس الجمجمة والجسم،

(8) أي وفقًا لنظرية النشوء والارتقاء التطورية. (المترجم)

غريبة ومغلوبة. ولكن، يجب التذكير بأن تلك النظريات المتعلقة بالتحديد البيولوجي لأصول الأعراق ونقاء دمها، كانت لها مكانة عالية لدى العلماء الغربيين، والمنظرين الاجتماعيين حتى وقت قريب على نحو مدهش<sup>(9)</sup> علاوة على ذلك، لم يتوقف تأثيرها. وبالفعل، ما زالت المفاهيم الإثنولوجية عن الدم والعرق تمثل قوة مؤثرة وخبیثة في تفكير مجموعة واسعة من القوميين المتشددین ودعاة التفوق الإثني في الغرب. وفي خارج أوروبا، على حد سواء. ومرة أخرى، بينما يبدو أنه لم تكن هناك مكانة لمناقشات دينية في هذا الخطاب المعلن الحديث والعلمي، علق علماء الإثنولوجيا في القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين، أيضًا، أهمية كبرى على مسائل الإيمان والعبادة. ولكن، كان هناك في الحجج الإثنولوجية، اتجاه لتقليص دور الدين السببي، وعادة ما تم تضمينه في المفهوم الشامل للعرق. في كلام آخر، أصبح الاتجاه إما نحو الأشكال «الوحشية» من الإيمان، وإما نحو الروحانية المتطورة «المتحضرة»، كمفتاح ملكية أساس لكل مجموعة عرقية، أي، كمؤشر للاختلافات في الأصول العرقية في سلم تحصيل التطور البشري.

### آراء إثنولوجية عن الأمة والإيمان والإمبراطورية

مع توسع التنفيذ الاستعماري الأوروبي، جرت محاولات لتجميع مجموعة متزايدة من البيانات الإحصائية والإثنوغرافية عن شعوب الإمبراطورية الأفريقية والآسيوية. وكما هو معروف، وجد النظام الاستعماري الذي اشتد نفوذه وقدرته الاقتحامية، والذي بُني في الهند في إثر التمرد الذي حصل في عام 1857، أسبابًا متزايدة لتعداد شعوب شبه القارة الهندية وتصنيفها، وللطلب من الهنود تصنيف أنفسهم في فئات إثنية مجتمعية، غالبًا ما تكون مفروضة عليهم بطريقة عشوائية. ومن المعترف به بشكل كبير أيضًا أن ما نسميه اليوم الهندوسية والإسلام، إضافة إلى الفئات الأخلاقية والمهنية في نظام الطوائف الاجتماعية المغلق (Caste)، كانت كلها تكونت، (على الرغم من أنها، بالتأكيد، لم تكن قد نشأت)، كتجارب

Elazar Barkan, *The Retreat of Scientific Racism: Changing Concepts of Race in Britain and the (9) United States between the World Wars* (Cambridge, MA: Cambridge University Press, 1992).

هندية محلية تتعلق بالإيمان والنظام الأخلاقي، وكانت تصطدم بعمليات الدولة الاستعمارية<sup>(10)</sup>، وتتفاعل معها.

لم تؤيد الأعداد المتزايدة من المشرفين على التعداد الرسمي البريطاني، والمسؤولين عن إيرادات الأراضي، والمجندين العسكريين، وموظفي الصحة العامة، بل حتى المبشرين الذين جمعوا تلك البيانات كلها وترجموها، أي رؤية

الأساس منصباً على المزايا المترابطة للعرق والفكر والتطور الفيزيولوجي التي كان من المفترض أنها تميز البريطاني من بناء الإمبراطورية الأوروبية الأوربيين المنافسين، خصوصاً في الشرق. وتكثر في الصحف الإثنولوجية الفيكتورية، المقالات التي تدعي أنها تلاحق أثر الإرث العرقي المميز البريطاني المستقيم «المكتمل الرجولة»، كما ظهر ذلك خصوصاً في بناء الإمبراطورية. وتشارك هذه الأعمال، بالإجمال، بالرأي القائل إن الفتح البريطاني لم يجلب إلى آسيا شيئاً من الحماسة الخطرة لدى القوى الإيبيرية الكاثوليكية المنحطة، أو السلطوية العسكرية غير المفيدة لدى الروس والألمان، أو الحماسة القومية غير المترنة لدى الفرنسيين<sup>(11)</sup>

كانت هذه القراءة العرقية للإمبراطورية تتوافق مع ما كان يقوله كتاب فيكتوريون آخرون كثر في ذلك الوقت حول العقلانية والاعتدال المفترض للاستعمار البريطاني. وكانت تلك هي المزايا التي من المفترض أن تكون قد وهبت البريطاني قدرات ضمنية للحكم بانسجام مع العادات الدينية للشعوب من غير البيض، ولإخماد العصبيات الخطيرة والنزاعات الألفية المتوحشة السائدة ضمن الشعوب الهندية وغيرها من الشعوب الآسيوية، وتطوير الرعايا المفضلين والارتقاء بهم من خلال إعطائهم شكلاً من أشكال المسيحية الذي كان يتميز بأنه وسطي، متحضر وغير استفزازي.

كان هؤلاء الذين يُعبرون عن هذه الآراء، يمجدون المسيحية، أو ما كانوا يعتبرون أنه الإيمان الوسطي والعقلاني للثقافة البروتستانتية البريطانية السائدة الذي هو أسمى ما توصل إليه التطور الإنساني. وهذا بالتأكيد ما قاله أبرز منظري العرق الفيكتوري. وللتنصل من هجوم أعدائهم المعادين للداروينية، كان علماء الإثنولوجيا الأساسيون في العاصمة الإمبراطورية مصممين على رفض الاتهامات بأن علمهم كان مدمراً المسيحية أو «الدين بشكل إجمالي»<sup>(12)</sup> أصراً المتحدثون

Susan Bayly, «Caste and Race in the Colonial Ethnography of India», in: Peter Robb, ed., *The Concept of Race in South Asia* (Delhi: Oxford University Press, 1995), pp. 165-218.

(12) يُنظر: C. Staniland Wake, «The Aim and Scope of Anthropology», *Journal of Anthropology*, vol. 1 (1870), pp. 1-18; John Beddoe, «The Permanence of Racial Types», *Memoirs of the Anthropological Society of London*, vol. 2 (1865-1866), pp. 37-45; James Hunt, «On the Negro's Place in Nature», *Memoirs of the Anthropological Society of London*, vol. 1 (1863-1864), pp. 1-63; L. Owen Pike, «On the Psychical = Characteristics of the English People», *Memoirs of the Anthropological Society of London*, vol. 2 (1865-

البريطانيون الرئيسون عن هذا الرأي، على أن دراسة الدين والأخلاقيات كانت أساسية بالنسبة لاهتمامات جامعي بيانات القياسات الأنثروبومترية ومنظري العرق. وادعوا أيضًا أنه حين يُصنف مطبقو مناهج البحث الجديدة هذه أفراد الأعراق المختلفة في درجات معينة على سلم التطور، سيضع اختبار «التطور الأخلاقي» الجماعي، بشكل طبيعي، المسيحي المتطور الحديث في قمة هذا الترتيب الإثنولوجي»<sup>(13)</sup>

كانت هذه الآراء أمرًا مشتركًا، بشكل واسع، لدى من تدرّبوا في مجالات مهنية متزايدة أخرى، مثل الإدارة والطب والهندسة والقطاع العسكري، الأمر الذي جعلهم يبدون اهتمامًا معينًا بالقضايا الإمبريالية. وبعيدًا من أن تكون غير مبالية بقضايا الإيمان والروحانيات، كانت كتابات أكثر المعلقين نفعية، بمن فيهم أولئك الذين ابتعدت اهتماماتهم، ظاهريًا، من النشاط التبشيري المنظم، غارقة في المبادئ والمواقف الإنجيلية<sup>(14)</sup> فاتجهت المفاهيم القومية التي كان يُعبر عنها في تلك الفترة، إلى أن تتميز، بشكل كبير، بهذا الإدراك للإيمان الإنساني والعقلاني الذي هو السمة المميزة للتطور الارتقائي الأسمى. في كلام آخر، حين وافق هؤلاء الذين قبلوا بفذلكات علماء الإثنولوجيا على أن الانتماء إلى القومية كان الميزة التي تحدد الشعوب المتقدمة والحية، لم يكن شائعًا أن يعتبر منظرو العرق في القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين، الانتماء إلى القومية تعبيرًا عن علاقات عرقية علمانية. على العكس، كانت الأمة اتحادًا حرًا بين أشخاص منسجمين عرقياً، استمدوا حسًا من الحقيقة والأهداف المشتركة من مزيج بين الإيمان الديني المتنور والبعيد من الطغيان<sup>(15)</sup>

1866), pp. 153-188, and Robert Knox, «Ethnological Inquiries and Observations,» *Anthropological Review*, = vol. 1, no. 2 (August 1863), pp. 246-263.

Christopher Pinney, «Colonial Anthropology in the «Laboratory of Mankind,» in: C. : يُنظر: (13)

Bayly, ed., *The Raj: India and the British, 1600-1947* (London: National Portrait Gallery Publications, 1990), pp. 252-263, and *Memoirs of the Anthropological Society of London* (1870) ff.

C. A. Bayly, «Returning the British to South Asian History: The Limits of Colonial : يُنظر: (14)

Hegemony,» *South Asia*, vol. 17, no. 2 (1994), pp. 1-25, and Andrew Porter, «Religion and Empire: British Expansion in the Long Nineteenth Century, 1780-1914,» *Journal of Imperial and Commonwealth History*, vol. 20, no. 3 (1992), pp. 370-393.

= Knox, «Ethnological Inquiries and Observations,» pp. 246-263; George Campbell, : يُنظر: (15)

## نظريات الصراع العرقي والانحطاط الإثنولوجي

خلال أواخر القرن التاسع عشر، صارت عمليات جمع المعلومات حول ما يسمى الطوائف والقبائل الهندية، تهيمن عليها النظريات الإثنولوجية بشكل متزايد. وحين درس منظرو العرق الغربيون هذه المواد الهندية، ساهمت كتاباتهم بنقاش عالمي أوسع، كما أنها لم تكتب بصورة حصرية لمصلحة السلطة الاستعمارية. وقال المنظرون الإثنولوجيون أن الجميع، إن كانوا يكتبون عن الهنود أو الأفارقة أو الأوروبيين، عرضة للقوى العظيمة نفسها للدم وعبقرية العرق. وافترضت متابعة علماء الإثنولوجيا التفاعل العرقي وجود إطار عام محفوف بالأخطار والمنافسة والعداء، مع كون التاريخ الإنساني كله يظهر في هذه النزاعات المستمرة. ولم يكن هدف عالم الاجتماع مجرد ترتيب للإنسانية جمعاء وتصنيفها، وإنما تحذير هؤلاء المؤهلين تنويرهم لفهم مضامينها.

مثل المنظرين البيئيين الأوائل، ساوى المنظرون العرقيون في القرنين التاسع عشر والعشرين، بشكل عام، بين الحضارة والاتجاه نحو الليبرالية في الحياة الروحية والسياسية على حد سواء. لكن عرضهم قوانين التطور لم يسمح بأي أمان لهؤلاء الذين طوّروا أنفسهم. وقد قيل باستمرار لتلك الأعراق التي أسست نفسها كأعراق حاكمة ومطورة للآخرين، إن حتى هؤلاء الذين يمتلكون مزايا عرقية متفوقة كانوا غير محصنين إلى ما لا نهاية، وأن الصراع العالمي على السيادة لا يسمح بغالبيين أو ناجين أبديين، وأن التأخر والتراجع والإلغاء كانت القدر المحتوم حتى لأكثر المجموعات العرقية حيوية<sup>(16)</sup>

حظيت هذه النظرة عن الحروب العرقية الارتقائية الأبدية بدعم واضح في أعمال المسؤولين من الباحثين البريطانيين الذين استخدمت كتاباتهم باستمرار، وأعيدت باختصار في الكتابة الرسمية وشبه الرسمية حول الهندوسية والإسلام في الهند على حد سواء. تمكن ملاحظة ذلك، على سبيل المثال، في عمل و. و. هانتر

*Ethnology of India* (London: [n. pb.], 1865), and Walter Elliot, «On the Characteristics of the Population = of Central and Southern India,» *Journal of the Ethnological Society of London*, vol. 1, no. 2 (1868-1869), pp. 94-128.

Daniel Pick, *Faces of Degeneration: A European Disorder, c.1848-c.1918* (Cambridge, MA: (16) Cambridge University Press, 1989).

(W. W. Hunter) الذي أثبت نفسه واحدًا من المرجعيات الفيكتورية الرئيسة حول الطوائف الاجتماعية المغلقة والقبائل في شبه القارة، والذي كان أيضًا شخصية أساسية ساهمت في ابتكار أسطورة تخلف «الأمة» الهندية الإسلامية في القرن التاسع عشر. يتعامل كتاب هانتر الأكثر شهرة *Annals of Rural Bengal* (حوليات الريف البنغالي)، مع تلك المنطقة كساحة معركة حية كوَّنتها حروب جبارة بين الآريين النبلاء المتطورين من الناحية الروحية والأعراف البدائية الفظة التي من المفترض أن تكون حياتها الدينية مظلمة ومتوحشة و«أرواحية».

في عرض هانتر، حددت التصورات عن السكن والأرض الموطن في البنغال مراحل النشوء والارتقاء المختلفة في هذه الملحمة. وهو يصف هضاب بيربهوم (Beerbhoom) بأنها «الواجهة الإثنية» ومسرح أحد أهم «النزاعات البدائية في التاريخ الهندي» على حد سواء<sup>(17)</sup> ففي هذه الهضاب «القاسية» جرت صدمات عرقية كثيرة بين المتحدرين من سلالة الغزاة النبلاء «الطويلي القامة»، و«القبائل الأدنى» التي اجتاحتها في «الزمن البدائي» حماة الحضارة الآرية المتفوقة<sup>(18)</sup> وبمعزل عن كونها عرضًا ثابتًا للعلاقات الاجتماعية التقليدية، توفر النماذج البشرية البنغالية المزعومة لهانتر صورة عرقية كثيبة داكنة ومتخلفة، تروي قصة تراجيدية عن الانتماء القومي المعوق. كان هذا المفهوم للتاريخ العرقي البنغالي متماشياً مع الآراء اليوجينية (Eugenicist) المعاصرة، أي مع فكرة أن المجتمعات المتطورة لا يمكن أن تحيا وتزدهر إلا إذا وجدت الوسائل لتحمي نفسها من تشكل «خلائط» عرقية عبر مزج الفئات من أصول عرقية منفصلة متباينة «ذوات درجات متفاوتة في سلم الحضارة»<sup>(19)</sup>

وفقًا لهانتر، كان للهند إرث حقيقي من الانتماء القومي، وكان يعني بذلك نوعًا من «الروح القومية» المتجذرة في المفهوم الأعلى والأسمى للألوهية. تمثلت المأساة، كما رآها، بأن جزءًا واحدًا فقط من السلالة العرقية في شبه القارة الهندية

W. W. Hunter, *Annals of Rural Bengal*, 7<sup>th</sup> ed. (London: Smith and Elder, 1897), p. 3. (17)

Charles Morrison, «Three Styles of Imperial Ethnography», ينظر أيضًا: ص 90. *Knowledge and Society*, vol. 5 (1984), pp. 141-169. (18)

Hunter, *Annals of Rural Bengal*, p. 89, and Knox, «Ethnological Inquiries and Observations», (19) pp. 246-263.



كان يمتلك هذه المزايا السامية من الإيمان والقومية. «تُظهر مشاهداتنا الأولى للعائلة البشرية في الهند، قبيلتين ذاتي أصلين مختلفين تمامًا، تتصارعان من أجل السيادة»<sup>(20)</sup> من بين هاتين المجموعتين العرقيتين الهنديتين الأساسيتين، كانت المجموعة التي تمتلك مكونات القومية في إرثها الإثنولوجي، بالطبع، مجموعة الآريين البيض الذين «تحدروا من سلالة منتصرة»، والذين كانوا «متشربين» بذلك الحس العالي من القومية الذي يلتهب في قلوب الشعوب التي تعتقد أنها المستودعة بالوحي الإلهي<sup>(21)</sup> بالتالي، يشترك هانتر مع مفكرين إثنولوجيين آخرين كثيرين، بالرؤية التي تعتقد بوجود مزايا عرقية متفوقة تشبك في حرب طويلة ضد الوحشية»<sup>(22)</sup> كتب أنه في البنغال، خسر الذين كانوا الفاتحين النبلاء، تدرجًا وأصبحوا منحطين، ولوثوا إيمانهم الهندوسي المتنور «بخرافات منحطة» متشربة مما سماه، بشكل مفرز، «أعراق السكان الأصليين السود الخفيضة»، وتمثل أسلاف شعوب الهضاب والغابات الذين يُشار إليهم في هذه الأيام بالقبائل الهندية<sup>(23)</sup>

شكل هذا التفسير لأسطورة الفتح الآري، مجموعة كاملة من النقاشات الدائرة قبل الاستقلال وبعده. ومن الواضح أنه جرى تبنيتها واستيعابها في المفاهيم القطرية للدم والعرق من كثر من المنظرين الهنود الذين قبلوا الادعاء الأساس، ومن ثم ادعوا الحقوق والمؤهلات الأصلية نيابة عما تُسمى الشعوب الدرافيدية، غير البراهمنية أو ما قبل الآرية التي وصفوها بأنها تضم أشخاصًا من أعراق نبيلة انحطت بسبب الغزاة الآريين<sup>(24)</sup> لكن، بالنسبة إلى هانتر ومعاصريه، كانت قصة الاحتكاك بين الأعراق المتضاربة قبل كل شيء، قصة إيمان مشوه وانتماء قومي منحط. حتى «الروح القومية» للعرق النبيل المتطور، لم تكن

Hunter, Ibid., pp. 89-90.

(20)

(21) المرجع نفسه، ص 90.

(22) المرجع نفسه، ص 134

(23) المرجع نفسه، ص 98.

(24) ينظر: Bhimrao Ramji Ambedkar, *Who Were the Shudras?: How They Came to Be the Fourth* : *Yarna in the Indo-Aryan Society* (Bombay: Thacker, 1970); Rosalind O'Hanlon, *Caste, Conflict, and Ideology: Mahatma Jotirao Phule and Low Caste Protest in Nineteenth-Century Western India* (Cambridge, MA: Cambridge University Press, 1985), and Marguerite Ross Barnett, *The Politics of Cultural Nationalism in South India* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1976).

محصنة أمام هذه القوى الإثنولوجية العنيدة: أعلن هانتر، أنه حين تتجاوز الأعراق المختلفة اختلافًا جذريًا وتكون على تماس شديد مع بعضها بعضًا، يتعرض الأعلى منها لخطر عدوى الإصابة بالخرافات المنحطة لدى الأدنى. وفي الوقت ذاته، رأى هانتر أيضًا في الدين البنغالي مميزات العرق الأعلى الذي حاول حماية ذاته من هذا الاصطدام بين الأعراق المتفاوتة المختلفة راديكاليًا. وكانت النباتية وأيديولوجيات الانبناء الطبقي الأخرى والطهارة الطقوسية الدينية التي قوّضت أسلوب حياة الطبقة الهندوسية العليا في رأيه، انعكاسًا للبغض العميق الذي يشعر به ما يفترض أن يكون عرقًا أعلى تجاه «القبائل السود التي تقدم الأضاحي البشرية وتأكل لحومها وتقطن الغابات»<sup>(25)</sup>

مهما كانت هذه الآراء منفرة القارئ الحديث، فمن المهم معرفة أن هذه الفكرة في شان الآثار السلبية المفسدة للاحتكاك والتفاعل بين الأعراق كانت تُعامل باعتبارها حقيقة علمية من قبل مجموعة كاملة من علماء الإثنولوجيا الفيكتوريين الذين يطلقون الأحكام العامة. عرّف روبرت نوكس، أحد أكثر هؤلاء المنظرين قدرة على التأثير، المبدأ الأساس في التاريخ التطوري للجنس البشري أنه «البغض الغامض الذي لا يمكن إخماده لعرق تجاه العرق الآخر»، واعتبر أن المهمة الرئيسة لعلماء الإثنولوجيا هي التحذير من التهجين العرقي<sup>(26)</sup> لكن، على الرغم من ذلك كله، لم يعتمد منظرو العرق الأوروبيون الذين اعتقدوا بهذه الآراء إلى وضع صورة نمطية لجميع الهنود على أنهم أعضاء في ترتيب بشري غريب أو أدنى من الناحية العرقية. على العكس، مثله مثل كثير من معاصريه، علق هانتر أهمية كبيرة على فكرة أن أوروبا والهند «الآرية» كانتا مرتبطين بعلاقات قوية من القرابة العرقية، حيث قال: إن «العرق الولود» نفسه كان أساس السلالات الحاكمة الكبرى في فارس القديمة وآسيا الوسطى. وترك آريون آخرون آثارهم كمستعمرين أوائل في أوروبا، وأصبح «الخطاب الآري» الآن فاتحًا وحده غابات العالم الجديد حاملًا الثقافة الهندية - الجرمانية إلى إمبراطوريات الجزر في المحيط الجنوبي<sup>(27)</sup>

Hunter, *Annals of Rural Bengal*, pp. 131-134.

(25)

Knox, «Ethnological Inquiries and Observations,» p. 248.

(26)

Hunter, *Annals of Rural Bengal*, p. 91.

(27)

على هذا الأساس، ساد اعتقاد واسع أنه كانت هناك رسالة أساسية لحكام الهند البيض في هذا التاريخ المتخيل من الانحطاط والحرب العرقية. كان نموذج هانتر لذلك يؤكد بشكل مميز الدور السامي للدين. وفي مرحلته الأولية البدائية، عندما كان «العرق الهندي - الآري» ما زال قويًا وجديدًا ومكوّنًا من «تحالف قوي من القبائل المتحاربة»، اكتسب «العقل القومي» الآري بصيرة روحية طغت على حقيقة الوحي المسيحي<sup>(28)</sup> اعتبر هانتر، أنه منذ زمن ليس ببعيد، انحدر هذا الإيمان الآري المتنور إلى «خرافات هندوسية معاصرة متخلفة»<sup>(29)</sup>. وبعدهما عززت سيطرتها على سهل غانغيتيك (Gangetic Plain)، تراجعت «القبائل المتناحرة» الآرية الأصلية إلى الانحطاط، وأصبحت مجتمعًا من «الفلاسفة ذوي العيون الرقيقة» الذين يسرون من دون أي هدف في بساتين المانغا مقيمين الطقوس المتكلفة غير الهادفة، يتجادلون حول نقاط فارغة تتعلق بالمبدأ الطائفي<sup>(30)</sup> كان ذلك، بالنسبة إلى هانتر، التطور المعاكس للثورة الذي أنتج نظام الطوائف المغلقة في شكله الآري الأصلي، أي «كرمز وطني» يشوّه مواطن القوة لدى القومية الآرية الموحدة ويخرب «الشعب السنسكريتي»<sup>(31)</sup>

من الواضح أن هذا التحليل الإثنولوجي، إذا ما كان يُطبق على الهند أو على العالم بأكمله، كان في جزء كبير منه نتيجة تجربة التوسع الاستعماري في أنحاء العالم. وفي الوقت نفسه، فإنه لا يمثل انعكاسًا للموافقة على السيادة الأوروبية أو البريطانية على العالم. على العكس، استمدت نظرية العرق الغربية، في مظاهرها المتعلقة بالخطاب الإنكليزي، معظم طاقتها في أواخر القرن التاسع عشر من الاهتمام المتزايد في ما إذا كانت بريطانيا في خطر خسارة إرادتها وحيويتها القومية الجماعية، وخطر إمكان استبدالها على الساحة العالمية بألمانيا، أو فرنسا أو القوى المختلفة الأخرى التي كانت تكسب الممتلكات الإمبريالية في تلك الفترة وتهدد أن تسبق البريطانيين اقتصاديًا واستراتيجيًا على حد سواء.

(28) المرجع نفسه، ص 92، 104، 113 و 117

(29) المرجع نفسه، ص 127

(30) المرجع نفسه، ص 97.

(31) المرجع نفسه، ص 95-93.

ما دام منظرو العرق البريطانيون والأوروبيون اتجهوا إلى رؤية كل التاريخ البشري باعتباره رواية عن حرب نشوء وارتقاء، فإن هدفهم كان بصفتهم علماء إثنولوجيا، رسم صعود الشعوب والأعراق والأمم المتنافسة وهبوطها في كل مكان في العالم. كان رسم خريطة الرواية الإثنولوجية عن الذات، واكتشاف رسالة العرق، كما يُطبق على المتنافسين الأوروبيين الخطرين مهمًا، تمامًا مثل مقارنة الشعوب غير البيض وتصنيفها في الإمبراطورية خارج أوروبا. وفي الواقع كان هذا جزءًا من التمرين نفسه الذي يجب القيام به بالطريقة عينها تمامًا، واستخدام المفردات «الجوهرانية» نفسها «للأنواع» و«النماذج» البيض وغير البيض.

في وقت مبكر، يعود إلى ستينيات القرن التاسع عشر، كان المنظرون البريطانيون يتساءلون عن المعنى الإثنولوجي لدافع ألمانيا وراء الوحدة القومية، ويشعرون بالقلق حيال الألمان في العلوم والفنون، وحيال توسع ألمانيا وفرنسا والقوى الأوروبية الأخرى في آسيا وأفريقيا. كان المشاركون في النقاش الإثنولوجي في عاصمة الإمبراطورية يدركون تمامًا الحيوية الظاهرة للأصول العرقية «التوتونية» مقارنة بالمزايا العرقية المتوارثة التي أعطت، حتى ذلك الحين، البريطانيين تفوقهم التطوري المفترض على الشعوب الأخرى. هذه هي خلفية نقاشات كثيرة لتلك الأفكار في المجالات الإثنولوجية الفيكتورية الريادية. والمثل الأنموذجي عليها هو مقالة نشرت في مجلة *Memoirs of the Anthropological Society of London* (مذكرات المجتمع الأنثروبولوجي في لندن) عن «المميزات المادية للشعب الإنكليزي». استخدم الكاتب ل. أوين بايك (L. Owen Pike)، بيانات تشريحية أساسًا لمقارنة شخصية الإنكليز وذكائهم بتلك المرتبطة بمنافسيهم «التوتونيين»<sup>(32)</sup>. يقول بايك أن التاريخ التطوري للجزر البريطانية أعطى البريطانيين حسًا فريدًا من الاستقامة، إضافة إلى قدرة كامنة على استخدام الذكاء بأسلوب بناء يتصف بالصفاء الذهني: «والطريقة العلمية الثابتة مميزة هذا الشعب... يعرف الإنكليز القيمة الفعلية للحقائق ويعلمون كيف يرتبونها... ويصنفونها ويستخدمونها. كما يعرفون أيضًا قيمة النظريات... بينما يقدر الألمان... قيمة النظريات من أجل روحانيتها... وليس بسبب توافقها مع الحقائق المثبتة»<sup>(33)</sup>

Pike, «On the Psychical Characteristics of the English People», p. 185.

(32)

(33) المرجع نفسه، ص 183-184

هذه هي، بالطبع، مهارات جامعي البيانات الخاصة التي جرى تبنيتها، بحماسة، من علماء الإثنولوجيا كي تُستخدم من جهة المسؤولين في سلطة الاستعمار، على الرغم من أنها أصبحت تستخدم أيضًا لأهداف بوليسية وغيرها في بريطانيا. ولم يكن المعلقون، من أمثال بايك، يشكون في حقيقة الاعتماد المتبادل بين الإمبراطورية والإثنولوجيا. رأى علماء الإثنولوجيا في صناعة الإمبراطورية إنجازًا عرقيًا جماعيًا؛ إذ كانت بريطانيا تمثل في رأيهم سلطة حيوية هادفة من الناحية العرقية، قامت بإخضاع معظم العالم بهيمنتها التجارية والعسكرية. وبالتالي، وبحسب إثنولوجيا بايك، كان البريطانيون واقعيين برتابة، لكنهم كانوا بُناة إمبراطورية مكتملي الرجولة ومستقيمين قادرين على أن يهزموا، في النهاية، منافسيهم الألمان المندفعين: «يهاجر الألمان، لكنهم لا يستعمرون، تمامًا مثلما كانوا يضيفون إلى أي اكتشاف جديد نتائج جديدة، أكثر مما كانوا يقومون بالاكشاف نفسه. فإنكلترا هي المستعمر الأكبر، وحيثما تُرسل إنكلترا المستعمرين، ترسل ألمانيا المهاجرين»<sup>(34)</sup>

كذلك، مَجَّد تشارلز موريس (Charles Morris)، أحد أبرز المروجين الفيكتوريين لأسطورة العرق الآري، المزايا الخاصة للقومية التي رأى أنها مكَّنت الإنكليز من تحقيق قَدْرهم كأريين يسعون إلى التوسع: «توسعت إنكلترا اليوم إلى أن أصبح لها أعضاء ينتشرون في كل منطقة من المسكونة. لقد خسرت الشعوب الآرية الأخرى... بشكل كبير، نشاط الهجرة القومية لديها... كان الجهد الاستعماري الأخير لألمانيا نشاطًا خاصًا بالحكومة (وليس بالشعب)... فحسب في إنكلترا (من بين جميع القوى الأوروبية التوسعية) يسير الشعب والحكومة يدًا بيد»<sup>(35)</sup> وبالتالي، بالنسبة إلى هؤلاء وإلى كثير من المعلقين ذوي التفكير المشابه الذين كتبوا عن هذا الموضوع، استحق الإنكليزي سطوته لأنه ينتمي إلى عرق حيوي ذي «روح رياضية»، ولأنه على استعداد عرقي مسبق لاستخدام ذكائه بطريقة مميزة حاسمة و«رجولية»، وهو يرتب ويصنف ويوب<sup>(36)</sup> لكن الأمر

(34) المرجع نفسه، ص 185

Charles Morris, *The Aryan Race: Its Origins and its Achievements* (Chicago, IL: S. C. Griggs, (35) 1888).

Pike, *Ibid.*, p. 158.

(36)

اللافت في الكتابة الإثنولوجية في ذلك العصر هو أن الهند أصبحت تعتبر، بشكل واسع، مكاناً غير آمن للحكم الإنكليزي. كانت أسباب هذا الخطر الداهم تكمن في الدين، أو بصورة أكثر تحديداً في ما اعتبره داعون بريطانيون كثراً إلى نظرية العرق أنه المعنى الإثنولوجي للتحركات الهندية في القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين من أجل إعادة الإحياء الديني والثقافي.

## منظرو العرق والإحياء الديني الهندي

اعتبر منظرو العرق الفيكتوري أن القدرة على تمدن الآخرين كانت علامة أساسية للقدرات الإثنولوجية المتطورة. وكان الأمر المحوري للفكر الاستعماري منصباً على أن البريطانيين جلبوا نِعَم الحضارة الحديثة إلى الهند، على نحو خاص، من خلال فوائد قيمهم المسيحية المفترض تفوقها. لكن تلك كانت «الهند» التي تعتبر مسكونة من أقارب البريطانيين العرقيين، أي من نظرائهم الآريين. وجعلت تعاليم الإثنولوجيا من الصعب تصوير هؤلاء المتحدرين من العرق الآري الأبيض الأعلى بأنهم مجبورون على أن يتخذوا دور المستعمرين السليبين. وفي الواقع عند حلول ثمانينيات القرن التاسع عشر، وافق كثير من علماء الإثنولوجيا على أن الهند «الآرية» بدأت تعيش وفق إرثها الإثنولوجي، وأن إحياء هذه الحيوية والدينامية الجماعية كانت تظهر في نشاط الحركات الجديدة والحازمة التي ظهرت في شبه القارة الهندية من أجل الإحياء والسمو الروحي. بتعبير آخر، بدأ الانحطاط اتخاذ مسار عكسي. والواضح أن الهنود الآريين بدأوا يظهرين دينامية إثنولوجية مرة أخرى، حين تهيأوا للقيام بذلك في إرثهم العرقي.

كان يُشار إلى هذه «اليقظة» الروحانية، بالتحديد، من المنظرين الإثنولوجيين على أنها تعبير عن الإرادة القومية. لم يُعجب المعلقون البريطانيون الذين عبروا عن أنفسهم بهذه الطريقة، بما رأوه، لكنهم بالتأكيد، لم يكتبوا كأن المناخ الأخلاقي والعقلي الضعيف في المناطق الاستوائية أو القيود البراهمنية لنظام الطوائف الاجتماعي المغلق، قد جعلت الهنود جميعاً آمنين، ومدللين وأليفين. على العكس، أظهر ما قاله كثير من المعلقين البريطانيين في ذلك الوقت حول طبيعة الهوية، الإدراك المثير القلق بأنه كان هناك عدد متزايد من الآسيويين الذين كانوا يتجمعون في حركات كبيرة وناشطة وحازمة، خصوصاً، حركة آريا ساماج المعادية للبراهمنية

(Arya Samaj) في الهند، والحركات العقلانية البوذية المعادية الاستعمار في سيلان وبورما، إضافة إلى المنظمات الإسلامية التطهيرية الشاملة التي بدأت تتشكل في جنوب آسيا وجنوب شرقها. كان كثير من منظري العرق يدركون أن المواليين تلك المنظمات الذين كانوا يشيرون إلى أنفسهم كمعتدلين وبناءة للأمة، كانوا يقومون، بالتحديد، بما قال عنه علماء الإثنولوجيا إنه من مميزات الشعوب البشرية الأقوى والأكثر تطوراً وقدرة على المنافسة.

سواء أكانوا يخاطبون من كانوا يعتبرونهم من الشيخ أم المسلمين أم الهندوس، كان هؤلاء الإحيائيون الهندو المطهرو الإيمان في جنوب آسيا، ونظراً لهم كثيرون في مناطق أخرى في آسيا، ينادون على العموم بنوع من العبادة التوحيدية اللاشخصانية التي صنفها علم الإثنولوجيا الغربي علامة على «النماذج» البشرية المتطورة عرقياً. وسواء في الهند أم في أمكنة أخرى، كان القادة الآسيويون لتلك الحركات يقولون لأتباعهم إن الوحدة تولد القوة، وإن التعددية في أنظمة الطوائف الاجتماعية المغلقة، أو الفرق الدينية أو الولاءات الطائفية، متخلفة ومهلكة، وهي السبب في إضعافهم أمام الغزو الاستعماري. كانوا في ذلك يرددون ويعيدون تفسير المبادئ الإثنولوجية الغربية، إضافة إلى دمجها بآراء السكان الأصليين عن الانبعاث والانتماء القومي<sup>(37)</sup>

كان ذلك هو السبب، كما قال كثير من علماء الإثنولوجيا الغربيين، في أن بريطانيا كانت تواجه خطراً إثنولوجياً كبيراً في آسيا. كانت الشعوب «الآرية» في الهند، لا تزال تعتبر أنها ذات صلة بالفاتحين البريطانيين، وإن كانت بعيدة وأقل قدرة منهم<sup>(38)</sup> وما كان يتردد، بشكل واسع، من جهة المعلقين البريطانيين في تلك الفترة، هو أن ما قام به الآسيويون الآريون في بعث جديد للحركة وللإحياء الذاتي الروحي، جعلهم مستعدين، للمجازفة من أجل استعادة حيويتهم وقدرتهم على المنافسة التي زرعتها فيهم إرثهم العرقي. كانت هذه رسالة تشارلز موريس

---

(37) قارن بـ: Frans Dikötter, *The Discourse of Race in Modern China* (London: Hurst; Stanford, CA: Stanford University Press, 1992).

(38) Adam Kuper, *The Invention of Primitive Society: Transformations of an Illusion* (London: Routledge, 1988).

في كتاب *The Aryan Race: Its Origins and Its Achievements* (العرق الآري: أصوله وإنجازاته) وفي هذا العمل، فإننا أول ما نلتقيه مع الآريين هو «تلك العائلة البشرية العظيمة والنبيلة» في العصور القديمة وهم «يسيرون بعزيمة نحو الجنوب. يشدون الأناشيد الحماسية عن الثناء والنداء». قرناً بعد قرن، أخذت قصة الإنجازات العرقية هذه تتكشف على أنها تمثل المتحدرين الأوروبيين من أصول آرية، وهم يجلبون الحضارة والأخلاق المسيحية إلى عدد أكبر في العالم. يقول موريس إنه، أخيراً، وبعد فتح بريطانيا الهند، «وقف الآري، مرة أخرى، وجهاً لوجه أمام الآري الآخر كما في الماضي، وكما في الماضي قد تنتهي مسيرة المهاجرين في صراع عنيف بين أقارب الأمس من أجل الحصول على حصة الأسد من المغنم»<sup>(39)</sup>

اشترك عارفون كثر يدعون أنهم خبراء في النظام الطائفي الاجتماعي الهندوسي، في هذا الرأي الذي يقول إن بريطانيا كانت تواجه لحظة الحقيقة في إمبراطوريتها الآسيوية. اعتبروا أنه يجب على البريطانيين في الهند أن يجدوا طريقة للبناء على علاقة القربى العرقية مع الطبقة الهندوسية الآرية، لمساعدتهم على تكوين تلك المسيرة وتوجيهها نحو الحيوية والتحرير الأخلاقي والروحي، أو المجازفة في مواجهة المصير الإثنولوجي المظلم نفسه الذي رده المنظرون العرقيون باستمرار في كتاباتهم. كان رأي علماء إثنولوجيا كثر ناطقون بالإنكليزية، أن بريطانيا تطورت كأمة من مزيج إيجابي بين السلتيين والتوتونيين الوافدين وأعراق متناغمة أخرى. في المقابل، تخلّفت الهند الآرية في تحركها باتجاه التطور القومي بسبب هذا التاريخ من المزيج العرقي السلبي. «ليس من السهل، الدمج بين عرقين، واحد مؤلف من الأسياد، والآخر من العبيد، في هوية واحدة»<sup>(40)</sup>

على الرغم من كونهم راكدين «ومتخدرين نتيجة الكسل المزمن»<sup>(41)</sup>، وبالتالي معرضين للاحتلال من «التتار» و«المغول» و«الأدنى» منهم عرقياً، إلا أن الآريين الهنود ظهروا أنهم لا يزالون يتحدرون من سلالة نبيلة مثل الذين

Morris, *The Aryan Race: Its Origins and its Achievements*, pp. 82, 300 and 306. (39)

Hunter, *Annals of Rural Bengal*, pp. 136 and 139. (40)

(41) المرجع نفسه، ص 139.



يحكمونهم من المستعمرين البريطانيين. وبالتالي، كان هانترو واحدًا من الكتاب الكثر الذين اعتبروا أنه، في ظل الحكومة البريطانية المتنورة، يمكن إحياء من يسمون الآريين ومساعدتهم لاستعادة رؤيتهم القديمة إلى القومية التي سترفعهم إلى مستوى النبلاء. وفي الوقت المناسب، ستتغلب الهند على التقسيم الذي يضعفها، والذي يظهر، بالنسبة إلى هانترو، في الأيديولوجيا التقسيمية التي سماها المنظرون الآخرون، نظام الطوائف الاجتماعية المغلق (Caste)، وعند ذلك سيتم إحياء الأمة في الهند<sup>(42)</sup>

بحلول عشرينيات القرن العشرين، كان هناك توجه لدى كثر من المعلقين البريطانيين لاتخاذ موقفٍ أكثر تشاؤمًا من اليقظة الآرية في الهند. وكان أحد أبرز النصوص الاستعمارية في تلك الفترة كتاب: *The Heart of Aryavarta: A Study of the Psychology of Indian Unrest* (قلوب آريافارتا: دراسة لسيكولوجية الاضطرابات الهندية) (1925)، والآريافارتا هو الاسم الذي يطلق على شمال الهند في الأدب السنسكريتي، تأليف النبيل المحافظ اللورد رونالدشاي (Lord Ronaldshay) الذي كان معاونًا للمندوب السامي الملك خلال الفترة المضطربة في ظل تولي اللورد كورزون (Curzon) منصب المندوب السامي، والذي تطابقت فترة توليه منصب حاكم البنغال مع مجزرة أمريتسار (Amritsar Massacre) في 1919<sup>(43)</sup> كان مصطلح آريافارتا يُستخدم بشكل واسع بين القوميين الهندوس المتمردين في تلك الفترة. ويُفسر رونالدشاي استخدامه هذا المصطلح كإشارة إلى «العبقرية العرقية» الكامنة في الشعب الآري الهندوسي في الهند. كان هدف هذا الكتاب، استكشاف ما يعتقد أنه العقلية الجديدة «للمتطرفين» السياسيين الهندوس، حيث كان يتخلل إدراكهم الوطنية خلل مميت يتمثل، في رأيه، بالمشاعر الدينية البعيدة من الوسطية وغير العقلانية التي ربطوها بمفهومهم للأمة.

(42) المرجع نفسه، ص 140

(43) جُرح رونالدشاي نتيجة عملية إطلاق الرصاص الإرهابية التي أودت بحياة المحافظ المتشدد الحاكم الإقليمي السير مايكل أودوير (Sir Michael O'Dwyer)، الذي تحدّث دفاعًا عن القائد الذي أمر بمجزرة عام 1919.

كان يجب اعتبار جميع القوميين الهندوس البنغاليين الرئيسيين الذين أشار إليهم رونالدشاي، شخصيات تراجيدية رفضت فكرة التعاون البناء بين الهنود وحكامهم البريطانيين المتنورين. من خلال تعاليم بينتشاندرنا بال (Bipinchandra Pal)، وب. ك. غوز (B. K. Ghose)، وتشيتارانجان داس (C. R. Das) وغيرهم من الداعمين النشاط القومي الثوري، وتحول ما كان يعتبره رونالد شاي حسًا صحيًا وتطوريًا للروحانية الآرية وأملًا بتحقيق «الارتقاء القومي الذي يتماشى مع العبقرية العرقية (الآرية) إلى عداء عرقي عنيف وغير عقلاني و«كره شديد للغرب»<sup>(44)</sup> قال إنه كان بالإمكان تفهّم ذلك كله. وكان من الطبيعي في رأيه أن تكون للهنود المتعلمين ردة فعل ضد إضفاء السمة الغربية على بلادهم التي كان يُحكم عليها بشكل خاطئ، الأمر الذي كان قد يؤدي إلى خسارة فرادتهم العرقية»<sup>(45)</sup> وكان يكمن الخطر في ميلهم المفترض إلى التطرف غير المنضبط، على الرغم من أن رونالد شاي كان موافقًا على تلك الحركات الهندوسية التي تدعو إلى الإحياء الروحي التي يجدها صحية وإيجابية، خصوصًا رسالة رامكريشنا التي قام بها سوامي فيفكاناندا (Swami Vivekananda)<sup>(46)</sup>

## العرق وإعادة تشكيل الأمة الهندية

ستكون صورة علماء الإثنولوجيا الغربيين عن الهند الضعيفة المقسمة الخاضعة لمن هم أدنى منها، صورة مألوفة للمؤرخين بما أنها تمثل فكرة تجمع بين حلف متنوع من الهندوس الإحيائيين والقوميين الغانديين والانفصاليين المسلمين في أوائل القرن العشرين. وبالتالي، على الرغم من أنه كان من المعتاد التفكير بقومية العالم الثالث، خصوصًا في الهند، بأنها مستمدة من التقاليد الليبرالية العلمانية للسياسة الدستورية الغربية، حيث لقيت المفاهيم الإثنولوجية المؤثرة

Earl of Ronaldshay, *The Heart of Aryavarta: A Study of the Psychology of Indian Unrest* (44) (London: Constable, 1925), pp. ix-x.

(45) المرجع نفسه، ص 132

(46) المرجع نفسه، ص 203 وما بعدها. كان فيفكاناندا (1863-1902) المنظر الحكيم الذي حظي بنجومية عالمية في «المؤتمر العالمي للأديان» في شيكاغو 1893. قدمت رؤيته للارتقاء القومي المعتمد على الروحانية، لفلسفة غاندي.

المتعلقة بالعرق والإيمان القومي الديني، الإعجاب الشديد لدى الطامحين لبناء الأمة في الهند، بل في أنحاء أخرى عدة من العالم. ومن المهم التشديد على أنه تم استخدام المفاهيم العرقية بشكل متساوٍ، إنما بدرجات مختلفة من الجدية، من قبل حركة آريا ساماج والحركات الدينية «التحديثية» الأخرى، ومن قبل من يصرحون بمعارضتهم إياها أيضًا، وهؤلاء هم المدافعون المنظمون عن الساناتان دارم (Sanatan Dharm) الذي يعني حرفيًا «الدين الأصلي»، ممن رأوا أنفسهم أبطالاً للإيمان الهندوسي القائم أو التقليدي. كما ظهرت الإشارات العرقية بشكل بارز في كتابات وطنيين من أمثال تيلاك (Tilak)، الذين رأوا في مفهومهم للدولة - الأمة الهندية على الطريقة الغربية، أن المزايا العرقية الهندية الأصلية أمر مسلم به، وكذلك في فكر أسلاف غاندي، ومن أبرزهم أوروبيندو (Aurobindo) الذي كان يعتقد أن القومية قوة روحية وأنها لا تزال تقوم على أسس الدم والعرق.

مهما كانوا منقسمين في القضايا الأخرى، أدخل التطهريون الدينيون في جنوب آسيا والقوميون الثقافيون، باستمرار، أفكارًا إثنولوجية على رؤيتهم إلى استعادة عظمة الهند من خلال الإحياء الروحي. وكانت كتابات الداعمين الهندوتفا أو الهندوسية (Hindutva or Hinduness) في فترة ما قبل الاستقلال وما بعده منغمسة بالمبادئ الإثنولوجية<sup>(47)</sup> كما كانت لمفهوم الأريافارتا، موطن الهندي الحقيقي الخالص، والقائم على إحياء الهندوسية جذور واضحة في الأنموذج المعتمد للنظرية العرقية الغربية<sup>(48)</sup> فقد تبنى كثيرون من المساجلين المسلمين كثيرًا من هذه الأفكار في القرنين التاسع عشر والعشرين. وبالفعل، كانت الإثنولوجيا الغربية موضع جذب من خلال طائفة عريضة من الأفكار القومية، لأنها قالت للهنود بمنطق العلوم الحديثة إن في إمكانهم أن يفخروا بإرث الحضارة الآرية الكلاسيكية أو حضارة السيناها البوذية (Sinhala Buddhist) أو الحضارة «السامية».

Van der Veer, *Religious Nationalism: Hindus and Muslims in India*.

(47)

Jaffrelot, «The Ideas of the Hindu Race in the Writings of Hindu Nationalist Ideologues in the 1920s and 1930s», pp. 327-354.

ليس مستغرباً أن يكون كثر من القوميين الهنود استخدموا ما اعتبروه علم الأعراق الجديد والتقدمي لمعارضة هؤلاء المعلقين الاستعماريين الذين لا يزالون يصورون الهند مجتمعاً مفتتاً، مقسماً بسبب نظام الطوائف الاجتماعية المغلق، وغير المؤهل لبناء أمة<sup>(49)</sup> وفي الوقت نفسه، قدمت الإثنولوجيا أساساً علمياً حديثاً وجذاباً لوصم الآخر الهندوسي أو المسلم كغريب ودخيل في الموطن القومي، بالنسبة إلى بعض، لا إلى كل، إلى المؤيدين أفكارها المتعلقة بالأصول التاريخية العرقية. في تعبير آخر، كانت هناك مجموعة واسعة من السجلات الهندوسية والإسلامية باللغة الإنكليزية واللغات العامية الدارجة استشهدت بما كان يقوله منظرو العرق الغربيون حول معنى الدين قاعدة ما يسمى الحدود الإثنية. ومن ثم جرى استخدام هذه التصريحات لتبرير الادعاءات بأنه يجب اعتبار الغريب الآخر الذي اختلف إيمانه عن الشخص الآخر شخصاً ذام فاسد وعدواً لعرق الشخص المعني.

لم يعكس أي من هذه الأمور استيعاباً غير نقدي للفكر العلمي الغربي. على العكس، أدى الانجذاب إلى نظريات العرق والدم، بالنسبة إلى كثر من الهنود، والحقيقة لدى الآسيويين الآخرين، إلى السهولة التي يمكن من خلالها جعل نظريات علماء الإثنولوجيا الأوروبيين تلائم مفاهيم المحليين عن الجماعة المرتكزة على صلة الدم والجوهر الأخلاقي وتعززها.

## الدين والجوهر العرقي

بحلول أوائل القرن العشرين، أصبح مصطلح «الهندوسية» (Hinduism)، يستخدم في الخطاب والكتابة المحلية تصنيفاً إقليمياً وعرقياً له معانٍ سجالية قوية. ولم تكن دلالاته محايدة أو وصفية سلبية، لكنها كانت تُستخدم للإشارة إلى مزايا التاريخ والدم «والعرقية العرقية» غير المحسوسة التي تربط الهنود الحقيقيين بأرضهم المقدسة. أصبح الإيمان المشترك والروحانية يعتبرهما

Partha Chatterjee, *The Nation and Its Fragments: Colonial and Postcolonial Histories*, (49) Princeton Studies in Culture/Power/History (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1993).

الأوروبيين والهنود، على حد سواء، مكوّنين رئيسين لهذه الهوية الهندية. ومنذ أواخر القرن التاسع عشر، كانت إعادة تشكيل الأمة الهندوسية هدفاً مرتبطاً، بشكل وثيق، مع الحملات لتجميع تلك النصوص والرموز المتعلقة بالواجبات الدينية التي يمكن اعتبارها تشكل نواة أساسية ملائمة للإيمان بالنسبة إلى الفرد الهندوسي الحديث<sup>(50)</sup> وعند حلول ثلاثينيات القرن العشرين، اكتسبت هذه الآراء بُعداً جديداً في أوساط كثر من المعلقين الهندوس «التحديثيين». وفقاً لشفيف كيشان كول (Shiv Kishan Kaul)، وهو الداعم البارز لما يُسمى إعادة التشكيل الهندوسي الآري، بقيت الأمة الهندوسية راکدة ومقسمة طويلاً. أما استرجاع عظمة الأمة، فيتطلب تزويد كل هندوسي بما سمّاه أسس أو أصول إيمانه. وعندما تُجمع هذه الأسس في جسم من «الحقائق الأساسية الضرورية»، سيؤدي هذا الإخراج الحديث للإرث الآري إلى تنوير «الفكر الجماعي». وتماشى هذا المشروع مع «روح العلوم الحديثة»<sup>(51)</sup>. ولقيت رؤية شفيف كيشان كول للهندوسية كدين مرتبط بالعلوم والقوة والحداثة، صدى لدى كثير من المناصرين الآخرين للنمو والرفعة القومية في هذه الفترة. وكان تأكيد الإيمان المقنن كتعبير أساسي عن الأمة الحديثة، يُمثل جانباً مهماً من هذه الحجج. عند شفيف كيشان كول، لن يكتسب الهندوسي القدرة على الحشد والتوسع والقيام بالفتوحات إلا من خلال «الإيمان الواحد والمتسق». وأكد أن هذا هو الدرس الذي يجب تعلّمه من مثل روسيا البلشفية، وإيطاليا الفاشية، وألمانيا النازية، فكتب يقول إن «في التاريخ الحالي للعالم» أثبتت قوة الإيمان أنها أداة مثالية في صناعة هوية قومية تقدمية حديثة. «قامت بعض الدول الحديثة الأكثر عقلانية وحداثة بغرس الإيمان، بحكم الظروف، حيث كان المنطق سائداً من أجل التسريع في إعادة بناء المجتمع. وبسبب ذلك نرى البلشفية والفاشية والنازية في أقصى قوتها»<sup>(52)</sup>

Kenneth W. Jones, *Arya Dharm: Hindu Consciousness in Nineteenth-century Punjab* (50) (Berkeley, CA: University of California Press, 1976), and Van der Veer, *Religious Nationalism: Hindus and Muslims in India*.

Barbara D. Metcalf, *Islamic Revival in British India: Deoband, 1860-1900* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1982). قارن بـ:

Shiv Kishan Kaul, *Wake Up Hindus: A Plea for Mass Religion, Aryanism* (Lahore: Kaul, (51) 1937), pp. 56, 78, 82, 91, and 130.

(52) المرجع نفسه، ص 95.

بالنسبة إلى كثير من الهنود الذين كانوا يدركون ما كان يقوله علماء الإثنولوجيا الغربيون عن الصراعات العرقية الداروينية الجديدة، وعن المصير الإثنولوجي الذي كان ينتظر الضعفاء والمنحطين، كان هناك سبب جيد لتمثيل إرث الهند القومي كشيء أكبر من مجموعة من الالتزامات الدينية المميزة. فكتب الدعاة الأساسيون إلى الإصلاح الاجتماعي في أوائل القرن العشرين، خصوصاً أولئك الذين كانوا مناصرين لما اعتبروه أسباباً اجتماعية تقدمية، والذين كانوا أعضاء في المؤتمر الاجتماعي القومي، عن الأمة الهندية كوحدة حيوية حية كانت في طور إعادة تجديد نفسها وإحيائها، والقضاء على الشرور والخرافات الاجتماعية من حياتها وفكرها، واسترجاع الولاء لنقائها الأخلاقي من خلال جهود نُخبها التحديثية التي كانت كلها تعبيراً حقيقياً أمثل عن عبقريتها العرقية الطبيعية.

كان ذلك كله ضمناً في ما طُلب من بناء الأمة الحديثة أن يفهموه من خلال مصطلح «الهندوسية». فلم تكن الهندوسية مجرد نظام لاهوتي، بل إضافة إلى ذلك، نظاماً بيولوجياً وأخلاقياً، أي حضارة لها جذرها العرقي المتجدد الخاص بها. وكانت الصحف التي تعنى بالإصلاح الاجتماعي، المقروءة من المفكرين والناطقين باللغة الإنكليزية في الهند، تُصرّ كثيراً على هذه الفكرة. كان راو بهادور أودينارايانانا آير (Rao Bahadur M. Audinarayanana Iyer)، القائم بالحملات المعادية لنظام الطوائف الاجتماعية المغلقة الهندوسي، يمجّد الهندوسية باعتبارها عقيدة «لا تُقدّس، الحقائق المطلقة فحسب، وإنما التقاليد والفردانية وعبقرية الأمة»<sup>(53)</sup> بإعلان ولائهم «للمبدأ الروحاني» الفريد للهندوسية، رفض آير (Iyer) وحلفاؤه ما قاله تيلاك وأعداؤه الآخرون المنتمون إلى ما يُسمى الجبهة التقليدية عنهم بأن الإصلاحيين الذين تحدثوا في المنتديات العامة ضد الأيديولوجيات المتخلفة للنظام الطبقي البراهمني، كانوا أعداء الأمة وإرثها الروحي.

بالتالي، أصر كل واحد من جانبي هذا النقاش على أنه الجهة الحقيقية الحامية الهندوسية. ومستشهداً بكارليل، وفيداس، على حد سواء، أكد حليف آير، ت. ف. فاسواني (T. V. Vaswani)، أن داعمي أهداف «الإصلاحيين»، أي «إصلاح النظام

الطبقي الاجتماعي الهندوسي» وتعليم الإناث والزواج بعد سن البلوغ لدى النساء والسماح بإعادة زواج الأراامل، كانوا ملهمين بروح العرق. «لدي إيمان بالمصير الإلهي للعرق الآري، فأنا أؤمن بأنه يجب أن يكون كل مصلح اجتماعي متناغمًا مع عبقرية أمتة»<sup>(54)</sup> هكذا، كانت الإثنولوجيا هي الأساس الذي اعتمده فاسواني في دفاعه عن القضايا الجدالية التي أعلن ارتباطها بمساوئ النظام الطبقي الهندوسي: «لا يسعى المصلح الاجتماعي إلى الإلغاء، بل إلى تطوير الفكرة المتأصلة في تاريخ... وفكر وثقافة وحياء العرق الهندوسي وتطلعاته الطويلة الأمد... نتطلع إلى الإصلاح الذي يتماشى مع تطورنا القومي، والذي يجعل حياتنا الاجتماعية متلائمة مع متطلبات العصر الحديث»<sup>(55)</sup> وعبر القاضي في محكمة مومباي العليا، م. ج. راناد (M. G. Ranade) (1842-1902)، المؤسس المشارك في المؤتمر الاجتماعي القومي، عن رؤيته إلى مسيرة الهند نحو القومية بمصطلحات مشابهة تمامًا، أي كنوع من القدر العرقي المحتوم: «أعلن إيماني المطلق ببندين في عقيدتي. بلدنا هذه هي أرض الميعاد. وعرقنا هذا هو العرق المصطفى»<sup>(56)</sup>

اتخذ الهندوس الذين أعلنوا أنفسهم مصلحين اجتماعيين، موقفًا حذرًا من مسألة المنبوذين، وهم أفراد الطبقة الدنيا في الهند، لكنهم عارضوا بشدة، الموانع ضد التزاوج بين الطبقات الاجتماعية المغلقة والطبقات الأدنى منها التي لها، تقريبًا، رتبة طقوسية مساوية، على أساس أن تلك الأمور كانت تقسيمية وغير صحيحة من الناحية الإثنولوجية. وكان تأثير اليوجينية (تحسين النسل الأصلي) الغربية في هذه النقاشات، كبيرًا جدًا، على الرغم من أنه غالبًا ما كانت تعتبر المفاهيم البراهمنية عن النقاء منسجمة مع ما كان من المفترض أن يقوله العلم الحديث في شأن المحافظة على نقاء العرق. وهكذا، هاجم الإصلاحيون زواج الأطفال ومنع التزاوج بين الطبقات، على حد سواء، على أساس أن هذه الممارسات عززت الاستيلاء الداخلي ونزعات جينية غير صحيحة أخرى،

ISR (18 April 1909), p. 390.

(54)

(55) المرجع نفسه.

(56) ورد في: Jim C. Masselos, *Towards Nationalism: Group Affiliations and the Politics of Public Associations in Nineteenth-Century Western India* (Bombay: Popular Prakashan, 1974), p. 82.

وبالتالي كانت مدمرة «أصل» الأمة العرقي. وكانت هناك أصداء أكيدة لادعاءات منظري العرق الغربيين عن المزايا العرقية لمحبي الحرية، ظهرت في إصرار الإصلاحيين الهندوس على أن التوقير المفرط للعاليم البراهمنية يشكل وصمة للشعوب المنحطة وغير الحرة ويجب تفكيك التراتبات الطبقيّة البراهمنية، إذا أُريد للأمة الهندوسية أن تزدهر.

على هذا الأساس، ربط كثير من الإصلاحيين المعروفين بين انتشار النظام الطبقي الهندوسيين والحكم الموهن العزيمة والغريب عرقياً والمرتبط بالبريطانيين والسلالات الإسلامية السابقة في شبه القارة. قالوا إن التصلب المفترض للنظام الطبقي الهندوسي لم يكن جزءاً من المزايا الحقيقية للهندوسية الأصلية. لكنها كانت إضافات مزعجة وباعثة الأذى، أدت إلى إضعاف «الحيوية الطبيعية للعرق» وإلى الحد من الحرية الفردية» إلى درجة مميتة<sup>(57)</sup>. وكانت النتيجة «إضعاف الوعي الفردي، وبالتالي إضعاف الوعي الفردي، وبالتالي إضعاف الوعي القومي... ولن تستطيع أمة يتكون أفرادها من الأشخاص الضعفاء اجتماعياً، ومن العبيد والأقزام من الناحية الفكرية [كذا] أن تكون أمة قوية فكرياً وأخلاقياً وروحياً»<sup>(58)</sup>

مثلما تشددوا بالنسبة إلى أشكال العقيدة والتعبير عنها التي كان يعارضها الإصلاحيون، كان المدافعون عما كان يُعتبر التقليد الدارمي الهندوسي (Dharmic Hindu)، أيضاً يسرعون إلى الاستشهاد بأفكار ونظريات إثنولوجية في هذه النقاشات التي تتعلق بمستقبل أمتهم. وفي الواقع، بدلاً من اعتبار الحداثة العلمية، العدو للعقيدة والإرث الهندوسي، استخدم كثير من الهنود المعبرين عن معارضتهم الإصلاحيين اللغة الإثنولوجية نفسها في دفاعهم عن قيم النظام الطبقي الهندوسي «التقليدية»، وفي دعمهم القيم البراهمنية في أمور تتعلق بالزواج والعادات المنزلية. لهذا، لا يجوز اعتبار أي من المشاركين في هذه النقاشات متلقياً سلبياً للخطاب العلمي الغربي المهيمن؛ إذ كان كثيرٌ من الإصلاحيين ممن استشهدوا بالنظريات اليوجينية في شأن الصحة العرقية في هجومهم على الزواج المبكر،

ISR (15 December 1912), p. 184.

(57)

(58) المرجع نفسه.



معادين بشدة ريسلي (Risley) وعلماء الإثنولوجيا الرسميين والمفكرين الآخرين الذين قالوا إنه ليس هناك انتماءً قومي في الهند، لأن طبقاتها الاجتماعية كانت تنتمي إلى أصول عرقية مختلفة تمامًا<sup>(59)</sup>

على الجانب الآخر من هذه المجادلات، جمع المعارضون، الهنود الإصلاحيون بين النظريات العلمية ونداءاتهم السلطة الإلهية في هجومهم على ما يسمى إصلاح النظام الطبقي الهندوسي. وعالج هؤلاء المتجادلون قضية النقاء العرقي، لكن، من وجهة نظرهم، لم يكن هناك توافقٌ بين التعاليم البراهمانية وعلم الأنساب الحديث. هكذا، أعادت كتاباتهم صوغَ ما قاله هانتر ومناظروه في شأن قانون الطبيعة المفترض الذي قضى بوجود تنافر عالمي بين شعوب الأعراق «الأعلى» و«الأدنى». فأدرك معلقون من أمثال ب. ن. باجيكار (B. N. Bhajekar) وجود حقيقة إثنولوجية عميقة في الرعب الغريزي الذين يحسه جميع الهنوس المتدينين من فكرة «تلوث» النساء «المولودات ثانية» دينياً نتيجة إقامة علاقة جنسية مع القبليين أو المنبوذين. وكانت المخطوطات الدينية والعلوم الحديثة متفقة في هذا الموضوع: «أنه القانون الهندوسي، والمجتمع الهندوسي والمحاكم العليا البريطانية، وليس أنا العبد الفقير، من أعطى السلطة في تطبيق... القوانين الأخلاقية والاجتماعية، ضد مثل هذه الزيجات المختلطة»<sup>(60)</sup>

كذلك، ظهر خوف علماء الإثنولوجيا من حصول كارثة انحطاط عرقي، في كتاباتهم التي ادعوا فيها أن هناك قدرًا أخلاقيًا وفيزيولوجيًا محتومًا ينتظر أي أمة تكون خرقاء ومنحطة كفاية لإهدار إرثها العرقي نتيجة تعزيز «مزج الأعراق» من خلال التزاوج بين الأشخاص من أعراق مختلفة كليًا. في الهند، من المفترض أن ذلك كان يعني أشخاصًا من الأصول الآرية «المتحضرة» وأشخاصًا من أعراق أدنى، أي هؤلاء الذين يوصفون بأنهم ملوثون في كتاب *Sastras* (الشاسترا)، (وهو كتاب ديني هندوسي كلاسيكي يُمجّد النظام الطبقي الهندوسي الاجتماعي).

(59) المرجع نفسه، صفحات متفرقة.

(60)

يمكن أن نرى في هذا كله، السهولة التي يمكن من خلالها استيعاب نظريات الخلط الطبيعي عن الجوهر الصحي والأخلاقي في تعاليم علم الأنساب وعلم الأعراق الغربي<sup>(61)</sup> وكانت الميزة الأساس الأخرى لتلك الكتابات، الرؤية التي تقول إن على الهنود تحليل ما يسمى مبادئ عقيدتهم الخاصة وعقائد الآخرين من أجل استكشاف المسار لمستقبل وطني صحي. وفي حالة المفكرين المعادين الإصلاح، غالبًا ما كان ذلك يعني تصحيح الأخطاء التي ادعى هؤلاء النقاد أنهم وجدوها في الكتابات التاريخية للبريطانيين كما في كتابات الهنود الداعين إلى الإصلاح.

تمكن ملاحظة ذلك، على سبيل المثال، في مقالات الكاتب البنغالي، تشاندرانات باسو (Chandranath Basu) (1844-1910)، الذي كان من بين أول المرّوجين للمصطلح الهندوسي السیادي الذي صار مألوفًا اليوم، وهو مصطلح «الهندوتفا» (Hindutva)<sup>(62)</sup>؛ إذ مجد باسو الذي كان أيضًا اقتصاديًا قوميًا معروفًا، فضائل النظام الطبقي الهندوسي، باعتباره مسارًا للأخلاق القومية السامية والبعيدة من الأنانية. واشترك في ذلك مع كثير من نظرائه المعادين الإصلاح الذين كان من أبرزهم جوجندراناث باتاتشاريا (Jogendranath Bhattacharya) من البراهمن سابها البنغالية (Brahman Sabha) الذي أعلن في عام 1896 أن النظام الطبقي الهندوسي هو بمنزلة «سلسلة ذهبية» تربط أبناء الآريين القدامى في تركيبة قوية واحدة، «في عرق واحد تحت اسم البراهمن». ووهب هذا الإرث المجيد الهنود مبادئ روحية بعيدة من الأنانية، جمعت بين الأعراق والقبائل التي من المفترض أن تكون متباعدة، وألهمتهم في صراعاتهم ضد الطغیان الأجنبي في شبه القارة الهندية<sup>(63)</sup>

---

(61) ينظر: Amiya P. Sen, *Hindu Revivalism in Bengal, c. 1872-1905: Some Essays in Interpretation*: (Delhi; New York: Oxford University Press, 1993), pp. 219-226.

حول الحقائق العلمية المقررة التي استشهد فيها الداعي إلى إعادة الإحياء الآري بانديت ساسادهاار تاركاتشوداماني (Pandit Sasadhar Tarkachudamani) (1851-1928).

(62) المرجع نفسه، ص 209-218.

Jogendra Nath Bhattacharya, *Hindu Castes and Sects: An Exposition of the Origin of the Hindu Caste System and the Bearing of the Sects towards Each Other and towards Other Religious Systems* (Calcutta: Thacker, Spink, 1896), pp. 4-7, and Mahadeo Govind Ranade, *Rise of the Maratha Power* (Bombay: Pubalekar, 1900).

لكن، بينما استشهد باسو بسلطة الإرادة الإلهية والكتب المقدسة من أجل إظهار رؤيته إلى النظام الطبقي الهندوسي كنتيجة للحكم الإلهي غير المشكوك فيه، اعتبر أيضًا أنه من الضروري ربط آرائه بالتقاليد المعروفة للعلوم والفكر الغربي. وبالتالي، اعتبر أنه جرى خداع الهنود في ما يتعلق بمعنى حركة الإصلاح البروتستانتية الأوروبية، وأنها بدلاً من أن تكون انتصارًا للفضيلة والحرية على طغيان الكنيسة الرومانية الظالمة، كان الإصلاحيون البروتستانت في أوروبا ماديين يسعون إلى المصلحة الشخصية، وكانوا قد حققوا نصرًا وضيعًا مخزيًا على العقيدة النبيلة والمتزهدة للكنيسة الرومانية<sup>(64)</sup> كان ذلك لافتًا للغاية بما أن باسو كان واحدًا من بين قوميين هندوس «حديثين» كثيرًا أقلقوا المعلقين البريطانيين، لأنهم أيدوا فكرة «مقدس» يعتبرونه أكثر تطورًا من الناحية الإثنولوجية، أي إلهًا كان يفهم أنه خالق متعدد الوجه ليس له شكل معين، لكنه كان ينظر إلى التزاوج بين الطبقات الهندوسية غير المتساوية وزواج الإناث التالي للبلوغ، أنه غير هندوسي وبغيض<sup>(65)</sup>

قام سوامي فيفكاناندا وغاندي، على حد سواء، بتعظيم الأفكار اليوجينية في آرائهما حول الحاجة إلى استعادة صحة الأمة الهندوسية الاجتماعي وحيويتها ونقائها. وساعد فهم فيفكاناندا النشاط الاجتماعي التقدمي في المساهمة في التجدد العرقي، وفي تكوين مبادئ حركة رامكريشنا التبشيرية، وكان هناك ما يوازي ذلك في أهداف غاندي في التنظيم الذي أنشأه للخدمة الاجتماعية للمنبوذيين، تحت اسم هاريجان سيفاك سانغ (Harijan Sevak Sangh)<sup>(66)</sup> وفي الواقع، اتجه كثير من القوميين الهندوس الذين قاموا بحملات من أجل «الارتقاء» التعليمي والاجتماعي للمنبوذيين أو الطبقات المنحطة، إلى التعبير عن هدف ما يسمى الإصلاح الاجتماعي لتلك الجماعات كمسألة إثنولوجية ملحة.

بدأت هذه المخططات لما يُسمى الارتقاء، تلاقي دعمًا من جهة الصحافة الإصلاحية في الوقت الذي كان يسجل فيه الإحصاء الرسمي الاستعماري انخفاضًا

Sen, *Hindu Revivalism in Bengal*, p. 216.

(64)

(65) المرجع نفسه.

Mark Juergensmeyer, *Religion as Social Vision: The Movement against Untouchability in (66) Twentieth-Century Punjab* (Berkeley, CA: University of California Press, 1982).

مقلِّقاً في النمو السكاني للهندوس بالنسبة إلى المسلمين والسيخ والمسيحيين. وكان منافس تيلاك في الكونغرس، غوخال (Gokhale)، واحداً من بين معلقين كثر صوروا نجاح الدعاة المسلمين والسيخ والمسيحيين في جذب المتحولين من الطبقات الدنيا والمنبوذين، مؤشراً إلى الضعف الهندوسي والانحطاط العرقي: كان مشروع الخدمات الاجتماعية الذي قام به، «خدام المجتمع الهندي» (Servants of India Society)، يمثل حركة أخرى مكرسة لتقوية الروح القومية من خلال العمل الاجتماعي البناء<sup>(67)</sup>

تمثّل الخوف من هذا الموضوع، كما عبّر عنه القوميون الهندوس، في أن المجتمعات الإثنية - الدينية الأخرى أصبحت أقوى وأكثر حيوية من ناحية التطور، مع نسب أعلى للخصوبة لدى الإناث «وروح عرقية» أكثر نشاطاً وصحة. وعلى هذا الأساس، فُرض على أعضاء حركة آريا ساماج العمل على وقف التراجع العددي والأخلاقي للأمة الهندوسية بالمشاركة في حملات «الشوذي» (Shuddhi) أو إعادة التحول من أجل استرجاع المجموعات المتحولة من المنبوذين الذين خسرتهم الأمة الهندوسية من خلال الحملات التبشيرية لتلك العقائد المنافسة<sup>(68)</sup>

كما أظهرت مجموعة كبيرة من المنظمات الهندوسية الأخرى التي تُعنى بالإحياء، ولأى لهذه القضية على الأسس نفسها. كانت جمعية البرارتانا ساماج (Prarthana Samaj)، أو جمعية المتدينين الأحرار التي قد أُسست في عام 1871 من أجل تعزيز مبادئ الألوهية التوحيدية السامية والدعوة إلى مجتمع أخلاقي شامل يضم الهندوس «المتنورين»، أولى هذه الحركات في دعوة أعضائها المتعلمين، الناطقين باللغة الإنكليزية إلى أن يتعهدوا بتنظيف الأمة وإعادة إحيائها بالانضمام إلى «العمل النبيل» من أجل الارتقاء بالفئات المنحطة<sup>(69)</sup> أما في المقلب الآخر من هذا المشهد، فكانت هناك «جماعة أبناء الهند» الثيوصوفية<sup>(70)</sup> وكان قادة هذه الجماعة، مدافعين عن الحقائق الأخلاقية الهندوسية القديمة، ومؤمنين بوجوب

ISR, 28 February 1909, p. 306.

(67)

Jones, *Arya Dharm: Hindu Consciousness in Nineteenth-century Punjab*.

(68)

ISR, 13 December 1908.

(69)

(70) الثيوصوفية: معرفة الله من طريق الكشف الصوفي أو التأمل الفلسفي أو كليهما. (المترجم)

تعليم المنبوذين، وإنما بشكل يُلائم بين الاكتشافات العلمية الحديثة وبين مزاياهم الطائفية الاجتماعية المتوارثة<sup>(71)</sup>

لكن، سواء أكانوا ينتمون إلى منظمات محافظة أم ليبرالية في الظاهر، وضع مهندسو الأمة الهندوسية الجديدة المعايير نفسها المتعلقة بالآداب الاجتماعية والسلوك المتحضر لدى الأشخاص الذين أعلنوا أنهم يعملون على استرجاعهم. ومثلما كانت الحال في جمعيات الخدمة الاجتماعية في بريطانيا في القرن التاسع عشر، كانت طاقات الحملات التبشيرية للطبقات المنحطة موجهة أساسًا إلى محاربة تعاطي الكحول «والرذيلة» والقذارة، إلا أن هذه الأهداف عكست في وجهها الهندي، التقاء العلوم الحديثة مع مركب من الأخلاق الفيكتورية والتقاليد الهندوسية التقوية القائمة.

أوضح هؤلاء الناشطون أنه كي يُقبَل المنبوذ عضوًا فاعلاً في الأمة الهندوسية، يجب عليه أن يُصبح نظيفًا، فلا يتعاطى الكحول، ونباتيًا مقتصدًا وملتزمًا بالعقيدة الهندية النقية<sup>(72)</sup> وبالتالي، كان على هؤلاء الأشخاص التصرف بطريقة تتلاءم مع المبادئ المعروفة للتقليد الاجتماعي الدارمي «النقي»، وفي الوقت نفسه، مع تعاليم اليوجينيين من منظري العرق الذين عرفت كتاباتهم المزايا الروحية والفيزيولوجية للأمم المتطورة، والذين قاموا بتمييز واضح بين المظاهر الصحية وغير الصحية للقبالية الغذائية والطاقة النفسية. في تعبير آخر، كان من السهل على أي قومي هندوسي حديث اتخاذ موقف يجبر المنبوذين على الطاعة وينظر إليهم بشكل تراتبي. وفي الحقيقة، يمكن أن يتخذ الموقف نفسه من أي شخص آخر، بمن فيهم المسلمون الذين يرى أنهم يتجاوزون هذه المفاهيم المتعلقة بالفضيلة والآداب الجماعية القومية. ويمكن تبرير هذه المواقف على أساس أن الممارسات المتخلفة للمنبوذين والأشخاص الآخرين غير المنبوذين كانت تمثل انتهاكًا للعرقية العرقية الهندوسية، وتهديدًا لصحة الأمة وتقدمها.

ISR, 23 May 1909.

(71)

ISR, 18 October 1908, p. 78.

(72)

اعتبرت هذه الدراسة أن الاهتمام المُلحّ والحازم بالدين كان في صلب كتابات المستشرقين منذ المراحل الأولى من التجربة الاستعمارية الغربية. وفي عصر الإمبراطورية الحديثة، كان مفهوم القومية فكرة أساسية لدى كثير من المفكرين في عاصمة الإمبراطورية والمفكرين - الرسميين الاستعماريين الذين حاولوا تعريف المجتمعات الإنسانية على أسس التطور العرقي. وحتى في تلك الأعمال التي اعترفت بفهمها العلمي الحازم للعرق والدولة والأمة، كانت القضايا الإيمانية والروحانية ذات أهمية أساسية. فكانت تصريحات المنظرين العرقيين في القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين تؤكد كثيرًا هذه الفكرة التي تقول من وجهة نظرهم، إن علامة العرق المتقدم تتمثل في حس روحاني قومي توسعي، وبولاء للهدف القومي الذي يُعبّر عنه من خلال تعاليم عقيدة حيوية عقلانية، إضافة إلى وجود المبادئ السياسية تحررية.

أعلنت جميع هذه المبادئ التي من المفترض أن يكون قد جرى تأييدها في النتائج التي توصل إليها جامعو البيانات الأثنروبومترية، في جو من القلق العميق في شأن المستقبل التطوري للبريطاني الأبيض «الآري» في عصر من النزاع العالمي الشامل، ومؤثرات جديدة مقلقة من «الحيوية العرقية»، ضمن ما يسمى أقارب البريطانيين الآريين في الهند. وهنا أيضًا، اعتقد منظرو العرق الغربيون أنه يمكنهم من خلال المجال الديني، أن يتبينوا هذه التطورات الجديدة الخطرة في ما يُسمى بالجهة الإثنولوجية. وفي هذه النقطة بالذات، في الهند وفي أنحاء أخرى كثيرة من آسيا، التقت أفكار المعلقين الأوروبيين وتداخلت مع التطورات الأيديولوجية الجديدة القوية التي كانت تشكل ضمن المجتمعات البدائية في القرنين التاسع عشر والعشرين.

شاركت مجموعة كبيرة من المعلقين في جنوب آسيا في صناعة الأيديولوجيات القومية الهندية في تلك الفترة. فاستعاد هؤلاء المفكرون كثيرًا من كتابات النشوتيين واليوجينيين البريطانيين والأوروبيين، لكن لم تكن كتاباتهم بالتأكيد إعادة لأي إجماع علمي غربي. ومع تنوعهم كله، كان هؤلاء المهندسون

الأوائل للهوية الوطنية الجنوب آسيوية يشتركون في أمرين مع المعلقين البريطانيين الذين استوعبوا أعمالهم في مفاهيمهم البدائية الخاصة المتعلقة بالعرق والإيمان والانتماء القومي: أولهما، أن تأكيدهم الانتماء القومي كان أعلى إنجازاً في التطور الإنساني. وثانيهما، كان اعتقادهم أن من أجل تحقيق الاكتفاء الذاتي القومي، يجب على الأشخاص الذين لهم صلة الدم نفسها، إيجاد الوسائل من أجل تحقيق قدراتهم الروحية، إضافة إلى تنقية أنفسهم من مواضع النقص الفيزيولوجية والأخلاقية التي وصفها الله والعلم، على حد سواء، بأنها مؤذية لصحة الأمة.

في أواخر القرن العشرين، صارت هذه الأفكار متأصلة تماماً في شعوب جنوب آسيا. وكما في أنحاء أخرى من العالم، حيث جرى اعتناق أيديولوجيات مماثلة، كانت هذه الأفكار تُقرأ بأنها رسالة إنسانية وتسامح. والواقع أنه أمر مأساوي، لكن صحيح أن هذا المزيج من المبادئ الروحية والعلمية، جرى تفسيره في الهند، كما في كثير من المجتمعات الغربية، بأنه نداء عنيف وسلطوي إلى حمل السلاح، ودعوة إلى تطهير الأمة من أعدائها العرقيين والروحيين المفترضين.

(5)

**التاريخ والأمة والدين  
التحولات في الماضي الديني الهولندي**

بيتر فان رودن





اكتسبت البروتستانتية الهولندية ماضيًا قوميًا في بداية القرن التاسع عشر، في خلال الأعوام الأولى للمملكة الجديدة في هولندا. وبين عامي 1819 و1827 ظهرت المجلدات الأربعة لإيبي (Adolph Ypey) وديرموت (Isaac Dermout) بعنوان *History of the Dutch Reformed Church* (تاريخ الكنيسة المصلحة الهولندية) وهو كتاب يتألف من حوالي ألفين وخمسمئة صفحة<sup>(1)</sup> لكن عملهما لم يلق نجاحًا؛ إذ رُفض عن حق بسبب إسهابه المفرط وأسلوبه الضعيف وليبراليته القديمة الطراز. ولم تحظ منه بالتقدير سوى المجلدات الأربعة المرافقة التي تحتوي على هوامش، والمؤلفة من أكثر من ألف صفحة مليئة بالحقائق والاستشهادات بسبب قوتها البحثية. ويفضل التاريخ الأكاديمي الإكليريكي البروتستانتي أن يعيد أصوله إلى تأسيس صحيفته الفكرية المعروفة باسم *Nederlands Archief voor Kerkgeschiedenis* (تاريخ الكنيسة البروتستانتية الهولندية) في عام 1829 التي أصدرها أول شخصين شغلا المنصبين اللذين كانا قد استُحدثا للتو للتاريخ الكنسي في جامعتي ليدن وأوترخت.

غير أنه إذا ما اخترنا ألا نصنف عمل إيبي وديرموت باعتباره مساهمة في الفكر الأكاديمي، وإنما كتعبير عن الفهم الذاتي للبروتستانتية الهولندية، يكون عملهما مهمًا جدًا بالفعل. ومثل كتابهما تصويرًا جديدًا لتاريخ الكنيسة. فلم تكن الكنيسة العامة في الجمهورية الهولندية قد استخدمت التاريخ الإكليريكي لإنتاج ماضي لها، لكنها ربطت نفسها بأصولها من خلال الطقوس واللوائح القانونية لرؤساء الكنيسة والروتين الإداري. وسأحاول في هذه الدراسة إظهار كيف ارتبطت التغييرات التي أنتج من خلالها الماضي الديني، بشكل وثيق، مع التحولات الأساسية في مكانة الدين في المجتمع الهولندي.

Adolph Ypey and Isaac Johannes Dermout, *Geschiedenis der Nederlandsche Hervormde Kerk*, (1) 4 vols. (Breda: W. Van Bergen en comp, 1819-1827).

كان ممثلون عن جميع المجمع الكنسية الإقليمية التابعة للكنيسة المصلحة الهولندية يسافرون كل ثلاثة أعوام، ابتداء من عام 1641 وحتى نهاية القرن الثامن عشر إلى لاهاي، مقر ممثلي الأمة<sup>(2)</sup> في الجمهورية الهولندية. وهناك كانوا يعاينون الخزانة التي كانت تحتوي على قوانين مجمع دوردريخت (Dordrecht) القومي. في هذا المجمع الذي عقد بين عامي 1618 و1619، التزمت الكنيسة العامة في الجمهورية الهولندية بأنموذج مخفف من عقيدة الإيمان بالقضاء والقدر خيره وشره (الذي أصبح من ذلك الوقت وصاعداً ميزة الكالفينية الأرثوذكسية)، وقامت بطرد طائفة الأرمينيين<sup>(3)</sup> (Arminians). وفي اليوم التالي، سافر مندوبو المجمع الكنسية الإقليمية في سفيتين من لاهاي إلى ليدن، حيث استقبلهم مختير المدينة. وفي قاعة مركز البلدية تم إطلاعهم على الصندوق الذي يحوي مخطوطات ما يسمى ترجمة الدولة أي الترجمة الرسمية الهولندية للإنجيل الذي أقره المجمع القومي، والذي جرى تمويله من السلطة التشريعية للدولة. وبعدما تأكدوا من أن العث والديدان لم تتلف المخطوطات، أغلقوا الصندوق مجدداً، وتناولوا عشاء مترفاً، وأبحر المشاركون عائدين من حيث جاءوا. وكانت مجمل الزيارة مليئة بالظفوس وتتسم بالهرمية الزائدة، وأقيمت خلالها الصلوات قبل إغلاق الصندوق وبعده، وحدثت في أثنائها مشاحنات متقطعة تتعلق بالأسبقية وأفضلية المكانة<sup>(4)</sup>

كانت تلك الزيارة تمثل الطريقة الأبرز التي ربطت فيها الكنيسة الهولندية الرسمية نفسها بماضيها. وهي بالتأكيد المناسبة القومية الوحيدة التي كان يُستحضر من خلالها الماضي الإكليريكي. وكانت الجمهورية الهولندية تضم تقريباً فدرالية تتألف من سبعة أقاليم سيادية. أيّدت جميع الأقاليم الدين المصلح بصراحة، كما عُرّف في المجمع القومي في دوردريخت. وكان هذا التصريح المشترك أحد أبرز

(2) States General: مصطلح هولندي يشير إلى السلطة التشريعية (البرلمان) المشكلة من غرفتين:

مجلس الشيوخ ومجلس النواب. (المترجم)

(3) الأرمينيون: طائفة بروتستانتية تتبع تعاليم أرمنيوس 1560-1609 وتقول بإمكانية الخلاص

لجميع البشر. (المترجم)

(4) A. Fris, *Inventaris van de archieven behorende tot het «Oud Synodaal Archief» van de Nederlandse Hervormde Kerk, 1566-1816* (The Hague: Uitgeverij Verloren, 1991), pp. xvi- xviii, and J. W. Verburgt, «De totstandkoming van den Staten-Bijbel en de bewaring zijner oorspronkelijke stukken,» *Leids Jaarboekje*, vol. 30 (1938), pp. 138-163.

رموز الاتحاد في الجمهورية. من جهة أخرى، عندما جرى توطيد مبدأ إخضاع كل ما هو إكليريكي للسلطة السياسية، وشعرت الأقاليم بالخوف على سيادتها، نُظِّمَت الكنيسة الهولندية العامة على أساس إقليمي. وكان مجمع دورديخت آخر مجمع قومي يعقد في خلال العهد الجمهوري. فجرى الإبقاء على الروابط بين مجالس المجمع الإقليمية المختلفة من خلال إرسال مبعوثين إلى اجتماعات الأقاليم من الأقاليم الأخرى. إلا أن من الخطأ الحديث عن كنائس إقليمية، ما دام وعي رجال الدين بالتعهد باعتراف مشترك مؤيد من السلطة العامة قوياً جداً. كانوا يعرفون أنهم اخترعوا الكنيسة العامة في الجمهورية، غير أنه كان لجميع الكنائس، تقريباً، خصوصياتها التنظيمية والإدارية. فكان انتقال رجال الدين بين المقاطعات نادر الحدوث. ولم تكن هناك سوق عمل قومية لرجال الدين<sup>(5)</sup> وبالتالي، لم يكن من المستغرب أن تكون الأساليب الأدبية الوحيدة التي عبرت بوساطتها الكنيسة الرسمية في الجمهورية عن ماضيها قد أدت إلى إعادة إنتاج هذا التفتت التنظيمي. وفي القرن الثامن عشر نشرت المراسيم والقرارات القانونية الإقليمية المتعلقة بالدين منذ الحركة الإصلاحية<sup>(6)</sup> وبطريقة مماثلة، نُظِّمَت الكتب التي تحتوي على قوائم بأسماء رجال الدين الذين خدموا في البلدات والأبرشيات الريفية منذ الحركة الإصلاحية، على أساس إقليمي<sup>(7)</sup> كما حدث هذا الاحتفاء

Peter van Rooden, «Van geestelijke stand naar beroepsgroep: De professionalisering van de (5) Nederlandse predikant, 1625-1874,» *Tijdschrift voor Sociale Geschiedenis*, vol. 17 (1991), pp. 361-393.

Nikolaas Wiltens, *Kerkelyk plakaat-boek, behelzende de plakaaten, ordonnantien, ende (6) resolutien, over de kerkelyke zaken*, 5 vols. (The Hague: P. en I. Scheltus, 1722-1807); Johannes Smetius: *Ordre of reglement voor de classis in Gelderland* (Nijmegen: [n. pb.], 1698), and *Synodale ordonnantien ende resolutien* (Nijmegen: Wilhelmus Bongaards, Boekverkoper in de Grootestraat, 1699), vol. 1; Gavius Nauta, *Compendium der kerkelijke wetten* (Leeuwarden: Ter Drukkerij van H.A. de Chalmot, 1757), and J. Lindeboom, «Classicale wetboeken: Een bijdrage tot de kennis van het kerkelijke leven in de achttiende eeuw,» *Nederlands Archief voor Kerkgeschiedenis*, vol. 41 (1956), pp. 65-95.

Martinus Soermans, *Kerkelyk register van de plaatsen en namen der predikanten van alle de (7) classes, gehorende onder de Synodus van Zuyd-Holland, van't begin der Reformatie, tot nu toe* [Synod of South Holland] (Dordrecht: D. Goris, 1695); (2<sup>nd</sup> ed., Haarlem, 1702); Melchior Veeris, *Chronologia ecclesiastica, dat is Kerkelyk Tyd-register* [Synod of North Holland] (Amsterdam: Boom, Hendrick, 1697); (2<sup>nd</sup> ed. 1705); Henricus van Rhenen, *Lyst van de namen der predikanten die zedert de reformatie de kerken behorende onder de provincie van Utrecht, zo by leeringe als anderzints, bedient hebben* [Synod of Utrecht] (Utrecht: [n. pb.], 1705); (2<sup>nd</sup> ed., 1724); Arnold Moonen, *Naamketen van predikanten die van de Hervorming tot aen 1709 in de gemeenten van het Overijss. Synode het Evangelium bedient hebben* [Synod = of Overijssel] (Deventer: [n. pb.], 1709); C. Adami, *Naam-lyst der predikanten in de provincie van Stadt*

الأخير بالماضي محليًا أيضًا. وتعود عادة تعليق ألواح تضم أسماء رجال الدين الذين خدموا الأبرشيات منذ حركة الإصلاح على جدر الكنائس إلى القرن السابع عشر<sup>(8)</sup>. وارتكزت متخيلات محلية أخرى عن الماضي على الأسرار المقدسة. في عام 1729، قام بيرناردوس سميتغل (Bernardus Smytegelt)، على سبيل المثال، وهو كاهن مدلبورغ (Middelburg)، بتعليق عرضي خلال إحدى العظات بأن القديس الذي أقيم الأحد السابق كان قد أقيم للمرة 845 منذ حركة الإصلاح<sup>(9)</sup>

أعتقد أن هذه مراجعة شاملة للطرائق المختلفة التي ربطت فيها الكنيسة الرسمية في الجمهورية، نفسها بماضيها. ومن الواضح أن هذا ليس التاريخ كما نعرفه الآن. ولم يكن ذلك بسبب النقص في الوعي التاريخي أو البحث الأكاديمي؛ فخلال القرنين السابع عشر والثامن عشر، كُتبت الروايات التاريخية الكنسية العامة في الجامعات الهولندية. وكان المقصود من هذه الأعمال اللاتينية أن تستخدم في التعليم الأكاديمي، وقد اتبعت مناهج أصول التاريخ البروتستانتية. ووثقت التآكل التدريجي للكنيسة منذ «العهد الجديد» حتى نهاية القرون الوسطى وحتى بداية حركة الإصلاح، ودافعت عن البروتستانتية ضد التهم الموجهة إليها بأنها مجرد اختراع. ولا تولي هذه الروايات التاريخية اهتمامًا كبيرًا بالجمهورية وكنيستها العامة<sup>(10)</sup> فشارك بعض رجال الدين في الكنيسة العامة في الكتابة التاريخية

---

*Groningen en Ommelanden t' sedert de reductie tot aan 't jaar 1721...* [Synod of Groningen] (Groningen: [n. pb.], 1721); (3<sup>rd</sup> ed. 1745), and H. de Jongh Azn, *Naam-lyst der predikanten die in de gemeenten, gehoorende onder de IX classen van het Geldersche Synode zedert de Hervorming der Kerken tot den jaare 1750 het heilig Evangelium bediend hebben* [Synod of Gelderland] (Leiden: Brill, 1750).

في فرايسلاند، نشرت كتب مستقلة للطبقات الست التي تشكل السينودوس (المجمع الكنسي)

الإقليمي وذلك بأقلام: M. Laurman, J. Engelsma, W. Colomba, H. Grevenstein, A. Greydanus, H. Reinalda.

وقد ظهرت كل هذه المؤلفات في ليفاردن (Leeuwarden) في 1751-1763 أما في زييلاند حيث

لم تسمح السلطات الإقليمية باجتماع السينودوس الإقليمي، فلم يتم نشر أسماء رجال الدين.

C. A. van Swigchem, T. Brouwer, and W. van Os, *Een huis voor het Woord: Het protestantse* (8) *kerkinterieur in Nederland tot 1900* (The Hague: Staatsuitgeverij, 1984), p. 283.

Bernardus Smytegelt, *Keurstoffen of verzameling van vyftig uitmuntende predicatien* (9) (Middelburg: A.L. Callenfels en zoon, 1765), p. 429.

Christiaan Sepp, *Bibliotheek van Nederlandsche*: راجع هذه الأعمال المختلفة: *Kerkgeschiedschrijvers: Opgave van hetgeen Nederlanders over de geschiedenis der Christelijke kerk geschreven hebben* (Leiden: E. J. 1886), pp. 27-36.

الشعبية المنشورة باللغة العامية<sup>(11)</sup> وفي الأساس، قدّم هذا التاريخ الشعبي نظرة شاملة عن تاريخ الجمهورية الهولندية، مشددًا على صعودها الخارق إلى مكانة القوة العظمى. وكانت هذه الأعمال مليئة بالأمثلة عن التدخل الإلهي المباشر في المعارك والنجاح في فك تجارب الحصار. ويمكن العثور على تفسير العناية الإلهية المحددة للجمهورية في إقامتها الدين الصحيح.

باختصار، خلال فترة الجمهورية، تقف الروايات التاريخية الكنسية الأكاديمية العامة التي لا تهتم إلا هامشيًا بتاريخ الكنيسة الهولندية، إلى جانب الروايات التاريخية الشعبية ذات المصدر الطائفي للجمهورية الهولندية، بينما يولد ماضي الكنيسة العامة من خلال الطقوس واللوائح القانونية لرؤساء الكنيسة. ولا يمكن فهم هذه العلاقات المميزة بين التاريخ والكنيسة والمجتمع السياسي، إلا إذا أخذنا في الحسبان كيف تفهم الكنيسة العامة نفسها في الجمهورية. أما المكان المناسب الذي يمكن الانطلاق منه فهو كتاب جاكوب فرويتيه، *Struggles of Sion or Historical Dialogues about the Various Bitter Tribulations of the Church of Christ* (مصارع صهيون، أو حوارات تاريخية حول المحن المريرة المختلفة لكنيسة يسوع) الذي نشر في عام 1715<sup>(12)</sup> وكما يشير العنوان، كان فرويتيه مهتمًا بتاريخ الكنيسة أكثر بكثير من الاهتمام بالأعمال التاريخية الشعبية الأخرى. وكان كتابه مقسمًا ثلاثة أقسام. يتناول القسم الأول حركة الإصلاح البروتستانتية، ويهتم القسم الثاني بمشكلات الأرمنيين في الكنيسة الهولندية، ويركز القسم الثالث على التهجم على الكنيسة في أيامه. ويتخذ العمل شكلًا حواريًا، حيث تناقش الشخصية الخيالية، ناتانيل، تاريخ وضع الكنيسة الهولندية مع محوريها، الحقيقة والإيمان (Truth and Piety) اللذين يشرحان لناتانيل أن أزمة الكنيسة ناتجة من التهجم العلمي للفلاسفة وعلماء اللاهوت المختلفين على الحقيقة الدينية التي تدعمها. ويشكل ما هو «عام» الفئة الأساسية لهذا التحليل عن وضع الدين. فحقيقة الدين هي في

J. C. Breen, «Gereformeerde populaire historiografie in de zeventiende en achttiende eeuw,» (11) *Christendom en Historie* (Amsterdam), vol. 1 (1925), pp. 213-242.

Jacob Fruytier, *Sions worstelingen, of historische samenspraken over de verscheide en zeer* (12) *bittere wederwaardigheden van Christus' kerke, met openbare en verborgen vyanden*, 3 vols. (Rotterdam: [n. pb.], 1715).

الجوهر حقيقة عامة. يهتم القسمان الأولان لعمل فرويتيه بتوطيد هذه الحقيقة باعتبارها ظاهرة عامة. ويجري تصوير حركة الإصلاح ومجمع دوردريخت أنهما يشكلان الأساس الأولي للنظام الديني العام مع كون العقيدة التي جرى تأييدها في مجمع دوردريخت العنصر الأكثر أهمية<sup>(13)</sup> وهذه العقيدة تحدد الكنيسة العامة في الجمهورية، ووحدها التي يمكن تبشير العامة بها.

لم يكن فرويتيه وحيداً في تحديد موقع الدين في النظام المرئي والعام في المجتمع، بل غالباً ما كانت تنتهي العظات الدينية في مراسم النواح السنوية التي كانت تمثل أهم الطقوس الدينية المدنية في الجمهورية، بنظرة شاملة على مهمات حاملي السلطة في المجتمع: القضاة والوزراء والهيئات الكنسية والأهالي والموظفين<sup>(14)</sup> وعلى الرغم من أن علماء اللاهوت في الكنيسة العامة في الجمهورية، ميزوا بدقة بين السلطة السياسية والإكليركية وأيدوا، بشكل دائم، الاستقلالية النظرية للأخيرة، فإنهم نظروا إلى المجتمع باعتباره وحدة سياسية مكوّنة من كلتا السلطتين. وارتبطت هذه النظرة بشكل وثيق مع طبيعة الجسم السياسي في الجمهورية المتسمة باللامركزية والتنوع الكبير. وبما أن الجمهورية كان يجري تخيلها كمجموعة من البنى المنتظمة والمترابطة، فلم تكن الاختلافات الإقليمية والمحلية في تفصيلات النظام السياسي والإكليركي تعتبر ذات أهمية كبيرة. وينطبق الأمر نفسه على وجود المنشقين والكاثوليك. فكانوا

---

(13) نشر الأرمينيون، وخدمهم، كتباً عن سينودوس أو مجمع دوردريخت الكنسي وتاريخه السابق:

Johannes Wtenbogaert, *De kerckelicke historie, vervattende verscheyden gedenckwaerdige saecken, inde Christenheyt voorgevallen, van het jaer vierhondert af, tot in het jaer seshthienhondert ende negenthien* (ln. p.: n. pb.], 1646).

Geeraert Brandt, *Historie der Reformatie en andre kerkelyke geschiedenissen, in en يُنظر أيضاً: ontrent de Nederlanden*, 4 vols. (Rotterdam: Bavarian State Library, 1671-1704).

قام اللاهوتيون التابعون للكنيسة العامة بنشر آراء تهاجم هذه الأعمال وتفندها. أما محاولات الكنيسة

العامة التي جرت مباشرة بعد انعقاد السينودوس لنشر تاريخ رسمي فلم تؤدّ إلى أي نتيجة. يُنظر:

J. G. R. Acquoy, «Mislukte pogingen der Nederlandsche kerken om hare geschiedenis te doen beschrijven,» in: *Geschiedkundige Opstellen Aangeboden Aan Robert Fruin* (Gravenhage: M. Nijhoff, 1894), pp. 229-257, and Alistair Duke, «The Ambivalent Face of Calvinism in the Netherlands,» in: Alistair Duke, *Reformation and Revolt in the Low Countries* (London: Hambledon Press, 1990), pp. 269-294.

Peter van Rooden, *Religieuze regimes: Over godsdienst en maatschappij in Nederland, 1570-* (14) 1990 (Amsterdam: Bert Bakker, 1996), pp. 78-120.

إذا لم يتجاوزوا النظام الديني الظاهر والعام، لن يستدعي وجودهم ريبة النظرة الاجتماعية المؤيدة من الكنيسة العامة. فكان ما يُدان هو تخطيهم الفضاء العام في شكل بناء كنائس أو خوض سجلات معلنة مناهضة للإصلاح، وليس حضورهم أو مقاومتهم الانخراط في الكنيسة العامة.

لا أريد أن أدّعي أنه لم يكن للكنيسة العامة في الجمهورية الهولندية أي حس بأهمية الولاء الفردي لأتباعها، بل على العكس، فكثيرًا ما دعمت وجود معايير عالية للعضوية الكاملة<sup>(15)</sup> وكانت الحركات التقوية المختلفة، ذات الأشكال ومصادر الوحي المختلفة، ناشطة ضمن الكنيسة، منذ أوائل القرن السابع عشر تقريبًا. وازدادت باطراد ممارسة التمييز بين المتحولين الفعليين ومجرد الأعضاء الرسميين في الكنيسة، حتى أصبحت ميزة ثابتة، تقريبًا، في العظات الدينية في القرن الثامن عشر. لكن لم تؤثر هذه الأفكار والمحاولات التقوية الشائعة، ولم تستبدل المفهوم الذي يقول إن الدين كان موجودًا بشكل بارز في النظام الواضح للمجتمع. وفي حوار فرويتيه، على سبيل المثال، تفسر الحقيقة مرارًا لنانايل أن الإيمان يتبعها، ويُغادر إن غادرت، ويبقى إذا بقيت<sup>(16)</sup> فالحقيقة العامة تسبق الإيمان الخاص. وفي مقطع فيه الكثير من الإيحاء، يعلن فرويتيه أن الانضباط الخارجي والسلوك النظامي ضروريان من أجل القناعة الداخلية<sup>(17)</sup>

إن تصور الكنيسة العامة في الجمهورية عن موقعها المميز كجزء من النظام العام في المجتمع الهولندي، هو الذي يُفسر لماذا رأت ماضيها على أنه «أصل أولي» وليس تاريخًا. وكانت الزيارة إلى لاهاي وليدن بمثابة معاناة طقسية للشرائع التأسيسية للكنيسة العامة. وتشهد قوائم رجال الدين الحاضرين على وجودها كجسم عام منذ حركة الإصلاح. وحدها الكنيسة تملك تاريخًا، حيث العامل الذي يفسر ذلك، هو أنها دعامة النظام الديني.

Duke, «The Ambivalent Face of Calvinism in the Netherlands».

(15)

Fruytier, *Sions worstelingen, of historische samenspraken over de verscheide en zeer bittere (16) wederwaardigheden van Christus' kerke, met openbare en verborgen vyanden*, pp. 177, 583 and 836.

(17) المرجع نفسه، ص 814-815.



لا يوثق عمل إيبى ودير موت أصل الكنيسة المصلحة الهولندية، إنما يسرد تطورها وتاريخها. وتشمل مجلدات هذا العمل الأربعة، القرون الثلاثة منذ بداية القرن السادس عشر إلى بداية القرن التاسع عشر. وكان أكثر من نصف عملهما مكرسًا للقرن الثامن عشر، حيث قاما بتنظيم المواد في فترات زمنية تمتد كل واحدة منها إلى نحو نصف قرن. أما معظم السنوات الانتقالية فمستمد من نقاط تحول مهمة في تاريخ الجمهورية الهولندية وهي الأعوام 1625، 1648، 1700، 1748، 1795 و1815 ويتم تناول كل فترة في فصلين. يُروى في الفصل الأول تاريخ الكنيسة. ويراجع الفصل الثاني وضعها الداخلي والخارجي. وتتألف الروايات التاريخية، بشكل أساس، من إلقاء نظرة شاملة على السجلات العقائدية الداخلية. وتقدم المراجعات لوضع الكنيسة الخارجي تقديرات تقريبية لنجاحها في تحويل الكاثوليك والمينوناتيين<sup>(18)</sup> وأوصاف توسع تنظيمها، في الجمهورية نفسها وفي المناطق التي كانت تديرها شركة الهند الشرقية على حد سواء. وجاءت محاولات تقويم الوضع الداخلي للكنيسة نتيجة محاولة أكثر طموحًا. ففي هذه المراجعات، يُقوّم إيبى ودير موت تقوية أعضاء الكنيسة في كل فترة من الفترات.

من الواضح أن مثل هذه البنية تفترض مسبقًا رؤية مختلفة لمكانة الدين في المجتمع؛ إذ لم يعد الدين متموضعًا في النظام البنيوي والرمزي في المجتمع، وإنما في الذات الداخلية للمؤمنين. ويكمن موضع الاهتمام الرئيس في توصيفات تاريخ الكنيسة الهولندية في فاعليته كوسيلة لتعليم المؤمنين وتكوين شخصياتهم الأخلاقية. فتُشجَب الصراعات الإكليريكية، لأنها تقف عائقًا أمام هذه المهمة الأساس للكنيسة. وتقوّم المواقف اللاهوتية وفقًا لفاعليتها في توجيه المؤمنين من الناحية الأخلاقية.

يحدد هذا الموقع للدين في الذات الداخلية للمؤمنين الطريقة التي يتعامل بها إيبى ودير موت، مع حركة الإصلاح. فهما يقومان بتمييز واضح بين إصلاح

(18) المينوناتيون: مجموعة بروتستانتية تركز على المجتمعات الكنسية القائمة بتجديد العمادة، سميت تيمناً بمؤسسها مينو سيمونز (Menno Simons) (1496-1567) الذي بلور من خلال كتاباته، تعاليم السويسريين الأوائل ووضعها في شكل رسمي. (المترجم)

الكنيسة الهولندية وتأسيس كنيسة مصلحة في هولندا، وقسما هذين الحديثين فصولاً عدة<sup>(19)</sup>. وحدث في النصف الأول من القرن السادس عشر، أن أفنع الوعظ المتنور من رجال الدين الهولنديين جميع سكان هولندا الذين لا تربطهم مصالح مادية مع الكثلكة، بتبني المشاعر والآراء البروتستانتية الحققة<sup>(20)</sup> وكان تأسيس كنيسة بروتستانتية وتنظيمها في النصف الثاني من القرن السادس عشر، تقريباً، حدثاً ثانوياً، تأكيداً خارجياً لقناعة داخلية مشتركة بين الأغلبية الساحقة من الرجال والنساء الهولنديين. وفي الصورة العامة التي قدماها لتأسيس الكنيسة العامة، يؤكد إيبى وديرموت طبيعتها التي تأخذ شكل الحدث الاجتماعي. فهما لا يصفانها بأنها كانت نتيجة للإجراءات المتخذة من السلطات السياسية مركزية أو إكليريكية. ووجد الناس أنفسهم متفقين، بشكل أساس، فأنشأوا تنظيمًا إكليريكيًا ليلائهم<sup>(21)</sup>

هذه الجدالية بين القناعة الدينية الداخلية وأشكالها الاجتماعية الخارجية التي جاءت نتيجة وضع إيبى وديرموت، للدين في الذات الداخلية للمؤمنين، تحدد تعاملهما مع تاريخ الكنيسة الهولندية العامة. فهما ليسا تقويين راديكاليين، يرفضان أي تجسيد للدين. وعلى الرغم من أنهما يعبران عن احترام كبير لمعظم المحاولات التقوية ضمن الكنيسة الهولندية، ويعتبرانها محاولات جديّة لتعليم المستوى الأخلاقي للأشخاص ورفع<sup>(22)</sup>، فهما يدينان بشدة تلك المفاهيم الروحانية أو التي تنادي بالإحياء، وتوفر قوة للأشخاص بطرائق أخرى غير التعليم والتأثير الحضاري<sup>(23)</sup> وهما يقومان بذلك لسببين مترابطين بشكل وثيق. يجب أن تكون عمومية الإيمان الداخلي الحقيقي سمة عامة شاملة. ويفهم إيبى وديرموت من خلال ارتباطها بعالم المعرفة الدراسية بوساطة التعليم. ولا يمكن العقائد الباطنة أو الإلهامية أن تؤدي إلى إيمان حقيقي. أما في المنزلة الثانية، فيمكن أن تغذي مثل هذه العقائد الانفصال. ويصبح كل دين يكون فيه التنظيم

Ypey and Dermout, *Geschiedenis der Nederlandsche Hervormde Kerk*, vol. 1, pp. 98-99. (19)

(20) المرجع نفسه، ج 1، ص 47-160 و 293-161.

(21) المرجع نفسه، ج 1، ص 202-203.

(22) المرجع نفسه، ج 3، ص 46-47.

(23) المرجع نفسه، ج 3، ص 114، وج 4، ص 28-29.

من خلال مجموعة منفصلة داخل المجتمع مثلًا للخصوصية، لأنه يذيب التمييز بين القناعة الشخصية الداخلية وشكلها الاجتماعي الخارجي. ويضع الأشخاص طائفيو الدين ليس في الذات الداخلية للمؤمنين، وإنما في تنظيمهم ومجموعاتهم أيضًا.

ليس من المستغرب أن يرفض إيبى وديرموت مجمع دوردريخت. فهما كانا يأسفان بشدة لإحداثه شرخًا، وسعيه إلى إنشاء تكوين ظاهر للخصوصية ضمن البروتستانتية الهولندية. ومن خلال مجلداتهما، وصفا الأرمنيين كجزء من الكنيسة الهولندية. وقاما بمراجعة أعمال الأرمنيين العقيدية وعاداتهم من خلال نظرتهما الشاملة إلى الوضع الداخلي للكنيسة<sup>(24)</sup> ووفقًا لإيبى وديرموت، كانت المشاعر الأرمنية والكالفينية موجودة في الكنيسة الهولندية منذ حركة الإصلاح. ووقع الصراع بسبب تبني هذا الاختلاف اللاهوتي في النزاع السياسي. فكل إدخال للدين في العمل السياسي سيء، لأنه يؤدي إلى جعل الإيمان سببًا للتحزب، ويفقده طابعه الإنساني العام<sup>(25)</sup> ويؤدي تحليل المشكلات الأرمنية دورًا أنموذجيًا في عمل إيبى وديرموت. وكانت جميع الصراعات اللاهوتية اللاحقة، مرتبطة بالنزاعات السياسية أيضًا. فليس الاختلاف اللاهوتي بذاته، وإنما التحزب السياسي، هو الذي يدمر الدور الاجتماعي المناسب للدين. فهما يعتبران أن من النعم التي هبطت على الكنيسة الهولندية أنها توصلت إلى إجماع لاهوتي في نهاية القرن الثامن عشر، قبل فترة قليلة من تسبب انهيار الجمهورية القديمة في إيجاد مجال جديد كليًا للنزاعات السياسية<sup>(26)</sup>

في الواقع، يعرف إيبى وديرموت الدين الحقيقي باعتباره مسألة داخلية تربط نفسها بالأمة. فالعلاقة بالأمة ككل تُفهم كمجتمع أخلاقي من المواطنين الأفراد، وهي التي تضمن عالمية الإيمان. ثم يدخل التحزب السياسي أمرًا معينة في الإيمان، الأمر الذي يدمر طابعه الديني. وتفسر هذه القومية الدينية الحكم الإيجابي الذي يطلقه إيبى وديرموت على تدخل السلطة السياسية في الكنيسة

(24) المرجع نفسه، ج 1، ص 474، وج 3، ص 7 و 49-50.

(25) المرجع نفسه، ج 4، ص 203-205.

(26) المرجع نفسه، ج 2، ص 294-295.

العامة في الجمهورية. فهما يرحبان بالدعم الذي قدمته السلطة العامة لتعليم الناس وتهذيبهم وإخمادها الخلافات بين علماء اللاهوت<sup>(27)</sup>، فالدولة تمثل الأمة بوصفها حاملة رسالة العالمية.

لمكانة الدين في الذات الداخلية لأفراد المواطنين في الأمة، نتائج ثلاث بالنسبة إلى مفهوم إيبى وديرموت عن الطريقة التي يعمل بها الدين في المجتمع. يُعتبر جميع المواطنين متساوين مبدئيًا؛ إذ يمكن تعليمهم أخلاقيًا، إلا أن هناك أقلية يمكن اعتبارها متعلمة ومتحضرة حقًا. وهذا هو الأساس للتمييز المنطقي بين النخبة المتحضرة وعموم الناس الفظة. يعين إيبى وديرموت موضع المشاعر الدينية الصافية، وبشكل أساسي، في الطبقة الوسطى - العليا<sup>(28)</sup> (Fatsoenlijken burgerstand). وبالتالي، يدعمان بقوة، الطريقة التي يمكن من خلالها ترجمة الهيمنة الثقافية والاجتماعية إلى تأثير أخلاقي<sup>(29)</sup>

في المرتبة الثانية، يتبنيان مبدأ فصل الكنيسة عن الدولة، ولا يريدان أن تتفوق أي هيئة إكليريكية معينة على الهيئات الأخرى، بل يجب أن تكون جميع الكنائس مدعومة من الدولة، ما دامت تساهم في تكوين الذات الأخلاقية، وبالتالي تكوّن المواطنين الفاضلين. ويؤدي السماح لأتباع كنيسة معينة باحتكار السلطة السياسية والمميزات الموزعة وفق المحسوبيات السياسية إلى فساد الإيمان باختلاطه بالمصالح العلمانية. وفي المرتبة الثالثة، تنتج هذه المكانة الجديدة للدين، بشكل فوري، استثناءات جديدة. ويُظهر إيبى وديرموت مشاعر قوية معادية للكثلكة، فهما يعتبران أن مذهب الكاثوليك الرومان هو رمز الطغيان الديني، وهو مزيج غير نقي من السلطة والإيمان<sup>(30)</sup>؛ إذ لم يعد، كما كان عند الكنيسة العامة في الجمهورية، أمرًا يلوّث الفضاء العام، وإنما أصبح عائقًا أمام الدين القويم، وأمام التعليم الديني والأخلاقي المناسب للمواطنين الهولنديين.

(27) المرجع نفسه، ج 1، ص 378، وج 2، ص 230-231.

(28) المرجع نفسه، ج 3، ص 50.

(29) المرجع نفسه، ج 1، ص 201، ج 3، ص 176.

(30) المرجع نفسه، ج 1، ص 24؛ ج 2، ص 293-294، وج 3، ص 6.

كانت الرؤية الجديدة لمكانة الدين في المجتمع، التي تشكل أساس عمل إيبى وديرموت، شائعة بشكل واسع. ومنذ ستينيات القرن الثامن عشر وما بعد، تطورت قومية ثقافية قوية ضمن الجمهورية الهولندية، مشددة على واجب مشاركة جميع المواطنين، أخلاقياً، في الأمة. وفي ثمانينيات القرن الثامن عشر، في إثر الهزيمة العسكرية الكارثية التي لحقت بالجمهورية على يد بريطانيا العظمى، صارت هذه القومية ميسسة وأدت إلى ثورة قامت بإخمادها القوات البروسية النظامية في عام 1787<sup>(31)</sup> وفي عام 1795، غزا الفرنسيون البلاد، ووضعوا من قاموا بالثورة في ثمانينيات القرن الثامن عشر في موقع السلطة. وأدخلوا إصلاحات كبيرة في الجمهورية الهولندية وحولوها إلى دولة - أمة حديثة. وكان أول ما قاموا به هو فصل الكنيسة عن الدولة. وورثت مملكة هولندا الجديدة التي أسست بعد الهزيمة النهائية لنابليون، مفهوم الأمة والبيروقراطية المركزية الفاعلة لأسلافها الثوريين، على حد سواء، واستمرت سياساتهم المركزية. وتلقى كل من الكنيسة العامة السابقة والمنشقين القدامى والمينوناتيين والأرمينيين واللوثريين، بنى تنظيمية فاعلة من السلطات المركزية. وبالتالي، لم يعودوا معتمدين على النخب المحلية، وإنما على الحكومة المركزية، بوساطة مؤسسات إكليرية قوية، يكون موظفوها من رجال الدين.

قلّصت الاختلافات الأيديولوجية مع البروتستانت، باستثناء المينوناتيين التقليديين، ودُرّب جميع رجال الدين البروتستانت في مؤسسات التعليم العالي على النمط نفسه تقريباً. ورأى جميعهم أن هولندا أمة تتألف من مواطنين، ونظروا إلى كنائسهم الخاصة كوسيلة لتطوير رفاة الأمة من خلال التعليم الأخلاقي لمواطنيها. واستضاف جميعهم رجال دين من كنائس أخرى على منابر كنائسهم. وفي الواقع، أصبحت الكنيسة العامة السابقة مع الكنيسة المنشقة القديمة، تشكل مؤسسة وطنية غير رسمية، رأت أن من مهماتها تعزيز هوية الأمة الهولندية من خلال تعليم عموم الشعب وتحضيرها.

---

Margaret C. Jacob and Wijnand W. Mijndhardt, eds., *The Dutch Republic in the Eighteenth Century: Decline, Enlightenment, and Revolution* (Ithaca, NY: Cornell University Press, 1992).

لأن إيبى وديرموت قدّما رؤية عن الماضي، تلاءمت تمامًا مع موقع الدين الحديث في الذات الداخلية للأفراد في الأمة، كان المفهوم الذي قدّمه تاريخ الكنيسة الهولندية مقنعًا جدًا. فأوجد عملهما ماضيًا لم يكن بمنزلة أصل يبرر النظام الحالي، وإنما رواية عن محاولات الأمة المستمرة لتكوين نفسها كمجتمع أخلاقي، وهي محاولات لا تزال مستمرة حتى يومنا هذا. وتشارك جميع الروايات التاريخية الكنسية العامة في القرن التاسع عشر بهذا المفهوم للكنيسة كوسيلة لنشر المعرفة الأخلاقية في الأمة، حتى عندما يرفضون ليبرالية إيبى وديرموت اللاهوتية. ويهتم مثل هذه الأعمال كثيرًا بالكنيسة كمؤسسة تعليمية تركز على الجامعات ورجال الدين<sup>(32)</sup> وفهمت الكنيسة العامة السابقة مهمتها في الأمة، كاستمرار للمحاولات السابقة، فبدأت تسمي نفسها الكنيسة القومية (Vaderlandse). واجتمعت جميع التيارات اللاهوتية في تأكيدها ضرورة تعليم الناس. فشهد القرن التاسع عشر والقسم الأكبر من القرن العشرين جهدًا غير مسبوق للتعليم الديني الشفوي.

في التاريخ الكنسي الأكاديمي، تُرجمت رؤية إيبى وديرموت الدين كإيمان داخلي مرتبط بالأمة ككل، ومستقل، بالضرورة، عن المؤسسة الإكليريكية الرسمية، نفسها من خلال الاهتمام بتاريخ الكنيسة الهولندية في العصور الوسطى، وبحركة الإصلاح في أول عهدها كما بطلائعها. وبدأ إيبى وديرموت عملهما بالملاحظة الملطفة التي تقول إنه لم يُعلّق بشكل كافٍ على أن السبب وراء حركة الإصلاح الأوروبية المبكرة يعود إلى اختراع الطباعة الهولندي، ورابطة الإخوان الهولندية للعاملين في الحياة العامة، والمفكر الهولندي إيراسموس (Erasmus). ولم يقم المؤرخون الكنسيون الهولنديون اللاحقون بمثل هذه الادعاءات المبالغ فيها،

Barend Glasius, *Geschiedenis der Christelijke kerk en godsdienst in Nederland, na het (32) vestigen der Hervorming tot den troonsafstand van koning Willem I: Als leesboek voor den beschaafden stand*, 3 vols. (Amsterdam: Johannes van der Hey en Zoon, 1842-1844); Bernard ter Haar [et al.], eds., *Geschiedenis der Christelijke kerk in Nederland in tafereelen*, 2 vols. (Amsterdam: Portielje, 1864-1869), and G. J. Vos Azn, *Geschiedenis der Vaderlandsche Kerk: Van 630 tot 1842*, 2<sup>nd</sup> ed. (Dordrecht: Revers, 1888).

Van Rooden, *Religieuze regimes: Over godsdienst en maatschappij in nederland, 1570-* يُنظر أيضًا: 1990, pp. 159-161.

لكنهم كانوا، حتى وقت قريب، مهتمين كثيرًا بإثبات الأصول الهولندية لحركة الإصلاح الهولندية، في الأقل<sup>(33)</sup>

في الربع الأخير من القرن التاسع عشر، أُعيد إدخال الاختلاف الديني في الخطاب السياسي الهولندي، بسبب صعود الكالفينية الجديدة كحركة حشد سياسية واجتماعية. وكان ذلك تطورًا غير متوقع؛ إذ دخلت هولندا النصف الثاني من القرن التاسع عشر كدولة - أمة متجانسة. واللافت أنها دخلته بدستور حديث، لكن باقتصاد راكد ومجتمع ثابت، حيث كانت الهوية بين النخبة السياسية والثقافية وعموم الناس، تمثل التمايز الاجتماعي الأكثر أهمية. ويسود لدى هذه النخبة إجماع عريض حول الطبيعة البروتستانتية الأساسية للأمة الهولندية؛ إذ اعتبرت الأمة مجتمعًا أخلاقيًا مكونًا من أفراد. وجرى التشديد مرات عدة على الطبيعة البروتستانتية المفترضة لمفهوم المجتمع هذا، كما وافق على هذه التسوية رجال الدين البروتستانت، التابعون للكنيسة العامة السابقة وللكنيسة المنشقة القديمة، على حد سواء.

لم تكن بين عموم الناس معارضة واسعة ضد هذا المفهوم للأمة. فلم تعلن انشقاقها سوى مجموعات صغيرة من الأشخاص المنتمين إلى الطبقات الدنيا. وفي دفع مطّرد، ترك أفراد هذه المجموعات الكنيسة العامة السابقة، وأنشأوا كنائس اعتبروا فيها أنفسهم كالفينيين تقليديين. وفي حوالى منتصف القرن، وصلت نسبة هؤلاء إلى 2 في المئة من السكان أو حوالى 3 في المئة من البروتستانت<sup>(34)</sup> ولدى أكثر من ثلث الهولنديين من الكاثوليك هوية دينية قوية، لكنهم لم يعتبروا أنفسهم مجتمعًا قوميًا واحدًا<sup>(35)</sup> كانت هويتهم عبارة عن مزيج فريد من الولاء للبابا

---

D. Nauta, «De reformatie in Nederland in de historiografie,» *Serta Historica*, vol. 2 (1970), (33) pp. 44-71, and J. C. H. Blom and C. J. Misset, «Een onvervalschte Nederlandsche geest»: Enkele historiografische kantekeningen bij het concept van een nationaal-gereformeerde richting,» in: E. K. Grootes and J. den Haan, eds., *Geschiedenis, godsdienst, letterkunde: Opstellen aangeboden aan dr. S.B.J. Zilverberg ter gelegenheid van zijn afscheid van de Universiteit van Amsterdam* (Roden: Uitgeverij Nehalennia, 1989), pp. 221-232.

W. Bakker [et al.], eds., *De Afscheiding van 1834 en haar geschiedenis* (Kampen: Kok, 1984). (34)

J. A. Bornewasser, «De Nederlandse katholieken en hun negentiende eeuwse vaderland,» (35) *Tijdschrift voor Geschiedenis*, vol. 95 (1982), pp. 577-604, and Peter Raedts, «Katholieken op zoek naar een Nederlandse identiteit, 1814-1898,» *Bijdragen en Mededelingen betreffende de geschiedenis der Nederlanden*, vol. 107 (1992), pp. 713-725.

ومشاعر محلية قوية. وباستثناء نخبة نبلائهم الصغيرة جدًا، لم يكونوا مندمجين كثيرًا، إن لم نقل قط، في المجتمع القومي.

حين دخلت هولندا فترة من التصنيع والتميز المجتمعي في سبعينيات القرن التاسع عشر وثمانينياته، بدت البلاد أنها على وشك السير في الطريق التي تشهد فيها تحديًا للإجماع العريض للنخبة حول الهوية القومية، بسبب بروز الاشتراكية وبناء ثقافة كاثوليكية فرعية. كان هناك احتمال أن يفضي هذان المساران إلى تكوين حركات تخص الأقلية. ومع فشل الاشتراكية الأوروبية المفصوح في توفير بديل عملي لمفهوم الأمة كمجتمع أخلاقي نهائي، والموقع الدائم للكاثوليك كأقلية في هولندا، كان احتمال ألا تتوافر فرصة لهذه التحديات التي واجهت مفهوم الأمة البروتستانتية.

في الواقع، حدث أمر مختلف تمامًا، في ستينيات القرن التاسع عشر وسبعينياته، حيث تمكّنت البروتستانتية الهولندية من استقطاب الناحيتين الإكليريكية والسياسية. فظهر في جامعة ليدن علم لاهوتي ليبرالي راديكالي، رفض المعجزات والوحي الكتابي المنزل، على السواء. وعلى الرغم من راديكالية هذه الحداثة، كانت، من جوانب اجتماعية وفكرية مهمة، تشكل استمرارًا للاتجاهات الأساسية في البروتستانتية الهولندية من أوائل القرن، خصوصًا من ناحية ارتباطها الوثيق بالجامعات، وتأكيدها المستمر الحاجة إلى تعليم عموم الناس. فسيطرت بسهولة على المؤسسات الدينية القائمة بمعظمها، وعلى المجمع العام في الكنيسة العامة المشكّلة. وأجبرت المعارضة الأرثوذكسية التي ولدت من رحمها إلى إنشاء عالمها التنظيمي الخاص. وبعد عام 1867 تحديدًا، عندما صار يجري انتخاب الهيئات الكنسية من جميع أعضاء الكنيسة الذكور الذين لا يتلقون معونات إغاثة الفقراء، اتخذت المعركة بين التحديثيين ومعارضيهم الذين كونوا أسلوبهم الأرثوذكسي بأنفسهم، شكل صراعات علنية واضحة في ما يتعلق ببعض الأمور. فشعرت الأغلبية العظمى من رجال الدين، حتى الأرثوذكس منهم، بعدم الرغبة في دفع هذا الصراع إلى حدوده القصوى. وتضاعف هذا الصراع بين البروتستانت الليبراليين والأرثوذكس في السياسة حول موقع الدين في المدارس الابتدائية. وفي الأصل، كانت هذه النقاشات تدور بين البروتستانت حول الطريقة الملائمة التي يجب أن يتعلم بها أطفال الأمة البروتستانتية في نظام المدارس الرسمية. وفي



كلا هذين النزاعين، اعتبر البروتستانت الأرثوذكس أن وحدة الأمة أمر مسلم به. فلم يحلموا بشق الجماعة الأخلاقية<sup>(36)</sup>

كان أبراهام كويبر (Abraham Kuypers)، وهو عالم لاهوت تمارس في ليدن، وأصبح كاهنًا وأرثوذكسيًا، ولاحقًا، صحفيًا وسياسيًا وطنيًا هو من عبّر على نحو حاسم عن طبيعة هذه النزاعات. وكان محررًا ومحررًا ممتازًا وسياسيًا بالفطرة، فهم قدرة السياسة العامة وضرورة المواقف السياسية الدرامية، ونجح في الحصول على دعم جماعي، لم يحظ به أي شخص في هولندا. وغير كويبر السياسة الهولندية بطريقتين مرتبطتين بشكل وثيق. استبدل النبرة الاعتيادية للسياسة الهولندية أي التوافقية واللاأيديولوجية بأسلوب تنازعي دراماتي. ونتيجة لهذا التحول في الأسلوب السياسي، أشرك عموم الناس في السياسة التي كانت حتى تلك اللحظة تقتصر على النخبة<sup>(37)</sup>

كان كويبر يعشق تأكيد التعارضات الأساسية وتصوير وجهات النظر التاريخية العالمية والمطالبة بقرارات فاعلة. وكانت الطريقة الأهم التي أقنع من خلالها أتباعه بأهمية نضالهم، تقديمه إليهم نظرة جديدة عن التاريخ؛ إذ وصف التاريخ الهولندي كصراع مستمر بين ثلاثة مبادئ: الكتلكة والكالفينية والحركة الإنسانية الليبرالية. وكان بإمكانه، في أوقات مختلفة من مهنته السياسية الطويلة، أن ينتقل، كما تفرض عليه الظروف، على التشديد على المساواة النسبية بين هذه المبادئ الثلاثة والادعاء بأن الكالفينية كانت العنصر الأهم في الحياة القومية الهولندية. لكن المكوّن الأساس لهذه الرؤية التاريخية، كان أولاً جاذبيتها الدرامية. وكانت الحياة القومية الهولندية تُصور على أنها صراع مستمر بين ثلاثة مختلفة جذريًا، علاوة على ذلك، كان هناك ميل لدى كويبر لربط هذه المبادئ بمجموعات اجتماعية وتاريخية معينة: ربط الكالفينية، مثلاً، بعموم الناس.

Cornelis Augustijn, «Kerk en godsdienst 1870-1890,» in: W. Bakker [et al.], eds., *De (36) Doleantie van 1886 en haar geschiedenis* (Kampen: Kok, 1986), pp. 41-75.

C. Augustijn, J. H. Prins and H. E. S. Woldring, eds., *Abraham Kuypers: Zijn volksdeel, zijn (37) invloed* (Delft: W. D. Meinema, 1987).

كان لحصول كويبر على دعم واسع في ما يتعلق بالنزاعين على حد سواء، أي ضمن الكنيسة، والصراعات السياسية حول طبيعة التعليم الابتدائي، نتائج دراماتية. بالنسبة إلى الصراعات الإكليريكية تعمّد كويبر، منذ البداية، إحداهن شرح رسمي مع الكنيسة العامة المشكلة. لكن ذلك لم يكن لا ظاهرًا ولا حتى مفهومًا بالنسبة إلى زملائه من رجال الدين الأرثوذكس. وحين صار واضحًا بشكل تدريجي أنه أراد فعلاً الانفصال عن المجمع الذي يسيطر عليه الليبراليون، ابتعد تقريبًا جميع رجال الدين الأرثوذكس الآخرين. وفي أواخر ثمانينيات القرن التاسع عشر، عندما حصل الانفصال فعلاً، لحق كويبر معظم الأشخاص العاديين (العلمانيين) المنخرطين في المنظمات الأرثوذكسية، ولم تلحق به سوى أقلية ضئيلة من رجال الدين الأرثوذكس.

قام كويبر بكل شيء لتوحيد هوية أتباعه، أعضاء الكنائس المصلحة (Gereformeerde Kerken) في هولندا، من إدخال طقس معمودي جديد، إلى لفظ «الرب» (Lord) بطريقة مختلفة نسبيًا. ومن الناحية اللاهوتية أعادت الكنيسة الجديدة إدخال عقيدة مجمع دوردرخت كرمز تأسيسي أساسي لهويتها. ومرة أخرى، أصبحت القوانين الكنسية القائلة بالقضاء والقدر (الجبر أو التسيير لا التخيير) وسيلة لتحديد الخلافات الرئيسة ضمن البروتستانتية الهولندية. ومن خلال الفصل الطقوسي وجمع الأساطير التاريخية والتمايزات اللاهوتية، أصبح ابتكار كويبر الإكليريكي يمثل القلب الصلب لجسم أخلاقي جديد يعارض، بشكل أساسي، فكرة كون الأمة المجتمع الأخلاقي الأكثر أهمية. وتلاءم موقع كويبر وأتباعه كحركة أقلوية تمثل 9 في المئة فقط من السكان الهولنديين وحوالي 15 في المئة من مجمل عدد البروتستانت (على الرغم من أنهم قد يكونون نصف أو أكثر البروتستانت الناشطين) مع رومانسية أفكاره. فأحب أتباع كويبر وصفه إياهم بأنهم الجوهر الصغير الضروري للكالفينيين الحقيقيين الذين، على الرغم من عددهم القليل الذي قد يقلل من قوتهم، كانوا في النهاية الجزء الأهم أو الأقوى من الأمة والتاريخ العالمي، على حد سواء.

أما الأمر الأهم على المدى الطويل، فكان انشغال كويبر بالنزاع السياسي

حول التعليم الابتدائي؛ إذ قرر كويبر الامتناع عن أي محاولة لإصلاح النظام التعليمي الرسمي في الاتجاه الأرثوذكسي. واختار، بدلاً من ذلك، المدارس الطائفية للتعويض عن نظام التعليم الرسمي. فصار الكفاح من أجل هذه المدارس الطائفية، القضية الأساس للحزب السياسي الذي أسسه كويبر، وهو أول حزب سياسي حديث في هولندا. وفي هذا الحراك من أجل المدارس الطائفية، طبق كويبر نشاطه من خلال الأساليب التي استخدمها الراديكاليون والليبراليون البريطانيون ضد الحكومة، بتنظيم عرائض وحملات جماعية. وفي هذه الحركات الشعبية، استخدم الشبكات التي تولدت خلال الصراع ضد الليبرالية في الكنيسة.

أعطى هذا التركيز على قضية المدارس الطائفية تميزاً استراتيجياً كبيراً؛ إذ سمح بإمكانية إقامة حلف مع الكاثوليك الذين أرادوا إنشاء مدارس طائفية خاصة بهم. وقدم تفسير كويبر لتاريخ هولندا، وبالتالي الأمة الهولندية كما هي مؤلفة من ثلاث مجموعات، تبريراً ممتازاً لتلك الاستراتيجية؛ إذ مكنت من التقليل من أهمية المدارس الرسمية، وحصرتها في كونها ليست أكثر من أداة لمجموعة معينة ذات اهتمام خاص، وبررت الحلف بين الكاثوليك والكالفينيين، بحجة أن سعيهم إلى إنشاء مدارس منفصلة كان متماشياً مع طبيعة الأمة المنقسمة. وحتى خلال فترة الامتيازات المحدودة التي امتدت حتى عام 1917، تمكّن اليمين، المتمثل بالتحالف بين الكاثوليك والبروتستانت الأرثوذكس من كسب الأغلبية في حوالى نصف الانتخابات العامة منذ أواخر ثمانينيات القرن التاسع عشر وما بعد. وفي إثر إدخال حق الاقتراع لجميع الذكور تقريباً، خصوصاً بعد توسيع هذا الحق ليشمل النساء، كسب التحالف، باستمرار أكثريات عظمى لمدة نصف قرن آخر<sup>(38)</sup>

أريد أن أضيف تعليقين إلى هذا التفسير لبروز البروتستانتية الأرثوذكسية كمجموعة أخلاقية منفصلة ضمن الأمة الهولندية. يتعلق الأول بكويبر. وأنا أؤكد أكثر مما هو معتاد أنه كان سياسياً جماهيرياً حديثاً. أعتقد أن من أبرز

---

Theo van Tijn, «The Party Structure of Holland and the Outer Provinces in the Nineteenth (38) Century.» in: G. A. M. Beekelaar [et al.], eds., *Vaderlands Verleden in Veelvoud: 31 opstellen over de Nederlandse geschiedenis na 1500* (The Hague, Nijhoff, 1975), pp. 560-589, and Jan J. Woltjer, *Recent verleden: De geschiedenis van Nederland in de twintigste eeuw* (Amsterdam: Balans, 1992).

قدراته، موهبته في تأسيس الأحزاب. ومن الواضح، من خلال إعجابه الشديد بالبروتستانتية الأميركية والكثلكة المؤيدة سيادة البابا المطلقة (Ultramontane Catholicism) على حد سواء، أنه كان متعلقًا كثيرًا بمفهوم الحركة المسيحية القوية بحد ذاتها، والقادرة على السيطرة على المجتمع من دون أي مساعدة من الدولة. ومن الواضح أيضًا أنه اختبر، بحرية، مجموعة واسعة من التكتيكات الأيديولوجية. كانت له، على سبيل المثال، تجربة مختصرة في السياسة المعادية السامية بعد نجاحات ستوكر (Stöcker) الأولى في ألمانيا<sup>(39)</sup> كما أظن أن الفضل في هذه الطبيعة النهائية للحركة الأرثوذكسية يعود إلى هذه الأنواع من التجارب، كما للممثل العليا الموجودة سابقًا.

يرتبط التعليق التحذيري الثاني برؤية كويبر للتاريخ الهولندي؛ إذ قبلت رؤيته الثلاثية إلى الشعب الهولندي، بشكل كبير. ومن الضروري تأكيد أنها تمثل أمرًا مبتكرًا؛ إذ لم يجد كويبر مجموعة دينية كانت قائمة من قبل وأعاد تنظيمها سياسيًا. تم إنتاج البروتستانت الأرثوذكس في هولندا من خلال الحملات التبوية من أجل إرساء الدعائم في الصراعات بين الليبراليين والأرثوذكس في الكنيسة والسياسة<sup>(40)</sup>

برز الكاثوليك الهولنديون كحركة اجتماعية حتى في وقت لاحق بعد البروتستانت الأرثوذكس. وبحلول عام 1880، كان الكاثوليك قد أنشأوا لأنفسهم عددًا كبيرًا من المنظمات والمؤسسات، لكنها كانت كلها ذات طبيعة دينية ضيقة. وجرى توسيع هذا العالم إلى المجالات الثقافية والسياسية والاقتصادية فحسب في العقود القريبة من عام 1900 التي كانت محفزة من مثال البروتستانت الأرثوذكس. ومثل هؤلاء البروتستانت، طوّر الكاثوليك طقوسهم الخاصة وحضورهم الرسمي الرمزي، من أجل تأكيد أنهم ليسوا مجرد رجال ونساء هولنديين حدث أنهم كانوا من الكاثوليك، لكنهم يمثلون مجتمعًا أخلاقيًا مميزًا.

Ivo Schöffer, «Abraham Kuyper and the Jews,» in: Ivo Schöffer, *Veelvormig verleden*: (39) *Zeventien studies in de vaderlandse geschiedenis* (Amsterdam: Bataafsche Leeuw, 1987), pp. 159-170.

Van Rooden, *Religieuze regimes: Over godsdienst en maatschappij in Nederland, 1570-1990* (40) pp. 169-199.

بهذه الطريقة برز هذا التدعيم الهولندي للمجتمع. فلم تتكون الطبيعة المعينة لهذا النظام من بروز عوالم تنظيمية مغلقة تقريباً. إضافةً إلى ذلك كله، ظهرت الغيتوات الكاثوليكية والاشتراكية المغلقة ذاتياً في بلدان أخرى أيضاً<sup>(41)</sup> ويبدو الابتكار في التدعيم الهولندي في حقيقة أن الحركات التي عارضت الطبيعة البروتستانتية الليبرالية للأمة كانت ناجحة بالفعل وتمكّنت من التفوق على مفهوم الأمة بوصفها الجماعة الأخلاقية السامية. وبمعنى من المعاني، اجتاحت الغيتوات الأمة. بعد عام 1917، أُجبر هؤلاء الذين أرادوا أن يكونوا ممثلين لجميع الاتجاهات على اعتبار أنفسهم مجموعة معينة، وليس ممثلين للكونولث. وبمعزل عن فكرة كونها مؤلفة من مجموعات مختلفة، لم يبقَ تقريباً أي رؤية مشتركة للأمة أو التاريخ القومي.

هناك تعبير ممتاز عن هذا المفهوم للتاريخ الهولندي يمكن العثور عليه في مقدمة دراسة تجريبية مهمة عن التدعيم، كتبها اثنان من علماء الاجتماع الهولنديين البارزين، أحدهما كاثوليكي والآخر بروتستانتي، في أوائل ستينيات القرن العشرين<sup>(42)</sup>، حيث أرجعاً شروط بروز نظام التدعيم القديم في القرن العشرين إلى السنوات الأولى للجمهورية الهولندية. وميّزاً بين أحزاب ثلاثة في النزاع الديني في القرن السادس عشر. فالكنيسة الكاثوليكية التقليدية واجهت تحدياً من طرف تيار إنساني إيراسمي<sup>(43)</sup>، متجذر في التقوية الهولندية في أواخر العصور الوسطى التي كان بإمكانها أن تصبح حاملة حركة إصلاحية، لو لم تكن قد وضعتها الكالفينية جانباً خلال الثورة الهولندية. بحلول القرن السادس عشر شكلت الكثلكة والحركة الإنسانية والكالفينية مكونات التاريخ الهولندي. وبحلول القرن السادس عشر، كانت قد أصبحت متجذرة في أجزاء منفصلة من الجماعات

Hugh McLeod, *Religion and the People of Western Europe, 1789-1970* (Oxford; New York: (41) Oxford University Press, 1981).

J. P. Kruyt and W. Goddijn, «Verzuiling en ontzuiling als sociologisch proces,» in: A. N. J. (42) den Hollander [et al.], eds., *Drift en Koers: Een halve eeuw sociale verandering in Nederland* (Assen: Van Gorcum, 1962), pp. 227-263.

(43) إيراسمي: نسبة إلى المفكر الهولندي إيراسموس. (المترجم)

الهولندية (Volksdelen)<sup>(44)</sup> يعبر الكاتبان عن حياديهما بالإشارة إلى الكيفية التي تستبعد بها هذه المجموعات بعضها بعضًا، حين تكون وحدها في السلطة، فتتمتع المجموعتين الأخيرين: الكاثوليك في القرن السادس عشر، والكاليفينيين خلال الجمهورية، والأحرار في القرن التاسع عشر. ولم تتحقق العدالة إلا مع عملية إرساء الدعائم.

هذا المفهوم لأمة وشعب يتكونان من ثلاث مجموعات دينية - سياسية مختلفة، هو مفهوم كان واسع الانتشار في الفكر السياسي والاجتماعي الهولندي في القرن العشرين. فلم يكن من المستغرب أن يؤدي دورًا مهمًا وكبيرًا في تشريع النشاط المحرك والمنظم الكاثوليكين والكاليفينيين. كما أنه حاضر دائمًا في أعمال علماء السياسة والاجتماع الذين يدرسون التدعيم<sup>(45)</sup> وعلى الرغم من أن أي مؤرخ محترف لم يكتب تاريخًا عامًا لهولندا على أساس الانقسام الثلاثي، بل إن معظمهم يتجنب استخدام مصطلح (Volksdelen)، يؤثر هذا المفهوم على خلفيات معظم الأعمال حول السياسة والدين، مكوّنًا، على سبيل المثال، الموجة الأخيرة من الدراسات المحلية حول ظهور التدعيم<sup>(46)</sup>

لكن، إذا ما وضعنا هذا المفهوم للأمة المكوّنة من مجموعات مختلفة كطريقة إنتاج ديني، يصبح من الواضح كم يعتمد على الفضاء المنطقي الذي فتحه إيببي وديرموت. فوصف كوبر الأوثوذكسية المحفوظة في أوساط عموم الناس هو قلب لتكوين الطبقة الثقافية التي حددها إيببي وديرموت ووضع فيها مكانة

---

(44) المقصود المجموعات الدينية والعرقية المكونة شعبًا هولنديًا واحدًا.. وهو مفهوم نراه أيضًا عند الحديث عن الطوائف اللبنانية كجماعات مستقلة ومتمحدة في آن. (المترجم)

(45) ينظر على سبيل المثال: «The Netherlands: Opposition in a Segmented Society», Hans Daalder, in: Robert A. Dahl, ed., *Political Oppositions in Western Democracies* (New Haven, CT: Yale University Press, 1966); J. E. Ellemers, «Pillarization as a Process of Modernization», *Acta Politica*, vol. 19 (1984), pp. 129-144; Arend Lijphart, *Verzuiling, pacificatie en kentering in de Nederlandse politiek* (Assen: Becht, 1968), and Johannes M. G. Thurlings, *De wankele zuil: Nederlandse katholieken tussen assimilatie en pluralisme*, 2<sup>nd</sup> rev. ed. (Deventer: Van Loghnum Slaterus, 1978).

(46) ينظر: Peter van Rooden, «Studies naar lokale verzuiling als toegang tot de geschiedenis van de constructie van religieuze verschillen in Nederland», *Theoretische Geschiedenis*, vol. 20 (1993), pp. 439-454.

الدين في الذات الداخلية لأعضاء الجماعة الأخلاقية في الأمة. وفي حين يرى هذا الموقع عموم الناس أنهم ناقصو المعرفة، فأن كويبر يضح فيهم قوة المعرفة<sup>(47)</sup> علاوة على ذلك، مجمل مفهوم الـ Volksdelen هو وسيلة لإعادة إدخال الاختلاف الديني في الفضاء العام، مع استمرار وضع الدين في الذات الداخلية. والواقع أن تحويل الاختلاف الديني إلى اختلاف إثني هو الذي جعل بإمكان السياسات الهولندية الجامعة الحديثة أن تركز على الدين.

---

(47) أدين بهذه الصيغة لملاحظة بيتر بلز (Peter Pels) خلال حلقة دراسية في مركز بحثي حول الدين والمجتمع.

(6)

**عن القوميات الدينية واللغوية  
التقسيم الثاني للبنغال**

بارثا تشاترجي





## الأمة في زمن سواديشي

من المفيد أن نقارن بين التقسيم الأول للبنغال في عام 1905 والثاني في عام 1947 جاء التقسيم الأول إلى مقاطعتين، البنغال الغربية والبنغال الشرقية وأسماهما في الشرق، بشكل كلي، تقريباً، نتيجة لقرار إداري من القمة. لم يكن هناك أي تحرك سياسي جماعي من النوع الذي نربطه الآن بالحراك القومي الذي يطالب بتقسيم المقاطعة بالتوافق مع الديموغرافية الثقافية. على العكس، أثار القرار بالتقسيم ما قد يكون أول هيجان قومي جماعي في الهند، وهو المعروف بحركة سواديشي (Swadeshi) التي طالبت بإلغاء التقسيم على أساس أن شعب البنغال شعب واحد ولا يمكن تقسيمه. وكان السبب المعلن وراء قرار التقسيم، الملاءمة الإدارية: لقد قيل إن المقاطعة التي تبلغ مساحتها 189 ألف ميل مربع، وعدد سكانها 79 مليون نسمة، أصبحت غير ممكنة الإدارة كوحدة إدارية واحدة. لكن، بالطبع، كانت هناك اعتبارات سياسية مهمة، كما أظهر سوميت ساركار (Sumit Sarkar) في دراسته الكلاسيكية، لم تكن ثانوية على الإطلاق<sup>(1)</sup> ومن الأسباب المعلنة، بصراحة، الحاجة إلى كبح المشاعر القومية المتزايدة في البنغال التي كان يُعتقد أنها حكر، بشكل كلي تقريباً، على الطبقات الهندوسية الوسطى. وشعر الحكام الاستعماريون بأن تقسيم المقاطعة سيخفف من التأثير الذي كان لهذه الحركة التي كانت «ذات طابع معادٍ، إن لم يكن محرّضاً على المزاج العام للإدارة البنغالية». وكما عبر عن ذلك هـ. هـ. ريسلي، الإداري وعالم الإثنوغرافيا، في جملتين غالباً ما يتم الاستشهاد بهما: «البنغال المتحدة قوة؛ والبنغال المقسمة ستتحجج في مسارات مختلفة [...] ويتمثل أحد أهم أهدافنا في التقسيم، وبالتالي في إضعاف جسم الخصوم الأقوياء وإخضاعهم لسلطتنا»<sup>(2)</sup>

Sumit Sarkar, *The Swadeshi Movement in Bengal, 1903-1908* (New Delhi: People's Publishing (1) House, 1973).

(2) ورد في: المصدر نفسه، ص 17-18

بتعبيرٍ آخر، كان الهدف السياسي للإدارة الاستعمارية اتخاذ إجراء احترازي من أجل الحد مما كان يعتبر معارضة قومية متنامية تقودها الطبقات الهندوسية الوسطى. وشرح كورزون (Curzon)، المندوب السامي، هذا الهدف بكل وضوح:

«إن البنغاليين الذين يحبون أن يعتبروا أنفسهم أمة واحدة، والذين يحلمون بمستقبل يُطرد فيه الإنكليز من بلادهم، ويتم تنصيب بابو بنغالي (Bengali Babu) في القصر الحكومي في كلكتوتا، يكرهون بشدة، بالطبع، أي عائق من المحتمل أن يحول دون تحقيق هذا الحلم. وإذا ضعفنا بالانصياع إلى مطالبهم الآن، فأنا لن نستطيع أن نقطع أوصال أو نقلص البنغال مرة أخرى. سنقوي ونثبت قوة كبرى في الجناح الشرقي في الهند ستصبح، بالتأكيد، مصدر متاعب متزايدة في المستقبل»<sup>(3)</sup>

لم ينسَ كورزون أن يذكر الجزء الآخر من الاستراتيجية الاستعمارية وهي أن التقسيم «سيمنح المسلمين في شرق البنغال، وحدة لم ينعموا بها منذ أيام الملوك ونواب الملوك المسلمين»<sup>(4)</sup>

بالتالي، إذا كان التقسيم الأول في عام 1905 يعود في الأساس إلى الاستراتيجية الاستعمارية المعتمدة على مبدأ «فرق تسد»، فبالإمكان رؤية كيف أن هذه الاستراتيجية كانت قد بدأت تتلاعب بالاحتمالات المتنوعة في التوافق بين المقاطعات والشعوب المتميزة ثقافياً. ولا تتعلق النقطة المهمة تاريخياً هنا في إن كانت فعلاً وجدت أمة بنغالية واحدة أو أمتين. لكن النقطة هي أنه حتى ولو كان مشروع تخيل أمة واحدة سائراً نحو التنفيذ، فإنه يجد نفسه في حقل سياسي حيث استراتيجيات متخاصمة قد تنقسم لمعارضة أو إبطال هذا المشروع بتمكين تخيل وجود منافس لأمتين نديتين، واحدة على أساس قومية لغوية والثانية على أساس قومية دينية.

أزيل التقسيم الأول في فترة ست سنوات. وقدم نجاح حركة سواديشي في «تفكيك الوضع القائم» للبنغال المقسم (وهذه عبارة سورندرات بانرجي

(3) ورد في: المرجع نفسه، ص 19-20.

(4) ورد في: المرجع نفسه، ص 18

(Surendra Nath Banerjea) الشهيرة، وهو قائد رئيس في الحركة)، دفعًا أساسيًا للمخيلة القومية في البنغال، وأدى إلى إنتاج جميع الأشكال الأيديولوجية والتنظيمية التي أصبحت تميز السياسة القومية في العقود اللاحقة. وكانت هذه المناسبة المميزة الأولى التي تمت من خلالها مواجهة المخيلة القومية في الهند بالمسألة المهمة المتعلقة بتقسيم المقاطعات وفقًا لسلطة الدولة القضائية. كانت فكرة البنغال كوحدة موحدة غير قابلة للتقسيم على الرغم من التعددية الدينية عنصرًا مهمًا ساعد في تكوين مفهوم ارتباط المقاطعة والثقافة بشكل وثيق في نوع من «التاريخ الطبيعي» للأمة. وكانت ثقافة البنغال تعتبر جزءًا طبيعيًا من وحدة ثقافية أكبر هي وحدة الأمة الهندية.

إلا أن نجاح الحركة المعادية للتقسيم لم يخفِ خطوط الصدع في هذا المفهوم الموحد الأمة. كانت القيادة القومية السياسية بمعظمها في البنغال في ذلك الوقت، تتكون من الطبقات الهندوسية العليا. وكان الأمر الأكثر أهمية من ذلك أن المخيلة القومية التي ازدهرت بشكل مدهش في زمن حركة سواديشي، أدخلت، بالفعل، مفهوم الأمة في التاريخ الذي كان هندوسيًا، بطريقة مميزة. وعلى الرغم من ذلك، من الخطأ الافتراض أن هذه الرؤية إلى الأمة، المرتكزة على الهندوسية، كانت موجهة ضد المسلمين أو أنها تسعى إلى استثنائهم من نطاق الأمة. ومن المهم الإشارة إلى أنه على الرغم من أن الحملات السياسية المؤيدة للتقسيم كانت ضئيلة، حيث أنتجت حركة سواديشي خطابًا دعائيًا ظاهرًا للوحدة الهندوسية - الإسلامية كجزء من استحضارها الانتماء إلى الأمة. قدم بينتشاندرا بال (Bipinchandra Pal)، على سبيل المثال، فكرة قومية حركية وفدرالية هندية تتكون فيها الوحدات من المجتمعات الدينية: الهندوسية والإسلامية والمسيحية وقبائل السكان الأصليين<sup>(5)</sup> واستمرت الفكرة في خلال فترة القومية الجماهيرية، وطُبِّقَ أكثرها بطريقة معروفة في اتفاقية تشيتارانجان داس (Chittaranjan Das) الهندوسية - الإسلامية في عشرينيات القرن العشرين. هكذا، ظهرت، إلى جانب مفهوم التاريخ الطبيعي للأمة الذي أكثر ما عبّر عنه بالأسلوب الهندوسي الديني، فكرة الوحدة المنبثقة عن الارتباط الأخوي

(5) المرجع نفسه، ص 420-424.

بين الهندوس والمسلمين. وربما تمثل أفضل تعبير عن هاتين الفكرتين في نص وطني قديم، أخذ استعارة «العلاقة الطبيعية» إلى أبعد حد:

«على الرغم من أن الهند هي البلد الأم الحقيقية الوحيدة لهؤلاء الذين ينتمون إلى الجاتي الهندوسي<sup>(6)</sup>، وعلى الرغم من أنهم الوحيدون المولودون من رحمها، فلم يعد المسلمون غير مرتبطين بها. حملتهم إلى صدرها وربتهم. هكذا، فإن المسلمين هم أولادها بالتبني. ألا يمكن أن تكون هناك روابط أخوة بين طفلين من الأم نفسها، واحد طبيعي وآخر بالتبني؟ هذا الأمر ممكن بالتأكيد؛ إذ إن جميع الشرائع الدينية تسمح بذلك. نشأ الآن رابط أخوي بين الهندوس والمسلمين الذين يعيشون في الهند»<sup>(7)</sup>

لتلخيص الأمر، كان الكيان المسيطر للأمة المتخيلة عن البنغال في زمن حركة سواديشي يحتوي في الوقت ذاته على قومية هندية مبنية حول تاريخ طبيعي للتقليد الآري - الهندوسي، وقومية لغوية تثبت وحدة البنغال الثقافية، وخطاب يدعو إلى الوحدة الهندوسية - الإسلامية. وما سمح بوجود هذا المزيج، أنه حتى ذلك الوقت، لم يكن مكان البنغال في بنية الدولة - الأمة الهندية، ولا تحديد موضع الأقلية الهندوسية ضمن أكثرية إسلامية بنغالية، يثير أي مشكلة. كانت النخبة القومية في البنغال المؤلفة في الغالب من هندوس الطبقة الاجتماعية العليا الذين ينتمون إلى طبقات مالكي الأراضي والطبقات المهنية المدنية، لا تزال مستكينة في موقعها كقائد للأمة التي تخيلتها.

ثم حدث تطوران أعادا خلط أوراق هذا الوضع. أولاً، أدى بروز الحركات القومية الجماهيرية في جميع أنحاء الهند منذ عشرينيات القرن العشرين، إلى إنتاج بنية تنظيمية جديدة تمامًا، لمؤتمر عموم الهند (All India Congress)، حيث أصبح موضع القيادة القومية البنغالية فيه إما مهشمًا أو معارضًا. ثانيًا، وجدت السياسة المتعلقة بالهوية الإسلامية ضمن البنغال أساسًا زراعيًا. فلم يعد الخطاب الدعائي

(6) الجاتي: النظام الطبقي الاجتماعي الهندوسي القائم على أساس القبيلة والدين واللغة والمهنة.

(المترجم)

Bhudeb Mukhopadhyay, «Svapnalabdha bhāratbarṣer itihās», (1876), in: Pramathanath Bisi, (7) ed., *Bhūdeb racanā sambhār* (Calcutta: Mitra and Ghosh, 1969), pp. 341-374.

القديم حول الأخوة الهندوسية - الإسلامية كافيًا، إلا إذا تمكّن من مواجهة مسألة العلاقات الطبقيّة الزراعيّة.

لنبدأ بالتطور الثاني بما أنه غالبًا ما يُعتبر العنصر الأهم في التفسير النبوي للتقسيم الثاني للبنغال.

## الروايات التاريخيّة للتقسيم

كثيرًا ما رأى المؤرخون، خصوصًا المؤرخين الماركسيين، في الحقيقة المتعلقة بكون الفلاحين في شرق البنغال يتحدرون من أغلبية إسلامية، في حين يتحدر مالكو الأراضي من أغلبية هندوسية، أنها الوضع النبوي المهم الذي سمح بالتعبير عن العداء الطبقي بشكل صراع بين مجموعات دينية، ومكّن البريطانيين من التلاعب بالمؤسسات السياسيّة الهنديّة المختلفة في ما يتعلق بهذه القضية. يقول بدر الدين عمر، المؤرخ الراديكالي البنغلادشي، على سبيل المثال، أن تقسيم البنغال في عام 1947 «أصبح ممكنًا بسبب وجود بعض التناقضات غير العدائيّة في البلاد التي حولها الحكام البريطانيون إلى تناقضات عدائيّة»<sup>(8)</sup> ويقدم سوغاتا بوز البحث الأكثر دقة بالنسبة إلى هذه الحجّة<sup>(9)</sup> فيشير إلى أن الضواحي ذات الأغلبية المسلمة في شرق البنغال كانت تتألف من الفلاحين الذين لا يوجد بينهم أي اختلاف يُذكر. وحتى العقود الأولى من القرن العشرين كانت لهؤلاء الفلاحين «علاقة تكافلية» مع مالكي الأراضي والمرابين والتجار الذين كانت غالبيتهم من الهندوس، والذين كانوا يوفرون الحاجات الأساسيّة من الاعتمادات الماليّة في اقتصاد زراعي يعتمد على المال بشكل كبير. لكن الركود الاقتصادي الطويل الأمد في ثلاثينيات القرن العشرين، دمر شبكات التسليف الزراعي هذه، الأمر الذي أدى «إلى تحول جذري في ميزان القوى لمصلحة الفلاحين».

«توقفت الطبقات التي كانت تعتمد على الربح والتجارة عن القيام بأي وظيفة فاعلة. وكانت تستغل قوة الهوية الدينيّة كلما ظهرت إمكانيّة حدوث تحد سياسي،

Badruddin Umar, *Baṅgabhaṅga o sāmpradāyik rājnīti* (Calcutta: Chirayata, 1987), preface. (8)

Sugata Bose, *Agrarian Bengal: Economy, Social Structure, and Politics, 1919-1947* (Cambridge, 1991) MA: Cambridge University Press, 1986), esp. pp. 181-232. (9)

من خلال أيديولوجية آمنة كانت متوافرة بسهولة عند هؤلاء المميزين المتممين إلى الدين نفسه. أما بالنسبة إلى الجماهير الكبرى من الفلاحين وصغار الملاكين الذين كانوا يعيشون في ظروف اقتصادية مماثلة، لكن مشتتة، في شرق البنغال، حيث بدأ الدين كأنه يمنح «حسًا مجتمعيًا». هكذا في مفصل مهم من تاريخ الهند، وفر الدين أساسًا «رابطًا قوميًا»، لكنه توسع وأصبح يمثل النداء الجماعي «للمنظمة سياسية» تطالب بإنشاء وطن إسلامي منفصل. وأثبت الجهد الذي قام به بعض القادة الهندوس والمسلمين لتحريك الفلاحين المسلمين تحت راية القومية التقدمية والاشتراكية، أنه كان جهدًا عظيمًا. وبعدها قبعوا العقود تحت وطأة نظام اقتصادي وسياسي وأخلاقي كانوا رافضين إياه بصمت، استجاب الفلاحون المسلمون لنداء الدين وأعطوا تبريرًا أيديولوجيًا قويًا لانهايار العلاقات الاجتماعية التي كانت قد بنيت سابقًا، وإنما تم التسليم بذلك بشكل رسمي الآن»<sup>(10)</sup>

برز صراع زراعي في شرق البنغال في ثلاثينيات القرن العشرين. «هذا الصراع» فُسر واستخدم من طرف السياسيين الذين كانوا يعملون وفق مصالحهم الخاصة، لتحويله من أجل تحقيق غاياتهم. فقام هؤلاء السياسيون، وهم يعملون في المحافل السياسية العليا ذات التمثيل الأهلي الجماعاتي الذي كان هدية الإصلاحات الدستورية المتعاقبة التي قامت بها الحكومة، قاموا باستخدام الدين، من دون أي تردد، لحجب صراع اقتصادي في الأساس»<sup>(11)</sup>

بينما لا يحجج بأن الدين كان مجرد وسيلة لحجب الصراعات الطبقيّة فحسب، يشير سورانجان داس إلى أن تغييرًا مهمًا حصل في طبيعة العداء الهندوسي الإسلامي بين التقسيمين السابقين في البنغال<sup>(12)</sup> فبعد فترة مبكرة كانت فيها الصراعات غير منظمة نسبيًا، وغير مرتبطة كثيرًا بالسياسة المؤسسية للأحزاب

(10) المرجع نفسه، ص 231-232.

(11) المرجع نفسه، ص 277.

Suranjan Das, *Communal Riots in Bengal, 1905-1947* (Delhi; New York: Oxford University Press, 1991).

كما يقدم تاج الإسلام هاشمي الحجة التي تقول إنه كان هناك «توجه نحو منظمات المجتمع الأهلي في السياسة الطبقيّة» وتبنّ لحركة الفلاحين في شرق البنغال من المستأجرين الأكثر ثراء، وأخيرًا تبنّ لحركة بروجا الأهلية المكوّنة من المجموعات السياسية النخبوية المدنية الممثلة بالرابطة الإسلامية. ينظر:

Taj ul-Islam Hashmi, *Pakistan as a Peasant Utopia: The Communalization of Class Politics in East Bengal, 1920-1947* (Boulder, CO: Westview Press, 1992).

والمشرعين، وقوية في ما يتعلق بالتوجيه الطبقي، أظهرت الصراعات الأهلية في وقت لاحق نقطتين من الالتقاء: من جهة، اتجهت الهويات الطبقيّة والأهلية نحو الالتقاء: ومن جهة أخرى، اتجهت ولاءات النخب والجمهور الجماعية إلى الالتقاء أيضًا. وكانت النتيجة استقطاب جميع السكان عمليًا في كتلتين أهليتين، كل واحدة منهما تقوم، بقيادة النخبة الخاصة بها، بتحريك جماهيرها الشعبية بنجاح.

ماذا عن السكان الهندوس؟ قامت جوبا تشاترجي، أخيرًا، بصوغ الفرضية التي تقول إن تصعيد أهمية الصراع في القطاع الزراعي والوعي لدى مجتمعات الفلاحين في شرق البنغال، أدّى إلى الإيماء بأن «الجماعية في البنغال هي ظاهرة إسلامية في الأساس»، ولم تبرز جماعية هندوسية موازية أو [أنها] إذا ما برزت، كانت محدودة وهامشية إلى درجة أنها لم تؤدِّ بأي طريقة إلى الصراعات التي أدت إلى قيام باكستان<sup>(13)</sup> ومن ثم حاولت إظهار كيف أن هوية هندوسية - أهلية نشأت في البنغال منذ ثلاثينيات القرن العشرين، وأن ذلك كان في البداية كحلف بين الطبقات المتعلمة ومالكي الأراضي الأثرياء وأصحاب المهن المتخصصة من جهة والطبقات الوسطى والدنيا من جهة ثانية، لكن هذه الهوية حاولت، بشكل متزايد، تحريك «تطلعات المجموعات التي تنتمي إلى الطبقات الدنيا في النظام الطبقي الاجتماعي الهندوسي ودفعها إلى التحول إلى السنسكريتية. وكان هدفها السياسي الرئيس رفض قبول حكم الأغلبية المسلمة»<sup>(14)</sup>

«لم يكن البنغاليون مراقبين سلبين للسياسة التي كانت تسود في مقاطعتهم، كما لم يكونوا ضحايا ظروف خارجة عن إرادتهم بالكامل ولم يكونوا مجبرين على أن يتقبلوا، ولو مترددين، تقسيم «وطنهم الأم». على العكس، قام أكثر من الهندوس في البنغال، مدعومين من فروع حزب المؤتمر في المقاطعات و من منظمة «الماهاسابها» الهندوسية (Mahasabha) بحملات مكثفة في عام 1947 من أجل المطالبة بتقسيم البنغال وإنشاء مقاطعة هندوسية منفصلة تظل ضمن اتحاد هندي»<sup>(15)</sup>

Joya Chatterji, *Bengal Divided: Hindu Communalism and Partition, 1932-1947* (Cambridge, (13) MA: Cambridge University Press, 1995), p. 152.

(14) المرجع نفسه، ص 228.

(15) المرجع نفسه، ص 227.



إذا قارنا بين الروايات التاريخية للتنظيمات الأهلية الإسلامية والهندوسية في البنغال، فزاهى تشير، في ما يبدو، إلى شعب منقسم نصفين، حيث ينطبق هذا الانقسام على طبقاته الاجتماعية. فهناك قسم يدعي حقه السياسي بالحكم على المقاطعة كلها بحكم كونه المجتمع ذا الأغلبية الدينية، بينما يصرّ القسم الآخر على تقسيم سياسي للمقاطعة من أجل إنشاء (أو ربما الإبقاء على) «وطن» منفصل للمجتمع ذي الأقلية الدينية. ويبدو أن التأريخ لتلك الحوادث قد عدل نفسه بالتحديد كي يُفسر «الحتمية التاريخية» لحدث مأساوي.

يبدو لي أن من المهم، حين نفكر في سرديات تاريخ حدث ما مثل تقسيم البنغال (أو الهند)، أن نسعى إلى تفكيك الجذور المختلفة المتداخلة لهذا الحدث الذي يسير على مستويات مختلفة من الزخم، وفي توقيتات زمنية مختلفة. يمكن إنشاء روايات مختلفة لكل من تلك الجذور، من رواية البناء الثقافي للهوية، وهي قصة قد تستغرق مئات السنين، إلى رواية الحراك من أجل تقسيم المقاطعة الذي، إذا توخينا الدقة، لم يدم سوى شهور عدة فحسب. وهذه من مميزات تلك الحوادث التأسيسية مثل حوادث آب/أغسطس 1947 في الهند التي تقدم خاتمة لكل من تلك الروايات كتاريخ للتقسيم. إلا أنها روايات تاريخية مختلفة تمامًا، حيث تكون لمسائل الدين أو القومية دلالات مختلفة تمامًا.

بما أن موضوعي يتعلق حصراً بفكرة الدين والقومية، دعوني أراجع بعض السرديات عن التقسيم الثاني للبنغال. يمكننا، على مستوى المعتقدات والممارسات الشعبية، أن نروي قصة طويلة حول انتشار الإسلام في البنغال والتعايش اليومي بين الفلاحين المسلمين الذين يقومون بالممارسات الإسلامية، وغير الإسلامية الكثيرة، وعن محاولات متكررة «لحركات تطهير» الإسلام من البدع<sup>(16)</sup> وتمكننا، على مستوى آخر، رواية قصة تكوين نخبة إسلامية من طبقة وسطى جديدة في أواخر القرن السابع عشر، وقصة الصراع بين هؤلاء الذين فضلوا تعريف أنفسهم من خلال ثقافة أرستقراطية ناطقة باللغة الأوردية، في شمال الهند،

Richard M. Eaton, *The Rise of Islam and the Bengal Frontier, 1204-1760* (Delhi; New York: (16) Oxford University Press, 1994).

وهؤلاء الذين سعوا إلى بناء هوية ثقافية إسلامية بنغالية مميزة، وقصة الانتشار السريع للتعليم الثانوي والعالي في شرق البنغال في أوائل القرن العشرين<sup>(17)</sup> وعلى خط آخر، ذكرت سابقاً تطور أمة تاريخية في أواخر القرن التاسع عشر، كان من المفترض أن يكون أساسها مكوناً من حضارة آرية/ هندوسية. تماشت هذه البنية مع هيمنة جديدة محدثة للطبقات الهندوسية العليا في النظام الطبقي الاجتماعي المغلق على المقاطعة كلها، كما ظهر، بشكل درامي، في عهد حركة سواديشي. فلم تر هذه الحركة أي تعارض بين الهويتين الثقافية الهندية والبنغالية، أو بالفعل، بين السلالات الهندوسية الظاهرة وخطاب الوحدة الهندوسية الإسلامية. ووجدت هذه المحاولة القومية لحظة نجاحها الباهر في زمن الحركة التي جمعت أنصار عدم التعاون وأنصار الخلافة (Khilafat-Noncooperation) والتي قادها تشيتارانجان داس (Chittaranjan Das) من حزب المؤتمر. سارت القومية في البنغال في أوائل عشرينيات القرن العشرين على أعلى موجة من الاضطرابات الجماهيرية في المدينة والريف على حد سواء، واستطاعت أن ترفع، بفخر، راية الأخوة الهندوسية - الإسلامية المعادية للاستعمار.

من التبسيط الكبير أن نفكر أنه حين انهارت الوحدة الهندوسية - الإسلامية في أواخر عشرينيات القرن العشرين، واتخذ حزب المؤتمر موقفاً أكثر حصرية في الدفاع عن مصالح الطبقة الهندوسية العليا من ملاكي الأراضي، ظهر هناك تحول في البنية الأيديولوجية الطويلة الأمد، وتغيرت من القومية إلى الجماعية<sup>(18)</sup>

Rafiuddin Ahmed, *Bengal Muslims: The Quest for Identity, 1876-1906* (Delhi; New York: Oxford University Press, 1982), and Tazeen M. Murshid, *The Sacred and the Secular: Bengal Muslim Discourses, 1871-1977* (Calcutta: Oxford University Press, 1995).

(18) تطرح جويبا تشاترجي نظرية في شأن التحول من القومية إلى الجماعية: «كانت القومية موجهة ضد الإمبريالية وضعت الأولوية القصوى لنشاط معادٍ للبريطانيين. كانت تنظيمات المجتمع الأهلي للبهادرالوك (Bhadralok) موجهة ضد نظرائهم البنغاليين. كان التاريخ بالنسبة إلى الفريق الأول متمثلاً في النضال ضد الحكم البريطاني وإلى الفريق الثاني الاحتفاء بالحكم البريطاني على أنه يمثل عهد التحرر من استبداد المسلمين. كان هدف هذا الفريق الأساس منع هذا «الاستبداد» من العودة عندما يغادر البريطانيون الهند ورفض الاعتراف بالمسلمين كبنغاليين، وبالتالي كهود». ينظر:

Chatterji, *Bengal Divided: Hindu Communalism and Partition, 1932-1947*, p. 268.

تشير الكتابة إلى هذا «التحول» بدءاً من ثلاثينيات القرن العشرين وتؤكد لتعتبر أنه «بعيداً» من كونها =

يجب البحث عن قصة هذا التغيير ضمن الاستراتيجيات السياسية التي جرى تبنيها، على فترات قصيرة جدًا، في المجالات المؤسساتية التي تشمل عددًا قليلًا من الأشخاص فحسب. ولا تمكن رواية هذه القصة من دون الإشارة إلى اجتماعات ومفاوضات معينة، ومن دون ذكر الإعلانات والتصريحات، وفي الواقع من دون التسلل خلف أناس معينين داخل مكاتب يملأها دخان السجائر. وبالتحديد، بسبب أهمية هذا المستوى من النشاط السياسي، سيبقى هناك احتمال دائم لرواية قصص تاريخية سرية وقصص لم تُرو عن حوادث مثل التقسيم.

لنكن أكثر تحديدًا، ربما صارت الهوية الدينية، كمسألة ديموغرافية، العامل الأساس الوحيد في تحديد توزيع السلطة الحكومية في البنغال في ظل الإصلاحات الدستورية في عام 1935؛ إذ صدر التشريع الذي تكونت من خلاله الوزارات في المقاطعات بطريقة قانونية تسمح بأن يخصص 48 في المئة من المقاعد للمسلمين (الذين كانوا 54 في المئة من السكان)، و12 في المئة للطبقات البائسة والجماعات المحددة أو المنبوذين (Scheduled Classes) في النظام الطبقي الاجتماعي الهندوسي الذين كانوا يشكلون 18 في المئة من السكان، وكان هناك 20 في المئة متوافرة كمقاعد «عامة» للمرشحين الهندوس (كان الهندوس، من دون الطبقات المنبوذة، يشكلون 26 في المئة من السكان). والأمر المهم أنه كان هناك 10 في المئة من المقاعد مخصصة للأوروبيين الذين بلغت نسبتهم 0.04 من عدد السكان فقط، لكنهم، مع ذلك، كان يمكن أن يكون لهم ثقل مهم في حكومة مكونة أهليًا. وتبقى الترتيبات المتعلقة بالحكم الذاتي للمقاطعات في البنغال من أبرز الأمثلة عن الاتهامات القومية حول سياسة «فرق تسد»<sup>(19)</sup>

= لعبة في يد الإمبراطورية، تم تقسيم البنغال لأن هناك أجزاء كبيرة نافذة من السكان الهندوس، في المدينة والضواحي، حاربت، بفاعلية، من أجل تقسيم المقاطعة. يبدو لي أن حجتها تنبع من وجهة نظر ساذجة، تجاه السياسة الوطنية.

(يقصد بالمجتمع الأهلي: جميع الانتماءات الدينية والعرقية واللغوية المختلفة في مقابل المجتمع المدني - المترجم).

(19) الجماعات المحددة هي التسمية الرسمية والواردة في الدستور لوصف مجموعات كبيرة من المهمشين تاريخيًا في الهند. والتسمية الشائعة اليوم هي داليت Dalit وتعني المستضعفين، وفي السابق كانت التسمية تعني المنبوذين. (المراجع)

ما لا يمكن إنكاره أن التنظيمات الأهلية الهندوسية، تقدمت، وبقوة، إلى الواجهة السياسية في مقاطعات البنغال في ثلاثينيات القرن العشرين وأربعينياته. لكن، ما هو غير صحيح القول إن الرأي المنظم بين الهندوس أصبح أقل معاداة للبريطانيين. ففي الواقع، ساعدت الادعاءات التي تقول إن السلطة الإمبريالية والبيروقراطية البريطانية المحلية كانتا تعززان المصالح الإسلامية من أجل إعاقة مصالح القوميين الهندوس، في تقوية المشاعر المعادية للبريطانيين. وما هو غير صحيح أيضًا هو أن الجو الجديد من الصراع الهندوسي - الإسلامي تطلب أي تحول مهم في العناصر الداخلية للوعي القومي كما جرى بناؤه منذ أواخر القرن التاسع عشر. ومثلما كان ينتج شعارات الأخوة الهندوسية - الإسلامية في زمن سابق، فإنه صار باستطاعته الآن إنتاج شبح الطغيان الإسلامي بالسهولة نفسها. ولن نستطيع رؤية السلطة المهيمنة للمخيلة القومية كما برزت في الهند، إذا تجاهلنا المجموعة الواسعة من احتمالات الاستراتيجيات السياسية التي يمكن أن تنتجها عن مسألة الهوية الدينية، من السيطرة الهندوسية من جهة، إلى درجات مختلفة من الأخويات المتداخلة أهليًا، إلى الإصرار على فصل الدين عن السياسة كليًا.

كان الأمر مختلفًا بالنسبة إلى السياسة الإسلامية في البنغال، على الأقل في العقود التي نبحث فيها هنا. فكان أحد أبرز جوانب السياسة الإسلامية الأغلبية في البنغال في ثلاثينيات القرن العشرين وأربعينياته يتمثل في طموحها الفريد البعيد من الهيمنة بالنسبة إلى الأقلية الهندوسية. وليست هناك طريقة لتفسير ذلك بسوى ربط السياسة الإسلامية في البنغال بالسياسة العامة في الهند، حيث كان لها، بالتأكيد، طابع سياسة الأقلية. ولا توجد أي محاولة ثقافية أو سياسية في البنغال في تلك المرحلة تمكن قراءتها كمحاولة شاملة لاستنهاض موافقة الأقلية الهندوسية على القيادة الإسلامية للمجتمع البنغالي. وقد يكون هذا الغياب مؤثرًا حتميًا إلى كون هذه الحركة ثانوية. كما يمكن القول إنه لم يتوافر وقت كبير للقيام بجهد جبار لتضميد الجروح. أو يمكننا أن نكون أكثر حذرًا بالقول إنه في أكثر لحظات واعدة لمثل هذه الجهد المتمثل ببروز حركة كريشاك بروج (Krishak Proja)، وهي حركة الفلاحين الشعبية التي قام بها فضل الحق (Fazlul Haq) في عام 1937، التي نشأت

كأكثر قوة سياسية دينامية في شرق البنغال، أحبطت محاولات قيام حلف سياسي بين حزب المؤتمر وحزب كريشاك بروجوا. وجرى ذلك، أولاً، بسبب السياسة المتعنتة لحزب «مؤتمر عموم الهند» المتعلقة بعدم الدخول في أي تحالف في أي مقاطعة، ومن ثم بسبب الحذر الرسمي لدى الحاكم وباقي البيروقراطية البريطانية من التحالف السياسي بين المجتمعات الأهلية الذي قد يؤدي إلى وضع قادة حزب المؤتمر في مناصب وزارية خلال الحرب<sup>(20)</sup> ويعود الجهد الفكري الوحيد الجدير بالذكر، على الرغم من كونه ناقصاً، والذي حاول تقديم حركة بروجوا كحركة ديمقراطية صاعدة حاملة وعد التغيير الاجتماعي والسياسي ليس لدى المسلمين فحسب، وإنما لدى المجتمع البنغالي ككل، إلى تلك الفترة القصيرة حوالى عام 1937<sup>(21)</sup> لكن، في ظل غياب تحالف ديمقراطي بين المجتمعات الأهلية على مستوى المقاطعات، بقي الجهد المحلي الذي قامت به المنظمات اليسارية للفلاحين لبناء قواعد زراعية تخترق الانقسام الديني القائم، إما محدوداً في مناطق محلية معينة، وإما جرى تفويضها من القوى الأهلية المنظمة والقادرة والمدعومة من البيروقراطية الحكومية<sup>(22)</sup>. ولم تتمكن حركة الفلاحين الشعبية في شرق البنغال، مع استخدامها القوي للإسلام كدين للعدالة والتضامن الزراعي، في النهاية، من إنتاج قوة ديمقراطية موثوقة يمكنها انتزاع موافقة الأقلية الدينية.

## استراتيجيات ونتائج

لا يصح أيضاً من الناحية التاريخية القول إن قرار تقسيم مقاطعة البنغال وفق خطوط دينية - ديموغرافية، شاركت فيه فعلياً الجماهير الشعبية. وبالنسبة

(20) وثقت هاتان المجموعتان من الحقائق، في: Shila Sen, *Muslim Politics in Bengal, 1937-1947* (New Delhi: Impex India, 1976); Kamala Sarkar, *Bengal Politics, 1937-1947* (Calcutta: Mukherjee, 1990), and Leonard A. Gordon, *Brothers against the Raj: A Biography of Sarat and Subhas Chandra Bose* (New Delhi: Penguin Books India, 1990).

(21) ينظر بشكل خاص: Humayun Kabir, *Muslim Politics, 1909-1942* (Calcutta: Gupta, Rahman and Gupta, 1943), and Nareschandra Sengupta, *Yugaparikramā* (Calcutta: Firma K. L. Mukhopadhyay, 1961), vol. 2, esp. 178-253.

(22) جرى توثيق ذلك، بشكل جيد، بالنسبة إلى ضاحيتي تيبيرا ونوكهالي (Tippera and Noakhali)

Bose, *Agrarian Bengal: Economy, Social Structure, and Politics, 1919-1947*, pp. 181-232.

في:

إلى الرأي العام في البنغال، اتخذت القرارات المهمة من الجمعية التمثيلية البنغالية (Bengal Assembly)، المنتخبة على أساس تصويت محدود جدًا. وكانت هناك حملات تعبئة واستنهاض متعلقة بمسألة التقسيم في عام 1947، موالية ومعارضة له، على حد سواء، لكن على مستوى الحراك الشعبي وقتذاك، لم تشمل تلك الحملات سوى عدد قليل من الناس. وتشير الدلائل في تلك الفترة إلى أن الحوادث التي حددت النقاشات حول هذا الموضوع، كانت، في الواقع، حوادث القتل المحلية في كلكتوتا في آب/ أغسطس 1946 وتلك التي حدثت في نوكهالي (Noakhali) بعد أسابيع عدة. وربما كان هذان الحدثان أكثر الحوادث التي حظيت بالقوة الجماهيرية المنظمة من المجتمعات الأهلية الهندوسية والإسلامية التي ساهمت في التقسيم. وفهم بعض الأشخاص العنف الأهلي غير المسبوق في عام 1946 كمؤشر مفاجئ وعنيف لانتقال عام للسلطة، ترافق مع مشاعر القلق، إضافة إلى مشاعر التوقع والانتظار. واعتبر آخرون أنه يعني أن قيام باكستان، مهما كان شكلها الشرعي أو الدستوري المحدد، أمرًا محتملًا.

من خلال قراءة نصوص المناظرات السياسية التي كانت تجري في البنغال بين آب/ أغسطس 1946 وآب/ أغسطس 1947، لا يمكن المرء سوى الشعور بأن المواقف التي بنيت على افتراض أن قيام باكستان كان يلوح في الأفق، وأنه لا يمكن القيام بأي شيء لتغيير هذا الواقع، وأن كل ما بقي هو تحقيق أفضل صفقة لمصلحة كل فئة، إن كانت مجتمعات الأغلبية أو الأقلية أو الطبقات المسحوقة ضمن مجتمع الأقلية. كما يشعر المرء بطريقة لا يمكن إنكارها بأن كل تصريح، بغض النظر عن الحزب أو المجتمع، وبغض النظر عن مكانة المؤسسة أو القائد في البنغال، وسواء أكان يتضمن مطلبًا أم نداءً، وعيدًا أم تهديدًا، كان يوجه إلى مجموعة خارجية بعيدة من أصحاب القرار. فلم يكن أحد في البنغال يعتبر نفسه معنيًا باتخاذ القرارات المهمة التي يمكنها أن تعبر عن مستقبل المقاطعة. وهناك سبب وراء استمرار الشعور، في غرب البنغال كما في بنغلادش، بأن البنغال كانت في عام 1947 مجرد لعبة في أيدي الفاعلين على مستوى عموم الهند.

من السهل إظهار الطبيعة الطارئة والاستراتيجية للمواقف المختلفة التي اتخذت حول مسألة الدين والمكانة القومية من المنظمات والأفراد في الشهور

التي سبقت آب/ أغسطس 1947 فلم يكن لدى فضل الحق الذي أصبح وقتذاك خارج السلطة، ومستبعدًا من الرابطة الإسلامية، أي خوف في أن يعلن أنه «من الناحية الدستورية، لم يكن هناك حكومة في البنغال بما أن الوزراء لم يكونوا مسؤولين أمام الهيئة التشريعية وإنما» أمام السيد محمد علي جناح رئيس الرابطة الإسلامية<sup>(23)</sup>. والأهم من ذلك أنه عندما بدأ النقاش، في أيار/ مايو، حول عرض سراط بوز سهروردي (Sarat Bose-Suhrawardy) من أجل بنغال موحدة ذات سيادة، سعى أبو الهاشم، عندما كان يقوم بحملات من أجل دعم العرض من داخل الفرع المحلي للرابطة الإسلامية، إلى تبريره بأنه يتلاءم مع قرار لاهور الأصلي الذي اعتبرت فيه باكستان بوضوح أنها مؤلفة من «دول إسلامية مستقلة». وعارض أكرم خان القرار، واتخذ موقفًا اعتبر فيه أنه لم يكن هناك أحد في الرابطة المحلية يمتلك القدرة على الإدلاء بتصريحات حول هذا الموضوع، ما دام محمد علي جناح والرابطة الإسلامية المركزية يفاوضان باسم جميع المسلمين في الهند<sup>(24)</sup>

بقدر ما يتعلق الأمر بالرأي الهندوسي، كان من الواضح، بمجرد طرح المسألة، أنه سيكون هناك شبه إجماع حولها، على الأقل ضمن نطاق الرأي المنظم، من الماهاسابها الهندوسية على اليمين إلى حزب المؤتمر في الوسط إلى الاشتراكيين وحتى الشيوعيين على اليسار<sup>(25)</sup> بمجرد أن انضحت حتمية قيام باكستان، خصوصًا بعدما وافقت القيادة العليا في حزب المؤتمر في آذار/ مارس 1947 على فكرة تقسيم البنجاب، سرت نظرة في أوساط الأقلية الهندوسية، لا يمكن إيقافها، تقول بوجوب تقسيم البنغال، أيضًا، حتى تتمكن الأقلية الهندوسية من أن يكون لها مكان خارج باكستان. وبعيدًا من التبريرات الجماعية المباشرة التي كانت كثيرة، دُعم هذا الموقف بنظريات أكثر تعقيدًا، اعتبرت، على سبيل

(23) ورد في: Kalipada Biswas, *Yukta bāhīlār śeṣ adhyāy* (Calcutta: Orient Book Company, 1966), pp. 386-390.

(24) هناك استشهادات كثيرة تتعلق بتلك المناظرة، في:

Umar, *Baṅgabhaṅga o sāmpradāyik rājñīti*, pp. 46-68.

(25) لاحقًا، اعترف معظم الشيوعيين بأنه بين عامي 1946 و1947، كان الضغط من أجل الاعتراف

بحتمية التقسيم بين المجتمعات الأهلية، كبيرًا جدًا. ينظر الكتابات والذكرات الشيوعية، في Amalendu Sengupta, *Uttāl calliś: Asamāpta bīplab* (Calcutta: Pearl Publishers, 1989).

المثل، أن هناك احتمالاً أكبر لأن يقيم الاتحاد الهندي التقاليد الديمقراطية الحديثة التي بنيت خلال القرنين التاسع عشر والعشرين، وبالتالي سيحافظ كثيرًا، على الأرجح، على حقوق جميع الجماعات الأهلية. ولم يلقَ اقتراح البنغال الموحدة سوى القليل من التأييد. ويبدو أنه كان هناك اقتناع لدى الأغلبية بنظرية شياما براساد موكهرجي (Shyama Prasad Mukherjee) أنه إذا قررت البنغال ذات السيادة أن تنضم إلى باكستان، على أساس تركيبتها الدينية، فإن مجتمع الأقلية سيترك من دون أي خيارات.

أما الأمر المثير للاهتمام بشكل خاص، فهو النقاش بين قادة الطبقات المسحوقة، حيث عارض جوغندرانات ماندال، قائد فدرالية الجماعات المحددة في النظام الطبقي الاجتماعي الهندوسي (Scheduled Castes Federation) الذي كان متحالفًا سياسيًا مع الرابطة الإسلامية، اقتراح تقسيم البنغال:

«إذا حصل مثل هذا الأمر، فسيصبح محتمًا أن يُجبر الهندوس في الشرق إلى اللجوء إلى غرب البنغال. بالطبع، إذا أراد القادة الذين يعارضون تقسيم البنغال، تبادل السكان لن يكون لدي شيء أقوله سوى أنه لم يكن إلا منذ وقت غير بعيد حين انتقد قادة الجماعات المحددة، بعنف، الدكتور أمبدكار (Dr. Ambedkar) حول كتابه *Thoughts on Pakistan* (أفكار عن باكستان) والسيد محمد علي جناح بسبب اقتراحه إمكان تبادل السكان... وإذا قُسمت البنغال، فإن أكثر من سيعاني هو الجماعات المحددة المسحوقة. فالطبقات الهندوسية في شرق البنغال ثرية، ولدى كثير من أفرادها وظائف مدفوعة الأجر. ولن يكون أمامهم مصاعب كثيرة في الانتقال من شرق البنغال إلى غربها. أما الفلاحون والصيادون والحرفيون من الطبقات الاجتماعية الهندوسية المسحوقة، فعليهم أن يبقوا في شرق البنغال، حيث ستقل نسبة الهندوس وسيكونون تحت رحمة الأغلبية المسلمة».

رد رادهانات داس (Radhanath Das)، أحد أعضاء الجمعية التأسيسية التابع للطبقة الاجتماعية الهندوسية المسحوقة، على ما تقدم بالقول:

«إذا ما قلنا اليوم لإخواننا الناماسودرا (Namasudra) في نوكهالي أنهم سيأتون إلى غرب البنغال، حيث ستوفر لهم حكومة مقاطعة غرب البنغال وشمالها



المنفصلة، المساكن والحاجات الاقتصادية الأخرى، سأكون مستعداً لأن أقسم بأن جوغن بابو (Jogen Babu) لن يستطيع أن يُبقي أي واحد من إخوانه في الطبقات الاجتماعية الهندوسية في نوكهالي. بتعبير آخر، لن يستطيع أن يجعلهم يشعرون بأمان في ظل حكم الرابطة الإسلامية أو في ظل حماية الرابطة الإسلامية... أقول إن الهندوس المتخلفين سيقدرّون أكثر من غيرهم على ترك شرق البنغال، بما أنه ليست لديهم ممتلكات كثيرة سوى أكوأخهم الصغيرة»<sup>(26)</sup>

في النهاية، عندما جرى التصويت في الجمعية البنغالية، لم يصوت سوى خمسة من أصل ثلاثين من أعضاء الطبقات الاجتماعية الهندوسية المسحوقة ضد تقسيم البنغال. ومن الواضح أنه عندما حان الوقت لأن تقوم مجموعة منظمة كأقلية ضمن أقلية باتخاذ قرار استراتيجي، أثبتت الإشارات المهيمنة للرابطة الإسلامية تجاه الطبقات المسحوقة أنها غير كافية.

كما أننا نشعر بالأجواء الطارئة التي جرى من خلالها الحديث عن مسألة التقسيم في البنغال، وذلك من خلال الكتابات في الدوائر غير السياسية. وهناك كتاب صغير صدر في نيسان/ أبريل 1947 حول الاضطرابات الأهلية في السنة السابقة، بعنوان *Delirium* (الهباج)<sup>(27)</sup> كان المؤلف بيرندرانات تشاتوبادهاي طبيباً يمارس العمل الاجتماعي، ولم يكن منتمياً بشكل مباشر إلى أي منظمة، وكان من الواضح أنه يعي مكانته كشخصية قيادية في منطقة يتطلع إليها باحترام فقراء الطبقة العاملة، سواء أكانوا مسلمين أم هندوس ممن كانوا يعيشون في الأحياء الفقيرة المجاورة لضاحية ألبازار (Alambazar) الصناعية، شمال كلكتوتا.

أكثر ما هو لافت في وصف المؤلف الاضطرابات الأهلية في منطقتة في آب/ أغسطس 1946، كان الشعور بأن هناك هجمة خارجية قام بها عناصر مجهولون، ولم تكن روابط الوحدة القائمة في الجوار كافية لصدّها. فهو يتحدث عن قادة حزب المؤتمر المحلي والرابطة الإسلامية، وهم ينشئون لجان سلام مشتركة

(26) أعيد طبع المناظرة، في: Jagadischandra Mandal, *Baṅga-bhaṅga* (Calcutta: Mahapran Publishing Society, 1977).

Birendranath Chattopadhyay, *Diliriyaṁ (sāmpratik hāṅgāmā)* (Alambazar: Databya Bibhag, (27) 1947).

بعد وصول الأنباء عن اضطرابات كلكتوتا مباشرة. وقام هو شخصياً بجولة في الجوار، وحض الناس على البحث عن عناصر خارجية. «يجب ألا نسمح لهذه الاضطرابات الخارجية بالوصول إلى جوارنا». لكن، قبل انقضاء الليل، اندلعت النيران في الأحياء الفقيرة، وأخذ الناس يقتل بعضهم بعضاً بوحشية مدهشة.

ينطوي باقي الكتاب على سلسلة من الحجج والحجج المضادة عن سبب وقوع تلك الحوادث وما سببها. وهو يعطينا فكرة عن المحادثات الحيوية التي كانت تدور في تجمعات الذكور من الطبقة الهندوسية المتوسطة. كما يقدم المجموعة الكاملة من الحجج السياسية التي أصبحت الآن مألوفة لجميع طلاب تاريخ الهند الحديث، من تلك التي تلوم البريطانيين إلى التي تلوم حزب المؤتمر، والتي تلوم المجتمعات الأهلية الإسلامية والرابطة الإسلامية. لكن الأمر المميز هو الطريقة التي يسعى فيها الكتاب إلى تسهيل فهم مجموعة من الحوادث البغيضة والمدهشة في ما يتعلق بالضرورة التاريخية.

«تبدو لي جميع تلك الاختلافات والنزاعات بين الرابطة الإسلامية وحزب المؤتمر وأحزاب أخرى مثل مسرحية منسقة تدور حوادثها على المسرح السياسي. كان المهاتما غاندي (Mahatmaji) كاتب هذه المسرحية هو الذي يقوم بإخراج صراع الهند من أجل الحرية، وكان الآخرون جميعاً لاعبين متمرسين. ولا يزال معظم الهنود لا يفهمون الطريقة الغامضة التي قسم بوساطتها المهاتما غاندي وجناح المسؤوليات في ما بينهما... اتخذنا معاً دور المصلحين الدينيين، وبحكم سيادتهما على رجال الدين، استطاعا الجمع بين الوعظ الديني ورسالة الحرية. وبالتالي، بنيا حزبيهما وأمتيهما... سعياً، من خلال إشعال انتفاضة، إلى تدمير العقول الراكدة والمجتمعات العاجزة من أجل إنتاج نهضة في أوساط الأشخاص العاديين... ولا أنظر إلى الأمور التي حدثت كاضطرابات أهلية، بل أراها كآخر حركة سياسية قامت في الهند... فهي مؤامرة من أجل القضاء، إلى الأبد، على المجتمعات الأهلية في هذا البلد. وستؤدي الصدمات الحاصلة اليوم، في وقت قريب، إلى وضع يشعر فيه الناس في كلا المجتمعين الأهلين بالاستياء من هؤلاء الذين ينشرون النجس والبغض بين المجتمعات الأهلية ويمارسون النفاق الديني. وعندها ربما ستقوم أمة جديدة في الهند»<sup>(28)</sup>.

(28) المرجع نفسه، ص 18.

كما تعتبر تلك الحوادث السياسية المتلاحقة، غير واقعية وخالية من الحقيقة، وأنها حوادث ستؤدي، بالضرورة، إلى تاريخ «فعلي».

«في كانون الأول/ ديسمبر الحالي (1946)، وافق حزب المؤتمر على وجهة نظر البريطانيين إلى الأمور التي كانت، لوقت طويل، تصب في مصلحة أهداف الرابطة الإسلامية. سيقبل الآن حزب المؤتمر، تقسيم البنغال وتقسيم البنجاب وحتى تقسيم الهند. ومع الوقت ربما تُقسّم كل مقاطعة في الهند من أجل استيعاب مطلب الرابطة الإسلامية بقيام باكستان. سيؤدي ذلك إما إلى تقوية الأمتين وإما أنه سيتسبب بحدوث الكثير من الفوضى لدرجة يدرك فيها الهندوس والمسلمون أنه من خلال محاربة بعضهم بعضاً ورفع الأسلاك الفاصلة بينهم لن يستطيع أي مجتمع أهلي من الفئتين العيش بسعادة... وحتى لو كان التقسيم ضرورياً اليوم، فلا يمكن البلاد أن تبقى مقسمة إلى الأبد»<sup>(29)</sup>

أما الضرورة التاريخية، فهي الفكرة الأساسية لكتاب صغير آخر كتب في عصر الاستقلال والتقسيم وصدر في كانون الأول/ ديسمبر 1947<sup>(30)</sup>، حيث صار التقسيم حتمياً بسبب فشل حزب المؤتمر «القومي» في أن يستبق السياسة العدائية للرابطة الإسلامية «الفاشية» التي كانت أيديولوجيتها تعتمد على «الدكتاتورية الحديثة في زي التعصب الأعمى العائد إلى القرون الوسطى»<sup>(31)</sup>

«في الحقيقة، كان الفشل من نصيب حزب المؤتمر والنجاح من نصيب الرابطة الإسلامية. وفي الواقع لم يُفرض الجهد الذي قام به حزب المؤتمر في السنتين السابقتين لتجنب تقسيم الهند إلى الحفاظ على الوحدة... قام ماونتباتن (Mountbatten) (المندوب السامي البريطاني) بما هو حتمي فحسب، حيث أفضى كل الجهد المبذول لتجنب هذا الواقع إلى فشل ذريع. وحل المشكلة بالجوء إلى مشرط الطيب الجراح»<sup>(32)</sup>

بعد أن دان قيادة حزب «مؤتمر عموم الهند» القومية لفشلها في مقاومة قومية دينية شرسة، انتقل الكاتب لإلقاء نظرة أمل على الاحتمال الثاني الفاشل، وهو احتمال القومية اللغوية.

(29) المرجع نفسه، ص 47-48.

(30) Satyen Sen, *Paneroi āgaṣṭ* (Calcutta: City Book Company, 1947).

(31) المرجع نفسه، ص 63.

(32) المرجع نفسه، ص 95.

«أصبحت مقاطعة البنغال التي استطاعت ذات مرة أن تحبط بنجاح وشجاعة مخطط اللورد كورزون لتقسيمها، الآن، في عام 1947، في طور تطبيق مخطط آخر من النوع نفسه. هذه هي سخرية القدر! في عام 1905، جاءت القيادة من شرق البنغال، وهي الآن من غرب البنغال. في عام 1905، كان المنظم، حكومة الهند، وأصبح المنظمون الآن البنغاليين أنفسهم. في عام 1905، كانت المشكلة سياسية، وأصبحت الآن مجتمعية. نشرت حركة 1905 الوعي بهوية غير مقسمة في أرجاء الهند، وأصبحت البنغال الآن تشعر بالحماسة للتضحية بهذا التقليد المجيد بينما تتطلع إلى الآخرين لإنقاذها»<sup>(33)</sup>

كان الاستدعاء الكئيب للقومية اللغوية هو الذي يُمثل المزاج المسيطر على معرض صور تشونيلال غانغوبادهي (Chunilal Gangopadhyay) الذي صور الأشخاص الذين انهارت قناعاتهم نتيجة التقسيم<sup>(34)</sup> وأظهرت إحدى تصاويره في الكتاب الذي ألفه بين عامي 1946 و1950 وكان بمنزلة سلسلة من الرسائل، خادم إسلام، وهو الداعم الرابطة الإسلامية الذي يقول الآن «كانت نتيجة خطأ ارتكبته أنا شخصياً أن قسمت أرض بلادي وجرى إخضاعها [...] ستفصل الأغلبية الهندوسية في غرب البنغال، الآن، عن الأغلبية الإسلامية في شرقها وستتحول إلى مستعمرة لشمال الهند». يقول زين الكبير (Zainul Kabir) إن «المؤامرة التي حاكمتها الرابطة الإسلامية مع الإنكليز ستحول شرق البنغال، الآن، إلى مستعمرة تابعة لعليكره (Aligarh) وغرب البنغال إلى مستعمرة تابعة لباناراس (Banaras)... متى ستعلو البنغال، أرض راجا غانيسا (Raja Ganesa) في سوبهاس (Subhas) (تشاندرابوس) وأرض سلطان إلياس (Sultan Ilyas) في تيتومير (Titumir) مرة أخرى من قعر التاريخ؟ في نيسان/أبريل 1949، أدرك سونيل سن (Sunil Sen) من بوروليا (Purulia) أن حكام باتنا (Patna) سيسئون معاملة البنغاليين في بيهار (Bihar). «أن ما يسمى نزعتهم 'الهندية' التي نشأت داخله، بمحبة، خلال حياته، أزيلت فجأة الآن [...] وبعدها بلغ أواخر عمره، أدرك أنه ليس لديه أي رابط أو أي حاجة لهندوس البنجاب أو لدى المسلمين في بيشاور. وإنما هناك رابط يربطه من خلال المبادئ والمصالح مع هندوس بانكورا (Bankura) ومسلمي باريسال (Barisal)».

(33) المرجع نفسه، ص 87-88.

Chunilal Gangopadhyay, *Bhāṅgan diner kathāmālā* ([n. p.: n. pb.], possibly 1952).

(34)

من خلال القراءة التاريخية، لا يبدو ذلك سوى استدعاء خيالي لما كان يمكن أن يكون مؤشراً آخر إلى عدم تقبل واقع التقسيم، بدلاً من كونه تأكيداً لقومية لغوية جديدة. حتى التاريخ الحديث في غرب البنغال، أجبر وهو يسعى، بطريقة واعية إلى تجنب المعتقدات المتوارثة للتاريخ القومي الهندي، على الاستنتاج بأنه لا يمكن قراءة قصة التقسيم إلا كتراجيديا إغريقية:

«مثلما تنجذب الحشرات إلى اللهب، نساق نحن بأيادٍ خفية اتجاه تراجيديا محتمة... لماذا إذاً تصرف قادة حركة الحرية في الهند، الذين كانوا جميعاً (بمن فيهم جناح) رافضين فكرة التقسيم، في المشهد الأخير لانتقال السلطة بهذه الطريقة التي أصبح معها التقسيم أمراً حتمياً؟»<sup>(35)</sup>

من المثير للاهتمام أنه مع التجاوز التدريجي لمحنة التقسيم، واستطاعة عدد كبير من السكان الذين استؤصلوا من جذورهم أن يستقروا ويبدأوا حياتهم من جديد، كانت القومية التي سيطرت على غرب البنغال، في فترة حكم حزب المؤتمر، ولاحقاً في ظل حكم الاتجاه اليساري، هي القومية التي سادت في عهد سواديشي: قومية متجذرة في ماضٍ من الحضارة الهندوسية، وشعور بالهوية البنغالية راسخ بقوة في هذه القومية (مهما كانت علاقتها الاستراتيجية متوترة مع المركز السياسي) وخطاب دعائي للوحدة الهندوسية - الإسلامية (التي تسمى الآن سياسة العلمانية). أصبح التقسيم في هذا التاريخ أمراً شاذاً وعلامة خسارة وفشل، ونُسب بشكل أساسي إلى تنظيمات المجتمع الأهلي والمكائد الإمبريالية، ونقاط الضعف لدى القيادة القومية. حافظت البنية القوية للأمة المُتخيلة على موقعها المهيمن، مدّعية أن لديها مكاناً آمناً للأقليات الدينية، بينما تسمح أنواع التمييز المختلفة بين المجتمعات الأهلية والأحقاد والنزاعات الاستراتيجية أن تظهر على الساحة العامة للحياة القومية.

عبر الحدود، في الجزء الآخر من البنغال، على امتداد العقدين والنصف اللاحقة، تمثل التطور المثير ببروز قومية لغوية جديدة وسيطرتها، اتخذت نقطة

Saileskumar Bandyopadhyay, *Jinnāh, pākistān: Natun bhābnā* (Calcutta: Mitra and Ghosh, (35) 1988), pp. 302-303.

تأسيسية لها من شباط/ فبراير 1952، التاريخ الذي انطلقت فيه الحركة من أجل الاعتراف باللغة البنغالية في باكستان، ولم تتخذ نقطتها الأساسية في آب/ أغسطس 1947، وهو تاريخ ولادة باكستان. تحدثت القومية التي أصبحت مهيمنة في بنغلادش بعد عام 1971، نيابة عن مجتمع قومي موحد من خلال اللغة واختراق الانقسامات الدينية. وهناك أيضًا أصبح تقسيم البنغال في عام 1947، أمرًا شاذًا وعلامة خسارة وفشل، جاء نتيجة عناد القادة الهندوس وتلاعب البريطانيين<sup>(36)</sup> اتخذت، بنجاح، الخطوة المهيمنة التي كانت ناقصة في العقد الذي سبق التقسيم، في سبعينيات القرن العشرين، لكن في مقاطعة مبتورة فحسب نتيجة انقسامها على طول الفواصل الدينية.

على الرغم من رفض القومية الدينية، لم تتخذ أي خطوة على أي جانب على الحدود من أجل إعادة توحيد البنغال، ولا يوجد هناك أي احتمال بأن تتخذ في المستقبل القريب. وما قد يظهره ذلك أن الحدث الذي جاء نتيجة أفعال عرضية للغاية وقصيرة الأمد يمكن أيضًا أن يكون، بشكل حازم ودائم، أشكال البنى

---

(36) برز إجماع كبير حول هذا الأمر بين المؤرخين البنغلادشيين. يأسف التاريخ المكتوب تحت الرعاية الرسمية، على سبيل المثال، لإحباط «الخطة النبيلة» التي وضعها سهروردي (Suhrawardy) وأبو الهاشم من أجل بنغال موحدة ذات سيادة، من قبل «الهندوس البنغاليين العنيدين». كما أنه ينتقد البريطانيين لإعطائهم آراء الأغلبية والأقلية الوزن نفسه وقيامهم بتقسيم البنغال. ينظر:

Mohammad Waliullah, *Āmāder mukti-samgrām* (Dacca: Bangala Academy, 1978), pp. 411-412.

يلوم بدر الدين عمر، وذلك باعتبار أنه، على أساس لينيني، لا يمكن سوى لحل فدرالي ديمقراطي حقيقي، أن يحقق التوازن الفعلي بين المصالح الأهلية والمناطقية في بلد متعدد القوميات مثل الهند، حزب المؤتمر، والرابطة الإسلامية والبريطانيين على التقسيم. ينظر:

Umar, *Baṅgabaṅga o sāmpradāyik rājñiti*, pp. 104-105.

ينهي هارون الرشيد دراسته حول انهيار حركة بروجوا وبروز الرابطة الإسلامية في أربعينيات القرن العشرين، من خلال حديثه عن كيفية تحويل القيادة الإسلامية في حزب عموم الهند، مشروع البنغال المستقلة: «لم يدم النصر الذي حققته مجموعة خواجا... بما فيها القيادة المركزية للرابطة الإسلامية، طويلاً. مع زوال الخوف من السيطرة الهندوسية، جرى تأكيد القومية البنغالية الفرعية، بشكل ظاهري أكثر، في الدولة الباكستانية ما بعد عام 1947 وصلت إلى ذروتها في ظهور بنغلادش كدولة مستقلة في عام 1971، ما يمثل تحقيق جزئيًا لحلم الأربعينيات في قيام بنغال كبرى». ينظر:

Harun-or-Rashid, *The Foreshadowing of Bangladesh: Bengal Muslim League and Muslim Politics, 1936-1947* (Dacca: Asiatic Society of Bangladesh, 1987), p. 346.

الاجتماعية والمخيلات السياسية. وأظهرت أن الذاكرة التاريخية في غرب البنغال وبنغلادش، على حد سواء، تسعى بعناء إلى رفض حقيقة التقسيم الثاني للبنغال. إلا أن الاحتمال المتجدد للمخيلات القومية غير المقيدة بالهوية الدينية يجري تكيفها، بشكل مهم، بنتائج التقسيم عنها.

تبدو مسألة البنغال كأنها تشير إلى مظهر من مظاهر الدولة - الأمة الحديثة التي لم يعترف بها إلا قليل في الكتابات التي تناولت القومية. يرتبط ذلك بالوجود المتكرر، لكن السري بالضرورة، للدين كعنصر ثقافي - ديموغرافي في تكوين الأيديولوجيات القومية المهيمنة. ولا يتماشى الدين مع فئات التصنيف المختلفة التي يُعرّف، من خلالها، «السكان» كهدف للنشاط الحكومي التي يوفر الشرعية لدولة ما بعد التنوير. بعد ذلك كله، من بين جميع الدول القومية المعاصرة القائمة اليوم، لا تدعي سوى إسرائيل وباكستان بوضوح، وجود أساس للهوية يرتكز، أولاً، على الهوية الدينية. وبالإمكان ذكر حالات عدة من القومية حيث وفرت فيها الهوية الدينية المسيطرة، عنصراً أساسياً في البنية الثقافية للهوية الدينية. وفي الواقع يكمن الجانب الأكثر إثارة للاستغراب في الظهور الأخير للاهتمام الفكري بالقومية، في الاكتشاف المفاجئ للدين كعنصر مكوّن للقومية العلمانية المفترضة في بلدان غرب أوروبا<sup>(37)</sup>. وربما يكون الوضع الأكثر فاعلية الذي تستقر من خلاله الأيديولوجيات القومية في جسم الدولة الحديثة هو حين تستطيع أن تُعيد الدين إلى التاريخ السري لولادته، وحين تستطيع أن تحول الوقائع الكبرى للأغلبية الدينية إلى المنطق الثقافي الشائع المعتدل للحياة القومية اليومية. وقد يكون هذا هو الشرط الذي يمكن أن تقوم الدولة-الأمة من خلاله بالإيماءات الأكثر سماحة تجاه الأقليات الدينية بتقديمها لهم وعد المواطنة البورجوازية العالمية، حتى ولو كان ذلك من خلال الاعتراف بهم وحماية هوياتهم كأقليات. ومن أجل إيجاد هذا الشرط، يبدو أن المهمة الكبرى للكتابات التاريخية القومية هي انتظار ممحاة انتقائية تستطيع أن تمحو بعض الروايات من الذاكرة العامة.

(37) يُنظر على سبيل المثال: Linda Colley, *Britons: Forging the Nation, 1707-1837* (New Haven, CT: Yale University Press, 1992).

(7)

القومية والحداثة والهوية الإسلامية في الهند  
قبل عام 1947

باربراد. متكالف





«إذا كانت هناك من خطيئة أخرى أتهم بريطانيا العظمى بارتكابها، إضافة إلى إضعاف الهند، فهي صنع روايات تاريخية خاطئة عن الهند وتعليمها لنا في مدارسنا».

(محمد علي [جناح] في خطابه في الجلسة العامة،  
19 تشرين الثاني/ نوفمبر 1930).

تغيرت دراسة القومية كظاهرة، تغييرًا كبيرًا في الأعوام الأخيرة، ويعود ذلك، جزئيًا، إلى التركيز على التاريخ العالمي الذي لا يضم مجالات متعددة فحسب، لكنه يعيد النظر من جديد في العمليات والتدخلات بين هذه المجالات. وفي حالة القومية، كان الافتراض التقليدي أن التطورات في العواصم الاستعمارية (Metropole) كانت تنتقل من المركز إلى الأطراف، لذلك برزت القومية في أوروبا، وانتقلت إلى أماكن أخرى. لكن الكتابات الحديثة لبندكت أندرسن (Benedict Anderson) وآخرين، وضعت مجالات العاصمة الاستعمارية وتلك المتعلقة بالمستعمرات في مساحة تاريخية واحدة حيث كانت العمليات فيها، في الواقع، متزامنة ونتيجة تفاعلات معقدة<sup>(1)</sup> وأثبتت المؤسسات الرئيسة في المجتمع والاقتصاد، بما فيها مفهوم الأمة عينه، إضافة إلى الجنوسة، والطبقة والنظام الطبقي الاجتماعي الهندوسي، أنها جميعًا تكوّنت كجزء من هذه التفاعلات. وكان أحد جوانب ذلك أن المصطلحات التي كانت تُستخدم لتصنيفات علمية، ليس أقلها الحدائة والعلمانية من جهة، والتقاليد والدين من جهة أخرى، أصبحت تُدرس، بشكل متزايد لتصنيفات سياسية يعتمد بعضها على بعض.

---

Benedict R. Anderson, *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of (1) Nationalism*, 2<sup>nd</sup> ed. (London: Verso, 1991).

أريد أن أشرح ذلك من خلال بعض التعليقات حول المسلمين في شمال الهند في عشرينيات القرن العشرين وثلاثينياته، مركزة على حركة تقوية تُدعى «تبليغي جماعت» (جماعة التبليغ)، كانت تعتبر نفسها أنموذجية، وفي الواقع «تقليدية» و«غير سياسية». وهذا منظور منحرف تمكن من خلاله إثارة قضايا متعلقة بالقومية، في مقابل التركيز على حزب المؤتمر القومي الهندي أو الرابطة الإسلامية اللذين كانا يرتبطان بالحركة القومية.

في الحقيقة، كانت «تبليغي جماعت» تشارك في مميزات مشتركة بين هاتين الحركتين، وحركات أخرى موصوفة بأنها حركات «حديثه» أو معنية «بالإصلاح الاجتماعي». لكن اعتبار «تبليغي جماعت» بأنها حركة تقليدية، ساعد المشاركين فيها في تأكيد أنهم أصليون، وشدد على أن قوميتهم مهما كانت حديثة، فإن عليها أن تبقى، دائماً بلا زمن<sup>(2)</sup> كما سمح وصف «تبليغي جماعت» بأنها تقليدية أو أصولية أو رجعية، لمعارضيتها بتكوين أنفسهم كجماعات حديثة، وفي الواقع، قومية أي دعوة إلى قومية تعتبر نفسها محقة باستثناء بعض الفئات من الأشخاص من المواطنة الحقيقية، من ضمنهم هؤلاء الذين صُنّفوا في فئات تقليدية أو ظلامية. هكذا، فإننا بحاجة إلى التساؤل عن معنى الثنائيات مثل التقليدي والحديث، لكن في الوقت نفسه نحن بحاجة إلى أن نتعرف إلى الحاجة إلى الثنائية لخلق المقولات نفسها التي تدعي وصفها.

يمثل تعليق محمد علي [جناح]، المذكور في بداية هذه الدراسة، دعوة إلى إعادة التفكير في مكانة تلك الحركات مثل «تبليغي جماعت» في روايتنا التاريخ الهندي في القرن العشرين. وتحاول الأجزاء اللاحقة، أولاً البدء بوصف نشاط حركة مثل «تبليغي جماعت» من أجل تقدير تعقيداتها، وثانياً الاعتراف بالخلاف الضمني لحركة «تبليغي جماعت» مع الروايات التي تشملها، ومن ثم، في القسم الأخير، إثارة جوانب العلاقة الحميمة والمتداخلة بين الحركات والمقاربات التي لا تمثل الثنائيات التي تدعي تمثيلها.

(2) المرجع نفسه.



munshi, safeed poosh) وأشخاص متنورون آخرون (sarbarawarda) من منطقة ميوات (وهؤلاء الذين ذكروا هم موظفون حكوميون وزعماء بالوراثة وأشخاص يدعون امتلاك العلم والتقوى). وكان عددهم حوالى مئة وسبعة أشخاص. وكان أول ما جرت مناقشته في ذلك الاجتماع، أهمية الإسلام ومن ثم التوصل إلى عهد بالالتزام الكلي بأركان الإسلام، وبالعمل الجماعي لنشر الدين، وإنشاء مراكز سلطة أخرى محلية على مستوى جغرافي ضيق أو «بنشايات» (Panchayat) لتعزيز هذا العمل. وكانت بنود الاتفاقية هي الآتية:

- إعادة تأكيد كلمة الله، أي النطق بالشهادتين.
- الالتزام بفروض الصلاة الإسلامية.
- تحصيل العلم ونشره.
- الالتزام بالمظهر الإسلامي (شكلاً وصورة).
- اعتماد العادات الإسلامية والتخلص من العادات غير الإسلامية (رسوم شركية).
- الالتزام بالتواضع بين النساء<sup>(5)</sup>
- تجري عقود الزواج وفقاً للأسلوب الإسلامي.
- الالتزام بالزني الإسلامي عند النساء.
- عدم التخلي عن أي عقد إسلامي، وعدم قبول أي سلوك غير ديني (غير مذهب).
- حماية الحقوق المتبادلة ورعايتها.
- دعوة أصحاب المقامات الرفيعة إلى كل اجتماع وتجمع.
- عدم توفير أي تعليم دنيوي للأطفال من دون تعليم ديني.
- الجهد والعمل من أجل التبليغ الديني.

(5) المقصود نظام الفصل أو الحجاب بين الجنسين (Parda). (المترجم)

- الالتزام بالطهارة.

- حماية بعضهم كرامة بعض وشرفه.

تقرر أيضًا، في تلك الاجتماعات والمراكز أن التبليغ ليس مهمة المفكرين الدينيين فحسب، وإنما أيضًا واجب على جميع المسلمين، ويجب عليهم جميعًا تبيّنه. ودون كل ما تقرر. كما جرى إنشاء المجلس القروي ووقع عليه المشاركون جميعًا... كان على رسالة الإيمان أن تُنشر في جميع الطبقات في الملة (الإسلامية)... وإذا استدعت الضرورة الانتقال الموقت من البلاد، فيجب القيام بذلك... (وكان من بين التوصيات) التصرف تجاه المسلمين العاديين بأقصى درجات التقدير والإحسان، والتحدث إليهم برفق ومعاملتهم بأسلوب حسن، وعدم النظر إلى أي مسلم باحتقار أو كراهية، وبشكل خاص، يجب عدم التقليل من احترام علماء الدين وتكريمهم... وأعلن مولانا إلياس في إحدى المناسبات أن «الهدف الحقيقي لهذه الحركة هو ضرورة تشكيل الأمة الإسلامية من خلال النظام الفكري والعملية الإسلامي الكامل»<sup>(6)</sup>

من خلال وصفه طريقة عمل التبليغيين، يشرح الكاتب، بشكل إضافي، أن «مولانا إلياس جهّز خرائط لفروع التحصيل في ميوات، إضافة إلى ضاحية غورغون، كما رسم الاتجاهات والطرق، وكتب الإرشادات للواعظين، وحدد كذلك عدد سكان القرى، وأسماء العائلات المهمة في هذه القرى والمسافات بينها، وهكذا أسس لنظام ملائم للتبليغ»<sup>(7)</sup>

الوصف الموجز عن ذلك الاجتماع يعيد إلى الأذهان حركات إلغاء النظام الطبقي الاجتماعي الهندوسي التي انتشرت في أنحاء الهند خلال تلك العقود؛ إذ كانت مجموعات من الحلاقين والتجار الصغار، تجتمع بقيادة المجلس القروي؛ «الخمسة» التقليديين الذين كانوا يحكمون قضائياً بالخلافات بين الناس، ويقودون النشاط المختلف بوساطة مجموعة من التصرفات التي تساويهم مع «الوجهاء

Muhammad Ayyub Qadiri, *Tablighi Jama'at ka tarikhī ja'iza* [A Historical Survey of the (6) Tablighi Jama'at] (Karachi: Maktaba Mu'awiya, 1971), pp. 91-97.

(7) المرجع نفسه، ص 99.

الأشراف» في عملية تسمى التحول إلى «السنسكريتية» (Sanskritization) أو «التأشرف» (Ashrafization). وغالبًا ما كان يتضمن هذا السلوك الذي كانوا يسعون إلى الوصول إليه، التحكم بالنساء ووضع القيود على لباسهن، ما دام وجود النساء في المجال العام يُعتبر أمرًا عاديًا لدى الطبقات الدنيا. كما كان هناك توجه لإدارة المصاريف بعقلانية، خصوصًا في ما يتعلق بمناسبات الزواج التي تعد شكلاً من أشكال «التبذير»، ولا سيما بعد بناء العلاقات الاجتماعية على أسس جديدة. كانت هذه حركات ترفض التقاليد لمصلحة عادات كانت سائدة، وتتجاوب مع شبكات اجتماعية أوسع معرفة من خلال السلوك والإنجازات، وليس من خلال الأصول المتوارثة فحسب.

لم تكن الاتفاقات تُوقَّع فحسب، وإنما كان يُعاد إنتاجها من خلال الطباعة الحجرية التي كانت تصدر نسخًا صُفِّرًا لَماعة يمكن العثور عليها الآن في بعض الأحياء. وتراوحت التوصيات، كما هو واضح هنا، بين الإخلاص والممارسات المقدسة المتعلقة بالإيمان والممارسات المنزلية اليومية. هكذا، كان يجب على النساء اللواتي كُنَّ يُشجعنَ منذ البداية على الخروج بمجموعات من أجل التبليغ، أن يبقين في منازلهن مع وجود مراحيض داخلية، وهو أمر لم يكن معروفًا في ميوات، وأصبح شائعًا وقتذاك، كما كتب أحد المؤرخين، «من خلال بركة التبليغ»<sup>(8)</sup> وبالتالي، حل ذلك محل العادة القروية بالخروج ليلاً إلى الحقول لقضاء الحاجة، في حين كانت المراحيض الداخلية للأشراف ومن يقطنون المدن.

تستحق «تبليغي جماعت» الذكر بسبب تعميمها منصب القيادة على الناس العاديين غير المعممين<sup>(9)</sup>، وهو تحوُّل تشترك فيه حركات كثيرة في جنوب آسيا في القرن العشرين. وتظهر هذه الميزة حتى في اللائحة المذكورة سابقًا، ليس من خلال الإرشادات لضم جميع المنتمين المحتملين فحسب، بل أيضًا بالنسبة

Miyajni Muhammad, 'Isa Firozपुरي, *Tabligh ka maqami kam* [The Local Work of Tabligh] (8) (Delhi: Rabbani Buk Depo, [n. d.]), p. 105.

Barbara D. Metcalf, «Living Hadith in the Tablighi Jamā'at.» *Journal of Asian Studies*, vol. 52, (9) no. 3 (August 1993), pp. 584-608.

إلى الاحترام الواجب تقديمه إلى مَنْ هم أدنى شأنًا. أصبحت السلطة المعطاة لكبار السن موزعة في الجسم الكاريزمي للمجموعة التي تعمل سوية. وتقدم هذه الحركة مثلًا مهمًا عن الخطوة الأوسع في التنظيم الديني والانتقال من البنية العمودية إلى الأفقية مع التشديد الجديد على قيادة الأشخاص العاديين.

هكذا، أعطى ما جرى إظهاره في كتابات «تبليغي جماعت» على أنه إعادة استحواذ حان وقتذاك للسلوك الأولي، دفعةً إضافية للعادات السلوكية المحترمة والمشاركة ضمن مجتمع مترابط ومتحرك، على نحو متزايد، وهي تمثل إحدى دعوماته المؤسسة. ولم يمضِ سوى وقت قليل حتى سمح مفهوم المجالس القرية مع أصوله ودلالاته القروية، بظهور مصطلح «جماعة» أو رابطة الذي كان يعني، مثل مصطلح «أنجومان» (Anjuman) الذي انتشر في ذلك العصر، رابطة طوعية، على الرغم من كونها، في هذه الحالة، لا تتمتع بقوة التنظيم.

مثل الحركات الإحيائية وحركات العون الذاتي في ذلك الوقت، اعتمدت «تبليغي جماعت» على وسائل الاتصال الجديدة، ليس أقلها الطباعة<sup>(10)</sup> كما تجب الإشارة هنا إلى الخرائط والإحصاءات والموظفين الرسميين المحليين التي كانت كلها متضمنة في الثقافة الاستعمارية. كانت قيادة «تبليغي جماعت» تأتي من البيروقراطية والجيش الذي يعود إليه الفضل، خصوصًا في الأعوام الأخيرة، في تأمين التنظيم الدقيق لمئات الآلاف بل الملايين من الذين يحضرون الاجتماعات السنوية.

هناك ميزتان إضافيتان لهذه الحركة لقيتا صدى واسعًا مع التحولات الأساسية الظاهرة في أوضاع أخرى في تلك الفترة، وأثرتا بشكل كبير في الوعي والتصرفات الفردية. تمثلت إحداهما بالتركيز الأساس على الوقت وكيفية إدارته وقياسه وعدم إهداره، وتخصيص الوقت الملائم للأمر المفيدة. أما الميزة الثانية، فكانت حصر الممارسات الدينية في الذات الفردية. فعلى الرغم من أهمية

---

Barbara D. Metcalf, «Remaking Ourselves»: Islamic Self-Fashioning in a Global Movement (10) of Spiritual Renewal,» in: Martin Marty and Scott Appleby, eds., *Accounting for Fundamentalisms: The Dynamic Character of Movements* (Chicago, IL: University of Chicago Press, 1994), pp. 706-725.



المشاركة مع الجماعة، إلا أن المشاركين تخلوا عن العادات المحلية المتمثلة في زيارة المقامات الدينية والاحتفال بدورة الحياة، وقلّصوا دور الوسطاء التراتبيين، ولم يعودوا يعلّقون أمالاً على أن يكون للمؤسسات الاجتماعية والسياسية قدرة على تعزيز الحياة الأخلاقية. فهذا أمر متروك للفرد بطريقة يمكن من خلالها، كمن يكتب نثرًا عفو الخاطر، اعتبار الشخص التبليغي، وهو يعيش حياته اليومية في المجتمع، «كعلماني» حقيقي. وأخذًا في الحسبان لجميع هذه النواحي، فإن هذه الحركة التي يُنظر إليها أنها «تقليدية»، تصير حركة جديدة بطريقة لافتة: جديدة في أسلوبها، جديدة في تنظيمها الذي يعتمد على الأشخاص العاديين، جديدة في حداثتها، جديدة في طرائق تواصلها وتنظيمها، جديدة في وعيها الذاتي عندما تقيم علاقة «ثقافة مضادة» مع الحياة الاقتصادية والسياسية. وكانت لـ «تبليغي جماعت» القدرة على أن تتمكن وتقوى في أوضاع محلية شديدة الاختلاف، وأن تعني أمورًا مختلفة في أوقات مختلفة، لكن الأفكار التي شُدّد عليها هنا كانت أفكارًا متعارفًا عليها إلى حد كبير.

### السياسة بين حركتي الخلافة والتقسيم: روايات تاريخية متنافسة

ظهر استغراق «تبليغي جماعت» في تكوين شخصية إسلامية فردية مقولبة ذاتيًا، وتجنب المشاركة في الحياة العامة، بشكل كبير، في إطار شمال الهند في تلك الفترة. وكانت عشرينيات القرن العشرين بداية لفترة غير مسبوقه من العنف الديني والمنافسة على القيادة والظهور الحاسم للسياسات الجماهيرية. برز ذلك، خصوصًا، عندما لاقت السلالات التاريخية المتنافسة في التاريخ الإسلامي رواجًا كبيرًا، الأمر الذي لُحِص بالتفسير «القومي» و«الأهلي» للهويات الإسلامية، وهي تواريخ برزت، على نحو متزايد، وجود الأيديولوجيات المختلفة. وتجاهلت قيادة «تبليغي جماعت» تلك القضايا على الرغم من أن النوعية نفسها من الأشخاص في قاداتها، الذين انضموا إلى رابطة العلماء (جمعية علماء الهند) المتحالفة مع حزب المؤتمر القومي الهندي وقامت في ثلاثينيات القرن العشرين بدعم الحركة الإسلامية المتمركزة حول قضية الدولة بقيادة المودودي (1903-1979).

تضمنت جميع الحركات في تلك الفترة، بما فيها حركة غاندي البارزة، مجموعة كبيرة من النشاط تراوح بين ما تمكن تسميته المحور «الإرشادي» من جهة، والذي يركز على التحسين الأخلاقي للفرد، والمحور السياسي الذي يركز على الدولة، والمهتم بتشكيل الحياة العامة والسيطرة عليها، من جهة أخرى<sup>(11)</sup> وتشير الافتراضات الشائعة عن الإسلام إلى أن الحركات الإسلامية تسعى دائماً إلى مثل هذه السيطرة السياسية. لكن، في الواقع، كانت هناك توجهات قديمة وشائعة ضمن الإسلام، ركزت على الفرد بالتحديد، ليس أقلها تلك المرتبطة بالصوفية. وعلى الرغم من أن مولانا إلياس تحدث عن «النظام» الإسلامي، كما ظهر في الاستشهاد الذي ذكر سابقاً حول أهداف «تبليغي جماعت»، وهي كلمة اتخذت معنىً جديداً في القرن العشرين مع ظهور حركة حسن البنا (1906-1949) الإسلامية في مصر (الإخوان المسلمون) وحركة مولانا المودودي في الهند، فلم تكن «تبليغي جماعت» حتى قد وضعت برنامجاً معلناً مع التركيز على إعادة الإحياء الفردي كشرط للتغيير الاجتماعي. وتُركت إعادة تنظيم المجتمع ببساطة إلى وقت لم يكن قد حُدد.

علاوة على ذلك، كان هناك سيل مهم من الأفكار، حتى بين هؤلاء المنشغلين بالمفاوضات والمنافسة في الحياة العامة، من أجل تقديم رؤية عن الهوية من دون تحديد البعد الجغرافي. وكما أظهرت الدراسة التي قام بها بيتر هاردي (Peter Hardy) عن أيديولوجية حركة الخلافة، والمقترحات اللاحقة لجمعية علماء الهند، حيث كان العلماء المرتبطون بحزب المؤتمر يفضلون نوعاً من أنواع المجتمع الفدرالي، يهتم بالإرشاد القانوني والتعليم أكثر من اهتمامه بمؤسسات الدولة. كان هؤلاء العلماء الذين التحقوا بقيادة حزب المؤتمر بسبب رغبة مشتركة لإزاحة البريطانيين عن السلطة، يتصورون الهند دولة مستقلة مؤلفة من مجتمعات دينية حيث يقدم قادة تلك المجتمعات إطاراً للعدالة والتعليم والرعاية الاجتماعية، أي نوعاً من التمييز العنصري القضائي (Jurisprudential Apartheid) من جوانب أساسية عدة. ويذكرنا هذا سياسات سابقة، مثل نظام «الملة» العثماني الذي كان رؤساء الملل الدينية يقومون بدور الوسيط في أنظمة معرفة من خلال علاقات الوفاء

---

Ahmed Mukarram, «The Tabligh Movement and Mawlana Abul Hasan Ali Nadwi: Guidance- (11) Oriented Strand of Contemporary Islamic Thought,» typescript (Oxford University, 1991).

والحماية، وليس من خلال المواطنة العالمية والأرض<sup>(12)</sup> وبالتالي، كان عدم تسييس «تبليغي جماعت»، بمعزل عن كونه فريداً من نوعه، غير بعيد جداً من السياسات العليا للناشطين المسلمين على المسرح القومي.

حين نتحول إلى أحد الجوانب الأساسية في تعريف المجتمع، المتمثل في بناء سلاسل تاريخية، نجد أيضاً طريقة لإعادة تصوير الأمور التي غالباً ما كانت تُعتبر متعاكسة؛ إذ حُدِّدَت الثنائية المعتادة بين من سعوا إلى تحقيق مصالح سياسية إسلامية منفصلة، مثل محمد علي جناح (1876-1948)، ومن تعاونوا مع حزب المؤتمر من أبو الكلام آزاد إلى رفيع أحمد قدوائي اللذين كتب عنهما مشير الحسن يقول «لم يكن هناك أي أثر للإسلامية في حياتهما العامة، باستثناء فترة حركة الخلافة»<sup>(13)</sup> على العكس، سأعتبر افتراضاً أن المشاركين جميعهم في الحياة العامة قد بدأوا عملهم على قاعدة أن «الهند» كانت وحدة طبيعية، تقطنها مجتمعات محددة فوق كل شيء بالدين. تضع وجهة النظر هذه محمد علي جناح وحزب المؤتمر في جهة، وحركة «تبليغي جماعت» التي اختارت ردًا قومياً على أسس يحددها الإقليم الجغرافي، في جهة أخرى.

كان القول المشترك واضحاً من خلال الكتابات والخطابات للأنموذجين العظيمين اللذين، كما أعتقد، اعتبرنا أن لديهما وجهتي نظر متناقضتين. وبالتالي، روى جناح في خطاب اختير تقريباً عشوائياً قصة المسلمين كأمة كانت عظيمة وتراجعت الآن:

«يجب أن يكون للأمة إقليم جغرافي... لا تعيش الأمة في الهواء. بل تعيش على الأرض، ويجب عليها أن تحكم هذه الأرض، وأن تكون لها دولة ذات مجال جغرافي... يُعتبر ذلك أكبر مهمة... ومنذ انهيار الإمبراطورية المغولية... تُعتبر ضمن فئة المتراجعين. شهدنا أسوأ الأوقات... لا نطلب ذلك من الهندوس، لأن الهندوس لم يسيطروا أبداً على الهند كلها. بل إن المسلمين هم الذين

---

Peter Hardy: *The Muslims of British India* (Cambridge, MA: Cambridge University Press, (12) 1972), 190-191, and *Partners in Freedom-and True Muslims: The Political Thought of Some Muslim Scholars in British India, 1912-1947* (Lund: Studentlitteratur, 1971).

Mushirul Hasan, ed., *Islam and Indian Nationalism: Reflections on Abul Kalam Azad* (Delhi: (13) Manohar, 1992), p. 5.

سيطروا على الهند وحكموها لمدة 70 عامًا. والبريطانيون هم الذين أخذوا الهند من المسلمين... نطلب ذلك من البريطانيين الذين يسيطرون عليها الآن. والقول إن هندوستان ملك للهندوس، مجرد هراء»<sup>(14)</sup>

تبنى مولانا أبو الكلام آزاد (1888-1958) في كلمته المعروفة التي ألقاها بصفته رئيسًا لحزب المؤتمر في رامغر (Ramgarh) في عام 1940، الرواية التاريخية نفسها عن الهند، والغزاة، والهندوس والمسلمين، لكنه توصل إلى استنتاج مختلف:

«إنه قدر الهند التاريخي أن يأتي إليها الكثير من الأعراق البشرية والثقافات والديانات المختلفة، واجدة لنفسها مكانًا على أرضها المضيافة. وكان من أواخر هذه القوافل... أتباع الديانة الإسلامية... الأمر الذي أدى إلى لقاء تيارين ثقافيين لعرقين مختلفين... لقد جلبنا كنوزنا معنا إلى الهند، وكانت الهند أيضًا مليئة بثروات إرثها الغني... أعطيناها ما كانت بحاجة ماسة إليه، وهو الهدايا القيمة من الخزانة الإسلامية المتمثلة برسالة الديمقراطية والمساواة الإنسانية»<sup>(15)</sup>

يظهر هذا الافتراض الذي يقول إن وجود مجتمعات مختلفة يمثل حجر الزاوية في بناء المجتمع الهندي، في أحاديث غاندي وحتى نهر. وليس من المستغرب إنه يستمر في باكستان. وهو يستمر من دون أي تشكيك، على الرغم من وجود دستور يركز على الفردانية العالمية، في ما تمكن تسميته الخطاب الرسمي للحكومة في الهند. قامت دراسات كثيرة مؤخرًا ببلورة إشكالية هذه الرواية، وأرجعت أصلها إلى الروايات التاريخية البريطانية، وممارسات بريطانيا، وأظهرت المفارقة التاريخية الكامنة في تمدية<sup>(16)</sup> الجماعات الدينية في المجتمعات الدينية في فترة ما قبل الاستعمار<sup>(17)</sup>

Muhammad Ali Jinnah, *Speeches and Writings of Mr. Jinnah*, edited by Jamil uddin Ahmad, (14) 2 vols. (Lahore: Mohammad Ashraf, 1968), vol. 1, pp. 236-39.

Abul Kalam Azad, «Presidential Address to the Indian National Congress,» (1940), in: (15) Mushirvi Hasan, ed., *India's Partition: Process, Strategy, and Mobilisation* (Delhi: Oxford University Press, 1993), p. 67.

(16) التمدية هي تجسيد المجرد Reification. (المترجم)

Barbara D. Metcalf, «Presidential Address: Too Little and Too Much: Reflections on Muslims (17) in the History of India,» *Journal of Asian Studies*, vol. 54, no. 4 (November 1995), pp. 1-17

كانت أيديولوجية «تبليغي جماعت» بالنسبة إلى هذا الأمر مميزة بطريقة لافتة، لأنها لا تغلف تاريخ الهند بأي بريق، لكنها تزود المنضمين إليها بأمثلة تاريخية تعود إلى الأيام الأولى للإسلام. ولم تكن الجماعة تركز على الرواية التاريخية بمعنى متابعة التغيرات عبر الزمن، بقدر ما كان على النموذج التاريخي، أي حياة الرسول وصحبه كمثل أعلى للسلوك والأخلاق للمسلمين في الوقت الحالي. وهذا تاريخ أسطوري يتخلله حجاب الماضي وصداه. هكذا، يروي أعضاء حركة «تبليغي جماعت» قصة مجهوداتهم من أجل «التحول الداخلي» (وهو مصطلح استخدمه غيرتز (Geertz)<sup>(18)</sup> في ميوات واعتباره مجهودًا لا يقل عن تحويل البدو العرب من الجهل الذي كان سائدًا في الجاهلية إلى حقيقة الإسلام، كما يظهر على سبيل المثال، في كتابات مولانا المودودي (الذي كان، في البداية، معجبًا بحركة «تبليغي جماعت») عند وصفه سكان ميوات بجهلهم الصلاة ووثنيته وعدم تغطيتهم شعر الرأس<sup>(19)</sup> ولم يكن مهمًا أن خالف سكان ميوات في وقت لاحق هذا الوضع، وصار عندهم تاريخ من التعاليم الإسلامية والروحانية في منطقتهم<sup>(20)</sup>، أو أن قدم علماء الاجتماع في وقت لاحق جدولًا زمنيًا للتغيير<sup>(21)</sup>

يكن أنموذج مختلف للتاريخ الخطي المشترك في أماكن مُتخيلة خارج الهند. وصف فيصل دفجي، على سبيل المثال، «المرثية» الجديدة للقرن التاسع عشر، وقصائد الرثاء لدى الشيعة، وطور عرضًا للمشاهد الدرامية التي تصور دراما كربلاء الأخلاقية كقصة للخسارة السياسية لشعب معين<sup>(22)</sup> في وقت

Clifford Geertz, «'Internal Conversion' in Contemporary Bali,» in: Clifford Geertz, *The* (18) *Interpretation of Cultures: Selected Essays* (New York: Basic Books, 1973), pp. 170-89

Abu'l-ala Maududi, Maulana, «Ihya-i din ki jidd o jahd ka sahih tariqa aur ek qabil-i taqlid (19) namuna,» [The Correct Means of Struggle for the Revival of Religion and an Example Worth Imitating], in: Muhammad Manzur Nu'mani, ed., *Tablighi jama'at, jama'at-i islami aur barelwi hazrat [The Tabligh Jama'at, the Jama'at-i Islami, and the Barelvi Gentlemen]* (Lucknow: Al-Furqan Book Depot, 1939), p. 25.

Qadiri, *Tablighi Jama'at ka tarikh ja'iza* [A Historical Survey of the Tablighi Jama'at], (20) pp. 54-63.

Aggarwal, *Caste, Religion, and Power: An Indian Case Study.* (21)

Faisal Devji, *Muslim Nationalism: Founding Identity in Colonial India* (Chicago, IL: (22) University of Chicago, Department of History, 1994), chap. 1.

لاحق من ذلك القرن، حول الروائيون مثل شرار (Sharar)، اهتمامهم إلى القصص التاريخية، وقاموا بكثير من الحنين بإعادة إنتاج أوضاع تاريخية من المجد الدنيوي الإسلامي<sup>(23)</sup> وبطريقة مماثلة، توقف الشاعر محمد إقبال (1876-1938)، وهو عائد إلى دياره من أحد مؤتمرات الطاولة المستديرة، في إسبانيا لزيارة مسجد قرطبة، وكتب إحدى أعظم قصائده، وهي عبارة عن تأمل حول مرور الزمن، الذي يتخلله، كما كانت الحال في ذلك المسجد، إبداعات عبقرية، ضاعت الآن<sup>(24)</sup> تقع هذه الكتابات عند مفترق بين خيال الروايات الخطية للهند، وخيال لحظة أسطورية في الإسلام يتكرر حدوثها. لكنني أود القول إنها كانت، في الأساس، تدور حول البريطانيين وحول تجربة الخسارة، وإن كان المسرح الذي يجري فيه الانتقال، غير هندي.

من المغربي الكتابة عن التخيلات التاريخية التي تقع خارج شبه القارة الهندية على شكل غائبة تبلغ ذروتها في باكستان، غير أن هذه التخيلات لا تتعلق في الأساس، بالسياسة الجغرافية، وهي ليست تصريحات تحررية وحدوية. فهي في النهاية تتعلق بالمأزق الاستعماري. وبإمكان غاندي أن يتبنى أهداف حزب الخلافة، ليس بسبب الملاءمة فحسب، لكن بسبب أن تخيل اسطنبول، كموقع للغدر البريطاني كان طريقة أخرى لتخيل الهند.

من هنا، كانت هذه الروايات التاريخية المختلفة، علمانية كانت أم أهلية أم إسلامية شاملة (Pan-Islamic) تشترك بمزايا أساسية مثل كونها قومية وجغرافية، حيث سيطرت قصة واحدة قبل التقسيم وبعده على حد سواء مع تشعباتها المختلفة على النقاش العام؛ إذ اختزلت حركة «تبليغي جماعت» ذاتها التي كانت حركة هامشية حتى فترة ما بعد الاستقلال، على أنها مجرد دليل على الاختلافات الإسلامية.

---

Muhammad Sadiq, *A History of Urdu Literature*, 2<sup>nd</sup> ed. (Delhi; New York: Oxford University (23) Press, 1984), pp. 430-435.

Barbara D. Metcalf, «Reflections on Iqbal's Mosque,» *Journal of South Asian and Middle Eastern Studies*, vol. 1 (1977), pp. 68-74.

لكن في استعادة حوادث الماضي، من المفيد أن نكشف أنه كانت ولا تزال هناك بدائل للإطار السائد للتاريخ والأمة، المعبر أنه هو الطبيعي، ومن بين هذه البدائل الهوية المتشكلة من دون مرجعية جغرافية، كما في «تبليغي جماعت». لكن، حتى هنا، فإن تاريخ «تبليغي جماعت» النمطي يحمل سمة السؤال المشترك بين جميع «القادة» المسلمين في القرن العشرين أمراً مسلماً به، أي ما هو سبب تخلف المسلمين وما هو السبيل لمدواته<sup>(25)</sup>، وليس الجواب الذي تقدّمه «تبليغي جماعت» مثل ذلك الذي تقدّمه «القادة» المسلمون المعنيون بالمفاوضات على التمثيل في الانتخابات والهيئات والتعليم وما إلى هنالك. لكن كانت تخيلاتهم التاريخية، أيضاً، على الرغم من أن القضية كانت تطرح في صمت، رداً فعل على الوضع الاستعماري، وبالتالي كانت تشكل جزءاً من حادثة مشتركة. فليست حركة «تبليغي جماعت» أحفورة تطوي على مفارقة تاريخية، لكنها متجذرة مع غيرها من الحركات الإسلامية في سياق القومية الهندية والحدائثة.

## الإسلام والهوية والقومية

ترتبط القومية والهوية البريطانية ارتباطاً لا فكاك منه بالواجهة مع ما يمكن اعتباره أراضي وأساليب عيش غير بريطانية. فبريطانيا هي عبارة عن «أرض خضراء جميلة» فحسب، لأن هناك غابات وأراضي وعرة خارجها، وبريطانيا حديثة، ومنتورة، لأن المجتمعات الأخرى متخيلة على أنها جاهلة، فحسب، تشبه تاريخ بريطانيا الغابر نفسه<sup>(26)</sup> لكن، كما في بريطانيا نفسها، لدى القومية الهندية أشكال داخلية مختلفة الهوية، من بينها في بعض الأطر المسلمون، بمن فيهم ذلك النوع من المسلمين الذين تمثلهم حركة «تبليغي جماعت».

يشكل المسلمون في هذه المخيلة حد قضية «الدين». كتب نهرو يقول: إن الديانات حاولت أن تسجن الحقيقة في أشكال وعقائد محددة... ولم تشجع

Maulana Ihtishamu'l-Hasan Kandhalavi, «Muslim Degeneracy and Its Only Remedy» (25) [Musalmanon ki maujuda pasti ka wahid 'ilaj], in: Muhammad Zachariyya, ed., *Teachings of Islam: Tablighi Nisab No. 1* (Delhi: [n. p.], 1939), p. 10.

Linda Colley, *Britons: Forging the Nation, 1707-1837* (New Haven, CT: Yale University (26) Press, 1992).

(الإنسان) ليس على محاولة فهم المجهول وحده، لكن ما يمكن أن يعوّق المجهود الاجتماعي... كلما تقدم مجال المعرفة، تقلص المجال الديني<sup>(27)</sup> ويتابع ليقول إن على الهند أن تقلل من «تديّنها» وتتحول إلى العلم. هكذا، فإنه يقبل، ضمناً، الصورة النمطية الاستشراقية للهند باعتبارها مكاناً تسيطر عليه أساليب التفكير البالية، المتمثلة بالدين.

«تسيطر على الحياة الاجتماعية (الهندوسية) قوانين المطبخ وأنظمتها. ومن حسن الحظ، أن المسلم متحرر من هذه القيود، لكن لديه مجموعة قوانين وشعائر خاصة به، ووتيرة يتبعها بدقة، متجاهلاً درس الأخوة الذي علّمه إياه دينه. وربما تكون رؤيته للحياة محدودة وعقيمة أكثر من الرؤية الهندوسية»<sup>(28)</sup>

تتجاهل وجهة النظر هذه العلاقة بين القومية نفسها والجوانب الكثيرة للدين والحركات الدينية في القرن العشرين باعتبارها نتاج القوى التاريخية عينها، وتُظهر، ضمناً علاقة حميمة، تُحدد من خلالها حداثة القومية بما يُفترض أنه تقادم الدين. وتعرّزت هذه الرؤية عن المسلمين من خلال اعتبار القادة القوميين، من أمثال القيادة الإسلامية، خصوصاً قيادة الرابطة الإسلامية، أنها تمثل رجال الإقطاع الذين يقفون عائقاً أمام المركزية والاشتراكية في الدولة المستقلة<sup>(29)</sup>

بالطبع، أصرت قيادة الرابطة الإسلامية، أيضاً، على التمايز والهوية المجتمعية للمسلمين، وإنما مع اختلاف صارخ؛ إذ اعتبر محمد علي جناح في خطابه الرئاسي المعروف الذي ألقاه في عام 1940، أن الإسلام ليس مجرد دين، وقد يكون ذلك رأيه الخاص النابع من شخصيته العالمية وبعده من الممارسة الدينية وهو ما يشترك فيه مع نهر، لإظهار نفسه أنه شخص «عصري». وبالتالي، كان المسلمون أمة (nation)، وليس ديناً.

«ليست مشكلة الهند مشكلة علاقات بين المجتمعات الأهلية، لكنها مشكلة عالمية ويجب التعامل معها كذلك... والطريق الوحيدة المفتوح أمامنا هي

Jawaharlal Nehru, *The Discovery of India* (New York: Anchor Books, 1956), p. 389. (27)

(28) المرجع نفسه، ص 393-394.

(29) المرجع نفسه، ص 301.



السماح لأن تستطيع الأمم الأساسية فيها، تكوين أوطان مختلفة من خلال تقسيم الهند إلى «دول قومية مستقلة». وهناك صعوبة كبيرة في تقدير الأسباب التي تكمن وراء فشل أصدقائنا الهندوس، في فهم الطبيعة الحقيقية للإسلام والهندوسية. فهما ليسا دينين بالمعنى الحرفي للكلمة»<sup>(30)</sup>

على الرغم من جهد محمد علي جناح، فُسّر تميّز الإسلام، داخليًا وخارجيًا، بأنه دين، وكان دور القادة الروحيين الرئيسيين مهمًا في منطقتي السند والبنجاب، في نجاحات الرابطة الإسلامية<sup>(31)</sup>

بالتالي، هناك أصول بعيدة للقومية الهندوسية الحالية التي ينادي بها حزب بهارتيا جاناتا (Bharatiya Janata Party)، وذلك في إصراره على أنها ليست حركة دينية وإنما حركة ثقافية. وعندهم أن يكون المرء «متدينًا» يعني أن يكون من القرون الوسطى. والإسلام، كما يفهمه أعضاء هذا الحزب، هو ما ليسوا عليه. حتى نهر، على الرغم من تحليله الدقيق والواسع الاطلاع للمقارنات والخلفيات التاريخية، أعطى أهمية للحجاب (Purdah) أو لباس المرأة الإسلامي، واعتبرها «من ضمن أسباب انحطاط الهند في القرون الأخيرة»، وربطها بوجود المسلمين<sup>(32)</sup> وكما بالنسبة إلى البريطانيين، حيث كانت معاملة الرجال الهنود المفترضة للنساء مبررًا أساسيًا لحكمهم، كذلك كان الأمر في أوساط الهندوس القوميين، كما تظهر المناقشات حول قرار شاه بانو (Shah Bano) والتشريعات اللاحقة في عام 1986، حيث جرى استخدام مكانة النساء المسلمات من أجل دعم تفوق الهندوس الثقافي. ويساعد تحويل قضايا الجندر على أنها من فعل الآخر الرجعي، في صرف الأنظار عن القضايا الأساسية المتعلقة بالنساء، ويسمح بالتالي بالإيحاء بوجود افتراق بين الذات المتنورة وذات الآخر المتخلفة<sup>(33)</sup>

Jinnah, *Speeches and Writings of Mr. Jinnah*, vol. 1, pp. 168-169.

(30)

David Gilmartin, *Empire and Islam: Punjab and the Making of Pakistan*, Comparative Studies on Muslim Societies (Berkeley, CA: University of California Press, 1988), and Sarah F. D. Ansari, *Sufi Saints and State Power: The «Pirs» of Sind, 1843-1947*, Cambridge South Asian Studies (Cambridge, MA: Cambridge University Press, 1992).

Nehru, *The Discovery of India*, p. 144.

(32)

Asghar Ali Engineer, ed., *The Shah Bano Controversy* (London: Sangam, 1987).

(33)

على المستوى نفسه من الأهمية في اقتصاد المعنى هذا، كان تعريف المسلم أنه تلك المجموعة التي يحددها الدين، والتي لا يمكن اختزالها أو استيعابها، هو الأساس الجوهري لكل اختلاف. ولا يمكن نهبو، المثير للاهتمام مرة أخرى بسبب كوزمبوليته ولياقته، سوى أن يقدم موضوع السلالات الإسلامية التي حكمت شبه القارة الهندية من خلال عنوان ذلك القسم من كتابه مشكلات جديدة<sup>(34)</sup>. وساعد التركيز على المسلمين في الهند خلال القرن العشرين في حجب الاختلافات الاجتماعية التي بدأت في ثلاثينيات القرن العشرين مع النقاشات حول المنبوذين، واستمرت مع تصعيد الحركة المضادة للمسلمين، وصولاً إلى تدمير مسجد أيوديا (Ayodhya)، تحديداً في عام 1990 حين أفلتت الحركة المعارضة ضد تقرير ماندل (Mandal Report) (الذي يوصي بتوسيع المساعدات للمتخلفين) من السيطرة. مع إنشاء دولة باكستان وسطوع حقيقة وجود أمتين منفصلتين، على وجه خاص، صار بالإمكان - ليس دائماً أو في جميع الظروف بالطبع، لكن بشكل خاص منذ مطلع التسعينيات - أن يكون «مشروعاً»، إدانة الاختلاف الإسلامي، وبالتالي صرف الانتباه عن الاختلافات التشريعية السائدة، لكن المشرعة، من حيث هرمية التمييز بحسب المولد.

## الهوية الإسلامية قبل التقسيم

حتى هذه النقطة، يشير هذا التصوير للحوادث إلى وجود ثلاث حجج على الأقل، تتعلق بالحدثة والقومية، خصوصاً في ما يتعلق بالمسلمين.

1- كانت العقود التي سبقت التقسيم تعج بالنشاط بشكل كبير، وتمثل فترة تحول بالنسبة إلى الحياة الدينية، خصوصاً في ما يتعلق بالتغيير المؤسساتي، وانتشار الممارسات المعيارية. على الرغم من أنني أظهرت هذه العملية بالنسبة إلى حركة إسلامية واحدة، فإن هذا النوع من العمليات كان بداهة واضحاً جداً. تعطي حركة «تبليغي جماعت» مثلاً مميّزاً عن إشراك الأشخاص العاديين وقيادتهم ونشر الممارسات المعيارية.

السياق الاجتماعي الذي أدى إلى بروز مثل هذه الحركات هو بشكل عام السياق نفسه الذي أدى إلى ظهور القومية. وكان من الأمور الأساسية الإحساس بالانحطاط وبال الحاجة إلى التغيير، من جهة، ووجود حوافز نحو السفر والتواصل، من جهة أخرى. ويمثل عمل ماينز (Mines) عن القرويين في جنوب الهند هذا التحول، فالقرويون الذين لا يمكن تمييزهم بأنهم مسلمون في قراهم، يتميزون كمسلمين من خلال المأكل والملبس حين يذهبون إلى المدينة، وبالتالي يؤمنون لأنفسهم أساساً للجماعة في إطار من الانتقال المكاني<sup>(35)</sup>

من خلال تأكيد على مثل هذه الحركات بصفتها نوعاً من الإصلاح الاجتماعي، ومع الإشارة إلى ماينز الذي يضع أساس تطور مثل هذه التنظيمات الجديدة في تفسير وظيفي، أضع حركة «تبليغي جماعت» في إطار سردية عن التغيير الاجتماعي، وأقوم بذلك لأنني أريد، من ضمن أمور أخرى، أن أظهر إشكالية مكانة الدين في سرديات الحداثة والقومية. لكن سرديتي جزئية، كما أنه لا معنى لها بالنسبة إلى المشاركين الذين يفضلون، بالطبع، أن ينظروا إلى أنفسهم بأنهم يمثلون ما هو أبدي وخارج أي سياق اجتماعي<sup>(36)</sup>

2- وفي حين تنظر الروابط وجمعيات كثيرة أخرى مثل «تبليغي جماعت» إلى نفسها بأنها غير سياسية، فإنها لمجرد وجودها تمثل مواقف سياسية. وغالباً ما يُكتَب عنها ضمن سردية القومية الموجودة دائماً و«الطبيعية» من الناحية المفهومية، أي كنوع من «ما قبل القومية» الثقافية التي تنتظر تحققها كأمة إسلامية أو مجموعة مصالح (Interest Group). وتلك في الواقع هي الطريقة التي غالباً ما يُنظر بها إليهم في الهند المعاصرة. وسواء أكانت حركة «تبليغي جماعت» ناشطة سياسياً أم لم تكن ناشطة سياسياً، ساهمت في تحويل المسلمين إلى «إثنية» مميزة ثقافياً وشديدة الوضوح. أضف إلى ذلك، في الأقل أن حركة مثل «تبليغي جماعت» تنزع الشرعية عن الادعاءات القومية التي تقول إن الأمة جزء طبيعي من الهوية لا يفصل عنها. وهناك انتقادات واسعة للتبليغيين في باكستان المعاصرة

Mattison Mines, «Islamisation and Muslim Ethnicity in South India,» in: Dietmar Rothermund, (35) ed., *Islam in Southern Asia: A Survey of Current Research* (Wiesbaden: Steiner, 1975), pp. 55-57.

Siddiqi, «History and Society in a Popular Rebellion: Mewat, 1920-1933,» *Comparative Studies in Society and History* 28 (1986): pp. 442-467. (36)

بسبب عدم مساعدتهم في «بناء» الأمة، حتى عندما كان القادة السياسيون في الأعوام الماضية، يمجّدون ولاءهم الإسلامي. وفي الواقع، يمكن أن يكون قد تم تسهيل نشاط حركة «تبليغي جماعت» في الهند وباكستان من الأحزاب السياسية أو المسؤولين الرسميين الذين يرون أنها يجب تشجيع موقفها غير السياسي. ففي الهند، يُماهي داعمو حزب المؤتمر حركة «تبليغي جماعت» بحركة علماء ديوباند (Deobandi) الناشطين سياسيًا والمتحالفين معهم.

اكتسبت السردية المضادة للقومية لدى التبليغيين، خصوصًا بعدم أخذها في الحسبان البعد الجغرافي، أهمية جديدة لدى مسلمي الشتات في أميركا الشمالية وأوروبا. وبالفعل، فإن تخيلات كثيرة واسعة للمسلمين المتعلقة بكرבלاء، وقرطبة ومكة والمدينة وحتى اسطنبول، مهمة ليس لأنها تشير إلى هوية غير مرتبطة بالجغرافيا فحسب، كما تتطلب القومية، لكن لأنها تشير إلى هوية لا توجد في أي مكان من ناحية الموقع. ومع القومية العابرة الحدود، والحركات العامة القائمة اليوم، يسهل النظر إلى هذه النزعة الواسعة الانتشار في الفكر الإسلامي في القرن العشرين بأنها احتمالية ممكنة أكثر بكثير من كونها فشلًا.

كما أشرنا سابقًا، وفقًا لعمل بيتر هاردي، كان عدم الارتباط بالبعد الجغرافي هذا، عنصرًا في مشاركة العلماء في حركة القومية الهندية. ولم يوجد أي متحدث أكثر تعبيرًا من مولانا أحمد مدني الذي اشترك مع إقبال وآخرين في إصدار النشرات والرسائل، حول «القومية المتحدة» كشيء متميز من الملة: وجرى تحديد الأخيرة كجماعة تركز على تراث كتابي مشترك، والأولى على الإقامة في مكان مشترك. وبالتالي، رأى أنه ليس في تسمية «قوم هندوستان» أي إشارة إلى الدين. وقال في إحدى المناسبات إنه أطلق هذا الحكم الأخير على أساس براغماتي، حيث كان قد عاش في الخارج لمدة ستة عشر عامًا، وأنه يعرف كيف تستخدم هذه التسمية في العالم ككل<sup>(37)</sup>، وكان ذلك بمنزلة تذكير بأن هذا الموقف صدر عن شخص

---

Sayyid Husain Ahmad Madani, «Maslah-yi fitna-yi qaumiyyat: 'Allama iqbal ka i'tiraz (37) aur hazrat maulana madani rahmat allah ka jawab» [The Problem of the Dispute over «Qaumi yat» (Nationalism): The Objective of 'Allama Iqbal and the Answer of the Hazrat Maulana Madani, on Inborn be Peace], in: Ahmad Salim, ed., *Khutbat-i madani* [Sermons of Madani], (Lahore: Nigarishat, 1990), pp. 169-177.

عالمي قام بأسفار كثيرة. وعنده أن مصطلح قوم، لا يحمل قط إشارات دينية، ويمكن استخدامه إما للدلالة على النسب أو السلوك. كما عدد استخدامات مختلفة لهذا المصطلح مثل اللغة والمنطقة (عرب، عجم - يعني غير العربي أو الإيراني) والأمة (إيراني، مصري)، والنسب (سيد، شيخ، صانع أحذية)، واللون (أبيض، أسود)، وحتى المهنة أو أسلوب الحياة (الصوفيون، الدنيويون). وكان مفهوم القوم أو الأمة مبنياً على الجغرافيا، أو الوطن، لكن ما دامت القضايا الأساسية المتعلقة بالاهتمامات اليومية يجب أن تهتم بها المجموعات المكونة، كان مفهوم القوم أكثر بقليل من مساحة خالية محررة من أي حكم إمبريالي متدخل.

كان اندفاع مدني (Madani) يرمي إلى تخفيف الاهتمامات المتعلقة بالمنافسة من أجل حقوق الاقتراع والتوظيف، ما دامت تشريعات «الملة» في النهاية داخلية. كما يمتد توجهه نحو مساحات متخيلة أبعد من الجغرافيا السياسية، باتجاه الانسحاب من المنافسة حول الأمكنة المحلية، مثل أيودهايا، في عهد لاحق. وكان هذا البعد من التحديد الجغرافي، كما عبّر عنه في حركة «تبليغي جماعت»، منشئاً ومنفصلاً عن الدولة في آن، في ما يسمى بالجمهورية الإسلامية الباكستانية، تماماً كما هو في دولة الهند العلمانية. فهل بالإمكان كتابة سرديّة تجعل «تبليغي جماعت» حركة ما بعد حدثية وما فوق قومية، سابقة وقتها؟

3- تشدد الدراسات الفكرية التعديلية (Revisionist) الحالية حول التقسيم على وجود غموض أكبر عند قيادة حزب المؤتمر لمصلحة التقسيم أكثر بكثير مما تسمح به الأساطير القومية إن كان في الهند أو في باكستان<sup>(38)</sup> فترى باراما روي (Parama Roy) أنه كان ينظر إلى المسلمين كعائق أمام كل ما يريد أن يبنيه قائد مثل نهرو بالنسبة إلى الدولة العلمانية الاشتراكية، إلى حد كان يعتبر فيه أن فصل قسم كبير منهم ومن قادتهم كانت له مزايا إيجابية كثيرة. واستمر الإسلام والمسلمون في تأدية دورهم في المخيلة السياسية غير الإسلامية في الهند، ليس أقله في أيديولوجية الحركة القومية الهندوسية مثل راشتريا سوايامسيفاك سانغ

Ayesha Jalal, *The Sole Spokesman: Jinnah, the Muslim League and the Demand for Pakistan* (38) (Cambridge, MA: Cambridge University Press, 1985), and Asim Roy, «The High Politics of India's Partition: The Revisionist Perspective,» *Modern Asian Studies*, vol. 24, no. 2. (May 1990), pp. 385-415.

(Rashtriya Swayamsevak Sangh (RSS))<sup>(39)</sup> ويتمثل أحد أبرز التحقيقات في تعقيدات مكانة المسلمين في المخيلة القومية، وهو الذي يمثل العلاقة الأكثر حميمية، في دراسة روي فيلم النجمة «نرجس» التي يرتبط «إسلامها (الغائب، والسريع الزوال والخفي)، بشكل ضمني، بدورها الكلاسيكي، في فيلم «الهند الأم». «فإذا كان فيلم الهند الأم، في الأقل جزئياً، قصة رمزية عن التنكر للاختلاف الإسلامي، وعن التحول إلى الهندوسية، ولا يمكن إلا شخصية مسلمة أن تمثل هذا الموقف الأيقوني لشخصية الأم هذه»<sup>(40)</sup> وتمكن صورة المسلمة بوصفها الهند الأم أن تقوم بوظيفة مجاز للطريقة التي كانت فيها الحركات الإسلامية جزءاً من التحولات الحديثة ذاتها، تماماً مثلما كانت الحركات الاجتماعية والسياسية الأخرى في هذا القرن جزءاً من كل متكامل، لكنه في الوقت نفسه، يمثل قشرة سهلة الكسر.



---

Paola Bacchetta, «Communal Property/Sexual Property: On Representations of Muslim (39) Women in a Hindu Nationalist Discourse,» in: Zoya Hasan, ed., *Forging Identities: Gender, Communities, and the State in India* (Boulder, CO: Westview Press, 1994), pp. 188-225.

Parama Roy, «The Spectral Nargis,» typescript (University of California, 1995), p. 17. (40)



(8)

**الذاكرة والحداد والمُثل العليا القومية :  
مزار ياسوكوني وإعادة توحيد الدولة والدين  
في اليابان بعد الحرب العالمية الثانية**

هاري هاروتنيان





في عام 1995، السنة المخصصة لإحياء الذكرى الخمسين لنهاية الحرب العالمية الثانية وإلقاء القنبلتين الذريتين على اليابان، بدأ الاندفاع للاستذكار كأنه محاولة يائسة للتواصل مع حوادث حصلت قبل نصف قرن، كأنما ساد شعور بالخوف من محو تلك الحوادث من الذاكرة اليابانية واعتبار أنها لم تحدث قط. في هذه العملية المتواصلة من الاستذكار، غالبًا ما كان يحصل التشديد على الحرب والخسارة، وضرورة التذكر والأسى، وعلى الأثمان التي دفعت من أجل السلام. وما يبدو أنه حدث بالفعل هو احتفاء بالذكرى وتخليد لها، من خلال يابانيين يتذكرون الحرب كأفراد أو جماعات ليس كنتاج تاريخي، وإنما كمؤشر على الذكرى وممارسة طوعية لاسترجاع لحظة ماضية من الزمن. لكن خلال الاحتفال الضخم بذكرى هيروشيما في آب/أغسطس 1995، لم يكن بين المشاركين جميعًا سوى رئيس بلدية تلك المدينة المنكوبة الذي ذكر جمهور الحاضرين (وهؤلاء من أمثالي الذين شاهدوا الحفل على شاشة الـ CNN) بأنه من الضروري تذكر الظروف والأوضاع التي أدت إلى إلقاء القنبلة الذرية، واسترجاع مشاركة اليابان نفسها في الجريمة والدمار اللذين نتجا من مغامراتها العسكرية الإمبريالية في آسيا التي أدت إلى قتل الملايين وتدمير المجتمعات والمدن حتى قبل الغارة التي شنتها على بيرل هاربور. وحتى قبل هذا التذكير الذي جاء في وقته، بأن الذاكرة والتاريخ كانتا عمليتين مختلفتين من ناحية الإدراك الحسي، أضافت مدينة هيروشيما جناحًا إلى متحف السلام لعرض رواية حرب اليابان في آسيا التي أدت إلى نزاع أوسع في المحيط الهادئ. وكان الأمر الذي أعادت سرده تلك الرواية، بشكل متعمد على ما أظن، هو الدور الذي أدته الدولة اليابانية كعنصر أساس في حصول الحرب والوسائل التي استخدمتها لتعبئة الشعب الذي سار وراءها من دون أي مساءلة للقيام بالتضحية الكبرى والموت في سبيل الأمة من أجل أن يصبح أفرادها «أرواحًا بطلة»، والفوز في الدخول إلى مزار ياسوكوني، وهو الحارس الرئيس للذاكرة والحداد الوطني الذي يُحيي ذكرى موتى الحرب اليابانية.

حتى وقت قريب، كان من الواضح أن دور الدولة في الحرب وذاكرة الصراع، قد جرى تخطيه، أو في الواقع، أُحيل إلى مكان آخر في خلال عملية تصوير الذات الضحية التي ترافقت مع حركة السلام التي تركزت في هيروشيما. ولأن اليابان هي الكيان القومي الأول الذي عانى الدمار الذري، أُعيد تصوير هذا الدمار الذي لحق بهيروشيما وناغازاكي كأنه يعفي اليابان، دولة وشعبًا، من تحمّل مسؤولياتها بالتسبب بالحرب، من خلال وضع حادثة التجربة الذرية على درجة أعلى على مقياس التقويم الأخلاقي. فخوض حرب يمكن أو لا يمكن تبريرها، واحتلال المجتمعات الآسيوية وتدميرها تحت شعار معاداة استعمار العرق الأبيض كان ينظر إليه أنه، في النهاية، أقل أهمية من التجربة البطولية المتمثلة بالمعاناة من الدمار الذي نتج من إلقاء القنبلتين الذريتين. لكن، مهما كان تصرف اليابانيين في خلال الحرب، حيث أدخلت القنبلتان الذريتان أشكالًا لا يمكن تخيلها من الخوف غير الإنساني، حتى لو كانتا قد صممتا من أجل وضع حد للحرب التي أشعلها اليابانيون، من دون أدنى شك. وبالتالي، نشأ جيل كامل من اليابانيين من دون أن يحمل الشعور بالذنب المتعلق بالحرب، وكرس نفسه للمحافظة على دستور اليابان ما بعد السلم (الذي يمنع وقوع الحرب). وعلى الرغم من أن الصينيين والكوريين كانوا دائمًا يذكرون اليابان بأنها بحاجة إلى استذكار وإعادة كتابة تاريخها من أجل تحمل المسؤولية بسبب الدور الذي أدته الدولة الإمبريالية في آسيا وللدمار الذي سببته، وجد اليابانيون بمعظمهم أنه من الأسهل الاعتراف بالأمور الوحشية التي قامت بها اليابان في الماضي ونسيان تلك الحوادث التاريخية واعتبارها كابوسًا حدث منذ زمن بعيد. لكنهم كانوا سريعين أيضًا، بالإشارة إلى إلقاء القنبلتين الذريتين على هيروشيما وناغازاكي، كأنها تجربة تميزهم من الشعوب الآسيوية التي عاملوها بوحشية.

على الرغم من أن الحكومة اليابانية كانت تستجيب، من وقت إلى آخر، لشكاوى الصينيين والكوريين بتقديم اعتذارات ملطّفة ومحددة، لم يكن إحياء الذكرى الخمسين، كما تبين، مناسبة للمصالحة العلاجية. ولم يشكل مناسبة لتحفيز الدولة على تقديم الاعتذار على تحريك الشعب لخوض «حرب شاملة»، كما كانت تسمى من المنظرين الفاشيين والقيادة العسكرية العليا، وعلى تغذيته

بأيديولوجية دينية - سياسية تحفزه على التضحية بالذات كتمن لتأليه الانتماء القومي. وبمعزل عن تقديمها الاعتذار المطلوب، سهّلت الدعوة إلى التعبير عن الندم العام، قيام تحالف بين القوى التي كثيراً ما كانت ناشطة بمحاولتها إحياء الشينتو (Shinto) في الدولة، وإعادة العلاقة الحميمة بين الدولة والدين، الأمر الذي كان يعارض فكرة الاعتذار بحد ذاتها. ووفقاً لمجلة *Economist* (الإيكونوميست) في عددها الصادر في 12 آب/ أغسطس 1995، وقع أكثر من مليون شخص، إضافة إلى ربع أعضاء الدايت [المجلس التشريعي] عريضة تهدف إلى منع صدور أي مرسوم يدعو إلى الاعتذار. علاوة على ذلك، دعم «حوالي 70 في المئة من أعضاء الدايت الذين ينتمون إلى الحزب الديمقراطي الليبرالي» الذي سيطر على حكومة التحالف الحالية، هذه الحملة للاعتراض على إصدار اعتذار رسمي للتسبب باندلاع الحرب. بدلاً من ذلك، صدر، بصعوبة، بيان مخفف يعبر عن الندم على المعاناة التي سببتها الحرب، كما عكس غروراً مزماً تمثل في رفض تحمل مسؤولية وقوع الحرب، وبتأكيد أن اليابان لم تكن المعتدية الوحيدة، كأن تلك الواقعة كانت ستعزي الصينيين والكوريين من خلال توضيح أنهم عانوا ما عانوه بسبب تورط اليابان في المنافسة مع الولايات المتحدة وبريطانيا العظمى.

من المهم أن نلاحظ أن المثقفين والكتاب والباحثين في خمسينيات القرن العشرين أنتجوا خطأً مخصصاً لهذه القضية. لكن، في نهاية المطاف همّشته الحركة الطلابية في ستينيات القرن العشرين، هذه الحركة التي نادى بأمور أخرى، بسبب البجوح التي نعمت بها الطبقة الوسطى في اليابان في سبعينيات القرن العشرين. فترجع الاهتمام بتحمل مسؤولية الحرب، في الاتجاه المعاكس، الأمر الذي تمثل بالتعبئة الكبيرة المنتظمة للرأي العام من أجل التنصل من دور اليابان في الحرب، ورفض الاعتراف بالدمار الذي تسبب فيه جيش الدولة الإمبريالية للشعوب التابعة في أنحاء آسيا. والأمر الذي أظهره هذا الرفض بقبول تحمل مسؤولية وقوع الحرب هو قناعة أعمق بأن اليابان أعلنت الحرب ضد الحداثة الإمبريالية الأنغلوسكسونية التي تمثلت في إطلاق شعار «تخطي الحداثة» خلال الحرب. وكانت مشاركتها في آسيا ضرورية، نوعاً ما، بدلاً من كونها إمبرالية

وعدوانية، وتحريرية بدلاً من كونها مهيمنة<sup>(1)</sup>. ولم يكن قد مضى زمن طويل، حين أعلن رئيس الوزراء وقتذاك، الاشتراكي موراياما توميشي (Murayama Tomiichi)، أن استيلاء اليابان على كوريا في عام 1910 كان شرعياً؛ إذ تكشف هذه الأمثلة وأمثلة أخرى كثيرة لا مجال لتعدادها هنا، ليس فقدان الذاكرة الجماعية أو الرفض الكلي لها، وإنما، أيضاً، علاقة مركبة بين الثقافة السياسية المعاصرة في اليابان وتاريخ المجتمع ما قبل الحرب. وفي هذا الارتباط قد لا يكون هناك مثل أفضل على هذه العلاقة، من الحركة التي قامت في فترة ما بعد الحرب لإعادة توحيد الدولة بمزار ياسوكوني ولجعله، مرة أخرى، المكان الرسمي للذاكرة القومية. وعند كثر من اليابانيين العاديين، أصبح مزار ياسوكوني المكان الذي يضم ذاكرة حروب اليابان وأرواح الأبطال الذين قدموا حياتهم بكل سرور فداء للأمة. في مزار ياسوكوني، لا أحد يسأل عن سبب حصول الحرب، أو ما إذا كانت «حرباً عادلة»، لأن كل حروب اليابان كانت «عادلة». وذكّرت مقالة صحافية صدرت قبل بضع سنوات من الحرب، القراء بأن «حروب اليابان كانت تحصل باسم الإمبراطور وبالتالي فهي حروب مقدسة»<sup>(2)</sup>

من مفارقات التجربة اليابانية في فترة ما بعد الحرب (Senso Taiken) أن الجهد الذي بذله الكتاب والمفكرون والمثقفون لتعزيز النقاش حول المسؤولية عن وقوع الحرب والشعور بالذنب في أواخر أربعينيات القرن العشرين، ومحاولة بناء ذات سياسية جديدة قادرة على التصرف باستقلال خلال الخمسينيات كان قد نسي تماماً في الستينيات بعد جزع الحركة الطلابية من جهد جيل الحرب في تأسيس ديمقراطية اجتماعية. ومع هذه الحركة الموقته باتجاه اليسار الذي تقوده الحركة

Hinomatsu Wataru, «Kindai no chokoku» ron: Showa shiso shi e no ichidanso (Tokyo: Asahi (1) shuppan sha, 1980), pp. 65-90, and Minamoto Ryoen, «The Symposium on Overcoming Modernity,» in: James W. Helsing and John C. Maraldo, eds., *Rude Awakenings: Zen, the Kyoto School, and the Question of Nationalism* (Honolulu: University of Hawaii Press, 1994), pp. 197-229.

Daniel C. Holtom, *Modern Japan and Shinto Nationalism: A Study of* (2) مرجع الاستشهاد هو: *Present-Day Trends in Japanese Religions* (Chicago, IL: University of Chicago Press, 1943), p. 54.

Murakami Shigeyoshi, *Kokka Shinto* (Tokyo: Iwanami Shoten, 1971), pp. 186-187. يُنظر أيضاً:

اعتمدت على كتاب موراكامي بالنسبة إلى الرواية التاريخية لمزار ياسوكوني، كما اعتمدت على Oe Shinobu, *Yasukuni Jinja* (Tokyo: Iwanami Shoten, 1984).

كتاب:

الطالبية ورفض الديمقراطيين الاجتماعيين، ترافق التزام الحزب الديمقراطي الليبرالي بسياسة التحديث التي كانت تنادي بنمو اقتصادي كبير ومضاعفة المداخيل. وكان ذلك بمنزلة برنامج يعد بتقديم المكافآت المادية كبديل للمشاركة السياسية الفعلية، الأمر الذي ساعد، بسهولة، في إسكات الانتقادات السياسية عند حلول سبعينيات القرن العشرين. وفي الوقت الذي اعتقد كثر من المفكرين أن الحياة اليومية ستؤدي إلى المشاركة السياسية المسؤولة، عملت سياسات الحزب الديمقراطي الليبرالي على القضاء على هذا الهدف السياسي واستبداله بالحوافز الاستهلاكية. وفي خلال تلك الفترة، بدت الدولة كأنها عنصر يسهل استعادة الازدهار الاقتصادي بسبب إنكار دور دولة ما قبل الحرب العالمية في الحرب، وتحويل مكانة اليابانيين أنفسهم من مكانة من يقدمون الضحايا إلى الضحايا من خلال تجربتي هيروشيما وناغازاكي. غير أنه سرعان ما جرى توسيع دور الدولة من الحزب الديمقراطي الليبرالي من أجل تعزيز النمو الاقتصادي السريع وإدارة إعادة بروز اليابان كدولة رئيسة في التبادل التجاري العالمي. ومع البناء الحذر «للفرد الياباني المتوقع أن يكون مثاليًا» (Kitaisareruningenzo) من وزارة التعليم، هدفت الدولة إلى إنتاج جيل من العمال والمستهلكين المنضبطين، الأمر الذي ساهم بشكل كبير في اختفاء الاعتبارات المرتبطة بمسؤولية الحرب، وإحداث فقدان ذاكرة على نطاق الوطن في ما يتعلق بالماضي. كما مهّدت هذه الخطوة الطريق لإعادة السيطرة على الذاكرة الجماعية من خلال إبقائها في الفضيلة (المثل الأخلاقية العليا) القومية والحزن القومي.

في خلال الأزمة التاريخية التي وقعت في ستينيات القرن العشرين وسبعينياته، انطلقت حركة من أجل الضغط على الدايت أو [المجلس التشريعي] لإصدار قانون يجعل فيه الدولة، مرة أخرى، مسؤولة عن المحافظة على مزار ياسوكوني. وعلى الرغم من أن هذا الجهد بإعادة العلاقة بين الدولة والدين، أو بين الدولة والمزار الديني كان غير دستوري، إلا أنه مع ذلك مثل لحظة أعادت نفسها؛ لحظة ترفض مرور الزمن التاريخي وتعيد الزمن كما هو. وإذا كان ذلك الجهد مؤشراً على استرجاع الماضي، فهو يرمز أيضًا إلى عودة ما هو مكبوت، الأمر الذي أصبح الآن خارج الزمان والمكان، وعودة سلطة زمنية مجردة من أي علامة تاريخية، أو ما كان يسميه فرويد «الغريب الخارج عن المألوف» (unheimlich)، كأنه شبح أفلت

من الفائض الذي كان مكبوتاً وشرع يقلقل ثبات الحدود بين الماضي والحاضر<sup>(3)</sup> وهناك، في قلب هذه الإعادة، البيت الإمبريالي وإمبراطوره، الرجل - الإله الذي هو من سلالة أماتراسو، إله الشمس. وبدلاً من إعدام الإمبراطور ومعاملته كمجرم حرب، عمد الاحتلال الأميركي إلى إعادة إحيائه، وحوله إلى شخصية من عائلة برجوازية ما عادت مقدسة. لكن هذا الدور كان مجرد أمر مركب أضيف إلى تلك الشخصية القديمة مثل الغشاء الذي سمح لروابط قديمة من الألوهية والسلطة بأن تتسرب من خلاله. فضلاً عن ذلك، فإذا كانت السلالة الإمبريالية ترمز إلى تفرد اليابان، فإنها تضمن أيضاً ادعاءات التجانس العرقي والانصهار الاجتماعي. فأدت إعادة الرابط بين الدولة التي تمثل البيروقراطية الإمبريالية القديمة، ومزار ياسوكوني المخصص للحفاظ على أرواح موتى الحرب في اليابان، إلى عودة اليابان إلى زمن كان يجري تأهيل الناس من الناحية الاجتماعية لتأدية الخدمات إلى الإمبراطور من دون أي تردد. كان الأشخاص أنفسهم الذين قاموا بأوسع الحملات ضد تقديم اعتذار، هم أنفسهم الذين سعوا إلى تعزيز التحرك لإقناع الدولة لتبني مسؤولية إدارة مزار ياسوكوني من أجل إعادة العلاقة بين الدولة والدين كما تشكلت صورتها من قبل دولة مييجي (Meiji) في القرن التاسع عشر في صورة الإمبراطور الذي لديه سلطة، لكنه لا يحكم بشكل مباشر.

من المهم أن نلاحظ أنه على الرغم من الإرادة السائدة في القرن التاسع عشر لقطع العلاقة بين الدولة والدين، من أجل بناء الدولة - الأمة الحديثة، وعلى الرغم من قلق هيغل من أن هذا التقسيم كان «خطأً فادحاً في هذا الزمن»<sup>(4)</sup>، إلا أن تجربة التحديث اليابانية الأولى أظهرت الرابط القوي بين الدولة - الأمة والدين. لا بد من أن نتذكر أن استرجاع دولة مييجي التي كانت قائمة في عام 1868، وتدشين دخول اليابان إلى الحداثة، كان يعتبر، في جزء كبير منه، حدثاً مكرراً خارج الزمن، ومميزاً

(3) إنني مدين لمارلين أيفي في هذا التفسير. ينظر: Marilyn Ivy, *Discourses of the Vanishing: Modernity, Phantasm, Japan* (Chicago, IL: University of Chicago Press, 1995), pp. 80-92.

جرى عرض هذه الحجة في شكل مختلف، في: H. D. Harootunian, «Figuring the Folk: History Poetics and Representation,» in: Stephen Vlastos, ed., *Mirrors of Modernity: Invented Traditions of Modern Japan* (Berkeley, CA; London: University of California Press, 1998).

(4) ورد في: Claude Lefort, «The Permanence of the Theologico-Political,» in: Claude Lefort, *Democracy and Political Theory* (Minneapolis, MN: University of Minnesota Press, 1988), p. 214.

من السردية العلمانية التي دفعت اليابان إلى اتخاذ هذا القرار السريع الذي ساهم بالتالي في إرشاد الأمة في هذا المسار التحديثي. بدت اليابان من خلال إعادة ترميز إمبراطورها وإبراز السلالة الملكية من خلال احتفالات ومراسم مبتكرة، وإنشاء مقامات ترعاها الدولة مثل الميجي والياسوكوني في طوكيو، كأنها تؤكد مخاوف هيغل الأسوأ أن «الدين كان... أمرًا مبتغى، ربما من أجل تقوية الأركان السياسية، لكنه مجرد أمر شخصي بالنسبة إلى الأفراد»<sup>(5)</sup> لكن، بمعزل عن كونها تؤكد «الخطأ الأسوأ»، أظهرت التجربة التاريخية اليابانية كيف تمكّنت حيوية ما هو ديني من الاستمرار في مظاهر جديدة، باتجاه دافع لا يقاوم من أجل التكرار، وعودتها لتطفو على السطح عندما تصبح النزاعات حادة إلى درجة أنها تؤدي إلى تشققات في بناء الدولة. وليس ذلك لأن ظهور الحوافز الدينية في المجتمعات التي تسير باتجاه الحداثة، كما يدعي كثيرون، يمثل رفضًا للحداثة، أو أن الدين قد تحول ليصبح هو القومية<sup>(6)</sup> ما أود أن أؤكد، هو أن إعادة التعبير عن الذاكرة الدينية بأشكال مؤسساتية يشكل شرطاً من شروط المجتمع العلماني الحديث، وليس رفضاً له. ويهدف مثل هذه التحركات التي تدعو إلى إقامة احتفالات لإعادة إحياء الذاكرة في الوقت الحاضر في المواقع المقدسة إلى تعزيز الوهم بمحو الزمن الدنيوي، ورفض الاختلافات الزمنية التي تميز المجتمعات الحديثة، قبل أي شيء، من أجل تحقيق الحقيقة الأصلية نفسها التي لا يمكن تغييرها. يُظهر الجهد الجبار لإعادة مزار ياسوكوني إلى مكانته القومية الرفيعة والمحاولات اليائسة لإقامة مؤسسات دينية جديدة توفق بين المعتقدات الدينية مثل الأوموتو-كيو (Omoto-Kyo) أو الجهد الحديث الذي قام بها أومشينري - كيو (Aumshinri-Kyo) لزرع الانشقاق من خلال الإرهاب الديني، أن ثبات الدين يبدو قوة في السياسة بدلاً من كونه خادماً لها. ويعبر بروز اليمين الديني في الولايات المتحدة أفضل تعبير عن تلك الحقيقة أكثر من الأمثلة عن الأصولية الإسلامية التي تُعطي إعلامياً بصورة كبيرة.

(5) المرجع نفسه.

(6) ينظر الفصل العاشر في هذا الكتاب. ومن أجل عرض ذكي حول كيفية سعي المجتمعات

الحديثة إلى إعادة تفعيل الروايات القديمة في الحاضر الحديث، ينظر أيضاً: Paul Connerton, *How Societies Remember* (Cambridge, MA: Cambridge University Press, 1984), p. 54 ff.



يحتل مزار ياسوكوني مساحة عقارية كبيرة في منطقة كودان وسط طوكيو، على مسافة قريبة جدًا من القصر الملكي. ويعني اسمه «مزار القرية الهادي»، ويُصنف بأنه «الحامي مزار الأمة» أو (gokohu jinja)<sup>(7)</sup> وبموقعه قرب السلطة المادية والرمزية والسياسية (ومفهوم بارت (Barthes) هنا عن الوسط الفارغ يتجاهل أو يتغاضى عما يكون وسط طوكيو حول القصر الملكي)، تتميز المنطقة التي فيها المزار بتنوعات مستديرة هائلة تشكل مدخلًا له، ورمز وحيد للشينتو مليء بأشجار الكرز التي ترمز إلى جمال الحياة القصيرة وضعفها على أمل أن تكون بطولية. وهناك مصابيح حجرية كبيرة تبطن المدخل الذي يؤدي إلى وسط المزار وتضيئه، وإلى جوانبه تماثيل ضخمة لأبطال تاريخيين مثل وزير الحرب في زمن مييجي، أو مورا ماساجيرو التي تجعل الزائر قزماً. وهناك إلى جانب المزار، متحف يعرض الأزياء العسكرية ومعدات عسكرية أخرى، مثل الأدوات التي كانت تستعمل في الانتحار: طوربيد يحركه طاقم من البشر، ولغم معلق بالخيزران وقد سُلم باليد من أحد الغطاسين، ومجموعة متنوعة للطيارين الفدائيين اليابانيين (Kamikaze)، ومناديل ملطخة بالدماء، ووصايا أخيرة قبل الموت، كتبت من أجل الإمبراطور وغيرها (ولا يزال هذا المتحف الرسمي الوحيد الذي يعرض المعدات العسكرية في اليابان). ويشير أحد النقوش على المزار إلى أن الستة آلاف رجل الذين قدموا حياتهم بمهمات انتحارية مستخدمين أدوات غريبة متنوعة الشكل كانوا «لا مثل لهم في شجاعتهم التراجيدية». و«قد غمروا كل الوطن بدموع الامتنان». قبل الحرب، كان يقال للجنود إنهم سيصبحون آلهة قوميين في أرض الأسلاف (Sokoku kuni)، وستتم عبادتهم في المزار. وإنه لشرف كبير، لا يحظى به إلا الأبطال القوميون أن يغدو المرء إلهًا يسكن مزار ياسوكوني. في عام 1938، علق كاهن المزار الأكبر أنه «يجب عدم ترك هؤلاء الذين قدموا بصمتٍ خدمات جليلة والذين تساهم إنجازاتهم في زيادة الازدهار الوطني وتعزيز ثروات الإمبراطورية، من دون تسليط الضوء عليهم»<sup>(8)</sup>

Holtom, *Modern Japan and Shinto Nationalism: A Study of Present-Day Trends in Japanese (7) Religions*, pp. 45-54; Helen Hardacre, *Shinto and the State, 1868-1988* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1991), pp. 32, 38 and 90-92, and Murakami, *Kokka Shinto*, pp. 184-187.

Holtom, *Ibid.*, p. 47.

(8)

بعد الحرب، أغلق الاحتلال الأميركي، المزار مدة قصيرة، وأعلن أنه يجب تعديل صورته العسكرية. لكن حين انتهاء الاحتلال عاد المزار إلى ما كان عليه من قبل. أعيدت النقوش البرونزية التي تحتفي بالانتصارات اليابانية العسكرية، وحُفظت أرواح مجرمي الحرب اليابانيين الذين أعدموا كأنها أرواح مقدّسة. أُطلق على هؤلاء المجرمين من الدرجة الأولى لقب «شهداء عصر الكارثة Showa».

جرى، في الواقع، تحويل معظم الأرواح إلى أرواح مقدّسة منذ عام 1945<sup>(9)</sup> وتجب الإشارة هنا إلى أن تسجيل موتى الحرب كآلهة، يتطلّب اللجوء إلى الكهنة لإعطاء المعلومات اللازمة التي تؤكد تاريخ الولادة ومكانها وكيفية وفاة الشخص الذي جرى ترشيحه كي يكون إلهاً. ومن الواضح أن المسؤولين عن مزار ياسوكوني قدموا طلباً خاصاً إلى وزارة الشؤون الاجتماعية للمساعدة في جمع المعلومات المطلوبة، ووفقاً لهيلين هارداكر (Helen Hardacre)، استجابت الوزارة بتقديم المعلومات عن موتى الحرب من دون أي مقابل، بينما كانت سياستها، في الواقع، حتى عام 1971، تتمسك برفض مثل تلك الطلبات من مؤسسات دينية أخرى<sup>(10)</sup> وأضيف نقش يكرّم التضحية بالذات في عام 1985 في الذكرى الأربعين للحرب. وزار رئيس الوزراء، ناكاسون ياسوهيرو، المزار في السنة نفسها للاحتفال بالذكرى. وفي عام 1994، قبل سنة من الذكرى الخمسين لنهاية الحرب، صدر عن مزار ياسوكوني كتاب قصائد كان قد كتبها جنود يحاربون على الجبهة، تعبّر إحدى هذه القصائد المؤرّخة في عام 1944، عن «المتعة» في خدمة الوطن ويعد صاحبها بأن «نلّون التاريخ بدمائنا». وهناك في مجموعة شعرية سابقة بعنوان «رسائل الجنود الفلاحين»، أعلن ضابط صف في فرقة المظليين يبلغ من العمر خمسة وعشرين عاماً أن «جسمي ليس لي وحدي فحسب... سوف أصبح بُرعماً في سماء العدو، ومن بعدها سأصبح إلهاً وأستمر في خدمة وطني»<sup>(11)</sup>

Hardacre, Ibid., p. 148, and Miyaji Masahito, «Handoka ni okeru Yasukuni mondai chi-i,» in: (9) Yamaguchi Keiji and Matsuo Soichi, eds., *Sengoshi to hando ideorogi* (Tokyo: Shin Nihon Shuppansha, 1981), pp. 97-98.

Hardacre, Ibid., p. 148. (10)

*Economist* (12 August 1995). (11)

كان مزار ياسوكوني، منذ بدايته في فترة مييجي، مخصصًا كمركز رئيس للذاكرة القومية، لأنه يقوم بشكل أساس بتقديس الأرواح البطلة وتأليها (eirei) لموتى الحرب في الوطن، أي هؤلاء الذين قدّموا الخدمات وأعطوا الإمبراطور حياتهم<sup>(12)</sup> وعلى خلاف مزار شينتو العظيم في إيس (Ise) الذي يضم روح إلهة الشمس، كان مزار ياسوكوني نتاج التحديث والتشكيل الوطني لليابان في القرن التاسع عشر. وخصص المزار الذي أسس بعد حروب الإصلاح (Restoration) الأهلية ونقل العاصمة من كيوتو إلى طوكيو، بإيواء وإحياء ذكرى موتى الحرب الذين قدّموا حياتهم في خدمة السلالة الملكية في صراعها ضد الموالين لتوكوغاوا (Tokugawa). إذا ما كان الهدف من المزار توفير ملجأ لموتى الحرب الذين قدّموا حياتهم من أجل «حماية الأمة»، فإن من الصحيح أيضًا أن التقديس شكّل مكافأة للولاء للإمبراطور. وبهذه الطريقة، كان المزار منذ بدايته، مكانًا مصممًا لحفظ الذاكرة، لا يميز بين خدمة الأمة وخدمة الإمبراطور. كان المزار، مثل جميع المزارات، يذكر باستمرار بأن الاحتفالات الدينية، مثل إحياء الذكرى، كانت مثل الحكم تمامًا، لأن السياسة والحكم واحد، أو كما يشير تقليد الشينتو إلى أن السياسة هي بمنزلة إحياء المراسم (Matsurigoto). وفي السياسة البيروقراطية الحديثة لليابان الملكية، كانت المزارات مثل ياسوكوني شاهدًا قويًا على مطابقة الدولة والدين، وعلى ممارسات أقيمت في ماضي مستمد من بدايات العرق. ومن خلال هذا الرابط، كان الإمبراطور، كإله مجسد في فترة ما قبل الحرب، الفاعل في هذه الاحتفالات التي لم تكن سياسية أو دينية فحسب، بل كانت سياسية ودينية في الوقت نفسه. وهذه المطابقة تقوى وتشد بهذا التصنيف. كان مزار ياسوكوني ينتمي إلى فئة «المزارات الخاصة»، وكان يحتل مكانة خاصة في شبكة هائلة من المزارات المحلية الأصغر المنتشرة في أرجاء البلاد التي كانت تسمى «المزارات الحامية الوطن» (Gokokujinja أو Shokonsha)<sup>(13)</sup> ومع الوقت، كان هناك 117 مزارًا مخصصًا لبطل واحد. ووحده ياسوكوني الذي كان يحظى تقريبًا بالاحترام نفسه مثل إيس، يضم جميع هؤلاء الذين ماتوا من أجل الإمبراطورية. وبمعزل عن

Murakami, *Kokka Shinto*, pp. 184-185.

(12)

(13) المرجع نفسه، ص 186 يُنظر أيضًا:

Hardacre, *Shinto and the State, 1868-1988*, p. 90, and Oe, *Yasukuni Jinja*, pp. 104-137.

تركيزه على هوية الإمبراطور والأمة وضرورة خدمة هذه الوحدة، ساهم ياسوكوني أيضًا في تعزيز الهوية التضامنية بين المجتمع القومي وأرض الأسلاف المجيدة، متجاهلاً الفوارق الزمنية المختلفة بين مفهوم الكاهن - الملك القديم الذي ينفذ مراسم تنتمي إلى المجتمع الزراعي القديم، ودولة بيروقراطية حديثة مكرسة كي تسود فيها العقلانية الأداتية، بين الماضي والحاضر. بهذا المعنى، كان ياسوكوني مكانًا للحداد والتعبير عن الأخلاق الوطنية، لكنه كان قائمًا في مجتمع بيروقراطي حديث حيث، غالبًا، ما كان مثل هذه الاعتبارات غير مهم بالنسبة إلى المصلحة والمنفعة والضرورة العقلانية.

يتمثل أحد أكثر الجوانب إثارة للاهتمام في المزار في أنه من حيث هو بناء حديث يخدم مجتمعًا حديثًا، فهو يسلط الضوء على ماضي غير محدد وعلى دولة ماتسوريغوتو (Matsurigoto) الدينية؛ فهو بمنزلة التمثيل المؤسسي للأشباح العائدين بعد الموت، يقَدِّس الصورة القديمة للاهوت السياسي الذي لا يميز أبدًا المراسيم من الحكم. لكنه كان أيضًا تكررًا لما تمتلكه الحداثة، بالضرورة، وما كان مكبوتًا، عاد «ليهيمن» على الحاضر. وأنا أشير «بالهيمنة» إلى قدرته على إبقاء روح التجربة القديمة قائمة أمام الشعب. من هذه الناحية، كان مزار ياسوكوني قوة دينية، تذكر المعاصرين، أو الحداثيين، بشكل دائم، بأن السياسة كانت مراسم دينية والعكس بالعكس، بأنه ليست هناك طريقة سهلة لتقسيم السياسة والدين بشكل عقلائي إلى مجالين متميزين. فكان ذلك يعني أنه من خلال الجهد المبذول لتعبئة الشعب من أجل إعادة اتحاد الدولة مع المزار في ستينيات القرن العشرين وسبعينياته، كانت نقطة الجذب، بالتالي، دينية وسياسية في آن، أو سياسية مغلفة بالدعوة الدينية إلى الحداد والفضيلة. ومن خلال إبقاء هذا التطابق بين الدين والدولة غامضًا، استطاع داعمو التحرك من أجل المزار، استقطاب قسم كبير من الشعب والاستحواذ على مشاعره، أكثر مما كانوا مهتمين بمراسم الحرب فحسب، باعتبارها أمورًا دينية، أو سياسة الإبقاء على المزار. ووفر ياسوكوني الموقع لإعطاء الحياة، بشكل مستمر، لهذا المجتمع القومي، حيث كان يتألف عقب الماضي مع الحاضر، من خلال مراسم الحداد الوطني واستذكار الموتى. وترافق مع تلك الخطوة، الدمج الكلاسيكي بين «الاحتفاء الديني والحكم» (saiei) (itchi) وبين الدين والدولة الذي حلم به أهالي توكوغاوا، والذي عملت عليه، موفتًا،

الحكومة الإصلاحية (Restoration Government) في عام 1869، لكنها تخلت عنه من أجل أشكال أكثر حداثة من التخصص البيروقراطي. وبمعنى معين، كان مزار ياسوكوني أثرًا باقياً تركته الرؤية الوطنية القديمة (Kakugakuron) التي كانت تشكل تصور الإصلاح. وبالنسبة إلى اليابان الحديثة، كان الإصلاح يعني، تمامًا، الأشباح العائدة من الموت لتتجسد بشكل موقت، وتشكل صورة أبدية آتية من اللاوعي الثقافي، لإعادة تصوير التاريخ وإعادة تفعيله، وبالتالي، سيصبح ماضيًا لم يجزِ استيعابه ويأمل الحاضر الحديث بأن يبقيه مكبوتًا.

كان الهدف من إنشاء مزارات مثل ياسوكوني، لفت ذاكرة ممارسة قديمة في مجتمع حديث وتجسيدها؛ تذكير الشعب أيضًا بالإمبراطور والدولة التي كانت تدير إمبراطوريته. وتماثلًا مثلما كان الإمبراطور إلهًا مجسدًا، يعمل لإعادة إدخال عقب الماضي إلى الحاضر الحديث، كانت المزارات، مثل ياسوكوني، مخصصة لإدماج الدين بالسياسة. فكانت تقف شاهدًا دائمًا على هذا المفهوم القديم. وفي حين كان مزار ياسوكوني يُعتبر، من خلال هذا المفهوم، مركزًا للتعبير الأقوى عن القومية قبل الحرب، كان على الرغم من ذلك يعبر عن قومية دينية كانت تشمل السياسة والدين في آنٍ. لهذا، كان بالإمكان استخدام الجناح اليميني ياسوكوني للتعبئة، قبل الحرب وبعدها. إلا أن تلك القدرة لاستخدامه من أجل أهداف محافظة ورجعية، في تجربة اليابان الحديثة لم تستطع أن تجعله أقل مكانة من الناحية الدينية. وفي مقابل تسييس مزار شينتو سعى العالم الإثنولوجي الياباني ياناغيتا كونيو (Yanagita Kunio) وأتباعه في الحركة الفولكلورية التي هدفت إلى الاستجارة بتقليد عبادة المزار المقدس الحارس الذي كان يتجنب أي علاقة مع إلهة الشمس أو السلالة الملكية أو الأمة من أجل استئناف التقليد (الذي روج له الوطنيون الأصليون في فترة توكوغاوا)، الذي أعطى عموم الشعب الأولوية وميزه من السلالة الإمبراطورية، وأكد تطابق المزارات مع الآلهة المحليين الذين رسخوا التضامن الاجتماعي في مناطقهم<sup>(14)</sup> ومن المهم أن نشير إلى أن هذا الانعطاف قد زال، بشكل متزايد، في اليابان ما بعد الحرب، خصوصًا بعدما تركت عملية

H. D. Harootunian, «Kindai Nihon ni keikin ni okeru kokugaku to sono kioku,» in: Nitta (14) Yoshiyuki [et al.], eds., *Datsu sei-o no shiso*, Iwanami koza Gendai Shiso; vol. 15 (Tokyo: Iwanami Shoten, 1994), pp. 169-190.

إخلاء أو هجرة الريف المتسارعة، مساحة «دينية» من أجل أن تحتلها المزارات الحكومية مثل ياسوكوني من دون خوف من المنافسة. ففي اليابان المعاصرة، توفر المزارات القومية وتلك التي كانت تديرها الدولة، سابقاً، الاحتكاك مع ماضي غائب بطريقة أقوى مما كانت توفره قبل الحرب، خصوصاً الآن مع اختفاء المناطق الريفية بشكل فعلي.

قبل الحرب، كان مزار ياسوكوني، يُدار من وزارتي الحربية والبحرية، وكان كبار كهنته يلقبون بلقب كولونيل. وشدّد الإمبراطور على مكانته الخاصة من خلال زيارته في مواقيت محددة لإلقاء التحية على أرواح موتى الحرب. وعندما يأتي الإمبراطور، كان رئيس كهنة المزار يقدم إليه جذعاً من شجرة الساكاي (Sakaki) المقدسة التي كان يحملها كعصا سحرية، ويعيدها مرة أخرى إلى الكاهن الذي كان يضعها على المذبح. ومن المهم الإضافة إلى ذلك، أن التقديس في ياسوكوني حوّل الأرواح إلى آلهة، وذلك على عكس الممارسات الفولكلورية التي تعتقد أن أفراد العائلة الذين يغيبهم الموت يصبحون حراساً يحرسون الأفراد الأحياء. وفي فترة ما بين الحربين، استخدم علماء الإثنولوجيا اليابانيون هذا الاعتقاد كمصدر بديل للأصالة، وذلك في تحد لتبني الدولة ممارسات الشينتو ولإعطائها مكانة رسمية في الذاكرة القومية. ومن خلال الإحياء بأن الأرواح كانت تبقى في المجتمع القروي لحماية الأفراد الأحياء، استطاع علماء الإثنولوجيا اليابانيون أن يطرحوا في آن وجود مساحة بديلة للحياة اليومية عن الدولة - الأمة وهدفًا مختلفًا للخدمة يركز على العائلة بدلاً من الإمبراطور. بعد الحرب، استدعى ياناغيتا كونيو هذا النوع من الممارسة الدينية كبديل لممارسة الشينتو المرفوضة. وعندما دعا ياناغيتا، في عام 1946، إلى إعادة عبادة المزار المقدس باعتباره الأساس الديني والأخلاقي لليابانيين، كان يعود بذلك إلى هذا النموذج البديل للحياة اليومية الذي، كما كان يعتقد، استمر في خلال التاريخ الياباني<sup>(15)</sup> وتناقضت أهمية دعوة ياناغيتا على نحو متزايد، في ظل التحول الاقتصادي في اليابان في فترة ما بعد الحرب. وعند حلول سبعينيات القرن العشرين، أصبح الحداد على

---

Harry D. Harootunian, «Disciplinizing Native Knowledge and Producing Place,» in: J. (15) Thomas Rimer, ed., *Culture and Identity: Japanese Intellectuals during the Interwar Years* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1990), pp. 111-113.

الموتى من الفضيلة القومية (والمرتكزة أيضًا على ما هو ديني) وكانت تستدعي مشاركة جميع اليابانيين، وليس مجرد أولئك الذين فقدوا أشخاصًا مقربين. وساهم اختفاء اليابان الزراعية، كما كانت عليه، في زوال ادعاء الفولكلوريين مثل ياناغيتا الذين أعطوا السلطة والأصالة إلى الآلهة المحلية الحارسة والمزارات الإقليمية واعتبروها الأمكنة التي يقدم فيها الناس الاحترام ويقومون بواجباتهم الأخلاقية تجاه أسلافهم وتجاه أرواح الموتى.

في خلال فترة مييجي الأخيرة ركز المزار على الذاكرة الجماعية المتعلقة بالحرب والموت البطولي. وفي بداية الحرب الروسية - اليابانية (1904) افتتح الإمبراطور مييجي الخلف بزيارة قام بها إلى المزار، وبعد الانتصار أقيم احتفال في فنائه، شاركت به القوات المسلحة في طوكيو كما شارك ممثل عن كل وحدة عسكرية، في الاحتفال. كما زار مييجي مزار ياسوكوني سبع مرات في حياته، وزاره خلفه المعوق الذي لم يعمر طويلًا تايشو (Taisho) مرتين، وزاره هيروهيتو (Hirohito) عشرين مرة حتى عام 1945 مرتديًا زي القائد الأعلى<sup>(16)</sup> وفي أوائل القرن العشرين، كان المزار قد أصبح نقطة ارتكاز الوعي القومي كما عرفته الدولة وأجازته؛ وما كان ملجأً للقوات المسلحة أصبح رمزًا جماعيًا يقوم بتذكير الناس بأن «كل شخص كان جنديًا»<sup>(17)</sup> وشُجع الناس، خصوصًا طلاب المدارس، على تركيز اهتمامهم على المزار وعلى المراسم التي كانت تُقام فيه، لتعميق الشعور بأن هناك إمكانية لاستدعاء أي شخص ليموت من أجل الأمة العظيمة.

مباشرة بعد الحرب العالمية الثانية، قام الاحتلال الأميركي بتفكيك البناء الذي كان يربط الدولة بالدين، والدولة بالشينتو. وتحرك الاحتلال سريعًا لإنهاء رعاية الدولة للشينتو، ما أدى إلى قطع الروابط المالية والإدارية التي كانت تقترن بها المزارات مثل ياسوكوني بالدولة. أسيحت الحرية الدينية وفصل الدين عن الدولة من خلال الدستور الجديد. فأصبحت المزارات شركات شرعية، مثل المؤسسات

Hardacre, *Shinto and the State, 1868-1988*, p. 91.

(16)

Holtom, *Modern Japan and Shinto Nationalism: A Study of Present-Day Trends in Japanese Religions*, p. 54.

الدينية الأخرى، وخسرت الدعم المادي الرسمي، كما خسرت سلطتها في فرض المشاركة العامة عند ممارسة الطقوس الدينية. وفي الواقع، أُزيل الرابط الرمزي الذي كان يجمع بين الإمبراطور والحكومة والسلطة العسكرية التي كانت تشارك جميعها في الاحتفالات السنوية في مزار ياسوكوني. وبعد أن نزعت عنها الشرعية الدينية، سعت الحكومة الجديدة، أولاً، إلى استعادة الوحدة التي خسرتها من خلال إعادة تأهيل الاقتصاد في ظل حكم «إمبراطور ما عاد مؤلّها»، وصار وفقاً للدستور الجديد، «رمز الوحدة القومية» للشعب الياباني. إلا أن وجود الإمبراطور بدّل الصورة التي لا تزال تستحضر كمثل على التقاطع بين السياسة والدين، حيث يصبح بالإمكان تبديل السلطة السياسية بالسلطة الدينية. وحتى أكثر من ذلك، لم تكن السلطة المعطاة للإمبراطور لتمثيل الهوية اليابانية بعيدة من مكانته الشخصية التي تمثل السلطة. في يابان ما بعد الحرب، بقي قصر الإمبراطور ومزار ياسوكوني يمثلان أكثر من مكانين متقاربين يقعان في الجوار نفسه.

كانت إعادة تصوير الإمبراطور في مفهوم الهوية الثقافية وأساسها في آن، تمثل خلفية تحول اليابان الجوهري نحو اقتصاد عالمي في خمسينيات القرن العشرين وستينياته. وبعد الأزمة النفطية في عام 1973، والتباطؤ التدريجي للنمو الاقتصادي، اتجهت الدولة لإيجاد تمثيل لنفسها ولإبراز ذاتها بصورة أكبر، بينما بقيت في ظل السلطة الأميركية كما كانت بيروقراطية لا وجه لها تسهّل المعافاة بعد الحرب. وعند هذا المفصل التاريخي، اجتمعت عناصر رئيسة ضمن المجتمع الياباني لإعادة الوحدة الرمزية التي كانت موجودة في يابان ما قبل الحرب المتمثلة بمزار ياسوكوني. ومن خلال إطلاق حملة تهدف إلى حُض مجلس الدايت على إصدار مرسوم لوضع المزار تحت وصاية الدولة، سعى تحالف قام بين الحزب الديمقراطي والليبرالي ومؤسسات الشينتو وجمعيات الإغاثة، إلى وضع حد لفترة «ما بعد الحرب» بالعودة إلى بناء الوحدة الرمزية التي ميّزت اليابان ما قبل الحرب منذ فترة حكم مييجي<sup>(18)</sup> وتحوّلت تلك المحاولات من مجهود واحد لإقناع

(18) اعتمدت على: Keiji and Soichi, «Yasukuni jinjasha mondai no «ronri»» in: eds., *Sengoshi to hando ideorogi*, pp. 118-141, and Masahito, «Handoka ni okeru Yasukuni mondai chi-i» pp. 91-117.



الدايت لإصدار مرسوم تطوير حركة كبيرة لها إلى ركيزة اجتماعية واضحة، كما ظهرت أخيراً في الحملة التي تنادي «بعدم الاعتذار». وحين سعت تلك المبادرة المتكررة إلى استرجاع ظروف الوحدة التي كانت قائمة قبل الحرب، هدفت أيضاً إلى إزالة الذاكرة التاريخية المتعلقة بالظلم الذي ساد في أثناء الحرب في الداخل والخارج، خصوصاً في ما يتعلق بمسؤولية الدولة عن تلك الرواية وتجربة ما بعد الحرب المخصصة لتحويل اليابان إلى ديمقراطية اجتماعية حقيقية تحت الوصاية الأميركية.

منذ الحرب، حضر معظم رؤساء الوزراء (من الحزب الديمقراطي الليبرالي) الاحتفالات التي تقام في الخريف والربيع. وفي عام 1976 قام رئيس الوزراء ميكى تاكيو (Miki Takeo) بخطوة إضافية بزيارته المزار في 15 آب/ أغسطس، وهو تاريخ استسلام اليابان، لكن «كمواطن عادي». وكان هناك منذ أواخر خمسينيات القرن العشرين خلاف متزايد حول معنى الزيارات التي كانت تقوم بها الشخصيات الرسمية وهي تدعي فيه منزلة المواطن العادي<sup>(19)</sup> علاوة على ذلك، ارتبطت تلك القضية باعتبارات تعديل العبارة المتعلقة بالسلام الواردة في المادة التاسعة من الدستور. وتفصل المادتان 20 و89 من الدستور الدين عن السياسة، كما تمنع كلتاهما من إلقاء التحية الرسمية للمزار أو التعبير عنها من جهة أي شخصية رسمية وتقديم المساعدة المادية (إلى أي مؤسسة دينية). والمشكلة دقيقة. فإذا زار رئيس وزراء المزار بصفته الرسمية، يخاطر بمخالفة القانون، أما إذا زاره بصفته الخاصة، فإنه يؤكد المكانة الدينية للمزار التي يدعمها الداعون إلى إصدار مرسوم متعلق بالمزار من أجل «حمايته من قبل الدولة»<sup>(20)</sup>. وهناك فرق بين من يقود السيارة ومن يمتلكها، تمامًا مثل الفرق بين مخالفة القانون والالتزام به. وفي الأعوام الماضية تمت مخالفة تلك المسألة المتعلقة بتمويل الدولة الطقوس الدينية مرتين، وذلك عندما قامت الحكومة برعاية جنازة الإمبراطور هيروهيتو ومراسم تولي (Daijosai) خلفه أكيهيتو، فترة حكم هيسي (Heisei).

Hardacre, *Shinto and the State, 1868-1988*, p. 144; Iguchi, *Ibid.*, pp. 119-120, and Nakajima (19) Missenko, «Seiji hando ni okeru shukyo kyodan no yakuwari,» in: Keiji and Soichi, eds., *Sengoshi to hando ideorogi*, p. 159.

Hardacre, *Ibid.*, p. 144.

(20)

اعتمدت الحجة المتعلقة بإصدار المرسوم حول مزار ياسوكوني على الشروط الأساسية الآتية: تركز مكانته كمؤسسة دينية على الإرادة الإمبراطورية «للبلد المسالم» (Yasukuni) الذي أعلنه كذلك الإمبراطور مييجي. فهو مخصص لرجال وهبوا حياتهم للقضايا القومية ولإقامة مراسم الشينتو وزيادة قيمته المقدسة ومساعدة العائلات المنكوبة التي تعود إلى تلك الأرواح المقدسة وتعليمها، والمساهمة في نجاح المجتمع. كما يهدف إلى تعاطي الأعمال من أجل تحقيق الأهداف الرئيسة للمزار الرئيس وغيره من المزارات<sup>(21)</sup> وجرى تصوير مزار ياسوكوني كمؤسسة دينية مضيئة ذات هدف وحيد، وهو تعليم أطفال العائلات المنكوبة الذين ينتمون إلى الأرواح الإلهية المقدسة. إلا أنه يمكننا الاستشفاف من تلك العبارة أن داعمي صدور المرسوم كانوا مهتمين بأمر أكثر طموحاً من صدور المرسوم في الدايت؛ إذ كانوا يتطلعون إلى «تعليم» أفراد العائلات المنكوبة (أي في الواقع جميع العائلات في اليابان) إلى المساهمة في نجاح المجتمع (الذي كان يعني في الشينتو العودة إلى الترتيب الذي كانت فيه الطقوس الدينية والحكم وحدة موحدة (Saise Istchi)). وطُرح المرسوم في خلال الاحتفال بمئوية الحركة الإصلاحية لإمبراطورية مييجي في عام 1969، وأُحيل إلى اللجنة. وفي خلال السبعينيات طرح المرسوم أربع مرات إضافية، وجرى رده، بسبب التحالف المعارض المتشكل من الأحزاب المعارضة والمجموعات العاملة والمؤسسات الدينية الأخرى ومجموعات من المواطنين. لكن في ذلك الوقت، جرى تحويل المطالبة بمزار ياسوكوني إلى مطالبة واسعة لتأسيس حركة اجتماعية تسعى إلى خاتمة أيديولوجية لعملية إعادة توحيد الدولة والدين.

هناك ثلاث مراحل في هذه السردية: (1) أواخر خمسينيات القرن العشرين (1956)، حيث شارك الحزب الديمقراطي الليبرالي في مناقشات حول كتابة مسودة مرسوم مزار ياسوكوني الذي قُدّم في عام 1969، (2) أواخر الستينيات التي تميزت بالسعي إلى إصدار مرسوم يجري إقراره ضمن الإطار الدستوري، وانتهى به الأمر إلى تقديمه ومن ثم رده، (3) في أواخر السبعينيات، الفترة التي أدى فيها الفشل الأول إلى تحقيق «الاحترام الظاهر للحداد على الأرواح وإقامة

الطقوس العامة»<sup>(22)</sup> عندما تجري مقارنة المرحلة الثالثة بالأولى، يقع الاختلاف بين تطوير حركة واسعة تركز على «النقاش» القومي الذي يؤدي إلى المراجعة الدستورية والرغبة في بدء تبني التشريع الذي يتماشى مع الدستور.

لم تكن الدعوة إلى توفير حماية الدولة لمزار ياسوكوني نتاج رغبة شعبية عبر عنها بقوة، بقدر ما كانت نظرية وضعها السياسيون المحافظون في الحزب الديمقراطي الليبرالي، وبعض مؤسسات الشينتو (رابطة المزارات، والجينجا هونشو Jinja Honcho)، وجمعيات الإغاثة لإعادة تصوير الدولة والإمبراطور والمزار كوحدة جديدة<sup>(23)</sup> ومن المهم معرفة الكيفية التي بها تمكّن داعمو المرسوم من تحويل إغاثة العائلات المنكوبة إلى «تمجيد الأرواح البتلة». وأكثر أهمية من ذلك هو كيف تمكّنت الحملة الدعائية التي قامت بها تلك الجهات في السبعينيات من الربط بين إغاثة العائلات المنكوبة والشعور القومي والفضيلة القومية.

قبل تقديم المرسوم إلى الدايت في أواخر الخمسينيات، قامت «جمعية إغاثة اليابان» (Nihon Izokukai) برفع عريضة تطالب فيها بإعادة تجديد دعم الدولة المزار. وترافقت هذه المطالبة بطلب أصبح مدعوماً الآن من السياسيين المحافظين، فالحزب الديمقراطي الليبرالي يدعو قوة الدفاع عن الذات (Self-Defense Force)، ورئيس الوزراء، والإمبراطور إلى حضور احتفالات الربيع والخريف التي كانت تُقام في المزار<sup>(24)</sup> وبعد فترة وجيزة، أطلق الحزب الديمقراطي الليبرالي المناقشات حول كتابة مسودة يمكن تقديمها إلى مجلس الدايت القومي، وتبيّن أنها كانت المرسوم نفسه الذي وضعته الدائرة التشريعية في مجلس النواب (House of Representatives). كما درست لجان الدايت القيود الدستورية التي كان يمكن تقديمها واستخدامها للدعاء بأنه يجب نزع الطابع الديني عن مزار ياسوكوني كشرط من شروط التأميم. وبالتحديد، كان ذلك يعني التخلص من طقوس الشينتو

(22) المرجع نفسه، ص 135-139

(23) المرجع نفسه.

(24)

والإعدادات التي كانت تميز الاحتفالات الدينية. وبهذه الطريقة يمكن المرسوم أن يمر ويتجنب المراجعة الدستورية. ولكن في وقت مبكر يعود إلى عام 1955، دعا رئيس الجمعية القومية للمزارات والمعابد دفاعاً عن الوطن، ورئيس رابطة المزارات اللذان تشاورا مع جمعية الإغاثة حول «الطابع العام لصيانتها» وإلى «تعزيز حركة تؤدي إلى إزالة» التعابير النافلة في كلتا المادتين 20 و 89 من الدستور «كشرط لإعطاء الأمل بتحقيقه»<sup>(25)</sup> واقترحت دراسة أخرى صادرة عن مجلس النواب، اعتبار المزار مؤسسة غير دينية؛ لأنه لا يبيع تعويذات الشيتو ويحجم عن تقديم التعليمات لأي عقيدة<sup>(26)</sup>

أدت نتيجة هذا النقاش حول المرسوم المقترح إلى موقفين متناقضين إلى حد ما: (1) إذا لم يجرِ توضيح طبيعة المزار، ستكون هناك مجازفة بحصول أزمة دستورية، (2) إذا استمرت العبادة والمراسم الدينية وجرى «توضيح طبيعة التقديس فيه»، سيقى ياسوكوني ذا طبيعة غير دينية. ومن الواضح أن الموقف الأخير تجاهل حقيقة المزار كوحدة دينية (Jinja) أو «تجمع إلهي»، وجازف بخسارة التفويض الديني الذي غالباً ما ارتبط بمزار ياسوكوني، بينما أراد الموقف الأول أن يتبع، فعلياً، مساراً قد يحدد بشكل مؤكد مكانة المزار، ويتجنب صراعاً أكبر يتعلق بتعديل الدستور. وترافق القرار مع نظرية تقول أنه على البلاد التعبير عن فكرة الأسى تجاه موتى الحرب في العلن؛ لأن ذلك كان اعترافاً بالمشاعر القومية. وفي النهاية، ارتكز المنطق الذي اعتمد عليه المرسوم على فكرة المشاعر القومية هذه والفناعة اللاحقة التي تقول إنه من الضروري للأشخاص التعبير عن الاحترام للأرواح البطلة التي تعود إلى الأشخاص الذين ماتوا من أجل القضايا القومية.

تم تقديم المرسوم المتعلق بالمزار في عام 1969، واشترط أنه يجب على المزار إقامة الطقوس الدينية لأرواح موتى الحرب من أجل التعبير عن الاحترام

Iguchi, Ibid., p. 135, and Jinja Honcho, *Jinja honcho nenshi* (Tokyo: [n. pb.], 1956), pp. 299- (25) 300.

Hardacre, Ibid., p. 146.

(26)

تجاههم. كما اقترح، أيضًا، اعتبار عدم وجود طابع ديني للمزار، على الرغم من أن قانون التشريع الديني قام بتعريف مفاده أن ما هو ديني يتعلق «بإقامة الطقوس والاحتفالات الدينية». وكما ذكرنا سابقًا، فشل المرسوم الأول في الحصول على الموافقة، بشكل أساسي، بسبب هذا التعريف المختلف عليه لما هو ديني وعدم قدرته على التسوية بين الآراء المتعارضة. وقد أدت أربع محاولات فاشلة لتمرير المرسوم إلى تحول الداعمين له إلى استراتيجيا أخرى.

تخلّت الاستراتيجية الجديدة التي جرى التوصل إليها في أواخر السبعينيات، عن المشكلة المحددة المتعلقة بمكانة مزار ياسوكوني من أجل برنامج أكثر شمولاً يهدف إلى إعادة الجسم الموحد المتعلق بالشيتو الرسمي من خلال تعديل الدستور<sup>(27)</sup> وإذا لم يكن يضغط هذا البرنامج باتجاه التعديل، حيث كان يسعى، باستمرار، إلى تحدي التعريف الديني الذي نص عليه الدستور من خلال الادعاء بأن النص كان يشير إلى طوائف ومذاهب متعددة لم يكن المزار يعبر عن أي منها، ولأن الشيتو كان يمثل اعتقادًا قوميًا مشتركًا، ولا يتحدث عن طوائف ومذاهب، وبالتالي لم يكن دينيًا وفقًا لتعريف الدستور. علاوة على ذلك، شهدت تلك المرحلة التعبير عن المطالب المحسوسة لاحترام موتى الحرب الذين غابوا، وأشكال العبادة والمناقشة العامة حول ما يجب القيام به. وتطلّبت الحملة التي قامت بها جمعية الشعب التعاونية التشاورية من أجل حماية مزار ياسوكوني، «طقوسًا دينية» تحرص على الشكليات مخصصة للحداد على أرواح الموتى، وإقامة مراسم احتفالية عامة يشارك فيها الإمبراطور ومجلس الوزراء و«الزوار القوميون». كما تطلّبت أيضًا انعقاد «احتفال وطني كبير من أجل الحداد على أرواح الموتى في مزار ياسوكوني». وفي أثر الفشل التشريعي، دعت مجموعات مثل جمعية الاستجابة للأرواح البطلة (Eirei ni kotaerukai)، إلى قيام حركة قومية مخصصة بالتعبئة للحصول على الدعم العريض «وتوسيع مروحة المسائل المتعلقة بموتى الحرب والأرواح البطلة»، من أجل «بناء ركيزة اجتماعية لتحقيق دعم الدولة مزار ياسوكوني». وكانت الجمعية تطمح بالتحديد إلى «إعلان

متنور»، يطالب بالتعبير عن الاهتمام الواضح «بالأرواح البطلة» و«إقامة طقوس دينية للتعبير عن الأسى لموتى الحرب في مزار ياسوكوني»، و«إقامة احتفالات دينية عامة في المزار»، وكذلك «صلوات دينية يومية منتظمة لاستذكار موتى الحرب»، و«استكمال تجميع بقايا موتى الحرب»، والمضي في «تنفيذ الأعمال الضرورية لتحقيق أهداف المجتمع». ولم تدع هذه الوثيقة، إضافة إلى وثائق أخرى صدرت في أواخر السبعينيات، إلى دعم عام لتحقيق صيانة الدولة للمزار فحسب، بل بدأت بالإشارة إلى أهداف محسوسة متعلقة بالطريقة الأفضل لإقامة الاحتفالات الدينية العامة ولتعريف العلاقة بين الدولة و«الطقوس الدينية المقامة للتعبير عن الحزن تجاه الأرواح البطلة». وشكل تحقيق الاحتفالات الدينية العامة المخصصة لتعبئة الشعب وإقامة الطقوس المنتظمة «تعبيرًا عن الصدق القومي في إظهار المشاعر والاحترام تجاه الأرواح البطلة». وبالتالي، لا يمكن هذا التعبير عن الصدق إلا أن يكون من خلال الأمة والشعب الذي ينتمي إليها.

هكذا، تم خلق هذه الحركة من خلال الربط بين الأسى والاحترام في الاحتفالات الدينية العامة القادرة على تحريك الرأي العام من أجل تحقيق التوافق بين الإقامة المنتظمة لمثل هذه الممارسات والتعبير عن المشاعر الجماعية. وجرى الإعلان عن هذا التحرك تجاه التأقلم مع الاحتفالات العامة، بشكل مدهش، من خلال قرار رئيس الوزراء ناكاسوني (Nakasone) بإلقاء التحية في المزار في الاحتفال التذكاري الذي أُقيم في ربيع 1983 وتجب الإشارة إلى أنه قبل أن يكون ناكاسوني رئيسًا للوزراء، كان مسجلًا على قائمة الداعمين إعادة ياسوكوني، ليكون المركز الرئيس للاحتفالات القومية. وأدت زيارته التي تميزت بالغموض، إذ إنها لم تكن لا عامة ولا خاصة، إلى دعوة المحافظين إلى إعادة التعبير عن دعمهم لتأميم المزار، وبعد عام شكل أمين سر مجلس الوزراء لجنة استشارية من خمسة عشر عضوًا لدراسة مشكلة مزار ياسوكوني. فأصدرت هذه اللجنة المؤلفة بمعظمها من أعضاء خارج الحكومة تقريرًا منقسمًا. إلا أنه بغض النظر عن ذلك، كانت الحكومة عازمة على استخدامه كتبرير للسماح لأعضاء الحكومة بإلقاء التحية الرسمية في المزار خلال الذكرى السنوية للاستسلام في 15 آب/أغسطس 1985 وعلى الرغم من غياب الإجماع عن التقرير، تابعت

الحكومة السماح بإلقاء التحية الرسمية في المزار. وأثارت الزيارة انتقادات مكتومة ضمن المجتمع الياباني، مشيرة إلى الدرجة التي غدت فيها الاحتفالات الرسمية التي تكرم موتى الحرب طبيعية بصورة عامة. فشجبت الصحف الآسيوية تلك الحادثة ووصفتها بالعودة الغبية إلى العسكرة اليابانية، وبالتشديد على الوضع قبل الحرب. وفي المقابل، اقترحت الحكومة أن يصبح المزار رمزاً للسلام والتفاهم العالمي تحت شعار ما سمته «القومية الجديدة»<sup>(28)</sup> لقد احتفل المستشار الألماني، هلموت كول برفقة الرئيس رونالد ريغان في بيتبرغ (Bitburg)، واحتفل ناكاسوني ياسوهيرو في ياسوكوني بذكرى الحرب نفسها، وتمت تبرئة النظامين المتشابهين المسؤولين عن اندلاعها، من أي ذنب وصوراً بشكل ملطف، تقريباً كأنهما الضحيتان<sup>(29)</sup> فأظهرت مشاركة الدولة اليابانية الفعلية في تنظيم الاحتفالات العامة لتعبئة المشاعر القومية من الصدق والاحترام بشكل درامي في إنتاج المشهدين المتعلقين بموت هيروهيتو واعتلاء أكيهيتو العرش. وكانت الانتقادات الموجهة إلى هذين الحدثين خافتة أكثر من سابقتها.

كان الأثر الفعلي لمشكلة مزار ياسوكوني هو السماح للدولة بإحياء ذكرى موتى الحرب الذين قدموا حياتهم من أجل الأمة - الإمبراطورية، من دون تحميل دولة ما قبل الحرب المسؤولية عن اندلاع الحرب. ومن خلال تحقيق ذلك، تمكنت دولة ما بعد الحرب من أن تكون استمراراً للدولة التي سبقتها قبل الحرب، ومن تأكيد دورها في سرديّة تحديث اليابان. وما كان يعنيه ذلك هو أن دولة ما بعد الحرب اعتبرت نفسها، على نحو متزايد، أنها تكمل العمل التحديثي الذي بدأ من قبل، وتواجه المشكلات والمعوقات نفسها التي دفعت باليابان نحو الحرب، لكنها بنيت على الأساس الذي كان قائماً من قبل. أصبح الأشخاص أنفسهم الذين أداروا البيروقراطية الإمبراطورية قبل الحرب، قادة في حكومات اليابان ما بعد الحرب. كما صار الإمبراطور نفسه الذي كان قابلاً على رأس تلك البيروقراطية الإمبراطورية، الإمبراطور الذي يمثل «رمز» الوحدة القومية.

Hardacre, Ibid., pp. 151-152.

(28)

(29) يعود الترتيب كأزواج لهاردابير (Hardacre)، لكنني أشاركها المشاعر نفسها. ينظر: المصدر

نفسه، ص 152.

غالبًا ما يحصل تكرار الحوادث مع شيء من الاختلاف. وفي هذا التكرار الأخير لإعادة الاتحاد الذي كان سائدًا ما قبل الحرب بين الدولة والمزار والسياسة والدين، ينعكس الاختلاف في طبيعة المجتمع الذي كان قائمًا، حينذاك، والذي هو قائم اليوم. فمن المفترض أن يكون المجتمع الحالي ديمقراطيًا، على الرغم من أن ديمقراطيات الحزب الواحد وبيروقراطية الدولة هما في الواقع تعديلات على نظائرها قبل الحرب. فما زال الإمبراطور موجودًا، وأكثر قوة من أي وقت مضى كرمز ونقطة ارتكاز للهوية الثقافية والتجانس العرقي. ما زال مزار ياسوكوني المكان الذي يحفظ الذاكرة القومية، وإنما يعتمد هذه المرة على التطابق بين الحداد والخسارة، الذي يمثل التعبير عن المشاعر القومية، والأخلاق القومية المعززة بإقامة الاحتفالات العامة بشكل منتظم، وتمثل عروضًا مميزة في هذا الزمن المميز بإعادة الإنتاج الإلكتروني الذي يجري استهلاكه بشراهة من أجل تأكيد الرضا الأيديولوجي. ومقارنة بالتهديدات العالية النبرة حول عنف العسكريين والفاشيين وإرهابهم وممارسة الواجبات الاجتماعية المفروضة بالقوة من حكومة ما قبل الحرب لانتزاع الموافقة، يمكننا أن نرى الاختلاف الذي يدخل دومًا مع أي تكرار للأوضاع ذاتها. لكن الغموض اللافت للواقعين الحاضر والماضي الغائب اللذين يجري استدعاؤهما باستمرار يشكلان الشرط الأساس لما تعنيه الحداثة في اليابان، أكثر مما يشكلان رفضًا لها. وتكشف المعاصرة والعودة إلى الذاكرة التي لا زمان لها، عن بنية التأجيل والرغبة التي يسعى التكرار إلى تفكيكها حين لا يفلح بشيء إلا في إثارة قلق أكبر.





(9)

البابويون والشحاذون  
الاحتفالات القومية وبناء الأمة في هولندا  
في القرن التاسع عشر<sup>(1)</sup>

فرانز غروت

---

(1) ترجم هذه الدراسة [إلى الإنكليزية] ريتشارد مورغان (Richard Morgan) وأنيث مورغان (Annette Morgan)



يميل المسافرون بالقطار إلى نشر أنفسهم ونشر متاعهم في جميع أرجاء المقصورة. يعتبرونها، لفترة من الوقت، ملكاً لهم، وتبدو عليهم علامات الانزعاج عندما يدخل مسافرون جدد ويجلسون في المقصورة، فهم يتقبلونهم بصعوبة. والأمر اللافت أن هؤلاء الجدد يعتبرون، بدورهم، المقصورة ملكاً لهم، ويتصرفون بالطريقة نفسها مع أي مسافر جديد يدخل إليها. يستخدم الكاتب الألماني إنزنسبرغر (Enzensberger) هذا المثل الرمزي ليشير إلى العلاقة بين عملية تكون المجموعات وعملية رسم الحدود. فعلى الرغم من أن الأشخاص الذين يشغلون المقصورة نفسها هم غرباء بالنسبة إلى بعضهم بعضاً، إلا أنهم يميلون إلى الاتحاد والدفاع عن المساحة التي يشغلونها في وجه القادمين الجدد. ونتيجة لهذه العملية البسيطة يكون للمهاجرين موقف ضعيف في البلد الذي يستقرون فيه<sup>(2)</sup>

في خلال عملية بناء الأمة، لا يصبح الأشخاص متعلقين بمساحة جغرافية معينة فحسب، بل يتزودون في الوقت نفسه بخلفية سياسية وثقافية. مع ذلك، تبدو المقارنة مع مسافري القطار مطابقة لعملية بناء الأمة التي حصلت في هولندا في القرن التاسع عشر؛ إذ طالبت المجموعات الجديدة بمكان لها في القطار القومي. ووجهت النخبة القائمة من السياسيين الليبراليين والمحافظين الذين كانت غالبيتهم ذات خلفية بروتستانتية، بوجود مجموعات جديدة تطالب بأن يكون لها تأثير في الأمة الهولندية. فشكلت هذه المجموعات الجديدة حركة كالفينية رئيسة أظهرت نفسها بطريقة ما برحت تزداد وضوحاً، إضافة إلى أقلية كاثوليكية مهمة تطالب بمكان لها، أولاً في القضايا الدينية، ومن ثم في القضايا السياسية. كان الوقت مبكراً لأن تصبح التوازنات الجديدة بين النخبة القائمة والقادمين الجدد

H. M. Enzensberger, «De grote volksverhuizing», *De Volkskrant*, 24/10/1992.

(2)

من الكالفينيين والكاثوليك واضحة المعالم. وفي نهاية القرن التاسع عشر، عندما حقق هؤلاء القادمون الجدد ركيزة نفوذ قوية في المجتمع الهولندي، ظهرت مجموعة أخرى، وهي الحركة الاشتراكية التي طالبت بحقها في الوجود. كما لم تلقَ الحركة العاملة اليسارية أي ترحيب من قادة الاتجاه البروتستانتى الرئيس والكاثوليك الليبراليين، وقامت تحالفات مصلحية لمواجهة «الخطر الأحمر». ولم يكن إلا بعد الحرب العالمية الثانية (1939) حتى طُلبت من الاشتراكيين المشاركة في الحكومة.

النقطة الأساس في هذه الدراسة هي الطريقة التي أصبحت فيها الشريعة الكاثوليكية من السكان، عنصرًا جديدًا، مشاركًا في الأمة الهولندية. وبالارتباط مع الفكرة الأساسية في مجموعة مقالات هذا الكتاب، أركز على التفاعل بين بناء الأمة والتعددية الدينية، من خلال مراجعة دور الاحتفالات القومية في عملية بناء الأمة. وليس من مبالغة بالقول إنه جرى استيراد الأمة والتعددية الدينية إلى هولندا في عام 1815 كإحدى ثمار الثورة الفرنسية. ففي الأعوام التي تلت عام 1815، جرى غرس بذور التعليم القومي. عمدت الحكومة والنخب السياسية إلى الدفع باتجاه ذلك الأمر، بشكل متعمد، على سبيل المثال، من خلال إدخال الاحتفالات القومية كوسيلة «لتعزيز حس الوحدة بين المواطنين، ولربط تلك الوحدة بالدستور والقوانين والوطن الأم والحرية»<sup>(3)</sup> علاوة على ذلك، بدأت هاتان القوتان بمساواة الكنائس أمام القانون، وهي عملية اكتسبت قوة في ظل الدستور الليبرالي في عام 1848. نتيجة لذلك، انتهت، تدرجًا، المكانة المتفوقة التي كانت للكنيسة الإصلاحية الكالفينية، وحصلت الطوائف البروتستانتية الصغيرة واليهود والكاثوليك، على الفرصة لتطوير ما أرادوا تطويره. وشكل الكاثوليك بشكل خاص، أقلية كبيرة نسبيًا (حوالي 40 في المئة من مجموع السكان في هولندا)، أظهرت وجودها بوضوح في القضايا الدينية، وقامت ببناء مجموعة مدارس منافسة المدارس الحكومية في حوالي عام 1870، كما حصلت على عدد كبير من المقاعد في البرلمان.

(3) الدستور مؤرخ في 27 نيسان/ أبريل 1798، مذكور في: Frans Grijzenhout, *Feesten voor het Vaderland: Patriotse en Bataafse feesten 1780-1806* (Zwolle: Waanders, 1989), p. 168.

ووجه التوسع الكاثوليكي بقدر كبير من عدم الثقة في المجتمع الهولندي؛ إذ تبنت النخبة الكاثوليكية مقاربة حذرة، لأنه كان يجب التعامل بحذر مع الحساسيات البروتستانتية. وفي الوقت الذي كان الكاثوليك يبنون فيه حصناً رومانياً كاثوليكياً، أظهروا ولاءهم بوضوح للأمة الهولندية. إلا أن هذه الأمة كانت تحافظ على تقاليد بروتستانتية محددة. فأعاد كثر من البروتستانت، جذور الدولة الهولندية إلى النضال ضد الظلم الإسباني، وضد محاكم التفتيش الكاثوليكية (Inquisition) في القرنين السادس عشر والسابع عشر. لكن كيف يمكن الكاثوليك إظهار ولائهم للأمة من دون المساومة على قناعاتهم الخاصة؟

في النصف الثاني من القرن التاسع عشر، ازدادت وتيرة التوتر بين عملية بناء الأمة والتحرك تجاه التعددية الدينية. وكما هي الحال في البلدان الأوروبية الأخرى، كانت الرياح تجري بما تشتهي أشرعة سفن السياسيين الليبراليين. إلا أنهم واجهوا مشكلة مثيرة. ارتكز مفهوم الأمة الليبرالية على افتراض أن المواطنين كانوا أحراراً ومسؤولين. لكن ما الذي كان يتوجب فعله عندما كانت نسبة كبيرة من المواطنين تتبنى آراءً دينية وسياسية كانت تبدو أنها تهدد الأمة؟ كيف كان بالإمكان غرس الولاء أولاً في نفوس المواطنين من أجل مصلحة الجميع؟ كيف يمكن تعليمهم «المشاعر الاجتماعية التي لا يمكن أن يصبح المواطن من دونها مواطناً جيداً يتحلى بالوفاء»<sup>(4)</sup>؟ في هذه العملية التعليمية، يمكن المناسبات التي تحيي الذكرى والاحتفالات الأخرى أن تؤدي دوراً مهماً، إلى جانب المدارس الابتدائية الرسمية والمتحف القومي، مثلاً، إذ يمكن أن تخدم كطقوس من أجل إدخال الشرائح المختلفة من السكان في المجتمع.

## الاحتفالات القومية

في النصف الثاني من القرن التاسع عشر، بدأ عدد من البلدان الأوروبية، الاحتفال بالمناسبات القومية السنوية. ففي عام 1880 بدأ الفرنسيون الاحتفال بالربيع عشر من تموز/ يوليو في ذكرى اقتحام سجن الباستيل (1789)، وفي عام

Jean-Jacques Rousseau, *The Social Contract and Discourses*, translated with and introduction (4) by G. D. H. Cole (London; New York: Dutton, 1976), p. 276.

1871 بدأت الإمبراطورية الألمانية الاحتفال بذكرى الانتصار على الفرنسيين في سيدان (2 أيلول/ سبتمبر 1870) بمراسم تقام سنويًا. فجرب الهولنديون إقامة الاحتفال بذكرى الحوادث التاريخية. ومع الوقت، في نهاية ثمانينيات القرن التاسع عشر، اختيرت ذكرى مولد الأميرة الشابة (التي أصبحت ملكة منذ عام 1890) لتكون المناسبة الوطنية للاحتفال.

في تلك الأعوام أُسست التقاليد بشكل جماعي. يتحدث المؤرخ إريك هوبزباوم عن «اختراع التقاليد». ويربط هذا التطور مع المشاركة المتزايدة في السياسة وتوسيع الامتيازات في تلك الفترة<sup>(5)</sup>؛ إذ أصبح الشعور القومي أمرًا محسوسًا ومسموعًا ومرئيًا من خلال الخطابات العامة والأغاني القومية والمسيرات والعرائض وعرض الأعلام وارتداء الألوان القومية. وفي يوم واحد، انغمست الجماهير في مهرجان وطني كبير. ارتدى الناس الأزياء التي تعكس صورة الماضي المجيد من خلال مسيرات عدة. وعكس الجنود الذين كانوا يسيرون في العروض العسكرية الواقع العسكري القائم. ولم تساعد الاحتفالات بتقريب الناس بعضهم من بعض فحسب، بل كانت تبرز أيضًا نقاط الاختلاف. وعادة ما تُظهر الاحتفالات التي تعيد إحياء الحوادث التاريخية النقاط الحساسة.

كان الهدف الرئيس وراء الاحتفال بالرابع عشر من تموز/ يوليو في فرنسا دعم شرعية الجمهورية اليافعة، لكن لم يكن هذا الاحتفال بالنسبة إلى مناهضي النظام من الملكيين والكنسيين احتفالًا بالتحريير. بالنسبة إليهم، كان يوم الرابع عشر من تموز/ يوليو 1789 يوم عصيان وتمرد. وكان عليهم كمواطنين صالحين أن يتحلوا بذاكرة انتقائية. فكان المتوقع منهم أن «يتذكروا» تحرير السجناء المقيدون بالأغلال من سجن الباستيل، وأن «ينسوا» موت أكثر من مئة مواطن خلال اقتحام السجن وبعده (عندما قُتل ممثلو النظام السابق بطريقة بشعة). وكانت مناسبات إعادة إحياء الذكرى تشير إلى وجود مشاعر قومية في الماضي. وباستعادة حوادث الماضي كان أعداء حوادث عام 1789 يُعرفون بالإخوة القوميين.

Eric J. Hobsbawm, «Mass-Producing Traditions: Europe, 1870-1914.» in: Eric J. Hobsbawm, (5) and Terence Ranger, eds., *The Invention of Tradition* (Cambridge, MA: Cambridge University Press, 1989), pp. 263-307.

بما أنه جرى اعتبار القتلى ضحايا «قتل الأخ أو الأخت»<sup>(6)</sup>، من وجهة النظر القومية، حيث كان من الضروري أن يكون لمناسبات إعادة إحياء الذكرى أثر مطهر وشفاف. كان عليها أن تقنع الناس بأنه تم تخطي الاختلافات الماضية. لكن لسوء حظ بناء الأمة ذوي النيات الحسنة، لم يتم التسامح أو نسيان جروح الماضي. كانت تلك الجروح بمنزلة قبلة موقوتة يمكنها، في أي وقت، إعاقة عملية بناء الأمة<sup>(7)</sup>

## حرب الثمانين عامًا الهولندية

ظهرت مشكلات مشابهة في هولندا حول المناسبات التذكارية في حرب الثمانين عامًا (1568-1648). ففي الأعوام التي تلت عام 1868، جرى الاحتفال بسلسلة من النقاط العليا والدنيا المتعلقة بمناسبات الذكرى المئوية الثالثة للحرب في هولندا. ويعتبر تاريخ حرب الثمانين عامًا يمثل قصة تكوين الأمة الهولندية. جرى تكوين جمهورية السبع مقاطعات في خلال هذا الصراع السياسي والديني الواسع النطاق بين الملكية الإسبانية والمناطق الهولندية المستقلة. وفي خلال القرن السابع عشر، شهدت الجمهورية فترة من التطور الاقتصادي والسياسي غير المسبوقة. نظر المفكرون البروتستانت، سواء أكانوا محافظين أم ليبراليين، إلى تلك الفترة بالكثير من الرضا. كما رأوا في الجمهورية أنها تشكل الأساس الذي بنيت عليه الدولة والملكية الهولندية الموحدة بعد عام 1813 ووفرت السلالة الهولندية الحاكمة الرابط بين هذين النوعين من الحكم. فكان أبنائها في ذلك الوقت رؤساء السلطة التنفيذية، وفي القرن التاسع عشر نواب الملك في المملكة الصغيرة. وبالتالي، وُضع الملك وليم الثالث (1839-1890) الذي تسبب في حوادث سياسية سيئة السمعة وكانت له حياة زوجية ملتبسة، في مستوى أسلافه المشهورين الذين حققوا بطولات في الحرب ضد الإسبان.

---

Benedict R. Anderson, *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*, rev ed. (London: Verso, 1995), pp. 199-206.

Ernest Renan, «Qu'est-ce qu'une nation?», (1882). استند أندرسون كأساس إلى محاضرة:

Rosemonde Sanson, *Les 14 juillet (1789-1975): Fête et conscience nationale* (Paris: Flammarion, 1976), pp. 51-56 and 100-106; Henk te Velde, «L'Origine des fêtes nationales en France et aux Pays Bas dans les années 1880», dans: Pim den Boer et Willem Frijhoff, eds., *Lieux de mémoire et identités nationales* (Amsterdam: Amsterdam University Press, 1993), pp. 105-109.



بشكل خاص، أفضت الجوانب الدينية للحرب إلى نقاش واسع في القرن التاسع عشر؛ إذ نظر كثير من البروتستانت إلى تلك الجمهورية باعتبارها واحدة من الحرية الدينية في أوروبا المتميزة بالقمع. ووضعت حرب الثمانين عامًا حدًا لمحاكم التفتيش الكاثوليكية الإسبانية. وفي خلال القرنين السابع عشر والثامن عشر، كانت الجمهورية الدولة الأوروبية الوحيدة التي أظهرت تسامحًا مع التعددية الدينية، حيث سُمح لكنائس الطوائف البروتستانتية الأصغر، وللكنائس الكاثوليكية «السرية» وعدد الكُنى اليهودية، بأن توجد إلى جانب الكنائس الكالفينية «الرسمية» المسيطرة. ونظر المفكرون الكاثوليك في القرن التاسع عشر إلى تلك الفترة بقليل من الرضا وأكدوا الدرجة الثانية التي أعطيت للكنيسة الكاثوليكية في زمن الجمهورية. على سبيل المثال، لم يكن يسمح للكاثوليك بأن يشغلوا مناصب حكومية. وكان الأمر الأكثر درامية هو موت كثير من رجال الدين الكاثوليك على أيدي الثوار الكالفينيين. وفي القرن التاسع عشر، كُرِّمت هذه الشخصيات الدينية كشهداء للإيمان الكاثوليكي. وتم تطويب عدد منهم في عام 1867 كما أقيمت المسيرات ورحلات الحج إلى الأماكن التي قتلوا فيها. بهذه الطريقة، حقق الكاثوليك الهولنديون الذين لم يتم الاعتراف الكامل بهم إلا بعد عام 1835، هويتهم الخاصة ضمن عالم الكنيسة الكاثوليكية.

في إطار «اختراع التقاليد» من المثير للاهتمام أن الكاثوليك استمدوا الحس بهويتهم الخاصة من العصور الوسطى التي كانت تعتبر فترة ازدهر فيها الإيمان الكاثوليكي. وتمثلت الكنائس الكاثوليكية الكثيرة التي بنيت بعد عام 1853 هندسة خارجية نيو - قوطية (Neo-gothic)؛ إذ استعاد البناء العمودي الانتصاري لهذه الكنائس، بطريقة مباشرة، الزمن الذي كان فيه تنظيم الكنائس الكاثوليكية مسيطرًا. وعبر المفكرون الكاثوليك أيضًا، عن الرأي الذي يقول إن الإرث الثقافي للعصور الوسطى كان يمثل مساهمتهم في الأمة الهولندية.

تمثلت المشكلة الأساس في هذه الآراء البروتستانتية والكاثوليكية في تاريخ القرنين السادس عشر والسابع عشر (تمامًا كما في الوضع الفرنسي)، بأنها كانت عنصر تفرقة. ففي حين عبر البروتستانت عن الحداد على الضحايا الكثر الذين قتلوا

نتيجة المحاكم الكاثوليكية، شعر الكاثوليك بالسخط تجاه الاعتداءات الوحشية التي تعرض لها رجال الدين الكاثوليك على أيدي الكالفينيين. وعندما قام البابا بإعادة صلاحية نطاق الكنيسة في هولندا (Netherlands Church Province) في عام 1853، أشار بطريقة فظة إلى «ضراوة سيف الهرطقة الكالفينية» التي عانى في ظلها الكهنة والأشخاص العاديون من الكاثوليك على مدى قرون. وردًا على هذا التصريح البابوي، غرقت البلاد في سلسلة من المنشورات المعادية البابا. حذر محررو المنشورات البروتستانت من أخطار محاكم التفتيش الكاثوليكية. ورأوا أمامهم سيطرة الكاثوليك وإرهابهم. «لكن البروتستانت لم يناضلوا لمدة ثمانين عامًا ضد محاكم التفتيش والطقوس الدموية الصادرة من روما، لينحنوا مجددًا أمام طاقم العمل الذي يعمل لدى الرجل القابع في الجانب الآخر من الجبل [أي البابا]»<sup>(8)</sup>

### شحاوذ البحر في دين بريـل 1572-1872

كانت الذكرى الأكثر اضطرابًا في حرب الثمانين عامًا الذكرى المئوية الثالثة في عام 1872 للسيطرة على بلدة دين بريـل (Den Briel)<sup>(9)</sup> في عام 1572، قامت مجموعة من القراصنة الهولنديين، أو ما كانوا يسمون «شحاذي البحر» أو «Watergeuzen»، بالإبحار من المرافئ الإنكليزية ورسـت سفنها في دين بريـل، وهي بلدة صغيرة في القرب من روتردام (Rotterdam). في ذلك الوقت، لم تكن هناك مواقع عسكرية إسبانية في تلك البلدة. تمكن شحاوذ البحر بسهولة نسبية من الدخول من باب البلدة واحتلالها. كانت نياتهم الأساسية أن ينهبوا البلدة، لكن بعد نقاشات عدة قرروا أن يبقوا ويحتلوها. كانت دين بريـل الأولى في سلسلة طويلة من الأماكن التي انضمت إلى جانب أمير هولندا. وفي عام 1572،

(8) نشرة بروتستانتية، مذكورة في: J. A. Bornewasser, «Mythical Aspects of Dutch Anti-Catholicism in the Nineteenth Century.» in: J. S. Bromley and E. H. Kossmann, eds., *Britain and the Netherlands* (Den Haag: Martinus Nijhoff Publishers, 1975), vol. 5: *Some Political Mythologies: Papers Delivered to the Fifth Anglo-Dutch Historical Conference*, p. 200.

(9) يمكن إيجاد بيانات تجريبية أكثر شمولية حول هذا الموضوع، في: Frans Groot, «De strijd rond: Alva's bril: Papen en geuzen bij de herdenking van de inname van Den Briel, 1572-1872.» *Bijdragen en mededelingen betreffende de geschiedenis der Nederlanden*, vol. 110, no. 2 (1995), pp. 161-181.

حظي المتمردون بمركز لهم على شاطئ هولندا الشمالي الغربي. وجرى لاحقًا الدفاع بنجاح عن تلك المنطقة ضد المرتزقة الإسبان الأكثر عددًا والمسلحين بشكل جيد.

بالنسبة إلى القرن التاسع عشر، كانت هناك قصة مثالية مشابهة لقصة داود وجالوت (David and Goliath)، حيث فاجأت مجموعة من المنفيين الكالفينيين، الجيش الإسباني القوي، ليس بسبب قوتها لكن بذكائها. وكان ذلك مصدر تشجيع لبلد صغير شعر بنوع من عدم الأمان بعد إنشاء الإمبراطورية الألمانية في عام 1871 وفي خلال إحياء الذكرى في عام 1872، كان الاستقلال القومي يمثل فكرة مهمة، كما كان الرابط الذي يعود إلى قرون مضت مع السلالة الحاكمة والحرية الدينية. لكن المسألة الدينية كانت مصدر عدم رضا. أما الجانب السلبي لحوادث دين بريل، فكان قتل شحاذي البحر في تموز/ يوليو 1572، تسعة عشر كاهنًا كاثوليكيًا (شهداء غوركم (Gorcum) الذين جرى تطويبهم في عام 1867). وبالتالي، يمكن هنا إدراك الأسباب التي أدت إلى عدم تفاعل الكاثوليك بحماسة مع إحياء هذه الذكرى: «هل يتوجب علينا، نحن أبناء الكاثوليك الهولنديين وأحفادهم في القرن السادس عشر، الاحتفال بالحوادث التي أدت إلى اضطهاد أسلافنا... وطردهم من الحكم وحرمانهم من حقوقهم، كما أدت إلى نفي قادتنا الدينيين، وحتى إلى قتل كثر منهم، وإلى سلب كنائسنا، ومصادرة أديرتنا. حتى نحن أنفسنا حرمانا من حقوقنا السياسية، لأكثر من قرنين سابقين، وتمت معاملتنا بتسامح لكن ليس كفتة متساوية؟»<sup>(10)</sup>

## محاولات تخطي تأثيرات الماضي السلبية

لمدة شهر، انشغلت الصحف بالجدال حول نوع الذكرى الاحتفالية وحقوقها. والأمر المميز في تلك النقاشات أن كل مجموعة من المجموعات عبّرت عن وجهة نظرها القومية. فقدم المفكرون الكاثوليك أنفسهم كقوميين،

(10) و.ج. ف. نوينز (W. J. F. Nuyens)، رسالة من القراء في *De Tijd* مؤرخة في 18 كانون الأول/

*De Nieuwe Noord-Hollander* (31 December 1871).

ديسمبر 1871، مذكورة في:

وأكدوا إظهار ولائهم للوطن الأم، لكن كان لديهم اشمئزاز أكيد من شحاذي البحر. وتكبّد منظمو الاحتفال عناءً كبيرًا لجعل الاحتفالية مقبولة لدى الكاثوليك. فاتخذ القرار مبكرًا بعدم إقامة تماثيل لشحاذي البحر، الأمر الذي قد يؤدي إلى استرجاع الماضي الملتصق بالدماء. وجرى اختيار نصب تمثال لحورية بحر لتكون رمزًا لرسالة الحرية. وفي ما يتعلق بهذا الأمر، كانت تلك الفكرة مشابهة لديانة الأنصاب التي تطورت في فرنسا منذ عام 1875 هناك جرى تفضيل الصورة المسالمة لماريان على صورة «منزوعي السراويل» *sansculotte* (أو نمط الثورين العنيفين أيام الثورة الفرنسية) كوسيلة لنشر حيوية الجمهورية الثالثة. وهناك أيضًا، اختاروا الأنوثة بدلًا من أي رمز كفاحي، وفضلوا رمزًا لازمنيًا بدلًا من أي شخصية تاريخية تستدعي الماضي المضطرب<sup>(11)</sup>

عندما أدت هذه الخطة في النهاية إلى الانشقاق، اتخذ القرار بضرورة بناء بيت للبحارة بالقرب من حورية البحر. وجرت محاولات لتحويل تلك القضية بعيدًا من السياسة بإعطاء الاحتفالية صفة المناسبة الخيرية. وكانت تلك محاولة لسداد شيء في المقابل للبحارين، أحفاد شحاذي البحر الذين قدموا الكثير إلى «الأمة». كان بيت البحارة هدية، تمامًا مثلما كان الاستيلاء على دين بريل هدية<sup>(12)</sup> وبهذه الطريقة، قدم هذا الحدث التاريخي الذي حصل في عام 1572 إلى الأجيال المقبلة «كحقيقة» كاملة متكاملة، على أن تقبل مع الشكر. وحين يتم تلقي مثل هذه الهدية فمن غير الملائم انتقاد أجزاء منها. وبالنسبة إلى هذه المحاولات لتسوية الخلافات، كان من الصعب إصرار الكاثوليك على رفضهم الاحتفال.

Hobsbawm, «Mass-Producing Traditions: Europe, 1870-1914,» pp. 270-272.

(11)

قارن ب: Mary Ryan, «The American Parade: Representations of the Nineteenth Century Social Order,» in: Aletta Biersack [et al.], *The New Cultural History*, edited and with introduction by Lynn Hunt, Studies on the History of Society and Culture; vol. 6 (Berkeley, CA: University of California Press, 1989), pp. 131-153.

Matthias the Vries, «Nederlands bevrijding,»

(12)

ورد في: W. J. Hofdijk, *Brielles gedenkdag op Neêrlands derde jubilee* (Brielle: Hofstede, 1873), p. 82.

إلا أن اللجنة الرسمية المنظمة قامت بأكثر من ذلك لجعل الاحتفالات مقبولة للشريحة الكاثوليكية من السكان. على سبيل المثال، تخلوا عن فكرة إقامة مسيرة تاريخية في دين بريل. اختاروا، بدلاً من ذلك، شكلاً مجازياً. وجرت مسيرة يتوسطها تمثالان نصفيان للملك وليم الثالث وزوجته صوفي اللذين زُينا بأكاليل الغار. وأُعطي شحاذو البحر دوراً ثانوياً. وبطلب من اللجنة المنظمة، غير الناطق الرسمي عنوان خطابه من «احتفال بشحاذي البحر» إلى العنوان الحيادي «تحرير هولندا». لكنه أشار إلى شحاذي البحر إنما بطريقة موزونة. وفي الجانب السلبي، ذكر «بقع الدماء التي سقطت من رجال الدين الأبرياء» وفي الجانب الإيجابي، أشار إلى «النتائج المفيدة للمعركة ضد أعداء البلاد التي خيضت بشجاعة وأدت إلى مثل هذه النتيجة»<sup>(13)</sup> وبالتالي، تمت مسامحة شحاذي البحر على خطاياهم، وأعطوا مكاناً معتدلاً في تاريخ الأمة. وكان هذا التاريخ تاريخاً مجرداً، نوعاً ما، ويتكوّن من أمور ارتجالية حول فكرة حوادث عام 1572 وفي تركيبة حيادية، وصحيحة من الناحية السياسية، كان من المفترض أن يربط التاريخ ماضي البروتستانت والكاثوليك بعضهم ببعض.

قدر بعض الكاثوليك هذه المقاربة الحيادية وكانوا على استعداد للمشاركة في الاحتفالات. وبالتأكيد لم يكونوا سعداء تجاه ما جرى في عام 1572، لكن الاحتفالات اتخذت طابعاً حميداً إلى درجة أنهم كانوا مستعدين للمشاركة. وأدت الاعتبارات التكتيكية دوراً مهماً في قرارهم. فلم تكن المناقشات في الصحف هي الوحيدة التي أدت إلى التردد في الجانب الكاثوليكي، لكن المخاوف من العنف أدت دوراً أيضاً. وكتب المؤرخ الكاثوليكي و. ج. ف. نوينز في نهاية كانون الأول/ديسمبر 1871 إلى أسقفه يقول: «إنني أعرف تاريخنا، سنقوم بتظاهرات ضد البابويين في نيسان/أبريل إذا لم نجد حلاً»<sup>(14)</sup> كان مؤيدو الاحتفالية ومعارضوها، على حد سواء، مدركين أنه بإمكان «الناس» أو «الجماهير» أن يؤدوا دورهم الخاص الذي لا يمكن السيطرة عليه في تلك

(13) المرجع نفسه، ص 81.

(14) رسالة من و. ج. ف. نوينز (W. J. F. Nuyens) إلى الأسقف ج. ب. ويلمر (G. P. Wilmer) مؤرخة

في 25 كانون الأول/ديسمبر 1871 في أرشيف Diocese of Haarlem 912.01.

الاحتفالات. وهناك احتمال في أن توجد صعوبة في منع التصرفات «التلقائية» ضد الكاثوليك. وحين كان المنظّمون يحاولون التخفيف من دور شحاذي البحر، شعر كثير من البروتستانت بأنهم يستوحون الإلهام من تصرفات أولئك العسكرية. بالنسبة إلى الجماهير العادية من البروتستانت، كان شحاذاو البحر بالذات يمثلون رمزاً قومياً جذاباً للغاية. وفي خلال الاحتفال، كانت البيوت تزين بصور تحتوي على مشاهد لشحاذي البحر، وهم يقومون بما قاموا به ويرتدي الأطفال زي الشحاذين. فكان شحاذاو البحر «رجالاً حقيقيين»، حاربوا العدو بخنجر وفأس فحسب. وأدت تلك المشاعر العميقة تجاه البلد الأم إلى صعوبة التنبؤ بكيفية انتهاء ذلك الاحتفال. فساد الخوف العام من أن يقوم المحتفلون بإعادة تمثيل الماضي الحربي.

كان الكاثوليك منقسمين انقسامًا كبيرًا حول الاستراتيجية التي يجب أن يتبنوها. إلا أن اتخاذ القرار في المقاطعات الجنوبية في برابنت (Brabant) وليمبرغ (Limburg) (التي كانت كاثوليكية مئة في المئة)، كان سهلاً. لم يشاركوا في الاحتفالات. لكن في المقاطعات الأخرى، كان الكاثوليك يمثلون أقلية. رأى بعضهم في الذكرى، على الرغم من الإشكالية، احتفالاً بالتحريم. وقرر كثير، من أجل الحفاظ على زجاج نوافذهم، أن يضعوا علمًا خارجها، وأن يشاركوا في الذكرى الاحتفالية. ورفض آخرون ذلك فوراً على أنه غير ملائم. ولم يقدم الأساقفة قيادة كافية بالنسبة إلى ذلك الأمر، لأنهم اعتبروه مسألة سياسية (ولأنه أيضاً لم يكن لديهم حل جاهز). وفي غياب إرشادات واضحة، كان على رجال الدين والقادة الكاثوليك أن يضعوا استراتيجيتهم المحلية الخاصة. وفي كثير من الأحوال، سارت الأمور بشكل خاطئ.

## حوادث محلية

أعرض هنا، على سبيل المثال، وبتفصيل أكبر، الحوادث التي جرت في نالدويك (Naaldwijk)، وهي قرية زراعية تقع بين لاهاي ودلفت (The Hague and Delft). كان المجتمع الكاثوليكي (حوالي 40 في المئة من السكان) يستخدم منذ عام 1870، كنيسة ضخمة على الطراز القوطي الجديد، وكانت تغطي على

الكنائس البروتستانتية. ومن الواضح أن هذا التوسع في الكنيسة حدث سريعاً جداً، لأن برج الكنيسة أصبح، بعد وقت قصير، مائلاً بحوالى نصف متر. وقد أدى البرج دوراً مهماً خلال الذكرى الاحتفالية.

في خلال الاستعدادات الاحتفالية، تنقلت مجموعات من المحتفلين من بيت إلى بيت لتشجيع كل واحد ليضع علماً خارج منزله. وفي بعض القرى، أثارت مثل تلك المهمات البلبلة إذ كانت المنازل تُحاصر، وكانت الحشود تصرخ صرخات السخرية، وكان يُطلب من سكان المنازل تلبية مطالب الزوار غير المرحب بهم بسرعة. وفي كثير من الأحوال، كان المحتفلون مجموعات من الشبان، وكانوا يقومون بمهماتهم بروح من المرح. كان الأمر على هذا المنوال في نالدويك. لكن الأمور اتخذت منحى خاطئاً في مزرعة كانت تقطنها أرملة كاثوليكية مع أولادها الأربعة. رفض سكان المزرعة أن يلبوا المطالب التي طُلبت منهم، ودخلوا في مواجهة مسلحة مع المطالبين واستخدموا المسدسات والبنادق والمناجل. وكان لأحد الأبناء خبرة عسكرية في جيش البابا. أما نتيجة تلك العملية، فكانت تحطيم كل زجاج النوافذ في المزرعة، كما أُلقي القبض على أشخاص عدة. لكن ذلك لم يساعد في تلطيف الأجواء في القرية. وازداد التوتر حين قام بعض الرعية الكاثوليك بإزالة العلم عن كنيستهم. وكان كاهن الكنيسة قد رفع العلم سابقاً، لكنه عاد واستسلم لرغبة رعيته. رأى المحتفلون البروتستانت هذه الخطوة بأنها إهانة لهم، لأن مسيرتهم مرت أمام تلك الكنيسة. وألقى غياب العلم عن برج الكنيسة ظلاله على باقي النهار. وفي خلال المساء، تجمع مئات عدة من الكاثوليك مسلحين بالهراوات قرب الكنيسة؛ إذ إنهم كانوا قد سمعوا بأن البروتستانت أرادوا أن يقوموا بهجوم عليها. وبعد ذلك تجمعت مجموعات من البروتستانت حول سور الكنيسة، لكن رئيس البلدية حذرهم من الإخلال بالأمن. اقتصر الحوادث الليلية على حركة هجومية لم يستطع فيها أي من الطرفين تجاوز الخطوط المرسومة له. وعاد الهدوء إلى البلدة في حوالى الواحدة صباحاً، بعدما قام رئيس البلدية بإفراغ الساحات وهو يصيح «عاش الملك».

## الخريطة (1-9)



ظهرت اضطرابات وحوادث مشابهة، بشكل أساس في أماكن صغيرة في وسط البلاد، لكنها لم تحصل في المقاطعات ذات الأغلبية الكاثوليكية في برانت وليمبرغ، أو في المقاطعات ذات الأغلبية البروتستانتية في فريسلاند، غرونينغن ودرينت. وكان هناك في وسط البلاد خصوصاً مزيج من أماكن بروتستانتية بشكل أساس أو كاثوليكية بشكل أساس. وأدى ذلك إلى اختلافات كبرى في الرأي. وفي كثير من الأحوال، عكست الاضطرابات صراعاً بين أقليات وغالبيات دينية، خيض في مجتمعات قريبة جداً من بعضها. وظهرت إلى العلن أشكال حربية من الكتلعة والكالفينية، غذيت بصور الاستشهاد والبطولة الماضية.



كان من اللافت مدى مشاركة طبقات عدة من الشعب وحماستها في الاحتفالات. كيف يمكننا تفسير الحماسة والرفض في آن، لحادثة وقعت قبل ثلاثمئة عام؟ في البداية، يمكننا افتراض درجة معينة من المعرفة بتاريخ البلد الأم في الأوساط الشعبية. وجرى تزويدهم بهذه المعرفة من خلال قنوات متعددة. ففي بداية القرن التاسع عشر، لم يذهب سوى 50 في المئة فقط من الأطفال الذين تتراوح أعمارهم بين خمسة وأربعة عشر عامًا إلى المدرسة الابتدائية. وإنما عند حلول عام 1870، ارتفعت نسبة حضور المدارس إلى 76 في المئة. وارتفعت بشكل خاص بين عامي 1850 و1870<sup>(15)</sup> وأدى صراع المدارس دورًا مهمًا في ذلك. ففي ستينيات القرن التاسع عشر، تم تحدي التعليم الرسمي من قبل المؤسسات البروتستانتية والأرثوذكسية ومن جهة الأساقفة الكاثوليك. وازداد عدد المدارس البروتستانتية والكاثوليكية بسرعة كبيرة. وكانت الميزة الأساسية لتلك المدارس تكمن في التعليم الديني، لكنهم في الوقت نفسه كانوا يتفخرون بمقارباتهم المميزة للمواد الأخرى، خصوصًا مادة التاريخ. ومنذ عام 1857 وما بعد، أصبح التاريخ مادة تدريس إلزامية في المدارس الابتدائية. وبالتالي، من المنطقي الافتراض بأنه كان لدى الجيل الأصغر مستوى مقبول من المعرفة بالتاريخ الهولندي، على الرغم من كون تلك المعرفة منحازة وفقًا لخلفياتهم الدينية.

أما بالنسبة إلى الجيل الأكبر، فكانت الكتب والمنشورات والصحف مصادر مهمة للمعلومات. وأنتجت كمية أدبية كبيرة في وقت الذكرى الاحتفالية، بما فيها الكتيبات والمناشير الرخيصة، وصدرت عن المطابع. ويعدد فهرس موجود في أمستردام سبعمئة مادة من تلك المطبوعات. ومن المثير الأهمية المتزايدة للمنشورات اليومية. وجرى إلغاء الضرائب ورسوم الطوابع على الصحف. في عام 1869 فأدى ذلك إلى تحفيز التوسع السريع في إصدارات الصحف. وكان بإمكان الصحف أن تظهر بأحجام أكبر، وتوفر إمكانية لإصدار الصحف الخاصة بالمناطق. لذلك، دخلت الصحف معظم المنازل، وأدت دورًا أساسيًا

---

Hans Knippenberg, *De deelname aan het lager onderwijs in Nederland gedurende de (15) negentiende eeuw: Een analyse van de landelijke ontwikkelingen en van de regionale verschillen*, Nederlandse Geografische Studies; 9 (Amsterdam: Koninklijk Nederlands Aardrijkskundig Genootschap, Instituut voor Sociale Geografie, Universiteit van Amsterdam, 1986), pp. 230-232.

في النقاشات التي سبقت الذكرى الاحتفالية. فكانت تنشر وجهات نظر في إيجابيات الاحتفالات وسلبياتها، وتقدم إرشادات للمحتفلين وروايات تاريخية تثقيفية. وأخيراً، اكتسب كثير من الأشخاص معلوماتهم من الكنائس. وفي حين كانت الكنيسة الكاثوليكية تتوسع في خمسينيات القرن التاسع عشر وستينياته، كانت الكنيسة الكالفينية الهولندية ضحية الاستقطاب الداخلي الذي تفاقم بشكل أساسي بسبب توجهات مرتادي الكنائس الكالفينية ذات الاتجاه الرئيس. فأصدر الكهنة ورجال الدين إصدارات مختلفة حول الذكرى الاحتفالية، ومن دون أي شك كانوا يتطرقون لها في عظاتهم الدينية. وبالتالي، كان من المفهوم أيضاً أن الحساسيات الدينية كانت ظاهرة كثيراً في عام 1872

هكذا، جرى تزويد الناس بالمعلومات، كما جرت تعبئتهم بطرائق مختلفة. فهل يمكننا بالفعل أن نتفق مع المؤرخ إريك هوبزباوم في الحديث عن «تقاليد تؤدي إلى إنتاج الجماهير»؟<sup>(16)</sup> لدينا الانطباع بأن الرسالة وصلت إلى الجماهير. ويمكننا الافتراض بأن ارتياد المدارس وقراءة الصحف والذهاب إلى الكنائس، كانت أموراً رائجة، خصوصاً في أوساط الطبقات الوسطى. وكان لتلك المجموعات حصة مهمة في تلك الاحتفالات. لكن الصحف كانت تشير، باستمرار، إلى أنه حتى أفقر الفقراء كانوا يزينون شوارعهم ويرفعون الأعلام ويشاركون في الاحتفالات ويعتبرون القبعات البرتقالية. فكان لتلك التقارير التي تنشرها الصحف وجه دعائي. لكن من المؤكد أن الشرائح الأكثر تعلمًا من الطبقة العاملة كانت تشارك في تلك الاحتفالات. والحرفيون الذين كانوا يقدرون مكانتهم في المجتمع، وأرادوا أن يعرضوا أعمالهم في البلدة أو القرية اعترضوا على الطابع الذي كان يعكس هوية الطبقة الوسطى في تلك الاحتفالات، وطالبوا بمكان خاص بهم في برنامج الاحتفالات<sup>(17)</sup> وكما ذكرنا سابقاً، شعر القادة البروتستانت والكاثوليك، على حد سواء، بالخوف من المشاركة الدينية الزائدة أو الرفض من طرف الناس العاديين في خلال الاحتفالات.

Hobsbawm, «Mass-Producing Traditions: Europe, 1870-1914».

(16)

Bert Altena, «Continuïteit of een nieuw begin? Gilden en vakbeweging in Dordrecht, 1798- (17)

1872.» in: M. Bruggeman [et al.], eds., *Mensen van de nieuwe tijd: Een liber amicorum voor A. Th. van Deursen* (Amsterdam: Bakker, 1996), p. 466.

الطابع المتفجر للانقسام البروتستانتى - الكاثوليكى فى القرى والبلدات الصغرى أمرٌ ساحرٌ. ففى كثير من الأماكن أثبتت المحاولات لجعل الاحتفالات حيادية وبعيدة من الانحياز فشلها. وفى الأماكن التى كانت فيها الكلمة الأولى للبروتستانت، أُجبر الكاثوليك على المشاركة فى الاحتفالات. أما فى الأماكن الأخرى، فأجبرت الغالبية الكاثوليكية البروتستانتية على إزالة أعلامهم. فكيف كان فى إمكان تلك الصراعات أن تحصل؟ تقدم الحوادث التى حصلت فى نالدويك مثلاً جيداً. لفترة طويلة من الزمن، كانت الأقلية الكاثوليكية تعيش مع سكان القرية البروتستانت من دون أى مشكلات. ومن ناحية ارتياد الكنائس، من الواضح أنهما كانا مجموعتين مختلفتين. كما تمكن ملاحظة اختلاف واضح فى حياتهما الخاصة. ونادراً ما كانت تحصل زيجات بين الكاثوليك والبروتستانت. لكن التعاملات التجارية بين الفريقين كانت جيدة. فلم يكن هناك أى توتر دينى حتى سبعينيات القرن التاسع عشر. وفى حوالى عام 1870، حصلت اضطرابات نتيجة تأثيرات خارجية. ففى عملية بناء الأمة، أصبح الدين بصورة متزايدة مسألة سياسية. ظهر ذلك، على سبيل المثال، فى صراع المدارس. وفى سبعينيات القرن التاسع عشر، بُذل مجهود كبير فى تحديث التعليم الرسمى فى نالدويك. لذلك، اتخذت الأبرشية الكاثوليكية وبعض المجموعات البروتستانتية الرئيسة استعداداتها لإنشاء المدارس الخاصة بهما، وأثار هذا عدم رضا رئيس البلدية ذى التوجهات الليبرالية الذى رأى فى ذلك تهديداً جدياً للمجتمع المحلى. وعند كثير من الأهالى، كانت مسألة تربية أولادهم وتعليمهم مشكلتين محسوستين ودائمتين. وبالتالي، شعروا بأن ذلك يعينهم كثيراً. فأصبحت المسائل الدينية مهمة جداً، ليس داخل الكنيسة أو المنزل فحسب، وإنما بشكل متزايد ضمن سياسة القرية. علاوة على ذلك، نقلت الذكرى الاحتفالية فى عام 1872 مشكلة الاختلافات الدينية إلى الحياة اليومية.

أجبر البروتستانت ساكنى قراهم الكاثوليك على رفع العلم كى يظهروا ولائهم فى العلن. ولم تكن تلك محاولة لتغيير قناعات الأقلية الكاثوليكية. لكنها كانت طريقة لتوضيح من كانت له الكلمة الفصل على المستوى المحلى. كانت هذه طريقة البروتستانت فى رسم حدود سيادتهم رمزياً. وأظهر الكاثوليك

خضوعهم برفعهم العلم (يذكر ذلك الأمر بالمسيرات البروتستانتية التي كانت تمر في الأحياء الكاثوليكية في شمال إيرلندا. وكان ذلك عرضاً رمزياً لإظهار القوة ولتأكيد الآراء البروتستانتية في شأن تقاسم السلطة على المستويين المحلي والقومي).

لم تكن هناك حروب واسعة النطاق. لم يُقتل أحد. أما الأمر الذي قتل فعلاً فهو سمعة رجال الدين ورؤساء البلديات الذين لم تكن رداً فعلهم كافية تجاه الحوادث التي جرت. كما اضطرت العلاقات بين الطوائف في الأماكن التي شهدت الحوادث. والمثل الأنموذجي الذي يذكرنا بحوادث نالدويك تمثل بافتتاح محل لحلاق كاثوليكي كان قد كتب على مضخة مياه القرية: «إذا لم تكن تريد أن يسلكك الشحاذون، فإذهب إلى سيرفاس نيدربرلت (Servas Nederpelt) من أجل حلاقة جيدة»<sup>(18)</sup>

## أساليب التطبيق

إذا التزمنا بآراء الصحف الهولندية، كانت تلك الحوادث كلها ستؤدي إلى اهتزاز الثقة الوطنية الذاتية؛ إذ تحدثت الصحف عن «البغض الديني المرير» و«نزاع ديني» يهدد بانقسام البلاد إلى جناحين متخاصمين، والجار الذي اختلف مع جاره، وانشقاقات «حصلت بين أشخاص عاشوا بانسجام على مدى سنوات»<sup>(19)</sup> وبعد حوادث نيسان/أبريل، لم يكن الوضع آمناً للشريحة الكاثوليكية من السكان. وعلى نحو خاص، ركزت الصحف الراديكالية الليبرالية على صب جام غضبها على الكاثوليك. فحاولت تلك الصحف نبذ حركة ما وراء حركة الكاثوليك من دعاة السيادة البابوية المطلقة (Ultramontane Catholics)، وهي حركة قامت ضمن الكتلكة الهولندية وكانت تتجه نحو روما. وعلى الرغم من أن الكاثوليك بمعظمهم كانوا يعتبرون قوميين، فإن أولئك

Frans Groot, *Roomsens, rechtzinnigen en nieuwlichters: Verzuiling in een Hollandse (18) plattelandsgemeente, 1850-1930*, Hollandse Studien (Hilversum: Uitgeverij Verloren, 1992), pp. 124-134

*Nieuwe Rotterdamsche Courant* (NRC), 23 April 1872; *Dagblad van Zuid-Holland* (11 April (19) 1872), and *De Tijd* (8 April 1872).

الكاثوليك المحافظين كانوا «عالميين بطبيعتهم»، وبالتالي «خطرين جداً»: «ليس هناك أي شيء مشترك بين القوميين واليسوعيين. ولا يصح دخول الأشخاص المرتبطين ارتباطاً وثيقاً ببلدهم وشعبهم في هذه المنظمة العالمية»<sup>(20)</sup> فجرى إظهار هؤلاء الكاثوليك المحافظين، باستمرار، أنهم ورثة محاكم التفتيش البابوية في القرن السادس عشر. ولم يكن مثل هذا الانتقاد جديداً، لكنه كان مصدر قلق حقيقي في الدوائر الكاثوليكية. فلم يتعب المفكرون الكاثوليك من إعلان ولأهم لوطنهم الأم، لكن الكلام وحده لم يكن كافياً؛ إذ كان الأمر بحاجة إلى إثباتات محسوسة لإظهار ذلك الولاة.

يمكن أن نسمي حملة الصحف شكلاً من أشكال التطبيق الفكري القسري. كانت تصرفات المحتفلين البروتستانت ضد الكاثوليك في الشوارع وفي ساحات بعض القرى والبلدات شكلاً من أشكال التطبيق الأكثر عملية. وبالتأكيد، لم يكن مخططاً لهذه الأفعال. وشكلت الذكرى الاحتفالية عنصراً فاعلاً عمل على تطوير قوة الدفع الخاصة به<sup>(21)</sup> وكانت الروح الاحتفالية معدية بين الناس، الأمر الذي أدى إلى تجمع الناس من جميع المشارب للاحتفال. كانت الشوارع والأحياء والقرى تتنافس في ما بينها لإظهار دعمها للأمة مستخدمة الأعلام والمسيرات والأموال. وكان من الصعب عدم المشاركة في الاحتفالات إن لم يكن مستحيلاً. إذ جرى تصنيف من لم يلتزموا بقوانين اللعبة غرباء. وهكذا أفضى ذلك الأمر إلى إجبار الكاثوليك على تحديد موقفهم من هذا النوع من الاحتفال.

عُثر على الجواب في عرض مميز للاحترام تجاه السلالة الحاكمة، حيث ساهم الكاثوليك بشكل كبير في مناسبات اليوبيل وأعياد الميلاد الملكية، كما شاركوا في لجان الاحتفال، وانضموا إلى الحشود المحتفلة. أما في الكنائس

«Ernstig gevaar III.» NRC (18 April 1872)،

(20)

قارن بـ: J. A. Bornewasser, «De Nederlandse katholieken en hun negentiende-eeuwse vaderland.» *Tijdschrift voor geschiedenis*, vol. 95 (1982), p. 590.

J. J. MacAloon, «Sociation and Sociability in Political Celebrations.» in: Victor Turner, (21) ed., *Celebration: Studies in Festivity and Ritual* (Washington, DC: Smithsonian Institution Press, 1982), pp. 255-271.

الكاثوليكية، رفعت صلوات خاصة للعائلة الحاكمة، وسمح للمؤمنين بأن يكسروا قواعد الصوم إذا ما دعت الحاجة إلى إظهار وطنيتهم في الاحتفالات. ومع هذا الإظهار للاحترام للسلالة الحاكمة، كانت هناك طاعة مميزة للسلطة. وعُبر عن ذلك، ضمن أمور أخرى، بمعادة لافتة للاشترائية. وفي بعض الأحيان، تمت تعبئة العمال الكاثوليك من جهة قادتهم لفض تظاهرة اشترائية أو لردع أخطار ثورة حمراء. وبذلك أدوا دورهم على المسرح الوطني باجتهد واقتناع.

## التعددية وبناء الأمة

مقارنة بالكاثوليك في ألمانيا، جرب الكاثوليك في هولندا، في النصف الثاني من القرن التاسع عشر، عملية تحرر سهلة وسلسلة نسبيًا. ففي حين خاضت الكنيسة الكاثوليكية الألمانية، في سبعينيات القرن التاسع عشر، نزاعًا عنيفًا جدًّا مع الحكومة، حيث أدت الاعتقالات ونفي رجال الكنيسة إلى إحداث ضجة كبيرة، اقتصرت الأمور في هولندا على أشكال أقل تطرفًا من معاداة البابوية ومقاومة الإكليروس<sup>(22)</sup> وما كان يميز هولندا هو الوضع الغامض للأقلية الكاثوليكية.

من جهة، كان على الكاثوليك أن يكتفوا بموقع الدرجة الثانية في الساحة السياسية. على سبيل المثال، من خلال عمل نظام المناطق (المكوّنات) حصلت الأقلية الكاثوليكية في أواسط هولندا وشمالها على مقاعد قليلة غير متساوية في البرلمان. وقبل الحرب العالمية الأولى، كان من غير الوارد أن يكون هناك رئيس وزراء كاثوليكي. كما لم يكن هناك تمثيل حقيقي للكاثوليك في الخدمة المدنية. ومن جهة أخرى، تمكن السياسيون الكاثوليك من تحقيق نجاحات مهمة. على سبيل المثال، كانت المدارس الطائفية (بما فيها الكاثوليكية) تتلقى الدعم المالي الجزئي من الحكومة ابتداءً من عام 1889 إلى أن أصبح هذا الدعم كاملاً منذ عام 1921 وما بعد. ولم يتم التسامح مع الانقسامات الدينية فحسب، بل إنها كانت أيضًا ممولة على المستوى القومي.

Jonathan Sperber, *Popular Catholicism in Nineteenth-Century Germany* (Princeton, NJ: (22) Princeton University Press, 1984), pp. 208-233.

من أجل تفسير الدمج السلس، نسبيًا، لمجموعات الأقلية في النظام السياسي الهولندي، غالبًا ما كان المؤرخون يشيرون إلى تقليد طويل من الاعتدال في التاريخ الهولندي؛ إذ تميز العصر الذهبي في التاريخ الهولندي، أي في القرن السابع عشر، بالدفع نحو الاستقلال الإقليمي. وكان البرلمان الهولندي هو الذي يمثل الهيئة الوطنية الحاكمة المكونة من ممثلين عن الحكومات المحلية التي تتمتع باستقلالية كبيرة. فتصرف كل ممثل بالنيابة عن حكومته المحلية التي كان على تواصل دائم معها. هكذا، أُجبر الأعضاء على القيام بتسويات. يقول العالم السياسي هانس دالدر إن الدوائر الهولندية الحاكمة لم تكن في أي وقت من الأوقات، مغلقة أو متجانسة بشكل كامل. بل كانت موارد السلطة منتشرة، بشكل واسع، إلى حد أنه لم يكن للمجموعات الفردية أي فرصة لفرض إرادتها من دون احتكاك قوي. وأدى ذلك إلى تعزيز الشعور بالتسامح المتبادل، وإلى تقوية الاستعداد المتبادل للسعي وراء الاستيعاب، وإلى جعل الأفراد مستعدين لعدم التدخل في شؤون الآخرين إذا لم يتدخل الآخرون في شؤونهم»<sup>(23)</sup> ووفقًا لدالدر، استمر الاعتدال هذا، بقوة، في القرنين التاسع عشر والعشرين. وعلى الرغم من التغييرات البنوية في نظام الحكومة، أبت النخب الحاكمة على ثقافتها السياسية المعتدلة. وتعاملت مع التناقضات الطائفية، تمامًا مثلما حلت الإشكاليات الإقليمية في وقت سابق.

توافقًا مع هذا الرأي، اعتبر بعض المؤرخين الهولنديين أن التطور نحو التعدديتين الدينية والسياسية وعملية الانصهار القومي كانا عمليتين يعزز بعضهما بعضًا بشكل متبادل. وفي حين كان من الصحيح أن الحركات المختلفة التي دخلت إلى المجتمع الهولندي في النصف الثاني من القرن التاسع عشر أكدت هوياتها السياسية والثقافية الخاصة بها، حيث قامت بذلك ضمن إطار قومي. ومن السهل إدراك أن هذا هو الحل بالنسبة إلى الكاثوليك والاتجاهات الرئيسة ضمن البروتستانت، لكن ما كان أكثر تعقيدًا هو حال الحركة الاشتراكية ذات التوجهات العالمية. فقد أنشأ القادة الكاثوليك وقادة الاتجاهات الرئيسة ضمن البروتستانت، منظمات على المستوى القومي لمواجهة سيطرة النخب الليبرالية. وبهذه الطريقة

---

Hans Daalder, «The Netherlands: Opposition in a Segmented Society,» in: Robert A. Dahl, (23) ed., *Political Opposition in Western Democracies* (New Haven, CT: Yale University Press, 1966), p. 216.

سمحوا للأشخاص الذين يعيشون في القرى والبلدات بالاحتكاك مع الأفكار والممارسات الخارجية. وبالتالي، تم توسيع آفاق هؤلاء الأشخاص<sup>(24)</sup> علاوة على ذلك، كان من اللافت أنه يوجد في التفكير الديني الجديد الذي نشرته المنظمات، مكان مهم للوطن الأم. وقد قدمت كل حركة تفسيرها الخاص للتاريخ الهولندي في محاولة لتأمين حصتها الخاصة من الإرث القومي<sup>(25)</sup> وساعدت الروح التنافسية الناتجة من ذلك الأمر في «تعزيز» القومية والإدراك القومي بفاعلية كبيرة<sup>(26)</sup>

حللت وجهة النظر هذه، بشكل جذاب، بناء الأمة والتعددية الدينية، على حد سواء، كظاهرتين حديثتين. ولم يُستبعد الدين ببساطة على أنه نتاج التقاليد، وأنه من بقايا الماضي الذي يقف عائقاً أمام ظاهرة حديثة مثل بناء الأمة. ولكن يمكن العمليتين أن تدعم بعضهما بعضاً. أما الاعتراض الذي يمكن أن يكون أمام وجهة النظر هذه فيتعلق بالسهولة الكبيرة في خلط التصنيفات المجردة نسبياً. وفوق كل شيء، تتعلق المسألة في الأساس بالكيفية التي تطورت بها المنافسة بين المجموعات القائمة والقادمين الجدد على المسرح القومي. وتمكن الرؤية المعتدلة للتاريخ الهولندي أن تؤدي، بسهولة، إلى سوء الفهم الذي بمقتضاه يمكن الفرقاء أن يعملوا في جو من التسامح المتبادل تمامًا مثل المتنافسين في السوق الحرة. ويقدم مثل الاحتفالات التي أقيمت في عام 1872، رؤية إضافية إلى هذه المنافسة.

كانت عملية بناء الأمة عملية معقدة. ففي خلال عام 1870، لم يكن بإمكان أحد أن يتأكد من الواجهة التي كانت تتجه إليها تلك العملية. استدعت قوى متناقضة بقوة. وأصبحت المسائل الدينية والسياسية متشابكة بطريقة مألوفة واضحة. وكان المثل على ذلك مسألة التعليم الابتدائي.

---

J. van Miert, «Verdeeldheid en binding: Over lokale, verzuilde en nationale loyaliteiten,» (24) *Bijdragen en mededelingen betreffende de geschiedenis der Nederlanden*, vol. 107, no. 4 (1992), pp. 670-689.

N. C. F. van Sas, «Fin de siècle als nieuw begin: Nationalisme in Nederland rond 1900,» (25) *Bijdragen en mededelingen betreffende de geschiedenis der Nederlanden*, vol. 106, no. 4 (1991), p. 608.

N. C. F. van Sas, «De mythe Nederland,» *De negentiende eeuw*, vol. 16 (1992), p. 19. (26)



كان من الضروري لعملية بناء الأمة أن تُجبر الأقليات على تبني دورٍ ملائم لها إلى درجة معينة. وفي المثل الهولندي، كانت مجموعة متجانسة من الأسياد البروتستانت ذوي التوجهات المحافظة والليبرالية تتحكم بالسياسة القومية. فكان على القادة الكاثوليك وجماهير الأفراد أن يعدلوا مقاربتهم ببعض الملاءمة كي تتلاءم مع القوانين التي وضعتها الأغلبية البروتستانتية. وفي الذكرى الاحتفالية للاستيلاء على دين بريل، لم يكن هناك أي إشارة إلى إدارة شاملة للمسرح السياسي، حيث عملت القوى المختلفة بعضها مع بعض. ولم يكن بالإمكان التنبؤ بأفعال المحتفلين في الشوارع والساحات على نحوٍ خاص. مع ذلك، كانت عملية «العصا والجزرة» ظاهرة بوضوح من خلال تلك الحوادث.

من جهة، جرى تقديم التنازلات من أجل إشراك الكاثوليك في الاحتفالات. فما عادت الاحتفالات بروتستانتية الطابع بأكملها، لكن كان على الكاثوليك أن يكتموا مشاعرهم بعدم الرضا من أجل المشاركة. ومن جهة أخرى، كان هناك تهديد الكتاب الراديكاليين - الليبراليين والبروتستانت المتطرفين الذين شهروا بالكاثوليك على أنهم قوى معادية للوطنية وللقومية. كما وضعت أعمال الشغب التي قام بها المحتفلون البروتستانت في أماكن متعددة، الكاثوليك في موقف صعب. واكتسبت المراسم القومية ما يشبه الطبيعة المفروضة بالقوة. فوضعت هؤلاء الذين لم يشاركوا فيها في عزلة؛ إذ وُصفوا بأنهم غير وطنيين. وتمكننا رؤية الاحتفالات الوطنية كمراسم تخرس فيها القوانين في القادمين الجدد بمزيج من الإقناع والإكراه.

(10)

## الدين والدولة - الأمة والعلمانية<sup>(1)</sup>

طلال أسد

---

(1) أشكر جوناتان بويارين (Jonathan Boyarin)، وتشارلز هيرشكيند (Charles Hirschkind)، وسابا محمود (Saba Mahmood)، وماكلين تريمنل (Macklin Trimnell)، وهينت دي فريس (Hent de Vries) من أجل التعليقات التي كتبوها على المسودة الأولية لهذا البحث.



## هل يجدر بنا إنقاذ فكرة العلمانية؟

كثيرًا ما كان الدين مسألة مركزية في تكوين هويات أوروبية قومية كثيرة: بولندا، إيرلندا، اليونان، إنكلترا، وغيرها. وأدت البروتستانتية في العالم الجديد دورًا حيويًا في بناء الأمة الأمريكية الجديدة، ولا يزال الدين مهمًا هناك، على الرغم من الفصل الدستوري بين الكنيسة والدولة. وتأثرت الصهيونية والقومية العربية في الشرق الأوسط، على حد سواء، (إنما بطرائق مختلفة) بنماذج التاريخ الدينية. وسأقوم في ما يأتي باستكشاف حدود هذه الطريقة في فهم الطابع العام للدين.

يتجدد الاهتمام في أوساط المفكرين في استكشاف العلاقات بين الدين والسياسة. ويرتبط هذا الاهتمام بإحساس شائع بأن هناك حاجة إلى مراجعة نظرة عصر التنوير لمكانة الدين في الحياة الحديثة، حيث أدى ظهور الحركات الدينية في أجزاء من العالم الثالث، وظاهرة الإسلام السياسي، على نحو خاص، إلى إثارة الحيرة والقلق لدى كثير من داعمي أفكار عصر التنوير. ومن نتائج ذلك، كان الانتقاد الأكثر قوة للدعاء النبوي لنظرية العلمنة الذي يقول إن الدين، مع تقدم الحداثة، يصبح مهمشًا ومخصصًا على نحو متزايد. وأنا أعتد مقارنة غير مباشرة لمسألة الدين والقومية من طريق فحص هذه النظرية.

كثيرًا ما كانت أطروحة العلمنة بأكملها وصفية ومعيارية في آن واحد. يشير خوزيه كازانوف، في كتابه المهم عن هذا الموضوع، إلى ثلاثة عناصر في تلك الأطروحة التي اعتبرت كلها، على الأقل منذ فيبر، ضرورية لتطور الحداثة: (1) التمايز البنيوي المتزايد بين الفضاءات الاجتماعية التي ينتج منها فصل الدين عن السياسة والاقتصاد والعلوم وما إلى ذلك؛ (2) خصخصة الدين ضمن فضائه

الخاص؛ (3) تناقص الأهمية الاجتماعية للإيمان والولاء والمؤسسات الدينية. ويعتبر كازانوفاً أن العنصرين الأول والثالث فقط قابلان للتطبيق<sup>(2)</sup>

أكد مراقبون معاصرون كثير أن الانفجار العالمي للدين المسيحي في المجتمعات الحديثة وتلك التي تسير نحو الحداثة، يثبت خطأ تلك الأطروحة. وأجاب المدافعون عنها، عموماً، بأن تلك الظاهرة تشير فحسب إلى وجود ثورة واسعة الانتشار ضد الحداثة وإلى فشل العملية التحديثية. وتعمل تلك الإجابة على إنقاذ أطروحة العلمنة بجعلها معيارية. فكي يصبح المجتمع حديثاً، عليه أن يكون علمانياً، ومن أجل أن يكون علمانياً، عليه أن يحيل الدين إلى المجالات غير السياسية؛ لأن ذلك الترتيب ضروري للمجتمع الحديث. يحاول كتاب كازانوفاً كسر هذا التكرار للمعنى. ويرى هذا الكتاب أن نزع الخصخصة عن الدين ليس رفضاً لهذه الأطروحة، إذا حدث ذلك بطرائق تتماشى مع المتطلبات الأساسية للمجتمع الحديث بما فيها الحكومة الديمقراطية. بعبارة أخرى، على الرغم من أن خصخصة الدين ضمن مجاله الخاص هو جزء مما هو مقصود بالعلمنة، إلا أنه ليس ضرورياً للحداثة.

الحجة هنا أن تهديد نزع الخصخصة عن الدين للحداثة أو عدم تهديدها يعتمد على الكيفية التي يحتل فيها الدين المجال العام. فإذا كان يساهم في بناء المجتمع المدني (كما في بولندا)، أو يعزز النقاش العام حول القيم الليبرالية (كما في الولايات المتحدة)، فإن الدين السياسي يكون منسجماً تماماً مع الحداثة. لكن إذا ما كان يسعى، من جهة أخرى، إلى تقويض المجتمع المدني (كما في مصر) أو الحريات الفردية (كما في إيران)، فإن الدين السياسي بالفعل يكون تمرّداً على الحداثة والقيم العالمية لعصر التنوير.

يمثل ذلك، بالتأكيد، موقفاً جديداً، لكنه، وأنا أقرّ بذلك، ليس موقفاً متماسكاً بالكامل، فلو أن تنفيذ الدور التشريعي للدين البعيد من الخصخصة، تم بشكل فاعل، فكيف سيكون مصير الجزء الذي من المفترض أن يكون قابلاً للتطبيق في أطروحة العلمنة، كما عبّر عنها كازانوفاً؟ الجواب هو أنه سيؤدي ذلك إلى تقويض العنصرين الأول والثالث.

José Casanova, *Public Religions in the Modern World* (Chicago, IL: University of Chicago Press, 1994).

حين يصبح الدين جزءاً أساسياً من السياسة الحديثة، فهذا لا يعني أنه غير مكترث للنقاشات حول كيفية إدارة الاقتصاد، ولتجديد المشروعات العلمية التي يجب تمويلها، والأهداف الواسعة التي يجب أن يسعى إليها نظام التعليم القومي. بل يؤدي الدخول الشرعي للدين في هذه النقاشات إلى توليد «نماذج هجينة» حديثة: فلا يعود ينطبق مبدأ التمايز البنيوي الذي يتموضع فيه الدين والاقتصاد والتعليم والعلوم في مجالات اجتماعية مستقلة. وبالتالي، يسقط أول عنصر من أطروحة العلمنة. علاوة على ذلك، مع دخول الدين في النقاشات السياسية المتعلقة بتحديد السياسات الفاعلة، لا يعود هناك معنى لقياس الأهمية الاجتماعية للدين من خلال مؤشرات تتعلق بارتداد دور العبادة فحسب. وهكذا يسقط العنصر الثالث من أطروحة العلمنة. وبما أنه كان قد جرى التخلي عن العنصر الثاني، فلا تمكن استعادة أي شيء من أطروحة العلمنة.

لا يعني ذلك أنه يجب إما قبول أطروحة العلمنة في شكلها الأصلي، أو صرف النظر عنها لكونها غير ممكنة التطبيق. بل إن نقادها الكثيرين على صواب في انتقادها، إلا أنهم تغاضوا عن أمر حيوي. وسأحاول أن أحدد ذلك لاحقاً. ما أريد تأكيده أن كلاً من مؤيدي قضية العلمنة ونقادها لا يولون الاهتمام الكافي لمفهوم الـ «علماني» الذي برز تاريخياً بطريقة معينة وأوكلت إليه مهمات عملية محددة.

أبدأ بفحص نوع الدين الذي يعتبره المفكرون المتنورون من أمثال كازانوفاً أنه يتلاءم مع الحداثة. لأنه عندما يقدم الاقتراح أن بإمكان الدين أن يؤدي دوراً سياسياً إيجابياً في المجتمع الحديث، لا يكون المقصود بأن ذلك ينطبق على أي دين أياً يكن، لكن فحسب على تلك الديانات التي تستطيع أن تكون على استعداد لدخول المجال العام بهدف النقاشات العقلانية مع معارضين يمكن أن يتم إقناعهم بدلاً من إجبارهم.

منذ أن لفت هبرماس إلى الأهمية المركزية للمجال العام في المجتمع الليبرالي الحديث، أشار النقاد إلى أنه يستثني، بشكل منهجي، أنواعاً مختلفة من الأشخاص، أو من المطالب، ولا يأخذها في الاعتبار بطريقة جدية. ومنذ البداية، استثنى المجال العام الليبرالي، أنواعاً معينة من الأشخاص: النساء، الأشخاص

من دون أي ملكية، أعضاء الأقليات الدينية<sup>(3)</sup> وتشبه هذه النقطة المتعلقة بالاستثناءات الاعتراض الذي قدّمه منذ سنوات عدة نقاد النظريات التعددية الديمقراطية الليبرالية<sup>(4)</sup> عند هؤلاء النقاد، ليس المجال العام مجرد منتدى للنقاشات العقلانية، وإنما هو فضاء للاستثناءات. فالليبراليون لا يكتفون أن يردوا على هذا الانتقاد، كما يفعلون أحياناً، بقولهم إن على الرغم من أن المجال العام ليس مثاليًا كمنتدى فعلي للنقاشات العقلانية، إلا أنه يبقى هدفًا يستحق السعي من أجله. والفكرة هي أن المجال العام هو مجال مفصل بالضرورة (وليس كأمر محتمل)، من جهة السلطة. ويجب على أي شخص يدخل إليه أن يتعامل مع سلطة الأشخاص والأشياء.

أما الطريقة الأخرى للتعبير عن ذلك، فهي كالآتي: يفترض التمتع بحرية التعبير ليس وجود القدرة المادية على الحديث فحسب، وإنما أن تكون مسموعًا، وهو شرط لا يكون الحديث من دونه ممكنًا. فإذا لم يكن لحديث الشخص أي أثر، فلا يمكن اعتباره قد أثر في المجال العام، مهما كانت نبرة ذلك الحديث مرتفعة. أن تجعل الآخرين يصغون حتى لو لم يكونوا يفضلون الاستماع، وأن يكون لحديثك أثر إلى درجة تغيير أمر ما في الحقل السياسي، والوصول إلى نتيجة، وأن يكون لك السلطة في اتخاذ القرارات العملية على أساس ذلك الاستنتاج، تلك هي الأمور التي يُفترض توافرها بشكل مسبق في فكرة النقاش العام الحر

---

(3) يُنظر على سبيل المثال: Mary Ryan, «Gender and Public Access: Women's Politics in Nineteenth-Century America,» pp. 259-288, and Geoff Eley, «Nations, Publics, and Political Cultures: Placing Habermas in the Nineteenth Century,» pp. 289-329, papers presented at: *Habermas and the Public Sphere* (Conference), edited by Craig Calhoun, Studies in Contemporary German Social Thought (Cambridge: MIT Press, 1992), pp. 259-288, and 289-329.

(4) على سبيل المثال، كتب روبرت وولف في عام 1965: «هناك في المجال العام اختلاف كبير ما بين المصالح المشروعة وتلك المبالغ فيها. إذا ما كانت هناك مجموعة أو مصلحة ضمن الإطار المقبول، ستحصل، بالتأكيد، على بعض ما تسعى إليه، وذلك لأن عملية السياسة الوطنية توزعية وتهدف إلى تحقيق التسويات. من جهة أخرى، إذا ما وقعت مصلحة ما خارج الإطار المقبول، لا تسترعي أي اهتمام، ويتم التعامل مع مؤيديها كمتعهين ومتطرفين أو عملاء للقوى الأجنبية». (التشديد مضاف بالأصل). يُنظر:

R. P. Wolff, «Beyond Tolerance,» in: Robert Paul Wolff, Barrington Moore, Jr. [and] Herbert Marcuse, eds., *A Critique of Pure Tolerance* (Boston, MA: Beacon Press, 1969), p. 52.

دفع وليم كونولي بهذا الانتقاد إلى اتجاهات جديدة وأكثر إثارة للاهتمام، في: William E. Connolly, *The Ethos of Pluralism*, Borderlines; v. 1 (Minneapolis, MN: University of Minnesota Press, 1995).

كقيمة ليبرالية. لكن هذه الأمور الأدائية ليست مفتوحة بالتساوي للجميع، لأن مجال حرية التعبير يُكوّن دائماً ضمن حدود موضوعة مسبقاً. ويشمل ذلك: القيود القانونية الرسمية الموضوعة على حرية التعبير في الديمقراطيات الليبرالية (التشهير، الافتراء، حقوق النشر، براءات الاختراع... وما إلى ذلك)، إضافة إلى الممارسات التقليدية المتعلقة بالسرية (والكتمان)، التي تنهار من دونها السياسة والتجارة والأخلاق في أي مجتمع. لكن تلك الأمثلة لا تستنفد الحدود التي أفكر فيها. فأن حدود حرية التعبير لا تقتصر على تلك المفروضة من قبل القانون أو التقاليد، أي من قبل السلطة الخارجية. لكنها أيضاً متضمنة في المكان والزمان اللذين يتطلبهما بناء وإظهار جدالية معينة، من أجل التعبير (أو فهم) تجربة معينة، وبشكل أوسع، كي يصبح الأشخاص أفراداً متحدين ومستمعين. كما أنه ليس هناك مجال عام لحرية التعبير يوجد خلال لحظة.

تستتبع ذلك أسئلة ثلاث. أولاً، بما أن القوى التاريخية تشكل عناصر «الجمهور العام» بطرائق مختلفة، فهل يمكن القيام بإجراءات ناجحة لبعض شرائح الجمهور العام وليس للآخرين. فإذا ما كانت حرية التعبير تعتمد على حرية الإصغاء، فإن فاعليتها تعتمد على نوع الشخص المصغي الذي يمكن أن يشارك بشكل مناسب في ما يُقال، إضافة إلى المكان والزمان اللذين يعيش فيهما. فكيف ساعدت المفاهيم والممارسات المختلفة للدين في تكوين قدرة المستمعين كي يتجاوبوا بشكل عام؟ تنطبق تلك المسألة ليس على الأشخاص الذين يعتبرون أنفسهم متدينين فحسب، وإنما أيضاً على أولئك الذين يكون الدين بالنسبة إليهم أمراً خطراً أو غير مستحب. وذلك لأن ممارسة التجربة الدينية في الأماكن «الخاصة»، مثل البيوت والمدارس، هي أمر مهم لعملية تكوين الأشخاص الذين سيدعمون، في النهاية، ثقافة عامة معينة<sup>(5)</sup>

---

(5) كان هناك مثل واضح على ذلك وقد حدث بشكل درامي في تركيا في صيف 1997، عندما أجبر الجيش العلماني حكومة التحالف التي كان يرئسها حزب الرفاه ذو التوجهات الإسلامية، على الاستقالة. وقامت الحكومة المدعومة من الجيش التي خلفتها بإصلاحات في محاولة لاحتواء الانتشار الإسلامي المتزايد بين السكان. وتمثل الجزء الأساس من تلك الإصلاحات بالتوسع الرسمي للتعليم العلماني الإجباري للأطفال بين خمس وثمان سنوات، وهو تدبير اتخذ من أجل الحد من نمو المشاعر الإسلامية في تكوين أطفال المدارس.



ثانيًا، إذا ما دخل أتباع ديانة ما إلى المجال العام، فهل يمكن دخولهم أن يترك البنية المنطقية الموجودة قبلاً من دون أي تأثير؟ فالمجال العام ليس مجالاً فارغاً من أجل إجراء النقاشات، بل يتألف من الحساسيات، أي الذكريات والتطلعات والمخاوف والآمال، التابعة للمتحدثين والمستمعين، وأيضاً من الطريقة التي يوجدون (أو يجبرون على أن يكونوا) من أجل بعضهم بعضاً. وبالتالي، قد يؤدي إدخال خطابات جديدة إلى تقويض الافتراضات القائمة التي تُبنى عليها النقاشات في المجال العام. لا بل أكثر من هذا قد يكون على هذه الخطابات الدينية أن تحدث الاضطراب في الافتراضات القائمة كي تفتح الطريق أمام سماع صوتها. وبمعزل عن ضرورة كونه يريد أن يبرهن للسلطة القائمة بأنه لا يشكل خطراً على القيم الوطنية أو القومية المسيطرة، فإن ديناً يدخل النقاشات وفق شروطه هو، قد يؤدي على العكس من ذلك، وحتماً، إلى تهديد سلطة الافتراضات القائمة. وإذا ما كانت هي الحال، فماذا تعني المطالبة بأن يجري تطبيق أي تغيير بواسطة الإقناع الأخلاقي والمفاوضات وليس إطلاقاً من خلال التلاعب، أو الإكراه؟

ثالثاً، لماذا يشعر العلمانيون بالقلق تجاه الفكرة التي تقول يجب أن يسمح للدين بأن يقتحم مجال اختياراتنا الشخصية، ما دامت عملية التعبير والاستماع بحرية تتضمن تحديداً أن أفكارنا وأفعالنا يجب أن تكون منفتحة على أن تتغير وفقاً لمحاورينا؟ يقبل العلمانيون في المجتمع الحديث بأن يتداخل ما هو سياسي، بطريقة متزايدة، بما هو شخصي. فهم يقبلون بأن للسياسة، من خلال القانون، تداعيات تشريعية على الحياة في المجال الخاص. ويمكن تفسير ذلك، جزئياً، من خلال المبدأ العلماني الذي يقول بينما يسمح القانون القومي للذات الخاصة بأن تكون ذاتها وتدافع عنها («أي أن تكون حقوقنا وواجباتنا حرياتنا الحديثة»)، فلا تقفل التوصيات الدينية إلا بعزل تلك الذات وتسيطر عليها. لكن، حتى لو قبلنا، من دون أي إشكال، الافتراض الذي يقول إن هناك، بشكل مسبق، ذاتاً علمانية يجب تكوينها، فلا يمكن تجاهل مسألة الإكراه في هذه المهمة التكوينية؛ وذلك لأن التقنين الحقوقي لكل العلاقات بين الأفراد يحد من مدى الإقناع الأخلاقي في الثقافة العامة. وفي هذا الإطار، وبمعزل من أن يصبح الدين مصدر القيم الأخلاقية التي يمكنها أن تغني النقاشات العامة، فإن الدين

غير المخصص (المعمم) يتحول إلى موقع للنزاع حول الحقوق غير القابلة للتفاوض، مثل حق الوالدين في تقرير طريقة تربية أطفالهم، أو حق المرأة الحامل في التخلص من جنينها.

ثمة حجة قديمة حول الحاجة إلى فصل الدين عن السياسة تقول: بما أن الدين ينتمي أساسًا إلى مجال الإيمان، فإنه لا يوجد فيه متسع للنقاش العقلاني والأفعال التي تسعى وراء تحقيق المصالح. ويسلم العلمانيون بأن الاعتقادات والمشاعر الدينية قد تكون مقبولة على المستوى الشخصي والخاص، لكنهم يصرون على أن الدين المنظم يشكل، دائمًا، خطرًا على الحرية الفردية وعلى حرية الآخرين؛ وذلك لأنه لأنه مؤسس على السلطة والقيود. وقد يكون هذا هو السبب الذي يفسر لماذا يكون بعض المفكرين المتتورين على استعداد للسماح للدين غير المخصص، بالدخول إلى المجال العام من أجل مناشدة الضمير الأخلاقي للجماهير، على شرط أن يترك سلطاته الإكراهية في الخارج، وأن يعتمد على قدراته الإقناعية.

لكن الجمهور العام متنوع بشكل كبير. ولا ينتسب المواطنون الحديثون إلى نظام أخلاقي واحد (يعتبر عدم التجانس الأخلاقي واحدًا) (يعتبر عدم التجانس الأخلاقي من الميزات التي تُعرف المجتمع الحديث). ويكمن اللغز هنا في كيف يمكن لدين معمم (غير مخصص) أن يلقى استجابة ناجحة لدى ضمائر أولئك الذين لا يقبلون قيمه. وفوق كل شيء، تعتمد إمكانية التفاوض على الاتفاق المسبق بين الفرقاء على أن القيم التي سيتم التفاوض عليها قابلة للتفاوض. وحتى في المجتمع الحديث لا يشمل هذا الاتفاق جميع القيم. أما الخيار الوحيد الذي يكون لدى المتحدثين الدينيين في هذه الحالة، فهو التصرف مثلما يفعل السياسيون العلمانيون في الديمقراطية الليبرالية. ففي الحالات التي لا يستطيع فيها السياسيون الليبراليون إقناع الآخرين بالتفاوض، فإنهم يسعون إلى التلاعب بالشروط التي يتصرفون أو يحجمون عن التصرف من خلالها. ومن أجل كسب أصوات الناخبين، يستخدمون مجموعة من آليات التواصل من أجل الاستجابة لرغباتها وتحديد مصادر قلقها. وها أنا أعود إلى الفكرة القائلة أنه لا يمكن للدين المخصص في مجتمع معلمن أن يكون مختلفًا عن ذلك.

أما الاستنتاج الذي توصلت إليه بعد كل ما قلته حتى الآن، فهو أن من يدعم فكرة أن الدين غير المخصص يتماشى مع الحداثة لا يوضح دائماً ما يعني ذلك بالتحديد. فهل هو الافتراض بأنه من خلال مخاطبة وعي الأمة يمكن المتحدثين الدينيين إثارة الحساسيات الأخلاقية؟ تكمن الصعوبة هنا في أنه مع الأخذ في الحسبان عدم التجانس الأخلاقي في المجتمع الحديث الذي أشرنا إليه سابقاً، فإنه لا يمكن تحديد أي أمر على أنه يمثل الوعي القومي أو حساسية أخلاقية جماعية. فهل يكون الافتراض إذاً بأن المتحدثين الدينيين يستطيعون، على الأقل، إثراء النقاشات العامة بانضمامهم إلى النقاشات السياسية؟ لكن حتى السياسيون الليبراليون لا ينضمون إلى النقاشات العامة لمجرد «إثرائها». فهم يمتلكون، كأعضاء في الحكومة وكبرلمانيين، السلطة لاتخاذ القرارات التي تطبق في السياسات القومية. لكن، ما هي السلطة التي يمتلكها المتحدثون الدينيون بالنسبة إلى هذا الأمر؟

### هل يجب فهم القومية على أنها دين مُعلَمَن؟

هل تمثل القومية، بتأكيدھا التضامن الجماعي، دين الدولة - الأمة؟ هل هذه هي الطريقة التي يستمد من خلالها المتحدثون الدينيون سلطتهم في المجال العام، عبر تشديدهم على المجتمع القومي كأنه مجتمع ديني أيضاً؟ هناك بالتأكيد تقليد طويل ومثير، يشير إلى أن القومية هي، بالفعل، دين. وبالتالي، منذ وقت طويل، يعود إلى عام 1926، علق كارلتون هيز بقوله إن «لدى القومية عدداً كبيراً من الفرق المشاغبة، لكنها، بالإجمال، تمثل المقاربة الأحدث والأقرب إلى ديانة عالمية»<sup>(6)</sup>

أكد جوليان هكسلي عندما كتب في عام 1940، أنه كان مقدراً «للديانة الإنسانية» أن تحلّ مكان الدين اللاهوتي التقليدي، وأن الحركات الاجتماعية ذات الطبيعة الدينية مثل النازية والشيوعية، كانت دليلاً على الأفكار التي تحل

Carlton J. H. Hayes, *Essays on Nationalism* (New York: Macmillan Company, 1926). (6)

John Wolffe, *God and Greater Britain: Religion and National Life in Britain and Ireland, 1843-1945* (London; New York: Routledge, 1994), p. 16.

مكان أخرى. وتابع هكسلي ليشير إلى أن طبيعتها القاسية والمنفرة عكست حداثة تلك الحركات بالنسبة إلى تطورها: «مثلما كانت ديانات كثيرة موحدة بدائية ورهيبية في بداياتها... كان أيضًا ظهور تلك الديانات الإنسانية والاجتماعية الأولى بدائياً ورهيباً»<sup>(7)</sup> وعلى الرغم من أن هكسلي لا يخاطب مسألة القومية بطريقة مباشرة، إلا أن فكرة القومية باعتبارها أعلى مراحل الدين مفهومة في سياق تطوري لا يصعب تمييزها في هذا النص.

في الآونة الأخيرة، حدد كليفورد غيرتز مركزية الرموز المقدسة النابعة من الحوافز الدينية تجاه أشكال الحياة السياسية كلها، سواء أكانت قومية أم ما قبل قومية، في الثقافات الحديثة وما قبل الحديثة. يشير غيرتز، إلى أن النشاط الرمزي الذي يحدث في الوسط، يعطيها «هالة بأن تكون ليس مهمة فحسب، وإنما بطريقة غريبة، مرتبطة بالطريقة التي بني عليها العالم». لهذا، هناك قرابة بين «رزانة السياسة العليا ووقار العبادة العليا»<sup>(8)</sup>

تشير مارغريت جاكوب إلى نقطة مشابهة في شأن الطقوس العلمانية وتكوين القيم السياسية الحديثة. فتصف كيف أن نمطاً جديداً من المشاعر والمعتقدات والمناشط المتعلقة بالشعائر - أي نوعاً جديداً من التدين - ارتبط لدى الناس بالماسونية في القرن الثامن عشر، وكيف ساهم في بروز المجتمع الليبرالي<sup>(9)</sup> وتقترح جاكوب أن «العقل» و«المجتمع المدني»، كانا بهذه الطريقة مقدسين في حياة الأمم الأوروبية الغربية الأولى.

لكنني لست مقتنعاً بالحجة القائلة إنه بسبب كون الحياة السياسية القومية تعتمد على رموز وشعائر ما هو مقدس، فإنه يجب بالتالي أن تتمثل كنوع من

---

Julian Huxley, *Religion without Revelation*, abridged ed. (London: Watts, 1941), p. viii. (7)

Clifford Geertz, *Local Knowledge: Further Essays in Interpretive Anthropology* (New York: Basic Books, 1983), p. 124. (8)

Robert Bellah, «Civil Religion in America,» in: Robert N. Bellah, *Beyond Belief: Essays on Religion in a Post-Traditional World* (New York: Harper and Row, 1970).

Margaret C. Jacob: *Living the Enlightenment: Freemasonry and Politics in Eighteenth-Century Europe* (New York: Oxford University Press, 1992), and «Private Beliefs in Public Temples: The New Religiosity of the Eighteenth Century,» *Social Research*, vol. 59, no. 1 (Spring 1992), pp. 59-84. (9)

الدين. تقول وجهة نظري إنه وفقاً للتكوين الحديث، يتكوّن «الدين»، بالتحديد، من التصورات والممارسات التي يجب أن تتميز وتنفصل عن السياسة، وبأن ما هو علماني هو الأساس الضروري الذي يسمح بحصول ذلك. فيتم استحضار مفاهيم القدسية والروحانية والوحدة المجتمعية بطرائق مختلفة للحصول على السلطة في السياسة القومية (السيادة، القانون، الأمجاد والمعاناة القومية، حقوق المواطنين وما إلى ذلك). وغالباً ما يشير النقاد إلى الكلمات التي يُعبر بها عن هذه المفاهيم كمؤشرات للدين. لكن هذا الدليل ليس نهائياً. وأشير إلى أننا بحاجة إلى اهتمام أكبر بالشكل التاريخي للمفاهيم وليس لما نعتبره علامات على ظاهرة جوهرية.

أما الكاتب الذي يبدو أنه قام بذلك فهو كارل شميت، حيث يرى أن مفاهيم لاهوتية وسياسية كثيرة تشترك في البنية نفسها، فكتب قائلاً: «إن جميع المفاهيم المهمة المتعلقة بالنظرية الحديثة للدولة هي مفاهيم لاهوتية تدعو معلنة، ليس بسبب تطورها التاريخي فحسب، من حيث إنها انتقلت من لاهوت الدولة إلى نظرية الدولة (حيث إن الله الكلي القدرة يحل محله على سبيل المثل المشرع الكلي القدرة)، وإنما أيضاً بسبب بنيتها النظامية التي من الضروري ملاحظتها من أجل التأمل السوسيولوجي في هذه المفاهيم. والاستثناء في تشريع القوانين يماثل المعجزة في اللاهوت. فلا يمكننا تقدير الطريقة التي تطوّرت بها الأفكار الفلسفية المتعلقة بالدولة في القرون الماضية، إلا من خلال هذه المماثلة»<sup>(10)</sup>. وعلى الرغم من أن الأطروحة التي قدّمها شميت عن علمنة المفاهيم الدينية لا تتعلق بالقومية بصفتها هذه، إلا أنها تتضمن دلالات على الطريقة التي نراها فيها؛ لأننا إذا ما قبلنا أنه تمكن علمنة الأفكار الدينية، فقد نميل إلى قبول فكرة أن القومية ككل أو بشكل جزئي ذات مصدر ديني.

من وجهة نظري يجب درس النتائج بدلاً من دراسة أصول تلك العملية المُسمّاة العلمنة. على سبيل المثل، عندما يُشار إلى أنه في الجزء الأخير من القرن التاسع عشر ساعدت الحركة التراكترية (Tractarianism) في إنكلترا (والمعروفة

---

Carl Schmitt, *Political Theology: Four Chapters on the Concept of Sovereignty* (Chicago, IL: ( 10) University of Chicago Press, 1934).

(Cambridge, MA: MIT Press, 1985), p. 36.

أعيد نشره، في:

باسم حركة جامعة أكسفورد وتدعو إلى ارتباط الكنيسة الأنغليكانية بالكاثوليكية) وحركة المونتانية المتطرفة (الدعوة إلى السيادة المطلقة للبابوية) في فرنسا (وفي أوروبا بالإجمال) في فرط التحالف القائم في فترة ما بعد الإصلاح بين الكنيسة والدولة<sup>(11)</sup> وكان ذلك من خلال نشر النظريات التي تهدف إلى ضمان حرية كنيسة المسيح وحمايتها من قيود السلطة الدنيوية. وعلينا اعتبار هذا التطور مهمًا، ليس بسبب القوة (الدينية) الضرورية التي ابتدأ بها فحسب، وإنما بسبب ما نتج منه. هذه النتيجة لا تشمل تطوير المسلكيات الأخلاقية والسياسية فحسب، كالتي سماها فوكو الحكوماتية<sup>(12)</sup>، بل تشمل أيضًا إعادة تعريف جوهر الدين والسياسات الوطنية.

على سبيل المقارنة: في أواخر القرن الثامن عشر، كان داعمو الكنيسة الرسمية القائمة ينظرون إليها كمؤسسة تمثيلية تعكس المشاعر الشعبية والرأي العام. ومن غير الصحيح الادعاء بأن الدين كان يُستخدم وقتذاك من أجل الأهداف السياسية أو للتأثير في سياسة الدولة، حيث جعلت الكنيسة الرسمية التي كانت جزءًا متكاملًا مع الدولة، تماسك المجتمع القومي الإنكليزي واستمراره ممكنين. ويجب علينا عدم القول إن الأمة الإنكليزية قد كوَّنها الدين أو تأثرت به؛ إذ كانت الكنيسة الرسمية (التي سُميت «الأنغليكانية» في القرن التاسع عشر) شرطها الضروري. كما أنه لا يجب علينا عدم التحدث (بسبب أنها شرط ضروري للدولة-الأمة) عن كون الموقع الاجتماعي للدين في القرن الثامن عشر مختلفًا عن الموقع الذي احتله في أواخر القرن التاسع عشر وما بعد. لكن الصحيح أن يقال إن جوهر الدين

---

(11) إن الامتيازات الدستورية التي أعطيت لكنيسة إنكلترا في الدولة البريطانية اليوم، بمجملها شكلية، وللدرجة التي لا تزال لها تداعيات مادية، فهي غالبًا ما تُذكر كدليل على أن دولة بريطانيا «جرى تحديثها بشكل غير كامل». يُنظر: Tom Nairn, *The Break Up of Britain: Crisis and Neo-nationalism* (London: New Left Books, 1977).

(12) بالمعنى الدقيق للكلمة، لا يعتقد فوكو أن الانضباط متأصل في الحكوماتية، وإنما، فحسب، كأمر في «حالة تعارض معها». لهذا، يتحدث عن «مثلث، السيادة - الانضباط - الحكومة الذي يضع كهدف أساس له، الشعب، وكآلية أساسية، جهاز الأمن». يُنظر: Graham Burchell, Colin Gordon, and Peter Miller, eds., *The Foucault Effect: Studies in Governmentality* (Chicago, IL: University of Chicago Press, 1991), pp. 87-104.

لكنني، غير مقتنع بأنه يمكن، بالتالي، فصل الانضباط عن الحكوماتية التي يكمن سبب وجودها في إدارة الشعوب المعنية ضمن مجتمعات أممية.

ذاته مُعرف بطريقة مختلفة، وذلك للقول أنه في كلتا اللحظتين التاريخيتين، كانت هناك شروط مختلفة لوجود الدين، فما نسميه اليوم ارتجاعياً «الاجتماعي»، أي المساحة العلمانية الشاملة التي نميزها، من الناحية المفهومية، من المتغيرات الأخرى مثل «الدين» و«الدولة» و«الاقتصاد القومي» التي يمكن أن تُبنى عليها هذه الأخيرة، ويمكن إصلاحها وإعادة التخطيط لها، لم يكن موجوداً قبل القرن التاسع عشر<sup>(13)</sup> إلا أن ظهور المجتمع كجسم علماني منظم كان، بالتحديد، هو الذي مكن الدولة من الإشراف على مهمة أساسية وتسهيلها من خلال إعادة تعريف ولاية الدين: التغيير المادي والأخلاقي المستمر للسكان الوطنيين بأكملهم بغض النظر عن انتماءاتهم الدينية المتنوعة. وبالتالي، من غير الكافي الإشارة إلى المقارنات البنيوية بين المفاهيم اللاهوتية في فترة ما قبل الحداثة، وتلك المنتشرة في الخطاب الدستوري العلماني، كما يفعل شميت؛ إذ تختلف الممارسات التي تسهلها هذه المفاهيم وفقاً للتشكيلات التاريخية التي تحدث فيها<sup>(14)</sup>

أزعم أنه ينبغي عدم التفكير في العلماني بأنه الفضاء الذي تحرر فيه الحياة الإنسانية الفعلية نفسها، على نحو تدريجي، من السلطة الدينية التي تتحكم بها، وبالتالي تحقق إعادة تموضع الدين<sup>(15)</sup> يشجعنا هذا الافتراض على التفكير

(13) تشير ماري بوفي إلى أنه «منذ عام 1776، بدأت عبارة الجسم السياسي تتنافس مع استعارة أخرى وهي الكتلة الشعبية الكبيرة... وفي أوائل القرن التاسع عشر، تم جمع كلتا العبارتين في صورة الجسم الاجتماعي». ينظر: Mary Poovey, *Making a Social Body: British Cultural Formation, 1830-1864* (Chicago, IL: University of Chicago Press, 1995), p. 7, and chap. 2: «The Production of Abstract Space».

(14) ينتقد هانس بلومبرغ، شميت لعدم أخذه في الحسبان الطريقة التي يجري فيها اختيار الاستعارات اللاهوتية واستخدامها ضمن أطر تاريخية معينة، وبالتالي لاعتبار التماثل، بشكل مخطئ، على أنها تغييرات. ينظر: Hans Blumenberg, *The Legitimacy of the Modern Age*, translated by Robert M. Wallace, (Cambridge, MA: MIT Press, 1973-1976).

(Cambridge, MA: MIT Press, 1983), pt. 1, chap. 8.

أعيد نشره في:

ولا شك في أن هذه النقطة، إضافة إلى نقده الشامل أطروحة كارل لويث عن الطابع المسيحي أساساً للفكرة العلمانية عن التقدم، كانت في محلها. إلا أنني أجد رسم بلومبرغ التعييني «للعلمانية» ودفاعه عنها، المتجذر بقوة في مقاربة تاريخية تقليدية للأفكار، غير مقنع. كما أن إهماله النسبي الممارسة أمر لافِت إذا أخذنا في الحسبان طبيعة انتقاده شميت.

(15) من أجل مناقشة مضيئة حول هذه النقطة، ينظر:

John Milbank, *Theology and Social Theory: Beyond Secular Reason* (Oxford: Blackwell, 1990).

في الأفكار الدينية بأنها «تعدي» المجال العلماني، أو بأنها تكرر في إطار بنيتها المفاهيم اللاهوتية. فمفهوم العلماني اليوم هو جزء من مبدأ يسمى العلمنة. وليست العلمنة مجرد إعلاء لقيمة ما هو غيبي وأخروي، وليست مجرد إصرار على أنه يجب حصر الممارسات والاعتقادات الدينية ضمن مساحة لا يمكنها من خلالها تهديد الاستقرار الديني أو حرية «التفكير الحر» لدى المواطنين. بل تقدم العلمنة مفهومًا معينًا للعالم («الطبيعي» و«الاجتماعي») والمشكلات الناتجة من ذلك العالم. وفي إطار أوروبا الحديثة المبكرة، كانت تلك المشكلات تُفهم باعتبارها حاجة للسيطرة على الفقراء المتحركين بشكل متزايد في المدينة والضواحي، ولممارسة السلطة على الطوائف المسيحية العدائية تجاه بعضها بعضًا ضمن إقليم ذي سيادة، ولتنظيم التوسع التجاري والعسكري والاستعماري لأوروبا في ما وراء البحار<sup>(16)</sup>

تمكن إعادة الأصول الأيديولوجية للعلمانية، جزئيًا، إلى مبدأ النزعة الإنسانية في عصر النهضة، وفي جزء آخر، إلى مفهوم الطبيعة المنتمي إلى عصر الأنوار، وفي جزء آخر أيضًا، إلى فلسفة التاريخ لدى هيغل الذي رأى، وهو من أوائل منظري العلمنة، حركة التاريخ باعتبارها تبلغ أوجها في حقيقة وحرية ما يسمى «الحقبة الحديثة». ومثل العلمانيين في الفترات اللاحقة، اعتقد أنه منذ عصر الإصلاح إلى عصر التنوير والثورة، حصل أخيرًا توافق بين الشروط الموضوعية والذاتية للحياة الإنسانية ناتج من «صراعات التاريخ الأليمة»، وهو توافق يقوم على «الاعتراف بأن ما هو علماني قادر على أن يكون تجسيدًا للحقيقة، في حين كان يعتبر في السابق أنه مجرد شر غير قادر على الخير، حيث يكون ذلك الخير واقعًا في مكان يتجاوز ما هو دنيوي بسيط»<sup>(17)</sup>

(16) ينظر: James Tully, «Governing Conduct,» in: Edmund Leites, ed., *Conscience and Casuistry* in Early Modern Europe (Cambridge [Cambridgeshire]; New York: Cambridge University Press; Paris: Editions de la Maison des sciences de l'homme, 1988).

وفيه محاولة لتطبيق وجهة نظر فوكو (وفقًا لفوكو) على التاريخ الفكري في الفترة المبكرة من أوروبا الحديثة.

G. W. F. Hegel, *The Philosophy of History*, translated by J. Sibree (Buffalo, NY: Prometheus (17) Books, 1991), p. 422.



في الواقع، تظهر العملية التاريخية للعلمنة انقلاباً أيديولوجياً لافتاً، لكن ليس بالطريقة التي أشار إليها هيغل في الاستشهاد المذكور سابقاً. لأنه، في وقت من الأوقات، كان ما هو علماني جزءاً من خطاب لاهوتي (Saeculum). كانت العلمنة (Saecularisatio) في البدء تدل على انتقال من الحياة الرهبانية (Regularis) إلى الحياة الملتزمة القانون الكنسي (Saecularis)، ومن ثم بعد الحركة الإصلاحية، كانت تشير إلى نقل الممتلكات العقارية من الكنيسة إلى الأشخاص العاديين، أي إلى «تحرير» الممتلكات من أيدي الكنيسة ونقلها إلى أيدي المالكين الخاصين، وبالتالي إلى التداول في الأسواق<sup>(18)</sup> في خطاب الحدائث، يقدم ما هو علماني نفسه على أنه الأساس الذي ينبع منه الخطاب اللاهوتي (كشكل من أشكال الوعي الزائف) حرر نفسه منه، بشكل تدريجي، في مسيرته نحو الحرية. وعلى هذا الأساس، يبدو الأشخاص كصانعي التاريخ الذين يتحلون بالوعي الذاتي (حيث يكون زمن الروزنامة معياراً ووجهة للحوادث الإنسانية) وكأساس ثابت للمعرفة العلمية الصحيحة حول الطبيعة والمجتمع. صار الإنسان، من حيث هو فاعل، مسؤولاً الآن ليس من أفعال قام بها (أو أحجم عن القيام بها) فحسب، إنما أيضاً عن حوادث لم يكن واعياً لها أو واعياً لها بطريقة مزيفة. كما أصبح المجال الذي تحدث ضمنه أفعال الله (حادثة) من دون أي مسؤولية بشرية محصوراً بطريقة متزايدة. وصار يُنظر إلى الصدفة باعتبارها قابلة للترويض.

أما الأمر المثير بالنسبة إلى هذه النظرية، فهو أنه على الرغم من أن الدين يُعتبر شيئاً غريباً بالنسبة إلى ما هو علماني، يُنظر إلى هذا الأخير بأنه أدى دوره أيضاً في إنتاج الدين. ويروي المؤرخون المختصون بالتطور أنه في الماضي ماقبل الحدائث، أنتجت الحياة العلمانية ديانة ظالمة تؤمن بالخرافات، وفي الحاضر الحديث، أنتجت العلمانية ديانة متنورة ومتسامحة. وبالتالي، فإن التأكيد بالفصل الحاد بين ما هو ديني وما هو علماني يسير جنباً إلى جنب مع الادعاء المتناقض بأن ما هو علماني يُنتج باستمرار ما هو ديني.

«Säkularisation, Säkularisierung.» in: Otto Brunner, Werner Conze, and Reinhart Koselleck, (18) eds., *Geschichtliche Grundbegriffe: Historisches Lexicon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland*, 8 vols. (Stuttgart: Klett, 1972-1997), vol. 5, pp. 789-830.

إن القومية برؤيتها إلى عالم يتكوّن من مجتمعات قومية، حيث يعيش الأفراد وجودهم الدنيوي، تتطلب وجود مفهوم العلماني كي يستقيم معناها. يكون الولاء المطلوب من الفرد القومي بشكل مباشر وحصري لأتمته. وحتى حين يُقال إن الأمة هي «تحت رحمة الله»، يكون وجودها في «هذا العالم» فحسب، أي نوعاً معيناً من العالم. ويصنع رجال ونساء كل مجتمع قومي تاريخاً يكون ملكاً لهم. وتشكل الطبيعة والثقافة معاً (تلك الثنائية الشهيرة التي ترافق ظهور القومية) الشروط التي تستخدم من خلالها الأمة العالم وتمتع به. ويسيطر الجنس البشري على الطبيعة، وكل إنسان يشكل فرديته من خلال الحرية التي تحددها وتحميها الدولة - الأمة.

يجب عدم فهم ذلك بأنه يعني أن دنيوية الأفراد العلمانيين في الأمم الحديثة هي تعبير عن الحقيقة المتحصلة بوساطة الحواس الإنسانية<sup>(19)</sup> ومهما كان الرهبان والراهبات المسيحيون في العصور الوسطى، غير دنيويين، إلا أنهم عاشوا هم أيضاً في العالم (وهل من مكان سواه؟)، لكنهم عاشوا فيه بطريقة مختلفة عن الأشخاص العاديين. فلم يكن ولاؤهم إلا للمسيح، ومن خلاله للمسيحيين الآخرين. ويصوّر بندكت أندرسن، عن حق، دنيوية القومية العلمانية كبناء أيديولوجي محدّد (ليس أقل أيديولوجية من ذلك الذي يحل مكانه) يتضمن، في الحاضر، مجالاً متخيلاً للأمة كمجتمع ذي «ماضٍ دنيوي». كما يشير إلى نقطة مهمة عندما يلتفتنا إلى حقيقة أن القومية تستخدم مفاهيم مجردة إلى درجة عالية، متعلقة بالزمان والمكان من أجل رواية قصة معينة، حتى لو تم تقديم هذه القصة كقصة منطقية، أي قادرة على الوصول إلى كل أفراد الأمة، أو قصة الأمة كوحدة طبيعية بديهية، يشترك أفرادها في تجربة واحدة. وليس هذا البناء أقل واقعية لمجرد كونه أيديولوجياً؛ فهو يعبر عن عالم من الأشياء والأفراد الفعليين الذين يعيش

---

(19) أو بمعنى آخر، كأنه لم يكن هناك أي شك في إمكانية أن تكون حتى الحواس، إلى حد ما

Constance Claessen, *Worlds of Sense: Exploring the Senses in History and across Cultures*: ينظر : متواسطة. (London; New York: Routledge, 1993).

من أجل عرض ساحر للطرائق الثقافية المختلفة التي يمكن بواسطتها استشعار الجسم للمياه، ينظر:

Georges Vigarello, *Concepts of Cleanliness: Changing Attitudes in France since the Middle Ages*, translated by Jean Birrell, Past and Present Publications (Cambridge, MA; New York: Cambridge University Press; Cambridge University Press; Paris: Maison des Sciences de l'Homme, 1988), and Peter Gay, *The Education of the Senses* (New York: Oxford University Press, 1984).

بينهم القومي العلماني. أما الأمر الذي يجب تأكيده، بمعزل عن أطروحة أندرسن الشهيرة، فهو أن العالم المسيحي القروسطي المعقد، بأزمته المترابطة (الأبدية وصورته المتقلة وتداخل الأول مع الآخر: الخلق، السقوط، حياة المسيح وموته، يوم الحساب) وتراتبية الأماكن (السموات، الأرض، المطهر، جهنم) يتعرض للتهشيم من لدن مبدأ العلمانية الحديث، فينقسم إلى ثنائية: عالم من الأشياء الذاتية الأصيلة حيث نعيش فعلياً ككائنات اجتماعية، وعالم ديني لا يوجد إلا في مخيلتنا.

في تقديري، يؤدي الإصرار على اعتبار القومية ديناً، أو حتى يشكلها الدين، إلى إغفال طبيعة الثورة التي حدثت نتيجة المذهب التنويري للعلمانية وتدايعاتها، في بنية المتخيلات والممارسات الجماعية الحديثة. وبالتأكيد تعتمد القومية الحديثة على لغات وممارسات موجودة من قبل، بما فيها ما نسميه، وللمفارقة التاريخية «ديناً»، وماذا يمكنها أن تكون غير ذلك؟ لكن لا يستتبع هذا القول إن الدين يشكل القومية.

يتمثل اهتمامي بأنه يجب عدم قبول فكرة التنوير عن السببية بشكل دائم كأمر مسلم به. وبالتالي، إذا اعتبرنا أن السبب متعلق بالطريقة التي «نشعر» بها بحدث ما من خلال الحوادث اللاحقة، سنتجه إذاً إلى البحث عن استمرار الأسباب الدينية في النتائج غير الدينية. لكن البحث بهذه الطريقة عن أصل العناصر أو عن تأثير «الحوادث» في بعضها بعضاً سيكون، كما أسلم هنا، ذا قيمة محدودة. ويُستخدم الأمر الذي يتطلب تفسيراً (كيف تنطوي القومية على تأثير ديني)، براءة، كطريقة للتفسير (الدين الذي هو سبب ونتيجة معاً). وإذا انتقلنا، بدلاً من ذلك، إلى معنى أقدم للسبب (السبب هو ما يُجيب عن سؤال «لماذا؟») فنسأل عن إعادة صوغ العناصر التاريخية من أجل فهم السبب وراء تغيير معناها عما كانت عليه في السابق. وبعد كل شيء، يتكون الدين من أفكار ومشاعر وممارسات ومؤسسات وتقاليد معينة، إضافة إلى أتباع يتمثلونه أو يحافظون عليه أو يغيرونه. ويجب أن تكون مهمتنا الأولى بالتأكيد اكتشاف معانيه. وكذلك الأمر بالنسبة إلى العلمانية. فينبغي علينا اكتشاف العلماني قبل أن نفهم ما تتضمنه علمنة المفاهيم اللاهوتية في أماكن وأزمنة مختلفة.

## أم أنه يجب اعتبار الإسلامية بصفتها قومية؟

لنسلم أن القومية هي في الجوهر علمانية (بمعنى أنها متجذرة في التاريخ والمجتمع الإنسانيين). فهل يمكننا الآن القول أن حركات دينية ظاهرياً ينبغي تصويرها بأنها قومية، وأنها بالتالي علمانية حقاً تبنى كثر من مراقبي الإسلام السياسي هذه النظرية على الرغم من أنهم بفعلهم هذا يقومون، عملياً، بعكس شروط أطروحة العلمنة.

تمثيل الإحياء الإسلامي المعاصر (الذي عرفه من يجذونه في العالم العربي بأنه «الصحوة») كشكل من أشكال القومية الخفية<sup>(20)</sup>، والإشارة إليه بوضوح بمصطلح «القومية الثقافية»<sup>(21)</sup>، يعني اقتراح أن من الأفضل فهمه بوصفه استمرار القصة المألوفة حول القومية في العالم الثالث. ويجعل هذا الاقتراح ادعاء الناشطين الإسلاميين بأنهم جزء من تقليد إسلامي تاريخي، مقبولاً في الظاهر، لأنهم بكونهم قوميين ثقافيين، يجب أن يعتبروا جزءاً من شيء حديث (على الرغم من كونه مشوهاً). لكن حقيقة أن هؤلاء الناشطين في الإحياء هم عادة شديدو الانتقاء للأساتذة والممارسات التقليدية، لا تثبت بأنهم، في الواقع، يرفضون التقليد. ولا يمنع الانتماء إلى أي تقليد، المشاركة في النقاشات الحيوية حول معاني النصوص الأولى المكونة (أو حتى عن أي نص هو الأول المكون) وعن الحاجة إلى إصلاح راديكالي للتقاليد. كما لا تؤدي الانتقائية التي يقارب بها الأشخاص تقاليدهم إلى تقويض ادعائهم بسلامتها بالضرورة. وكذلك لا تزعزع محاولة التوفيق بين الاهتمامات الأقدم لاتباع تقليد ما ومقولاتهم الجديدة، تماسك هذا التقليد. وفي الواقع هذا هو بالتحديد هدف المحاججات الجارية بين من يدعون أنهم يتمسكون بجوهر التقاليد.

(20) ينظر على سبيل المثال: Ami Ayalon, «From Fitna to Thawra», *Studia Islamica*, vol. 66 (1987), pp. 145-174, and Nikki R. Keddie, «Islamic Revival as Third Worldism», in: Jean-Pierre Digard, ed., *Le Cuisinier et le philosophe: Hommage à Maxime Rodinson* (Paris: Maisonneuve et Larose, 1982), pp. 275-282.

(21) يلاحظ لوتشيانني، بمراجعته تأثير عودة الظهور الإسلامي في السياسة الحديثة في الشرق الأوسط، أن «التفكير الإسلامي الحديث بطرائق مختلفة صريحة، يقدم أجوبة راديكالية للمسائل المعاصرة. إن هذه الأجوبة، هي، بمعنى معين، شكل من أشكال القومية الثقافية، حيث يعطي الدين مزيداً من القوة لرفض الهيمنة الغربية». ينظر: Giacomo Luciani, ed., *The Arab State* (London: Routledge, 1990), p. xxx.

لا يعني هذا كله القول إن لا وجود لشيء مشترك بين دوافع الإسلاميين والقوميين العرب. فهناك نقاط تقاطع بين الاثنين، أبرزها موقفهما المتشابه لمعارضة «العرب»، الأمر الذي جرى اختباره في الشرق الأوسط في شكل القوميات الضارية للقوى العظمى. ولأن الإسلاميين والقوميين، كأفراد، يشتركون في هذا الموقف، فإنهم يتجهون أحياناً للسعي إلى حلف مشترك، كما حدث في المؤتمر العالمي للإسلاميين والقوميين العرب الذي انعقد في الخرطوم بعد حرب الخليج<sup>(22)</sup> لكن، مهما كانت هذه الأتحاف عملية وهشة، إلا أنها تفترض مسبقاً وجود اختلافات يعتقد الحلفاء المفترضون أنه يجب ردم هونها.

تتبع الاختلافات من المشروع الإسلامي المتعلق بضبط السلوك في العالم وفقاً لأصول الدين، ومن حقيقة أن المجتمع المنوي تأسيسه يقف على النقيض من الكثير من قيم الحياة الغربية الحديثة التي تتبناها القومية العربية. يحدد كلا هذين الشرطين ما يمكن تسميته دنيوية الإسلام المعاصرة. فالدافع الرئيس وراء الأيديولوجيا القومية العربية، هو بالطبع دافع «ما فوق مذهبي» (على الرغم من إشارتها إلى التاريخ الإسلامي وتسليمها بالمشاعر الإسلامية الشعبية). وهو ملتزم بمبدأ فصل القانون والمواطنة عن الدين، وبحصر ذلك الأخير في المجال الخاص. باختصار، الدين هو ما تحدده العروبة العلمانية وتحاول وضعه في مكانه الاجتماعي الملائم.

التاريخ الإسلامي مهم بالنسبة إلى القومية لأنه يعكس اتحاد الأمة العربية وانتصارها. ويُعتبر «النبى العربي» في هذا الخطاب بطلاً روحانياً<sup>(23)</sup> وهذا قلبُ

---

(22) معظم المندوبين من بلدان كانت تعارض غزو الكويت والعراق بقيادة الولايات المتحدة، بما فيها التيارات الإسلامية والماركسية ضمن منظمة التحرير الفلسطينية، لكن كان هناك مشاركة من العناصر المعارضة في الدول الإسلامية التي دعمت الأميركيين، مثل مصر وتركيا. ينظر: مجدي أحمد حسين، «المؤتمر الشعبي العربي الإسلامي: الفكرة، الممارسة، الثمرة»، الشعب، 1991/5/7، ص 3.

(23) كتب قومي عربي مسيحي، بإعجاب، عن شخصية النبي محمد، عن قوة معتقده وثبات إيمانه، واستخلص الآتي: «هذه هي الرسالة الروحانية المتضمنة في ذكرى مولد النبي العربي التي تخاطب حياتنا القومية الحاضرة. لهذا، على الرغم من اتجاهاتهم المختلفة ودياناتهم وطوائفهم المتنوعة، على القوميين العرب تكريم ذكرى محمد بن عبد الله، نبي الإسلام، وموحد العرب، رجل المبادئ والمعتقدات». ينظر: قسطنطين زريق، الوعي القومي: نظرات في الحياة القومية المنفتحة في الشرق العربي (بيروت: دار العلم =

للنظرة اللاهوتية الكلاسيكية التي لا تعتبر النبي مصدر إلهام قومي لمجتمع متخيل، وإنما هو أنموذج للتصرف الأخلاقي، أي (السنة) التي يجب على كل مسلم ضمن المجتمع الإسلامي أن يجسدها في حياته، وتُشكل، مع القرآن، أساس الدين. كما أن التاريخ الإسلامي من وجهة النظر الكلاسيكية، لا يمثل عرضاً لصعود الأمة العربية وهبوطها. وليست الوقائع التاريخية الإسلامية الكلاسيكية «تاريخاً» بالمعنى الذي تدعي القومية فيه «أن لها تاريخاً». بل هي تنبع من روايات الحديث (الذي يمثل أقوال النبي وأفعاله) الذي تركز عليه السنة، وهي تبين نظرة عالمية قرآنية كما تم التعبير عنها في الصراعات السياسية والفقهية في أوساط المؤمنين. وفي أي حال من الأحوال، من السهل رؤية أن الأمة العربية غير ممكنة من دون تاريخها، بينما تفترض الأمة الإسلامية، القرآن والسنة، فحسب.

هكذا، لا تكون الأمة الإسلامية من وجهة النظر الفقهية الكلاسيكية، مجتمعاً مُتخيّلاً، على سوية مع الأمة العربية التي تنتظر، أن تصبح موحدة سياسياً، وإنما مجالاً معرفياً فقهياً يمكن المسلمين من ممارسة تعاليم الدين في العالم. وبالتأكيد، لكلمة أمة معنى «الشعب» و«المجتمع»، في القرآن. لكن أفراد كل مجموعة أو مجتمع يتخيلون أن لها طابعاً معيناً، ويتعاملون مع بعضهم بعضاً على أساسها. هكذا، لا تكمن الفكرة الأساسية في كونها متخيلة، ولكن ما هو مُتخيل يُسند إلى أساليب مميزة من العيش والتصرف. وتفترض الأمة الإسلامية، بشكل مسبق، وجود أفراد يحكمون أنفسهم لكنهم ليسوا مستقلين. والشريعة، من حيث هي نظام من العقل العملي الذي يلزم أخلاقياً كل فرد مؤمن، توجد بشكل مستقل عنه أو عنها، وفي الوقت ذاته، فإن كل مسلم يمتلك القدرة النفسية على اكتشاف قوانينها والتوافق معها.

كون تعبير «الأمة العربية» يُستخدم اليوم للإشارة إلى (Arab Nation) يمثل تحولاً مفهوماً أساسياً، بحيث تُبعد الأمة عن الالتزامات الفقهية التي أعطتها القدرة على أن تكون عالمية، وأن تمثل مجتمعاً متخيّلاً يوازي مجتمعاً كاملاً، ومحدوداً ذا سيادة تماماً مثل الأمم المحدودة ذات السيادة في عالم (اجتماعي)

= للملايين، 1949)، مذكور في: Sylva G. Haim, ed., *Arab Nationalism: An Anthology* (Berkeley, CA: University of California Press, 1962), p. 171.

علماني<sup>(24)</sup> فليست أمة المسلمين، من الناحية الأيديولوجية، «مجتمعاً» يمكن أن ترسم فيه خريطة دولة واقتصاد وأمة. فهي ليست محدودة ولا ذات سيادة. ليست محدودة، لأنها خلافاً لمفهوم الأمة العربية، يمكنها ويجب أن تشمل، في النهاية، كل الإنسانية، كما أنها غير سيادية لأنها تخضع لسلطان الله. وبالتالي، من الخطأ اعتبارها مجتمعاً «غابراً» (لأنه «ديني») سبق الأمة الحديثة<sup>(25)</sup>

لست أعني أن النظرة الكلامية الكلاسيكية هي نظرة يجري تبنيها بحذافيرها كلها من لدن الأفراد الإسلامويين. فالمسلمون جميعاً يسكنون اليوم عالمًا مختلفًا عن ذلك الذي عاش فيه أسلافهم الكلاسيكيون. لذلك، لا يمكن أن يُقال عن أي منهم إنه يتبنى النظرة الكلامية الكلاسيكية. وحتى أكثر المسلمين محافظة يعتمد على تجارب العالم المعاصر لإعطاء صدقية ودلالة لتأويلاتهم الكلامية. وكما أشرت سابقاً، فأن الأشخاص الذين يسمون بالإسلامويين هم، من نواح عدة، قريبون من القوميين، على الرغم من أنه لم يكن للقومية أي معنى في مبادئ علماء الكلام الكلاسيكيين. ولكن من الواضح أن الإسلامويين، كما تمت تسميتهم من قبل المراقبين (وهم يرون أنفسهم أنهم مسلمون عاديون) يعتبرون أنفسهم متصلين بالتقليد الفقهي الكلاسيكي وذلك بترجمته في حياتهم السياسية المعاصرة. وبالتأكيد، لا يتم التعبير عن هذه العلاقة بالطريقة نفسها في البلدان المختلفة، أو حتى ضمن البلد الواحد، لكن مجرد وجود ضرورة كي يفسروا تقليدًا منطقيًا كلاميًا مضى عليه أكثر من ألف سنة وكونهم في تفسيرهم إياه يختلفون حتمًا مع بعضهم بعضًا، فإن هذا يميزهم من القوميين العرب أصحاب الخطاب المستمد من الغرب. على سبيل المثال، فإن حق الفرد بالسعي إلى تحقيق ذاته وسعادته، وهو مبدأ يتم استيعابه بسهولة من قبل القوميين العلمانيين، يقابله الإسلامويون بواجب المسلم في عبادة الله كما حددته الشريعة (وكما هو في الفقه الإسلامي الكلاسيكي).

(24) إن الإشارة هنا إلى تعريف بندكت أندرسون للأمة: «فهي مجتمع سياسي مُنخبل بكونه محدودًا

بطبيعته وذات سيادة». يُنظر: Benedict R. Anderson, *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism* (London: Verso, 1983), p. 15.

(25) المرجع نفسه، ص 40.

تشارك القومية العربية (سواء أكانت من النوع الليبرالي أو الاشتراكي) والإسلاميون في الاهتمام بالدولة المتحولة إلى الحدائق التي فرضتها القوى التغريبية، وهي الدولة الموجهة نحو التطوير الأخلاقي والمادي لشعوب بأكملها، التي لم يمضِ وقت طويل على تنظيمها «كمجتمعات»<sup>(26)</sup> بكلام آخر، تعتبر الإسلامية أن وجود الدولة - الأمة أمرٌ مسلمٌ به وهي تسعى إلى العمل من خلالها. وأصبحت الدولة - الأمة مركزية لمصير المسلمين كلهم. ومشروع الدولة هذا، وليس انصهار الأفكار الدينية والسياسية هو الذي يعطي الإسلامية صبغة قومية. وعلى الرغم من أن الإسلامية كانت في الواقع وعلى الدوام، تأتي بعد القومية العربية في التاريخ المعاصر للشرق الأوسط، وتتوجه مباشرة إلى الدولة - الأمة، إلا أنه يجب عدم اعتبارها شكلاً من أشكال القومية<sup>(27)</sup>؛ إذ لا تشكل الأهداف الحقيقية للإسلاميين المتعلقة بما إذا كان الأشخاص يستخدمون الدين لأغراض سياسية أم لا، قضية ذات صلة بهذا العرض (إذ تكون الأهداف الحقيقية للفاعلين السياسيين متعددة عادة، وغالبًا ما تكون متأرجحة). ويتعلق السؤال الرئيس بالظروف التي تجبر الإسلامية على الظهور في المجال العام كخطاب سياسي، وإذا كانت تتحدى البنى الأساس للعلمانية، بما فيها افتراضات الخطاب القومي. وبأي طريقة تفعل ذلك؟

من وجهة نظر العلمانية، يمتلك الدين الخيار بين أن يحصر نفسه بالمعتقدات والعبادات الخاصة، أو أن يشارك في المحادثات العامة التي لا تفرض أي مطلب على الحياة. وفي جميع الأحوال، ترى العلمانية في مثل هذا الدين أنه دين

(26) تمكن الإشارة إلى أن الكلمة العربية الحديثة «المجتمع»، لم تلقَ رواجًا إلا في ثلاثينيات

القرن العشرين. ينظر: Jaroslav Stetkevych, *The Modern Arabic Literary Language: Lexical and Stylistic Developments*, Publications of the Center for Middle Eastern Studies; no. 6 (Chicago, IL: University of Chicago Press, 1970), p. 25.

في معجم لاين Lane المنشور في منتصف القرن التاسع عشر، نجد المعنى الكلاسيكي للكلمة فحسب، أي «مكان الاجتماع».

(27) يمكن القول إن فكرة الدولة الإسلامية لم تكن محدّدة في بدايات التاريخ الإسلامي. يُنظر لتعليقاتي

حول الموضوع، في: Talal Asad, «Europa contra Islam: De Islam in Europa», *Nexus*, vol. 10 (1994), pp. 3-17. نُشرت النسخة الإنكليزية، بعنوان: «Europe against Islam: Islam in Europe», *The Muslim World*, vol. 87, no. 2 (April 1997), pp. 183-195.



يأخذ الشكل المناسب له. وكلتا الحالتين هما بالتساوي شرط متساوٍ ضروري لشرعيته. لكن هذا المطلب يصبح صعباً عند من يريدون إصلاح الحياة بالطموح إلى دولة علمانية قائمة بذاتها. وبما أن الدولة - الأمة الحديثة تسعى إلى تنظيم جميع أوجه الحياة الفردية، حتى الأكثر حميمية منها مثل الولادة والموت، فلا يستطيع أحد، متديناً كان أو غير متدين، أن يتجنب المواجهة مع قواها الطموح. ولا تتدخل الدولة مباشرة في الجسم الاجتماعي من أجل الإصلاح فحسب، بل إن النشاط الاجتماعي برمته يتطلب الموافقة القانونية، وبالتالي موافقة الدولة - الأمة. والطريقة التي جرى فيها تحديد المساحات الاجتماعية وتنظيمها وإدارتها وهي التي تجعل منها كلها سياسية. هكذا، فإن محاولة الناشطين الإسلاميين تحسين الظروف الاجتماعية، مثلاً من خلال إنشاء المستوصفات والمدارس في المناطق المحرومة، لا بد من أن تجازف بإثارة تهمة عدم الشرعية السياسية، وأن تصنف كإسلاموية. وسوف تواجه دعوة الحركات الإسلامية إلى إصلاح الجسم الاجتماعي من خلال سلطة الأكرليات الشعبية في البرلمان الوطني، وتتهم بأنها غير ديمقراطية، كما حصل في الجزائر في عام 1992، وفي تركيا في عام 1997 ومثل هذه الحالات من الدين غير المخصص غير مقبولة لدى العلمانيين، بشكل أساسي، بسبب الحوافز المنسوبة إلى خصومهم، وليس بسبب أي شيء قام به هؤلاء الأخيرون. وهذه الحوافز تدل قدرة دخول الدين إلى مجال كان يحتله العلمانيون في الأساس. ويمكن القول إن القوميين العلمانيين أنفسهم، هم الذين يرفضون بشدة هنا علمنة المفاهيم والممارسات الدينية.

أما النقطة الأساس التي أشدد عليها هنا، فهي أن اهتمام الإسلاموية بسلطة الدولة ناتج ليس من التزامها بالأفكار القومية، وإنما من إدعاء الدولة - الأمة الحديثة المفروضة بالقوة بتكوين هويات و صروح اجتماعية شرعية. ولا يمكن أي حركة تهدف إلى أبعد من مجرد الإيمان أو المشاركة في المحادثات العلنية العامة غير المتتابعة أن تبقى غير مبالية بسلطة الدولة في عالم علماني. وعلى الرغم من أن الإسلاموية توجد - في عالم علماني - وهو عالم محدد سلفاً، من ضمن أشياء أخرى، بالمجال العالمي للاجتماعي الذي تركز عليه الدولة - الأمة، فلا يمكن الإسلاموية أن تُختزل بالقومية. وقد يعتبر كثر من الأفراد المشاركين بفاعلية في

الحركات الإسلامية في العالم العربي، القومية العربية على أنها تتماشى معها، ويستخدمون خطابها أيضًا. لكن كثيرًا من الإسلاميين اعتبروا هذا الموقف متناقضًا، خصوصًا (وليس فحسب) خارج العالم العربي<sup>(28)</sup>

## هل نتقل نحو أنثروبولوجيا علمانية؟

في الخاتمة، أعتقد أنه إذا كانت أطروحة العلمنة تبدو غير محتملة، على نحو متزايد لدى بعض منا، فإن السبب لا يعود إلى مجرد كون الدين يؤدي الآن دورًا حيويًا في عالم الأمم الحديث. وبمعنى من المعاني، ما دام ما يسميه كثيرون، بطريقة منطوية على مفارقة تاريخية، «الدين»، يتداخل في عالم السلطة. وإذا ما عادت أطروحة العلمنة تحمل القناعة التي كانت تحملها سابقًا، فإن ذلك يعود إلى أنه تبين أن الدين والسياسة يرتبط بعضهما ببعض بطريقة أعمق بكثير مما كنا نظن، وهو اكتشاف ترافق مع فهمنا المتزايد لقوى الدولة - الأمة الحديثة. إن مفهوم العلمانية لا يمكن أن يشغل من دون فكرة الدين.

صحيح أن «الحقل المناسب للدين» مميز من الدولة وتفصله الدولة في الدساتير العلمانية الحديثة<sup>(29)</sup> إلا أن الدساتير الرسمية لا تروي القصة

---

(28) بالتالي، عندما أكد مندوب أردني في المؤتمر المذكور آنفًا بين أهداف الحركة الإسلامية وأهداف القومية العربية ثانوية نسبيًا، وأنه كان من المؤكد أنه يجب على «أي حركة كانت ستسود في عالمنا العربي أن تكون إما حركة قومية تشمل وجهة النظر الإسلامية وتلتزم بالديمقراطية والعدالة الاجتماعية، أو حركة إسلامية تشمل وجهات النظر القومية».

ينظر: حسين، «المؤتمر الشعبي العربي الإسلامي: الفكرة، الممارسة، الثمرة»، أثار تأكيده اعتراضات شديدة، خصوصًا، وليس فحسب، من مندوبي الدول غير العربية الذين أصرروا على أن الرابط الوحيد بين المسلمين في الوقت الحالي المقسم بين الدول - القومية، كان الرابط الإسلامي.

(29) أما إذا كان ينبغي أن يكون كذلك، هو محل خلاف حتى في حالة الولايات المتحدة الأنموذجية. وبالتالي، يُشار إلى أن عبارة «فصل الكنيسة عن الدولة» ليست موجودة في الدستور، لكنها تمثل تفسير المحكمة العليا لنيات المؤسسين. ينظر: David Barton, *The Myth of Separation: What is the Correct Relationship between Church and State?: A Revealing Look at What the Founders and Early Courts Really Said* (Aledo, TX: Wallbuilder Press, 1992).

ينظر أيضًا: Winnifred Fallers Sullivan, *Paying the Words Extra: Religious Discourse in the Supreme Court of the United States*, Religions of the World/Harvard University, Center for the Study of World Religions (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1994).

الكاملة. فمن جهة، لا يمكن حصر الأشياء والمواقع والممارسات والكلمات والتصورات، وحتى عقول المتعبدین وأجسادهم، ضمن المساحة الحصرية التي يُسميها العلمانيون الدين؛ إذ إن لهم طرائقهم الخاصة في العيش. وللعناصر التاريخية في ما صار يُعرف مفاهيمياً بأنه دين مسارات مختلفة. ومن جهة ثانية، تتطلب الدولة - الأمة، بشكل واضح مساحات مرسومة الحدود يمكنها أن تصنفها وتنظمها: الدين والتعليم والصحة والترفيه والعمل والدخل والعدالة والحرب. ويجب على المساحة التي يمكن أن يشغلها الدين بشكل مناسب أن يُعيد القانون تعريفها باستمرار، لأن إعادة إنتاج الحياة العلمانية المستمر ضمن الدولة - الأمة وخارجها يؤثر في وضوح هذه المساحة. ويؤدي السعي المستمر وراء ما هو جديد في العملية الإنتاجية والتجربة الجمالية والادعاء بالمعرفة، إضافة إلى النزاع الذي لا نهاية له لتوسيع إعادة الإبداع الذاتي، إلى تقويض استقرار الحدود القائمة. ولا تهدف النقطة التي أشير إليها هنا لا إلى التشكيك ولا إلى الاحتفاء بهذه العمليات، وإنما إلى الإشارة إلى الظروف المتناقضة التي هي الأساس في دراسة صنف «العلماني».

لا أنكر أن الدين، بالمعنى العامي للكلمة، كان من الناحية التاريخية ولا يزال مهمًا بالنسبة إلى السياسة القومية في أوروبا وأميركا، إضافة إلى باقي العالم. وليس هناك شك في أن الاعتراف بهذه الحقيقة سيستمر في تحفيز قيام أعمال مفيدة. وإنما هناك قضايا تجب معالجتها بشكل منتظم، بمعزل عن هذه الحقيقة الواضحة. فكيف ومتى وعلى يد من يجري تعريف صنفَي الدين والعلمانية؟ وما هي الافتراضات الموضوعية مسبقاً في عملية تعريفهما؟ وأخيراً، ما هو مفهوم الدين الذي يجعل ممارساتنا السياسية والأخلاقية العلمانية ممكنة؟ إن أنثروبولوجيا «العلماني» كتجربة عملية تبقى غير مستكشفة كلياً.

(11)

الخیر لیدی الامم

بندکت ر. اندرسن



يمكن المرء أن يرى، على الفور، أين تفترق القومية عن الدين، إذا حاول تبديل الصورة الشائعة التي تقول «أؤيد بلادي سواء أكانت على صواب أم على خطأ»، مثلاً، بعبارة «أؤيد ديانتي (المسيحية أو الإسلام أو البوذية أو الهندوسية) سواء أكانت على صواب أم على خطأ». والعبارات الأخيرة نوع من التناقض اللفظي «المستحيل»، إذ كيف يمكن أن يكون الدين «مخطئاً» في نظر أتباعه؟

لكن، ينبغي ألا يُؤخذ هذا التناقض على علاته بالكامل. لأنه إذا كانت الأمم، على الأقل نظرياً، على «خطأ»، فإن هذا الخطأ يكون مؤقتاً، ويكون في مواجهة «خير» أكثر ديمومة. هكذا يكون السؤال الذي يمكن طرحه في معارضة خير الدين الأبدى: ما هو مصدر هذا الخير، بما أن الأمة، مهما تم إدراكها بطريقة سامية، هي ما بين التواريخ (Intrahistorical) (أي لا مكان لها في الجنة ولا في النار)؟ أزعم أننا بحاجة إلى التفكير بالبراءة أو أكثر تحديداً عن ضمن المحيط القومي، يضمن طهارة ذيل الأمة المطلق.

## مَن لم يولدوا بعد

ليس «من لم يولدوا بعد» (بالمعنيين الحقيقي والمجازي) مجموعةً تشغل اهتمام الديانات الكبرى. فهم مجرد أشخاص ينتظرون دورهم (وعودتهم) على مسرح الحياة المختصرة. لكنهم يشكلون صورة مهمة في المخيلة القومية، لأن وجودهم هو الضمانة الوحيدة الأكيدة لشبه - أبدية الأمة. ومن أجل إعطاء المثل على ذلك، ليس هناك أفضل من الالتفات إلى التأمّلات الفريدة لماكس فيبر في محاضراته الافتتاحية التي ألقاها في عام 1895 عند توليه منصبه في جامعة

فريبرغ<sup>(1)</sup> كانت تلك المحاضرة بمعظمها تتألف من تفجع مأساوي حول أوضاع ألمانيا. وُوصف أفراد الطبقة «التقليدية» البروسية الحاكمة، أي من كانوا يسمون باليونكر، على أنهم قد انتهوا: «لقد أنهوا عملهم، وهم اليوم في نزاع الموت الاقتصادي». فليس هناك أي أمر جيد متوقع من البورجوازية الألمانية. «يشتاق قسم من البرجوازية العالية، من دون أي حجل، إلى مجيء قيصر جديد، يمكن أن يحميهم من اتجاهين: من الأسفل في وجه الجماهير المنتفضة، ومن الأعلى في وجه الاندفاعات الاجتماعية - السياسية التي يشكون في أن السلالات الألمانية تضمهرها». وهناك قسم آخر «غارق في النزعة السياسية المعادية للثقافة والفن (Philistinism)<sup>(2)</sup> القديمة التي لم تستفك منها فئات عريضة من الطبقات الدنيا - الوسطى». كان يعتقد بأن البروليتاريا غير ناضجة على الإطلاق. «وليس هناك أمر مدمر أكثر بالنسبة إلى الأمة العظيمة من أن تكون محكومة من قبل طبقة غير متعلمة ذات نزعة معادية للثقافة، وما زالت البروليتاريا الألمانية تحتفظ بهذه النزعة المعادية للثقافة». فيمكن الاستنتاج من هذا «التحليل» أن الأمة الألمانية بأكملها كانت «على خطأ»، مع احتمال استثناء البروفسور المتعلم الشاب [أي فيبر] نفسه. ولكن، من ثم عزف فيبر على وتر مختلف تمامًا، للوهلة الأولى، وغريب تمامًا:

«إذا استطعنا (وهنا نستخدم صورة خيالية نوعًا ما) أن نقوم من القبر الذي تمددنا فيه منذ آلاف السنين، فسوف نسعى إلى البحث عن الآثار البعيدة لطبيعتنا في سيماء ملامح عرق المستقبل. حتى مثلنا الأرضية العليا النهائية هي مثل عابرة وقابلة للتغيير. فلا يمكن توقع فرضها على المستقبل. لكن يمكننا أن نأمل بأن يعترف المستقبل بأنه في طبيعتنا تكمن طبيعة أجداده أنفسهم. نأمل بأن نجعل من أنفسنا أجداد العرق المستقبلي، وذلك من خلال عملنا وطريقة وجودنا».

(1) يمكن الاطلاع على هذه المحاضرة بعنوان «الدولة القومية والسياسة الاقتصادية» (The National State and Economic Policy)، في: Keith Tribe, ed., *Reading Weber* (London; New York: Routledge, 1989), pp. 188-220.

كما أن جميع الاستشهادات المذكورة لاحقًا مأخوذة من هذه الطبعة.

(2) مشتقة من التوراة لوصف الأجلاف الذين لا يبغون غير الحياة المادية وتمتعها ولا قيمة عندهم للفكر والثقافة والفن. أطلقها الألمان على كل من لم يدخل الجامعة، وفي مجال الفلسفة والفنون على كل من كان يحقر الفن والفكر والجمال والروح، وبالتالي فهو ضيق الأفق محدود التفكير. (المترجم)

يمكننا أن نلاحظ في هذه الفقرة، ذات النغم المسيحاني الخلاصي، ما يحاكي الدافع الديني. يتخيل عالم الاجتماع الرصين المتخصص بالدين المقارن، بانفعال وبشوق، الألمان، بعد آلاف السنين في المستقبل، وهم يتخيلون فيبر. لكن الأمر اللافت هو أن هؤلاء الألمان الذين لم يولدوا بعد، يبدو أنهم يفرضون التزامات ومسؤوليات على الشخص الذي يتخيل في عام 1895، وهو يفكر بنفسه على أنه ميت، إذا جاز التعبير. والأمر متروك له ولمواطنيه الألمان في أواخر القرن لتحقيق توقعات المستقبل. هنا، يظهر اختلاف كبير مع الديانات الكبرى التي ترى أن المصدر النهائي لإصدار الأحكام والالتزامات يكمن، بشكل كامل، خارج المكان والتاريخ. وفي الوقت ذاته، يتخذ فيبر خطوة إضافية ذات دلالة كبيرة: فخلال آلاف السنين اللاحقة لن يكون للألمان أي مزية اجتماعية سوى انتمائهم الألماني: فهم ليسوا يونكر ولا من الطبقة البرجوازية ولا من طبقة البروليتاريا. ولا يتوقون إلى وجود قياصرة، ليس لديهم أي التزام تجاه «مثلنا الأرضية العليا النهائية». فالزمن هنا، إذا جاز التعبير، هو زمن المستقبل الكامل. إن زمن لا ولادة هؤلاء الألمان البعيد هو الذي يعلن براءتهم، هو الزمن الذي يضمن أنهم لا يمكن أن يكونوا على «خطأ».

سيكون من غير الحكمة تجاهل كلمات فيبر، كأنها صدرت في لحظة جنون خلال مهنة فكرية تنتمي إلى المحافظة العادية الرصينة. وبطريقة أقل شاعرية ومصوغة بطريقة غريبة، يُستخدم الخطاب البلاغي المجازي الأساسي، بشكل يومي، في كل مجتمع قومي. فبعد كل شيء، وباسم الذين لم يولدوا بعد، يُطلب منا أن نعمل بجهد، وندفع الضرائب ونقوم بتضحيات أخرى، من أجل بناء الحدائق الوطنية العامة، والحفاظ على التراث، وتقليص قيمة الديون الوطنية، والحفاظ على نظافة البيئة والدفاع عن الحدود القومية. وإذا كنا أميركيين، لن نفكر بهؤلاء الذين لم يولدوا على أنهم استمرار لأثرياء النفط، ولمن يتحليون على نظام الرعاية الاجتماعية، وللآباء الغائبين الذين لا يتحملون المسؤولية، وللبرجوازيين غير المثقفين، وللمعتوهين الذين يؤمنون بالتمييز العنصري، ولمن ينتمون إلى عصابات الأحياء الفقيرة الذين يمثلون حاليًا (وفي أوقات مختلفة) الكابوس الأمريكي. فليس لدى هؤلاء الذين لم يولدوا بعد أي مزية سوى انتمائهم الأميركي،



وهذا يعني البراءة وطهارة الذيل، الأمر الذي يسمح لهم بفرض التزامات علينا، قد نجد صعوبة في تقبلها من الأميركيين الأحياء.

تمكن ملاحظة المنطق نفسه في أوساط أفراد تلك الأقلية الأميركية الذين، من دون أن يكونوا في عمر الذكور الذين يُطلبون للجندية، عارضوا بشدة مغامرة واشنطن البائسة والدموية في فيتنام. حين سئل كثيرٌ منهم عن سبب معارضتهم الفاعلة، تحدثوا بعبارات مثل تلك التي تقول: «إن الحرب تجعلني أخجل من وطني». وتلقى تلك المشاعر صدى، مع مشاعر «الخجل» التي كانت لدى فيبر من ألمانيا في 1895 الخجل أمام من؟ مرة أخرى، ربما أمام الذين لم يولدوا بعد وأمام التاريخ المستقبلي. بكلام آخر، الخجل هو وجه العملة الآخر لذلك الأمل الخلاصي المسيحاني بأن المستقبل سوف يدرك «في طبيعتنا، طبيعة أسلافه ذاتها».

## الأحياء

في نص مضيء، يدرس جوزف ألتر الصعود الأخير لما تمكن تسميته بحركة «التبتل الذكري» الهندوسية المتشددة في شمال الهند<sup>(3)</sup> كأن جزءاً من الخطاب الدعائي المحيط بهذه الحركة مألوفاً تماماً لأي شخص اطلع على الثقافة السياسية في أوروبا في أواخر القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين (وهو بالفعل صدى أيضاً لمشاعر القلق لدى فيبر). ففي ولاية تلو الأخرى، نجد شكاوى حادة ضد التآكل الأخلاقي والانحلال الجنسي في أوساط الشباب في البلاد. وكان جورج موس قد أظهر في أعماله وبالتفصيل الدقيق، ذلك الهاجس «المنوي» الواسع الانتشار عن الخطر «الوطني»، المتمثل بالعادة السرية والانبعاثات الليلية والدعارة والمثلية الجنسية، وبشكل إجمالي أكثر، التهديدات ضد صحة الأمة النفسية الجسدية بسبب

---

Joseph S. Alter, «Celibacy, Sexuality, and the Transformation of Gender into Nationalism in (3) North India», paper presented at: The Conference on «Dimensions of Ethnic and Cultural Nationalism in Asia» held at the University of Wisconsin and Marquette University Center for International Studies, 26-27, February 1993.

Joseph S. Alter, *The Wrestler's Body: Identity and Ideology in North India* (Berkeley, أيضًا: CA: University of California Press, 1992), esp. chaps. 5-6, 8, and 10.

الحياة المدنية الحديثة: مذهب المتعة والمادية والإدمان العصابي بأنواعه كلها<sup>(4)</sup> وهناك أوجه شبه واضحة بين مجموعات درسها ألتز وكشافة بادن باول (Baden-Powell's Boy Scouts) من جهة، وحركة الشباب الألمان في نهاية القرن التاسع عشر من جهة أخرى. ودارت كلها حول محاور الطهارة الأخلاقية وضبط النفس من الناحية الجنسية وأنظمة بدنية شاقة والتعاقد الذكوري والقومية. في كلتا الحالتين أيضاً، اعتمدت هذه الحركات بقوة على التقاليد الدينية المحلية المتعلقة بالتبتل الذكوري. وقد يكون الاختلاف الأساسي متمثلاً على الأقل بالنسبة إلى الغايات الحالية، في أنه في الحالة المعاصرة في شمال الهند، هناك تعبير متقن عن تثمين السائل المنوي مستمد دينياً بطرائق يصعب تخيلها بالنسبة إلى أوروبا أواخر القرن التاسع عشر، وبأن التبتل «الكلي» يُعطى هناك مكانة مركزية ليست موجودة، عامة، في أوروبا بعد العصر القروسطي المتقدم.

لكن، بمعزل عن خصوصية الهندوسية الهندية الشمالية، تُظهر حركة التبتل التي درسها ألتز، بوضوح، طريقة أساسية واحدة يكون فيها خير/براءة الأمة قائماً بشكل إجمالي أكبر بين الأحياء. فهذه الحركة تمتاز بأنها نضالية بدرجة عالية ودعوية في آن، كما أن هدف التضحيات التي تتطلبها هو بشكل متميز الهند «الأم». فهي بمنزلة مغناطيس يتجمع حوله عدد مضطرب من الشباب الذكور الهندوس، ويشكل حقلاً قوياً (بكل ما للكلمة من معنى). ذلك أنها هي أي «الهند الأم» التي تجعلهم بشكل مجازي ينظرون إلى الواجهة ذاتها نحوها، من دون أن ينظروا يميناً ولا شمالاً ولا إلى الوراء: قريباً منها، لكن من دون أن يرتبطوا أو ينصهروا بها.

في هذا الصدد، ليس هناك أمر يثير الاهتمام أكثر من الطريقة التي يذكّرنا بها أتباع ألتز بالمفردات المرتبطة بالتبتل والمستخدمه عند القوميات كلها وبالمحرمات التي تكمن وراءها. لأن الأم (الوطن الأم) التي تفرض متطلباتها على حياة الشباب الذكور هي المرأة التي وهبتهم الحياة وهي المشترك بينهم جميعاً. وهي أيضاً، بالمعنى المباشر، المرأة التي لا يمكنهم/ لا يجوز لهم إقامة

(4) ينظر خصوصاً: George L. Mosse, *Nationalism and Sexuality: Middle-Class Morality and Sexual Norms in Modern Europe* (Madison: University of Wisconsin Press, 1985).

علاقة جنسية معها، ويجب عليهم عدم التفكير في ذلك حتى. وتعذر الحصول عليها هو الذي يجعل «المنافسة بين الأشقاء» أمرًا لا يمكن تصوره.

علاوة على ذلك، نحن جميعًا ندرك النزعة الأخلاقية الموجودة في القومية، التي تميل إلى التحدث بلغة التبتل مثل «أنتم، الإخوة والأخوات»، حيث يعتمد تضامننا غير الأناني وبراءتها على محرم عميق غير مُعلن له علاقة بسفاح القربى (هناك غياب لافت في هذه اللغة «للأزواج» و«الزوجات»). وإذا كانت القومية غالبًا ما تتحدث عن الأمة كأنها عائلة كبيرة، فيجدر أن نتذكر أنه في العائلة، بالتحديد، وفي الحياة الفعلية، تعمل تلك المحرمات بالفعل بقوة أكبر. ففي المجال الذي يكون فيه الأب إلى جانب التبتل داخل الأسرة صارمًا<sup>(5)</sup> نرى هنا، كيف تستعير القوميات من مفاهيم دينية قديمة متعلقة بالعقاب من أجل تحقيق أهداف معينة وتفرض التزامات. تجعل منها التزاماتها الحديثة.

غير أن هناك موقعًا آخرَ بريدًا، حيث يكون خير الأمة راسيًا بين الأحياء. ونجده متموضعاً بأناقة في مقالة لورن برلنت اللامعة «نظرية المواطنة الطفولية»<sup>(6)</sup> تبدأ المقالة برواية حادثة حصلت في الحياة القصيرة للكاتبة الراديكالية الأميركية السوداء البارزة، أودري لورد (Audré Lorde). ففي عام 1947، كما تذكر لورد لاحقاً، قرر والداها اصطحابها مع شقيقتها في رحلة حج وطنية إلى العاصمة واشنطن (أشارت لورد إلى أن والديها لم يخبرا الطفلتين بأن السبب الأساسي وراء الرحلة كان تعويض شقيقتها عن منعها من الانضمام إلى الرحلة التي كانت تنظمها المدرسة إلى هناك كونها فتاة سوداء). لكن العائلة وجدت أنها لم تُعامل على أنها عائلة أميركية فعلية في العاصمة. وكان بإمكان أفراد العائلة طلب المثلجات في المطعم، لكن لم يكن يسمح لهم بتناولها هناك. تذكر لورد أنها شعرت في تلك اللحظة بالغبثان، ليس أقله لأنها كانت قد كتبت شعراً وطنياً بريدًا إلى أبطال مسيرة

(5) هكذا سيكون من غير المفهوم بالنسبة إلى كول، أو كلينتون أو شيراك أن يخاطبوا مواطني بلادهم بعبارة «يا أطفال!»؛ إذ إن «والد» البلاد، حيث يظهر، عادة ما يكون ميتاً بأمان.

(6) يمكن الاطلاع، بسهولة، على هذه المقالة في: Geoff Eley and Ronald Grigor Suny, eds., *Becoming National: A Reader* (New York: Oxford University Press, 1996), pp. 495-508.

باتان<sup>(7)</sup> إلا أن برلنت تشير أيضًا إلى أنها قررت في اللحظة ذاتها، أن «تكتب لرئيس الجمهورية لإعطاء الأمة فرصة لثلاث تقضي على عواطفها تجاهها». كانت رسالة موجهة إلى أميركا التي مثل ألمانيا فيبر، لم تولد بعد. لكن، من غير تلك الفتاة الصغيرة سيكتب رسالة إلى المستقبل المثالي؟

تتابع برلنت مقالها بتحليل حادثة شهيرة جرت في إحدى حلقات السلسلة التلفزيونية الكرتونية الشهيرة، التي كانت تلاقي رواجًا كبيرًا والمعروفة بسخريتها الرائعة، آل سمبسون (The Simpsons)، بعنوان «السيدة ليزا تذهب إلى واشنطن» التي كانت تحاكي الفيلم الوطني المتميز بصبغته الأميركية الكاملة الذي عُرض في ثلاثينيات القرن العشرين، وكان بعنوان «السيد سميث يذهب إلى واشنطن». في المقابل، كانت ليزا سمبسون، على عكس والدها الغبي والجشع بطريقة فظة، هومر، وشقيقها الساخر، بارت، تؤمن بأميركا. تقول القصة إن «السيدة ليزا» ذهبت إلى واشنطن للمشاركة في مسابقة للأطفال عن أفضل موضوع إنشائي يدور حول فكرة «لماذا أحب أميركا؟»، لكن إيمانها الساذج اهتز، فجأة، عندما لاحظت، مصادفة، عضو الكونغرس الفاسد وغير الشريف وهو يقبل رشوة من خطاب يحمل تصاميم موضوعة لمحمية طبيعية محلية. إلا أن رجال مكتب التحقيقات الفدرالية (FBI) ظهروا بشكل غير متوقع وقبضوا على عضو الكونغرس الذي أصبح، فورًا، «مولودًا مسيحيًا من جديد» (فرقة دينية أميركية). تستنتج «السيدة ليزا» في النهاية، أن «النظام يعمل بحق». وكان هذا البرنامج الكرتوني يسخر من كل مؤسسة وطنية تقريبًا، ويجعل النهاية، عن قصد، كأنها نهاية سعيدة من نهاية القصص الخيالية، (كأن هذا البرنامج يُظهر «أميركا الحقيقية» بأنها الأب الشنيع والأم المضطربة والابن المزعج، وكذلك ليزا الموضوعة في جانب بعيد آخر).

والحال، إنه لأمر كاشف أن يكون «آل سمبسون» برنامجًا يشاهده، بسعادة، ملايين الأميركيين الذين، كما يبدو يضعون أنفسهم إلى جانب مات غرونيغ، مؤلف البرنامج الساخر: في الواقع، العائلة الأميركية مفككة إلى أقصى الحدود،

(7) باتان هي المسيرة التي أجبر فيها اليابانيون آلاف الأميركيين والفلبينيين على السير مسافة 80

ميلًا إلى نقطة اعتقالهم. (المترجم)

وواشنطن هي مركز الفساد والنفاق والتهكم. لهذا، لا يتسلم غرونيغ الذي يصوّر الشخصية القومية الوحيدة كأنها شخصية بلهاء مخدوعة، التهديدات من المشاهدين، بل هو محبوب إلى درجة كبيرة. يؤكد مسلسل «السيدة ليزا» نيته الجيدة النهائية وانتماءه الأميركي الحقيقي. إلا أن من الملاحظ أنه يستحيل في الوقت الحاضر أن يوضع مواطن ذكر راشد مكان السيدة ليزا (على هذا النحو، وبعد نصف قرن، لا يفسح «السيد سميث» المجال سوى لفورست غمب (Forrest Gump) الذي استطاع أن يكون ذا مشاعر قومية بريئة فحسب لأنه متخلف عقلياً). يساهم وجود الفتاة الصغيرة البريئة في ضمان خير البلاد النهائي. وذلك، بالطبع، حتى يأتي الوقت المقدر بعد أعوام عدة عندما تصير ذات صباح ناخبة أول مرة، وتستدعي من يقوم لها بعملية الإجهاض في فترة ما بعد الظهر. وحتى ذلك الوقت هي خالية على الصعيد الوطني من أي خطيئة ظاهرة. يمثل السيدة ليزا «الأطفال» صيغ القومية المختلفة الممكنة حول العالم، أي أعضاء الأمة الأحياء الذين ليسوا مجرد أبرياء من الناحية الجنسية فحسب، لكنهم أبرياء أيضًا في ما يتعلق بطقوس المواطنة والمشاركة السياسية المرتبطة بالراشدين.

## الموتى

في منطقة إيست روك<sup>(8)</sup> نصب تذكاري كبير للممثلين المحليين لموتى الوطن. نُقش على الجهات الأربع لقاعدة النصب أسماء رجال من نيوهافن من المفترض أنهم قتلوا في أربع حروب مختلفة: حرب الاستقلال عن إنكلترا، والمناوشات غير الحاسمة مع العدو نفسه في عام 1812، والمغامرة الإمبريالية غير الطبيعية ضد المكسيك في عام 1848، والحرب الأهلية المأساوية بين عامي 1861 و1865 يصوّر النصب التذكاري جميع هؤلاء الموتى بأنهم متساوون تمامًا - وليس هناك أي أهمية خاصة لظهور اسم أي واحد منهم بالتحديد على أي جهة من قاعدة النصب. كما أن لهم صفة مجردة بشكل راديكالي؛ إذ لا يذكر أي شيء عنهم من أي ناحية سوسولوجية أو سياسية أو من ناحية النسب. ولا شك

(8) هي ضاحية في جنوب وسط بلدة نيوهافن في منطقة نيو إنغلاند الأميركية. (المترجم)

في أن بعضهم قام بحصته من قتل الأعداء، لكنهم يظهرون على النصب قتلى لا قتلة. سدّد الموت فواتيرهم الأخلاقية وبيّض صفحاتهم<sup>(9)</sup>؛ أصبحوا، من خلال تلك العملية، أبرياء، كما يصبح، عادة، الأجداد والجدات دائماً. انتقلوا إلى منزلة أميركية مجردة تشبه، بطريقة غريبة، منزلة من لم يولدوا بعد، وهم مستعدون في «تلك الليلة الخيرة» لضمان خير الأمة.

قد يستنتج المرء، عندما يفكر ببراءة موتى الوطن، بأنهم يقيمون بسلام في الجنة. لكن، هنا ومرة أخرى، تبتعد القومية من الديانات الكبرى. لا تؤوي الجنة أياً من الأمم، ولا تفيد الموتى، القومية في ذلك المكان البعيد. وبالتالي، يبدو أنهم يعيشون بطريقة وثنية، في نوع من شبه الظل الأرضي، أي مثل الأشباح اللطيفة التي قد يبلغ طولها ستة أقدام وهي تهوم فوق رؤوسنا أو تقيم على التل المجاور. لهذا، نشيد النصب التذكارية لأجلهم، وحتى لأجل الجندي المجهول. وبعد قيامنا بذلك، لا ندري بالفعل كيف نتقدم إلى الأمام. بخلاف القديسين، ليس لهؤلاء الأبطال أي فاعلية، إذ لا يمكننا (عادة) طلب شفاعتهم لتحقيق المعجزات لنا. ولأنهم يمثلون جماعة وطنية، فنحن محرومون من العلاقة الحميمة القديمة المتعلقة بعبادة الأسلاف العائلية<sup>(10)</sup> وقد لا يكون ذلك مهمًا بالفعل لأن لديهم في النهاية مسؤولياتهم الغربية الحديثة. وهم بذلك يساعدون، ومهما كان خطأ ذلك، في أن يكون «وطننا دائماً على حق».

---

(9) ليس على المرء سوى تخيل ردة الفعل الغاضبة التي قد تنفجر في وجه الباحث الدؤوب الذي، بعدما يكون قد قام بالبحوث الضرورية الدقيقة، يقترح أن يضاف بعد كل اسم مذكور على النصب عدد الأعداء الذين قتلهم.

(10) تعاملت مع مسألة موتى الوطن بتفصيل مقارن أكبر، في: Benedict Anderson, «Replica, Aura, and Late Nationalist Imaginings,» *Qui Parle?*, vol. 7, no. 1 (Fall/Winter 1993), pp. 1-21.

لا يكون البطل القومي بالمفرد، أبداً؛ إذ لا يمكنه أو يمكنها أن توجد إلا ضمن مجموعة من أبطال قوميين آخرين، حيث يمكن استبداله أو استبدالها بواحد منهم/ منهن.



## المساهمون

باربرا د. متكالف (Barbara D. Metcalf) هي عميد كلية العلوم الاجتماعية وأستاذة التاريخ في جامعة كاليفورنيا، ديفيس. مؤلفة كتاب *Islamic Revival in Perfecting Women: Maulana* و مترجمة كتاب *British India: Deoband, 1860-1900* و *Ashraf 'Ali Thanawi's Bihishti Zewar*.

بارثا تشاترجي (Partha Chatterjee) هو مدير مركز دراسات العلوم الاجتماعية في كلكتوتا. ومؤلف كتاب *The Nation and Its Fragments: Colonial and Postcolonial Histories*. وكتب أخيراً *A Possible India: Essays in Political Criticism*.

بندكت ر. أندرسن (Benedict Richard Anderson) هو أستاذ دولة في جامعة كورنيل. ومؤلف كتاب *الجماعات المتخيلة: تأملات في أصل القومية وانتشارها*. صدر له أخيراً كتاب *The Spectre of Comparison: Politics, Culture, and the Nation*.

بيتر فان در فير (Peter van der Veer) هو عميد في كلية أمستردام للعلوم الاجتماعية، وأستاذ ضمن مركز البحوث عن الدين، والمجتمع في جامعة أمستردام. ومؤلف *Religious Nationalism: Hindus and Muslims in India* and the editor of *Conversion to Modernities*؛ و *The Globalization of Christianity*.

بيتر فان رودن (Peter van Rooden) هو محاضر لدى مركز البحوث عن الدين، والمجتمع في جامعة أمستردام. ومؤلف كتاب *Religieuze Regimes*.

سوزان بايلي (Susan Bayly) هي عضو في الكلية المسيحية، جامعة كامبردج.



و مؤلفة كتاب *Goddesses, and Kings: Muslims and Christians in South Indian Society*, 1700-1900.

طلال أسد (Talal Asad) هو أستاذ الأنثروبولوجيا في جامعة نيويورك، مركز الدراسات العليا. أما كتابه الأحدث فهو *Genealogies of Religion: Discipline and Reasons of Power in Christianity and Islam*.

فرانز غروت (Frans Groot) أستاذ التاريخ في قسم التدريب بجامعة روتردام. ومؤلف كتاب *Roomsen, Rechtzinnigen en Nieuwlichters*.

هارتموت ليمان (Hartmut Lehmann) هو أستاذ ومدير معهد ماكس بلانك في غوتنغن، ألمانيا. من مؤلفاته الحديثة باللغة الألمانية *Max Weber's Protestantische Ethik*. حرر أيضًا كتبًا عدة بالإنكليزية، ولا سيما *In and Out of the Ghetto: Jewish Many Are Chosen: Gentile Relations in Late Medieval and Early Modern Germany* و *Weber's Protestant Ethic: Origins, Divine Election and Western Nationalism*. *Evidence, Contexts.*

هاري هاروتنيان (Harry Haroutunian) هو أستاذ ومدير الدراسات عن آسيا الشرقية في جامعة نيويورك. ومؤلف *Things Seen and Unseen: Discourse and Ideology in Tokugawa Nativism; Undercurrents in the Floating World: Censorship and Japanese Prints; Toward Restoration: The Growth of Political Consciousness Questions of Evidence: Proof, Practice, and Persuasion across the Disciplines*.

هيو ماكليود (Hugh MacLeod) هو أستاذ التاريخ الكنسي في جامعة برمنغهام. ومؤلف *Religion and the People of Western Europe, 1789-1990; Piety and Poverty: Working-Class Religion in Berlin, London, and New York, 1870-1914* و *European Religion in the Age of the Religion and Society in England: 1850-1914*. *Great Cities, 1830-1930*.

## المراجع

### 1 - العربية

كتب

زريق، قسطنطين. الوعي القومي: نظرات في الحياة القومية المنفتحة في الشرق العربي. بيروت: دار العلم للملايين، 1949

دوريات

حسين، مجدي أحمد. «المؤتمر الشعبي العربي الإسلامي: الفكرة، الممارسة، الثمرة». جريدة الشعب القاهرية: 7 / 5 / 1991

### 2 - الأجنبية

#### *Books*

Adami, C. *Naam-lyst der predikanten in de provincie van Stadt Groningen en Ommelanden t'sedert de reductie tot aan 't jaar 1721...* [Synod of Groningen]. Groningen: [n. pb.], 1721.

Aggarwal, Partap C. *Caste, Religion, and Power: An Indian Case Study*. New Delhi: Shri Ram Centre for Industrial Relations, 1971.

Ahmed, Rafiuddin. *Bengal Muslims: The Quest for Identity, 1876-1906*. Delhi; New York: Oxford University Press, 1982.

Aldington, Richard. *Death of a Hero: A Novel*. Garden City, NY: Garden City Publishing Company, 1929.

\_\_\_\_\_. London: Sphere, 1965.

Alter, Joseph S. *The Wrestler's Body: Identity and Ideology in North India*. Berkeley, CA: University of California Press, 1992.

Ambedkar, Bhimrao Ramji. *Who Were the Shudras?: How They Came to Be the Fourth Varna in the Indo-Aryan Society*. Bombay: Thacker, 1970.

Anderson, Benedict R. *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*. London: Verso, 1983.

\_\_\_\_\_. 2<sup>nd</sup> ed. London: Verso, 1991.

\_\_\_\_\_. Rev ed. London: Verso, 1995.

Ansari, Sarah F. D. *Sufi Saints and State Power: The «Pirs» of Sind, 1843-1947-*. Cambridge, MA: Cambridge University Press, 1992. (Cambridge South Asian Studies)

Antlöv, Hans and Stein Tonnesson (eds.). *Asian Forms of the Nation*. Richmond: Curzon Press, 1996.

Arnold, Thomas. *Principles of Church Reform*. London: Fellowes, 1833.

Arnstein, Walter L. *Protestant versus Catholic in Mid-Victorian England: Mr. Newdegate and the Nuns*. Columbia: University of Missouri Press, 1982.

Asad, Talal. *Genealogies of Religion: Discipline and Reasons of Power in Christianity and Islam*. Baltimore, MD: Johns Hopkins University Press, 1993.

Augustijn, C. J. H. Prins and H. E. S. Woldring (eds.). *Abraham Kuyper: Zijn volksdeel, zijn invloed*. Delft: W. D. Meinema, 1987.

Azn, G. J. Vos. *Geschiedenis der Vaderlandsche Kerk: Van 630 tot 1842*. 2<sup>nd</sup> ed. Dordrecht: Revers, 1888.

Azn, H. de Jongh. *Naam-lyst der predikanten die in de gemeenten, behoorende onder de IX classen van het Geldersche Synode zedert de Hervorming der Kerken tot den jaare 1750 het heilig Evangelium bediend hebben* [Synod of Gelderland]. Leiden: Brill, 1750.

Bakker, W. [et al.] (eds.). *De Afscheiding van 1834 en haar geschiedenis*. Kampen: Kok, 1984.

\_\_\_\_\_. *De Doleantie van 1886 en haar geschiedenis*. Kampen: Kok, 1986.

Balagangadhara, S. N. «*The Heathen in his Blindness*»: *Asia, the West, and the Dynamic of Religion*. Leiden: Brill, 1994. (Studies in the History of Religions; v. 64)

Bandyopadhyay, Saileskumar. *Jinnāh, pākistān: Natun bhābnā*. Calcutta: Mitra and Ghosh, 1988.

- Barkan, Elazar. *The Retreat of Scientific Racism: Changing Concepts of Race in Britain and the United States between the World Wars*. Cambridge, MA: Cambridge University Press, 1992.
- Barnett, Marguerite Ross. *The Politics of Cultural Nationalism in South India*. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1976.
- Barton, David. *The Myth of Separation: What is the Correct Relationship between Church and State?: A Revealing Look at What the Founders and Early Courts Really Said*. Aledo, TX: Wallbuilder Press, 1992.
- Bayly, C. (ed.). *The Raj: India and the British, 1600-1947*. London: National Portrait Gallery Publications, 1990.
- Bebbington, David W. *The Nonconformist Conscience: Chapel and Politics, 1870-1914*. London; Boston, MA: G. Allen and Unwin, 1982.
- Beekelaar, G. A. M. [et al.] (eds.). *Vaderlands Verleden in Veelvoud: 31 opstellen over de Nederlandse geschiedenis na 1500*. The Hague, Nijhoff, 1975.
- Bellah, Robert N. *Beyond Belief: Essays on Religion in a Post-Traditional World*. New York: Harper and Row, 1970.
- Bhattacharya, Jogendra Nath. *Hindu Castes and Sects: An Exposition of the Origin of the Hindu Caste System and the Bearing of the Sects towards Each Other and towards Other Religious Systems*. Calcutta: Thacker, Spink, 1896.
- Biersack, Aletta [et al.]. *The New Cultural History*. Edited and with introduction with Lynn Hunt. Berkeley, CA: University of California Press, 1989. (Studies on the History of Society and Culture; vol. 6)
- Bisi, Pramathanath (ed.). *Bhūdeb racanā sambhār*. Calcutta: Mitra and Ghosh, 1969.
- Biswas, Kalipada. *Yukta bānlār śeṣ adhyāy*. Calcutta: Orient Book Company, 1966.
- Blumenberg, Hans. *The Legitimacy of the Modern Age*. Translated by Robert M. Wallace. Cambridge, MA: MIT Press, [1973-1976] 1983. (Studies in Contemporary German Social Thought)
- Boer, Pim den et Willem Frijhoff (eds.). *Lieux de mémoire et identités nationales*. Amsterdam: Amsterdam University Press, 1993.
- Bolt, Christine. *Victorian Attitudes to Race*. London: Routledge and K. Paul, 1971. (Studies in Social History)
- Bose, Sugata. *Agrarian Bengal: Economy, Social Structure, and Politics, 1919-1947*. Cambridge, MA: Cambridge University Press, 1986.
- Bradley, Joseph M. *Ethnic and Religious Identity in Modern Scotland: Culture, Politics, and Football*. Aldershot; Brookfield: Avebury, 1995.

- Brandt, Geeraert. *Historie der Reformatie en andre kerkelyke geschiedenissen, in en ontrent de Nederlanden*. Rotterdam: Bavarian State Library, 16714 .1704- vols.
- Brohed, Ingmar (ed.). *Church and People in England and Scandinavia*. Lund, Sweden: Lund University Press, 1996.
- Bromley, J. S. and E. H. Kossmann (eds.). *Britain and the Netherlands*. Den Haag: Martinus Nijhoff Publishers, 1975.
- Vol. 5: *Some Political Mythologies: Papers Delivered to the Fifth Anglo-Dutch Historical Conference*.
- Brown, Stewart J. and Michel Fry (eds.). *Scotland in the Age of Disruption*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 1993.
- Bruggeman, M. [et al.] (eds.). *Mensen van de nieuwe tijd: Een liber amicorum voor A. Th. van Deursen*. Amsterdam: Bakker, 1996.
- Brunner, Otto, Werner Conze, and Reinhart Koselleck (eds.). *Geschichtliche Grundbegriffe: Historisches Lexicon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland*. Stuttgart: Klett, 19728 .1997- vols.
- Burchell, Graham, Colin Gordon, and Peter Miller (eds.). *The Foucault Effect: Studies in Governmentality*. Chicago, IL: University of Chicago Press, 1991.
- Calhoun, Craig (ed.). *Habermas and the Public Sphere*. Cambridge, MA: MIT Press, 1992.
- Campbell, George. *Ethnology of India*. London: [n. pb.], 1865.
- Carey, William. *An Enquiry into the Obligations of the Christians to Use Means for the Conversion of the Heathens*. Leicester: Ann Ireland, 1792.
- Casanova, José. *Public Religions in the Modern World*. Chicago, IL: University of Chicago Press, 1994.
- Chancellor, Valerie E. *History for Their Masters: Opinion in the English History Textbook, 1880-1914-*. With a foreword by John Newsom. Bath: Adams and Bart, 1970.
- Chatterjee, Partha. *The Nation and Its Fragments: Colonial and Postcolonial Histories*. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1993. (Princeton Studies in Culture/Power/History)
- Chatterji, Joya. *Bengal Divided: Hindu Communalism and Partition, 1932-1947-*. Cambridge, MA: Cambridge University Press, 1995.
- Chattopadhyay, Birendranath. *éiliriyām (sāmpratīk hāṅgāmā)*. Alambazar: Databya Bibhag, 1947.

- Claessen, Constance. *Worlds of Sense: Exploring the Senses in History and across Cultures*. London; New York: Routledge, 1993.
- Cohn, Bernard S. *An Anthropologist among the Historians and Other Essays*. With an introduction by Ranajit Guha. Delhi; New York: Oxford University Press, 1987.
- Coleridge, Samuel Taylor. *On the Constitution of the Church and State*. London: Hurst Chance, 1830.
- Colley, Linda. *Britons: Forging the Nation, 1707-1837*. New Haven, CT: Yale University Press, 1992.
- \_\_\_\_\_. \_\_\_\_\_. 2<sup>nd</sup> ed. London; New Haven, CT: Yale University Press, 1994.
- Colls, Robert and Philip Dodd (eds.). *Englishness: Politics and Culture, 1880-1920*. London; Dover, NH: Croom Helm, 1986.
- Connerton, Paul. *How Societies Remember*. Cambridge, MA: Cambridge University Press, 1989.
- Connolly, William E. *The Ethos of Pluralism*. Minneapolis, MN: University of Minnesota Press, 1995. (Borderlines; v. 1)
- Cox, Jeffrey. *The English Churches in a Secular Society: Lambeth, 1870-1930*. Oxford; New York: Oxford University Press, 1982.
- Currie, Robert, Alan Gilbert, and Lee Horsley. *Churches and Churchgoers: Patterns of Church Growth in the British Isles since 1700*. Oxford; New York: Clarendon Press, 1977.
- Curtis, L. Perry (Jr.). *Apes and Angels: The Irishman in Victorian Caricature*. Newton Abbot: David and Charles, 1971.
- Dahl, Robert A. (ed.). *Political Oppositions in Western Democracies*. New Haven, CT: Yale University Press, 1966.
- Das, Suranjan. *Communal Riots in Bengal, 1905-1947*. Delhi; New York: Oxford University Press, 1991.
- Devji, Faisal. *Muslim Nationalism: Founding Identity in Colonial India*. Chicago, IL: University of Chicago, Department of History, 1994.
- Digard, Jean-Pierre (ed.). *Le Cuisinier et le philosophe: Hommage à Maxime Rodinson*. Paris: Maisonneuve et Larose, 1982.
- Dikötter, Frank. *The Discourse of Race in Modern China*. London: Hurst; Stanford, CA: Stanford University Press, 1992.
- Duara, Prasenjit. *Rescuing History from the Nation: Questioning Narratives of Modern China*. Chicago, IL: University of Chicago Press, 1995.

- Duke, Alistair. *Reformation and Revolt in the Low Countries*. London: Hambledon Press, 1990
- Dumont, Louis. *Homo hierarchicus: Essai sur le système des castes*. 3<sup>rd</sup> ed. Paris: Gallimard, 1979. (Bibliothèque des sciences humaines)
- Earl of Ronaldshay. *The Heart of Aryavarta: A Study of the Psychology of Indian Unrest*. London: Constable, 1925.
- Eaton, Richard M. *The Rise of Islam and the Bengal Frontier, 1204-1760*. Delhi; New York: Oxford University Press, 1994.
- Eley, Geoff and Ronald Grigor Suny (eds.). *Becoming National: A Reader*. New York: Oxford University Press, 1996.
- Engineer, Asghar Ali (ed.). *The Shah Bano Controversy*. London: Sangam, 1987.
- Ericksen, Robert P. *Theologians under Hitler: Gerhard Kittel, Paul Althaus, and Emanuel Hirsch*. New Haven, CT: Yale University Press, 1985
- Feldman, David. *Englishmen and Jews: Social Relations and Political Culture, 1840-1914*. New Haven, CT: Yale University Press, 1994.
- Fielding, Steven. *Class and Ethnicity: Irish Catholics in England, 1880-1939*. Buckingham [UK]; Philadelphia: Open University Press, 1993.
- Foot, M. R. D. (ed.). *War and Society*. London: Paul Elek, 1973.
- Forbes, James. *Oriental Memoirs: Selected and Abridged from a Series of Familiar Letters Written during Seventeen Years' Residence in India, Including Observations on Parts of Africa and South America, and a Narrative of Occurrences in Four India Voyages*. London: T. Bensley, 1813. 4 vols.
- Fris, A. *Inventaris van de archieven behorende tot het «Oud Synodaal Archief» van de Nederlandse Hervormde Kerk, 1566-1816*. The Hague: Uitgeverij Verloren, 1991.
- Fruytier, Jacob. *Sions worstelingen, of historische samenspraken over de verscheide en zeer bittere wederwaardigheden van Christus' kerke, met openbare en verborgen vyanden*. Rotterdam: [n. pb.], 1715. 3 vols.
- Gallagher, Tom. *Glasgow, the Uneasy Peace: Religious Tension in Modern Scotland, 1819-1914*. Manchester, UK; Wolfeboro, NH: Manchester University Press, 1987.
- Gangopadhyay, Chunilal. *Bhāṅgan diner kathāmālā*. [n. p.: n. pb.], possibly 1952.
- Gay, Peter. *The Education of the Senses*. New York: Oxford University Press, 1984.
- Geertz, Clifford. *The Interpretation of Cultures: Selected Essays*. New York: Basic Books, 1973.

- \_\_\_\_\_. *Local Knowledge: Further Essays in Interpretive Anthropology*. New York: Basic Books, 1983.
- Gellner, Ernest. *Nations and Nationalism*. Oxford: Blackwell, 1983.
- Geschiedkundige Opstellen Aangeboden Aan Robert Fruin*. Gravenhage: M. Nijhoff, 1894.
- Gill, Robin. *The Myth of the Empty Church*. London: Ashgate 1993.
- Gilley, Sheridan and W. J. Sheils (eds.). *A History of Religion in Britain: Practice and Belief from Pre-Roman Times to the Present*. Oxford; Cambridge, MA: Blackwell, 1994.
- Gilmartin, David. *Empire and Islam: Punjab and the Making of Pakistan*. Berkeley, CA: University of California Press, 1988. (Comparative Studies on Muslim Societies)
- Gladstone, William E. *The State in its Relations with the Church*. London: Murray, 1838.
- Glasius, Barend. *Geschiedenis der Christelijke kerk en godsdienst in Nederland, na het vestigen der Hervorming tot den troonsafstand van koning Willem I: Als leesboek voor den beschaafden stand*. Amsterdam: Johannes van der Hey en Zoon, 1842-1844-. 3 vols.
- Gordon, Leonard A. *Brothers against the Raj: A Biography of Sarat and Subhas Chandra Bose*. New Delhi: Penguin Books India, 1990.
- Grijzenhout, Frans. *Feesten voor het Vaderland: Patriotse en Bataafse feesten 1780-1806*. Zwolle: Waanders, 1989.
- Grillo, Ralph D. (ed.). «Nation» and «State» in Europe: *Anthropological Perspectives*. London: Academic Press, 1980.
- Groot, Frans. *Roomsen, rechtzinnigen en nieuwlichters: Verzuiling in een Hollandse plattelandsgemeente, 1850-1930-*. Hilversum: Uitgeverij Verloren, 1992. (Hollandse Studien)
- Grootes, E. K. and J. den Haan (eds.). *Geschiedenis, godsdienst, letterkunde: Opstellen aangeboden aan dr. S.B.J. Zilverberg ter gelegenheid van zijn afscheid van de Universiteit van Amsterdam*. Roden: Uitgeverij Nehalennia, 1989.
- Guha, Ranajit. *A Construction of Humanism in Colonial India: The Wertheim Lecture*. Amsterdam: Center for Asian Studies, 1993.
- Haar, Bernard ter [et al.] (eds.). *Geschiedenis der Christelijke kerk in Nederland in tafereelen*. Amsterdam: Portielje, 1864-1869- vols.



- Habermas, Jürgen. *The Structural Transformation of the Public Sphere: An Inquiry into a Category of Bourgeois Society*. Translated by Thomas Burger. Cambridge, MA: MIT Press, 1989.
- Haim, Syliva G. (ed.). *Arab Nationalism: An Anthology*. Berkeley, CA: University of California Press, 1962.
- Halbfass, Wilhelm. *India and Europe: An Essay in Understanding*. Albany, NY: State University of New York Press, 1988.
- Halevy, Elie. *The Birth of Methodism in England*. Translated and edited by Bernard Semmel. Chicago, IL: University of Chicago Press, 1971.
- Hamilton, Walter. *The East-India Gazetteer*. 2<sup>nd</sup> ed. London: W. H. Allen and Co., 1828. 2 vols.
- Handelman, Don. *Models and Mirrors: Towards an Anthropology of Public Events*. Cambridge, MA: Cambridge University Press, 1990.
- Hardacre, Helen. *Shinto and the State, 1868-1988-*. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1991.
- Hardy, Peter. *The Muslims of British India*. Cambridge, MA: Cambridge University Press, 1972.
- \_\_\_\_\_. *Partners in Freedom-and True Muslims: The Political Thought of Some Muslim Scholars in British India, 1912-1947-*. Lund: Studentlitteratur, 1971.
- Harrison, John W. *A. M. Mackay, Pioneer Missionary of the Church Missionary Society to Uganda, by his Sister*. London: F. Cass, 1890. (Cass Library of African Studies, Missionary Researches and Travels; no. 14)
- Harun-or-Rashid. *The Foreshadowing of Bangladesh: Bengal Muslim League and Muslim Politics, 1936-1947-*. Dacca: Asiatic Society of Bangladesh, 1987.
- Hasan, Mushirul (ed.). *India's Partition: Process, Strategy, and Mobilisation*. Delhi: Oxford University Press, 1993.
- \_\_\_\_\_. (ed.). *Islam and Indian Nationalism: Reflections on Abul Kalam Azad*. Delhi: Manohar, 1992.
- Hasan, Zoya (ed.). *Forging Identities: Gender, Communities, and the State in India*. Boulder, CO: Westview Press, 1994.



Hutchison, William and Hartmut Lehmann (eds.). *Many are Chosen: Divine Election and Western Nationalism*. Minneapolis, MN: Fortress Press, 1994. (Harvard Theological Studies; no. 38)

Huxley, Julian. *Religion without Revelation*. Abridged ed. London: Watts, 1941.

Inden, Ronald B. *Imagining India*. Oxford: Blackwell, 1990.

Ivy, Marilyn. *Discourses of the Vanishing: Modernity, Phantasm, Japan*. Chicago, IL: University of Chicago Press, 1995.

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

\_\_\_\_\_ and Wijnand W. Mijnhardt (eds.). *The Dutch Republic in the Eighteenth Century: Decline, Enlightenment, and Revolution*. Ithaca, NY: Cornell University Press, 1992.

Jacob, W. M. and Nigel Yates (eds.). *Crown and Mitre: Religion and Society in Northern Europe since the Reformation*. Woodbridge: Boydell Press, 1993.

Jalal, Ayesha. *The Sole Spokesman: Jinnah, the Muslim League and the Demand for Pakistan*. Cambridge, MA: Cambridge University Press, 1985.

Jinnah, Muhammad Ali. *Speeches and Writings of Mr. Jinnah*. Edited by Jamil uddin Ahmad. Lahore: Mohammad Ashraf, 1968. 2 vols.

Jones, Kenneth W. *Arya Dharm: Hindu Consciousness in nineteenth-Century Punjab*. Berkeley, CA: University of California Press, 1976.

Juergensmeyer, Mark. *Religion as Social Vision: The Movement against Untouchability in Twentieth-Century Punjab*. Berkeley, CA: University of California Press, 1982.

Kabir, Humayun. *Muslim Politics, 1909/1942-*. Calcutta: Gupta, Rahman and Gupta, 1943.

Kaiser, Gerhard. *Pietismus und Patriotismus im Literarischen Deutschland Ein Beitrag zum Problem der Säkularisation*. Weisbaden: Steiner 1961



- \_\_\_\_\_ (ed.). *Popular Imperialism and the Military, 1850-1950*-. Manchester; New York: Manchester University Press, 1992.
- MacLaren, A. Allen. *Religion and Social Class: The Disruption Years in Aberdeen*. London; Boston, MA: Routledge and K. Paul, 1974. (Scottish Series)
- Mandal, Jagadischandra. *Baṅga-bhaṅga*. Calcutta: Mahapran Publishing Society, 1977.
- Mangan, J. A. *Athleticism in the Victorian and Edwardian Public School: The Emergence and Consolidation of an Educational Ideology*. Cambridge [UK]; New York: Cambridge University Press, 1981.
- Marlowe, John. *Milner: Apostle of Empire: A Life of Alfred George, the Right Honourable Viscount Milner of St. James's and Cape Town, KG, GCB, GCMG, 1854-1925*-. London: Hamilton, 1976.
- Marsden, George M. *Fundamentalism and American Culture: The Shaping of Twentieth Century Evangelicalism, 1870-1925*-. Oxford: Oxford University Press, 1980.
- Marty, Martin E. and R. Scott Appleby. *The Fundamentalism Project*. Chicago, IL: University of Chicago Press, 1991. 1995- vols.
- \_\_\_\_\_ and \_\_\_\_\_ (eds.). *Accounting for Fundamentalisms: The Dynamic Character of Movements*. Chicago, IL: University of Chicago Press, 1994.
- Marxism and the Interpretation of Culture*, Edited and with an introduction by Cary Nelson and Lawrence Grossberg. Urbana: University of Illinois Press, 1988.
- Masselos, Jim C. *Towards Nationalism: Group Affiliations and the Politics of Public Associations in Nineteenth Century Western India*. Bombay: Popular Prakashan, 1974.
- Mauss, Marcel. *Œuvres*. Paris: Les Editions de Minuit, 1969. 3 vols.
- Vol. 1 : *Les Fonctions sociales du sacré*.
- Vol. 2 : *Représentations collectives et diversité des civilisations*
- Vol. 3: *Cohésion sociale et division de la sociologie*.
- Mayaram, Shail. *Resisting Regimes: Myth, Memory, and the Shaping of Muslim Identity*. Delhi; New York: Oxford University Press, 1997.
- McLeod, Hugh. *Class and Religion in the Late Victorian City*. London: Croom Helm, 1974. (Croom Helm Social History Series)
- \_\_\_\_\_. *Religion and the People of Western Europe, 1789-1970*-. Oxford; New York: Oxford University Press, 1981.

- Metcalf, Barbara D. *Islamic Revival in British India: Deoband, 1860-1900*. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1982.
- Metcalf, Thomas R. *Ideologies of the Raj*. Cambridge, MA; New York: Cambridge University Press, 1994. (New Cambridge History of India; vol. III, part 4)
- Milbank, John. *Theology and Social Theory: Beyond Secular Reason*. Oxford: Blackwell, 1990.
- Mill, James. *History of British India*. 5<sup>th</sup> ed. London: J. Madden, 1858. 10 vols.
- Minault, Gail. *The Khilafat Movement: Religious Symbolism and Political Mobilization in India*. New York: Columbia University Press, 1982.
- Moodie, T. Dunbar. *The Rise of Afrikanerdom: Power, Apartheid, and the Afrikaner Civil Religion*. Berkeley, CA: University of California Press, 1975. (Perspectives on Southern Africa; 11)
- Moonen, Arnold. *Naamketen van predikanten die van de Hervorming tot aen 1709 in de gemeenten van het Overijss. Synode het Evangelium bedient hebben* [Synod of Overijssel]. Deventer: [n. pb.], 1709.
- Morris, Charles. *The Aryan Race: Its Origins and its Achievements*. Chicago, IL: S. C. Griggs, 1888.
- Mosse, George L. *Nationalism and Sexuality: Middle-Class Morality and Sexual*



- Rae, John. *Conscience and Politics: The British Government and the Conscientious Objector to Military Service, 1916/1919*-. London: Oxford University Press, 1970.
- Ranade, Mahadeo Govind. *Rise of the Maratha Power*. Bombay: Pubalekar, 1900.
- Raychaudhuri, Tapan. *Europe Reconsidered: Perceptions of the West in Nineteenth Century Bengal*. Delhi; New York: Oxford University Press, 1988.
- Rhenen, Henricus van. *Lyst van de namen der predikanten die zedert de reformatie de kerken behoorende onder de provintie van Utrecht, zo by leeringe als anderzints, bedient hebben* [Synod of Utrecht]. Utrecht: [n. pb.], 1705.
- Rimer, J. Thomas (ed.). *Culture and Identity: Japanese Intellectuals during the Interwar Years*. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1990.
- Robb, Peter (ed.). *The Concept of Race in South Asia*. Delhi: Oxford University Press, 1995. (SOAS Studies on South Asia: Understandings and Perspectives Series)
- Robbins, Keith. *History, Religion and Identity in Modern Britain*. London; Rio Grande, Ohio: Hambledon Press, 1993.
- \_\_\_\_\_. *Nineteenth-Century Britain: Integration and Diversity*. Oxford: Clarendon Press; New York: Oxford University Press, 1988.
- \_\_\_\_\_. (ed.). *Protestant Evangelicalism: Britain, Ireland, Germany, and America, c. 1750-c. 1950: Essays in Honour of W.R. Ward*. Oxford; New York: Published for the Ecclesiastical History Society by B. Blackwell, 1990. (Studies in Church History. Subsidia; 7)
- Rothermund, Dietmar (ed.). *Islam in Southern Asia: A Survey of Current Research*. Wiesbaden: Steiner, 1975.
- Rousseau, Jean-Jacques. *The Social Contract and Discourses*. Translated with and introduction by G. D. H. Cole. London; New York: Dutton, 1976.
- Sadiq, Muhammad. *A History of Urdu Literature*. 2<sup>nd</sup> ed. Delhi; New York: Oxford University Press, 1984.
- Salim, Ahmad (ed.). *Khutbat-i madani* [Sermons of Madani]. Lahore: Nigarishat, 1990.
- Samuel, Raphael (ed.). *Patriotism: The Making and Unmaking of British National Identity*. London; New York: Routledge, 1989. 3 vols.
- Vol. 1: *History and Politics*.
- Vol. 2: *Minorities and Outsiders*.
- Vol. 3: *National Fictions*.



- Sangari, Kumkum and Sudesh Vaid (eds.). *Recasting Women: Essays in Colonial History*. New Brunswick, NJ: Rutgers University Press, 1990.
- Sanson, Rosemonde. *Les 14 juillet (1789/1975-): Fête et conscience nationale*. Paris: Flammarion, 1976.
- Sarkar, Kamala. *Bengal Politics, 1937/1947-*. Calcutta: Mukherjee, 1990.
- Sarkar, Sumit. *The Swadeshi Movement in Bengal, 1903/1908-*. New Delhi: People's Publishing House, 1973.
- Schmitt, Carl. *Political Theology: Four Chapters on the Concept of Sovereignty*. Chicago, IL: University of Chicago Press, 1934.
- \_\_\_\_\_. \_\_\_\_\_. Cambridge, MA: MIT Press, 1985.
- Schöffler, Ivo. *Veelvormig verleden: Zeventien studies in de vaderlandse geschiedenis*. Amsterdam: Bataafsche Leeuw, 1987.
- Sen, Amiya P. *Hindu Revivalism in Bengal, c. 1872/1905-: Some Essays in Interpretation*. Delhi; New York: Oxford University Press, 1993.
- Sen, Satyen. *Paneroi āga ^* Calcutta: City Book Company, 1947.
- Sen, Shila. *Muslim Politics in Bengal, 1937/1947-*. New Delhi: Impex India, 1976.
- Sengupta, Amalendu. *Uttāl calliś: Asamāpta biplab*. Calcutta: Pearl Publishers, 1989.
- Sengupta, Nareschandra. *Yugaparikramā*. Calcutta: Firma K. L. Mukhopadhyay, 1961.
- Sepp, Christiaan. *Bibliotheek van Nederlandsche Kerkgeschiedschrijvers: Opgave van hetgeen Nederlanders over de geschiedenis der Christelijke kerk geschreven hebben*. Leiden: E. J. 1886.
- Shell, Mark. *Children of the Earth: Literature, Politics and Nationhood*. New York: Oxford University Press, 1993.
- Smetius, Johannes. *Ordre of reglement voor de classis in Gelderland*. Nijmegen: [n. pb.], 1698.
- \_\_\_\_\_. *Synodale ordonnantien ende resolutien*. Nijmegen: Wilhelmus Bongaards, Boekverkoper in de Grootestraat, 1699.
- Smith, A. D. *The Ethnic Origins of Nations*. Oxford: Blackwell, 1986.
- Smytegelt, Bernardus. *Keurstoffen of verzameling van vyftig uitmuntende predication*. Middelburg: A.L. Callenfels en zoon, 1765.
- Soermans, Martinus. *Kerkelyk register van de plaatsen en namen der predikanten van alle de classes, gehorende onder de Synodus van Zuyd-Holland, van 't begin der Reformatie, tot nu toe* [Synod of South Holland]. Dordrecht: D. Goris, 1695.

- Sperber, Jonathan. *Popular Catholicism in Nineteenth-Century Germany*. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1984.
- Stanley, Brian. *The Bible and the Flag: Protestant Missions and British Imperialism in the Nineteenth and Twentieth Centuries*. Leicester, England: Apollon, 1990.
- Stetkevych, Jaroslav. *The Modern Arabic Literary Language: Lexical and Stylistic Developments*. Chicago, IL: University of Chicago Press, 1970. (Publications of the Center for Middle Eastern Studies; no. 6)
- Storch, Robert D. (ed.). *Popular Culture and Custom in Nineteenth-Century England*. London: Croom Helm; New York: St. Martin's Press, 1982.
- Sullivan, Winnifred Fallers. *Paying the Words Extra: Religious Discourse in the Supreme Court of the United States*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1994. (Religions of the World/Harvard University, Center for the Study of World Religions)
- Swigchem, C. A. van, T. Brouwer, and W. van Os. *Een huis voor het Woord: Het protestantse kerkinterieur in Nederland tot 1900*. The Hague: Staatsuitgeverij, 1984.
- Taylor, Charles. *Sources of the Self: The Making of the Modern Identity*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1989.
- Thompson, Edward. *The Making of the English Working Class*. Harmondsworth: Penguin, 1977.
- Thurlings, Johannes M. G. *De wankelende zuil: Nederlandse katholieken tussen assimilatie en pluralisme*. 2<sup>nd</sup> rev. ed. Deventer: Van Loghum Slaterus, 1978.
- Tinker, Hugh. *The Ordeal of Love: C. F. Andrews and India*. Delhi; New York: Oxford University Press, 1979.
- Tribe, Keith (ed.). *Reading Weber*. London; New York: Routledge, 1989.
- Turner, Victor (ed.). *Celebration: Studies in Festivity and Ritual*. Washington, DC: Smithsonian Institution Press, 1982.
- Umar, Badruddin. *Baṅgabhaṅga o sāmpradāyik rājñīti*. Calcutta: Chirayata, 1987.
- Van Rooden, Peter. *Religieuze regimes: Over godsdienst en maatschappij in Nederland, 1570-1990-*. Amsterdam: Bert Bakker, 1996.
- Veer, Peter van der. *Religious Nationalism: Hindus and Muslims in India*. Berkeley, CA: University of California Press, 1994.
- \_\_\_\_\_ (ed.). *Conversion to Modernities: The Globalization of Christianity*. New York: Routledge, 1995.

- Veeris, Melchior. *Chronologia ecclesiastica, dat is Kerkelyk Tyd-register* [Synod of North Holland]. Amsterdam: Boom, Hendrick, 1697.
- Vigarello, Georges. *Concepts of Cleanliness: Changing Attitudes in France since the Middle Ages*. Translated by Jean Birrell. Cambridge, MA; New York: Cambridge University Press; Cambridge University Press; Paris: Maison des Sciences de l'Homme, 1988. (Past and Present Publications)
- Viswanathan, Gauri. *Masks of Conquest: Literary Study and British Rule in India*. New York: Columbia University Press, 1989. (Social Foundations of Aesthetic Forms Series)
- Vlastos, Stephen (ed.). *Mirrors of Modernity: Invented Traditions of Modern Japan*. Berkeley, CA; London: University of California Press, 1998.
- Waliullah, Mohammad. *āmāder mukti-saḡrām*. Dacca: Bangala Academy, 1978.
- Waller, P. J. *Democracy and Sectorianism: A Social and Political History of Liverpool, 1868/1939-*. Liverpool: Liverpool University Press, 1981.
- Ward, W. *A View of the History and Religion of the Hindoos, Including a Minute Description of Their Manners and Customs, and Translations from Their Principal Works*. 3<sup>rd</sup> ed. (London: Black, Parbury and Allen, 1817/4 .1820- vols.
- Warwick, Peter (ed.). *The South African War: The Anglo-Boer War, 1899/1902-*. London: Longman, 1980.
- Weber, Max. *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*. Tübingen: J.C.B. Mohr, 1920/3 .1921- vols.
- West, Shearer (ed.). *The Victorians and Race*. Aldershot: Scolar Press; Brookfield, VT: Ashgate Pub. Co, 1996.
- Wilkinson, Alan. *The Church of England and the First World War*. London: SPCK, 1978.
- \_\_\_\_\_. *Dissent or Conform?: War, Peace, and the English Churches, 1900/1945-*. London: SCM Press, 1986.
- Wiltens, Nikolaas. *Kerkelyk plakaat-boek, behelzende de plakaaten, ordonnantien, ende resolutien, over de kerkelyke zaken*. The Hague: P. en I. Scheltus, 1722-5 .1807 vols.
- Wolff, Robert Paul, Barrington Moore, Jr. [and] Herbert Marcuse (eds.). *A Critique of Pure Tolerance*. Boston, MA: Beacon Press, 1969.
- Wolffe, John. *God and Greater Britain: Religion and National Life in Britain and Ireland, 1843/1945-*. London: Routledge, 1994.

- \_\_\_\_\_. *The Protestant Crusade in Great Britain, 1829-1860*-. Oxford: Clarendon Press, 1991. (Oxford Historical Monographs)
- Woltjer, Jan J. *Recent verleden: De geschiedenis van Nederland in de twintigste eeuw*. Amsterdam: Balans, 1992.
- Wtenbogaert, Johannes. *De kerckelicke historie, vervattende verscheyden gedenckwaerdige saecken, inde Christenheyt voorgevallen, van het jaer vierhondert af, tot in het jaer seshienhondert ende negenthien*. [n. p.: n. pb.], 1646.
- Yoshiyuki, Nitta [et al.], (eds.). *Datsu sei-o no shiso*. Tokyo: Iwanami Shoten, 1994. (Iwanami koza Gendai Shiso; vol. 15)
- Young, Hugo. *One of Us: A Biography of Margaret Thatcher*. Rev. ed. London: Macmillan, 1993.
- Young, Robert J. C. *Colonial Desire: Hybridity in Theory, Culture and Race*. New York: Routledge, 1995.
- Ypey, Anne and Isaac Johannes Dermout. *Geschiedenis der Nederlandsche Hervormde Kerk*. Breda: W. Van Bergen en comp, 18194 .1827- vols.
- Zachariyya, Muhammad (ed.). *Teachings of Islam: Tablighi Nisab No. 1*. Delhi: [n. p.], 1939.
- Zastoupil, Lynn. *John Stuart Mill and India*. Stanford, CA: Stanford University Press, 1994.

### *Periodicals*

- Abercrombie, Nicholas and Bryan S. Turner. «The Dominant Ideology Thesis.» *British Journal of Sociology*: vol. 29, no. 2, June 1978.
- Anderson, Benedict. «Replica, Aura, and Late Nationalist Imaginings.» *Qui Parle?*: vol. 7, no. 1, Fall/Winter 1993.
- Anderson, Olive. «The Reactions of Church and Dissent towards the Crimean.» *Journal of Ecclesiastical History*: vol. 16, no. 2, October 1965.
- Arnestein, Walter L. «The Murphy Riots: A Victorian Dilemma.» *Victorian Studies*: vol. 19, no. 1, 1975.
- Asad, Talal. «Europa contra Islam: De Islam in Europa.» *Nexus*: vol. 10, 1994.
- \_\_\_\_\_. «Europe against Islam: Islam in Europe.» *The Muslim World*: vol. 87, no. 2, April 1997.
- Ayalon, Ami. «From Fitna to Thawra.» *Studia Islamica*: vol. 66, 1987.

- Bayly, C. A. «Returning the British to South Asian History: The Limits of Colonial Hegemony.» *South Asia*: vol. 17, no. 2, 1994.
- Beddoe, John. «The Permanence of Racial Types.» *Memoirs of the Anthropological Society of London*: vol. 2, 1865/1866-.
- Bornewasser, J. A. «De Nederlandse katholieken en hun negentiende eeuwse vaderland.» *Tijdschrift voor Geschiedenis*: vol. 95, 1982.
- Breen, J. C. «Gereformeerde populaire historiografie in de zeventiende en achttiende eeuw.» *Christendom en Historie* (Amsterdam): vol. 1, 1925.
- Brown, Stewart J. ««Outside the Covenant»: The Scottish Presbyterian Churches and Irish Immigration.» *Innes Review*: vol. 42, no. 1, Spring 1991.
- Chakrabarty, Dipesh. «Postcoloniality and the Artifice of History: Who Speak for «Indian» Pasts.» *Representations*, no. 37, Winter 1992.
- Cohn, Bernard S. and Nicholas B. Dirks. «Beyond the Fringe: The Nation State, Colonialism, and the Technologies of Power.» *Journal of Historical Sociology*: vol. 1, no. 2, June 1988.
- Dagblad van Zuid-Holland*: 11 April 1872.
- De Nieuwe Noord-Hollander*: 31 December 1871.
- De Tijd*: 8 April 1872.
- Dirks, Nicholas B. «Castes of Mind.» *Representations*: no. 37, Winter 1992.
- Economist*: 12 August 1995.
- Ellemers, J. E. «Pillarization as a Process of Modernization.» *Acta Politica*: vol. 19, 1984.
- Elliot, Walter. «On the Characteristics of the Population of Central and Southern India.» *Journal of the Ethnological Society of London*: vol. 1, no. 2, 1868/1869-.
- Enzensberger, H. M. «De grote volksverhuizing.» *De Volkskrant*: 24/1992/10/.
- «Ernstig gevaar III.» *NRC*: 18 April 1872.
- Fields, Karen E. «Christian Missionaries as Anticolonial Militants.» *Theory and Society*: vol. 11, no. 1, January 1982.
- Groot, Frans. «De strijd rond Alva's bril: Papen en geuzen bij de herdenking van de inname van Den Briel, 1572/1872-.» *Bijdragen en mededelingen betreffende de geschiedenis der Nederlanden*: vol. 110, no. 2, 1995.
- Guardian*: 11/1997/5/22 ;1982/7/.
- Hall, John. «Nationalism: Classified and Explained.» *Daedalus*: vol. 122, no. 3, Summer 1993.

- Hilliard, David. «Unenglish and Unmanly: Anglo-Catholicism and Homosexuality.» *Victorian Studies*: vol. 25, no. 2, 19811982-.
- Humphries, Stephen. ««Hurrah for England»: Schooling and the Working Class in Bristol, 18701914-.» *Southern History*: vol. 1, 1979.
- Hunt, James. «On the Negro's Place in Nature.» *Memoirs of the Anthropological Society of London*: vol. 1, 18631864-.
- Indian Social Reformer*: 18 October 1908; 13 December 1908; 3 January 1909; 28 February 1909; 18 April 1909; 23 May 1909; 9 June 1912; 15 December 1912.
- Jacob, Margaret C. «Private Beliefs in Public Temples: The New Religiosity of the Eighteenth Century.» *Social Research*: vol. 59, no. 1, Spring 1992.
- Kiernan, V. G. «Evangelicalism and the French Revolution.» *Past and Present*: no. 1, February 1952.
- Knox, Robert. «Ethnological Inquiries and Observations.» *Anthropological Review*: vol. 1, no. 2, August 1863.
- Leopold, Joan. «British Applications of the Aryan Theory of Race to India.» *English Historical Review*: vol. 89, no. 352, 1974.
- Lindeboom, J. «Classicale wetboeken: Een bijdrage tot de kennis van het kerkelijke leven in de achttiende eeuw.» *Nederlands Archief voor Kerkgeschiedenis*: vol. 41, 1956.
- Madan, T. N. «Secularism in its Place.» *Journal of Asian Studies*: vol. 46, no. 4, November 1987.
- McLeod, Hugh. «New Perspectives on Victorian Working Class Religion: The Oral Evidence.» *Oral History Journal*: vol. 14, no. 1, Spring 1986.
- Metcalf, Barbara D. «Living Hadith in the Tablighi Jamā'at.» *Journal of Asian Studies*: vol. 52, no. 3, August 1993.
- \_\_\_\_\_. «Presidential Address: Too Little and Too Much: Reflections on Muslims in the History of India,» *Journal of Asian Studies*: vol. 54, no. 4, November 1995.
- \_\_\_\_\_. «Reflections on Iqbal's Mosque.» *Journal of South Asian and Middle Eastern Studies*, vol. 1, 1977.
- Miert, J. van. «Verdeeldheid en binding: Over lokale, verzuilde en nationale loyaliteiten.» *Bijdragen en mededelingen betreffende de geschiedenis der Nederlanden*: vol. 107, no. 4, 1992.
- Mitchell, Timothy. «The Limits of the State: Beyond Statist Approaches and their Critics.» *American Political Science Review*: vol. 85, no. 1, March 1991.

- Morrison, Charles. «Three Styles of Imperial Ethnography.» *Knowledge and Society*: vol. 5, 1984.
- Nauta, D. «De reformatie in Nederland in de historiografie.» *Serta Historica*: vol. 2, 1970.
- Nieuwe Rotterdamsche Courant* (NRC): 23 April 1872.
- O'Hanlon, Rosalind. «Cultures of Rule, Communities of Resistance: Gender, Discourse and Tradition in Recent South Asian Historiographies.» *Social Analysis*: vol. 25, September 1989.
- Pike, L. Owen. «On the Psychical Characteristics of the English People.» *Memoirs of the Anthropological Society of London*: vol. 2, 1865/1866-.
- Porter, Andrew. «Religion and Empire: British Expansion in the Long Nineteenth Century, 1780/1914-.» *Journal of Imperial and Commonwealth History*: vol. 20, no. 3, 1992.
- Prakash, Gyan. «Writing Post-Orientalist Histories of the Third World: Perspectives from Indian Historiography.» *Comparative Studies in Society and History*: vol. 32, no. 2, April 1990.
- Raedts, Peter. «Katholieken op zoek naar een Nederlandse identiteit, 1814/1898-.» *Bijdragen en Mededelingen betreffende de geschiedenis der Nederlanden*: vol. 107, 1992.
- Roy, Asim. «The High Politics of India's Partition: The Revisionist Perspective.» *Modern Asian Studies*: vol. 24, no. 2, May 1990.
- Sas, N. C. F. Van. «De mythe Nederland.» *De negentiende eeuw*: vol. 16, 1992.
- \_\_\_\_\_. «Fin de siècle als nieuw begin: Nationalisme in Nederland rond 1900.» *Bijdragen en mededelingen betreffende de geschiedenis der Nederlanden*: vol. 106, no. 4, 1991.
- Siddiqi, Majid Hayat. «History and Society in a Popular Rebellion: Mewat, 1920-1933.» *Comparative Studies in Society and History*: vol. 28, no. 3, July 1986.
- Spectator*: 1 October 1898; 8 October 1898; 15 October 1898; 22 October 1898, and 29 October 1898.
- Stoler, Ann Laura. «Rethinking Colonial Categories: European Communities and the Boundaries of Rule.» *Comparative Studies in Society and History*: vol. 31, no. 1, January 1989.
- Thapar, Romila. «Imagined Religious Communities?: Ancient History and the Modern Search for a Hindu Identity.» *Modern Asian Studies*: vol. 23, no. 2, 1989.

Van Rooden, Peter. «Studies naar lokale verzuiling als toegang tot de geschiedenis van de constructie van religieuze verschillen in Nederland.» *Theoretische Geschiedenis*: vol. 20, 1993.

\_\_\_\_\_. «Van geestelijke stand naar beroepsgroep: De professionalisering van de Nederlandse predikant, 1625-1874-» *Tijdschrift voor Sociale Geschiedenis*: vol. 17, 1991.

Verburgt, J. W. «De totstandkoming van den Staten-Bijbel en de bewaring zijner oorspronkelijke stukken.» *Leids Jaarboekje*: vol. 30, 1938.

Wake, C. Staniland. «The Aim and Scope of Anthropology.» *Journal of Anthropology*: vol. 1, 1870.

### *Theses*

Ford, Christopher. «Pastors and Polemicists: The Character of Popular Anglicanism in South-East Lancashire, 1847-1914-» (Ph.D. Dissertation University of Leeds, 1991).

Thorne, Susan. «Protestant Ethics and the Spirit of Imperialism: British Congregationalists and the London Missionary Society, 1795-1925-» (Ph.D. Dissertation, University of Michigan 1990 ).

Williams, Sarah. «Religious Belief and Popular Culture: A Study of the South London Borough of Southwark, c. 1880-1939-» (Ph.D. Dissertation, University of Oxford, 1993).

### *Conferences*

*Church and War: Papers Read at the Twenty-first Summer Meeting and the Twenty-second Winter Meeting of the Ecclesiastical History Society*. Edited by W. J. Sheils. Oxford: Blackwell, 1983. (Studies in Church History; vol. 20)

The Conference on «Dimensions of Ethnic and Cultural Nationalism in Asia» held at the University of Wisconsin and Marquette University Center for International Studies, 2627-, February 1993.

*Habermas and the Public Sphere*. Edited by Craig Calhoun. Cambridge: MIT Press, 1992. (Studies in Contemporary German Social Thought)

*Many are Chosen: Divine Election and Western Nationalism*. Edited by William R. Hutchison and Hartmut Lehmann. Minneapolis, MN: Fortress Press, 1994. (Harvard Theological Studies; 38)

*Religion and National Identity: Papers Read at the Nineteenth Summer Meeting and the Twentieth Winter Meeting of the Ecclesiastical History Society*. Edited by Stuart Mews. Oxford: Blackwell, 1982. (Studies in Church History; vol. 18)



*Unpublished Studies*

Mukarram, Ahmed. «The Tabligh Movement and Mawlana Abul Hasan Ali Nadwi: Guidance-Oriented Strand of Contemporary Islamic Thought.» typescript (Oxford University, 1991).

Roy, Parama. «The Spectral Nargis.» typescript (University of California, 1995).

## فهرس عام

- أ-
- القرن العشرين): 171
- الإثنولوجيا: 124-125، 131، 134
- الإثنولوجيا الغربية: 130
- الإثنية: 32
- الاحتفالات الدينية: 226، 235-237
- الاحتفالات القومية: 237، 244-245
- الاحتفالات الوطنية: 264
- الاحتلال الأميركي لليابان: 222، 225، 230
- الأحزاب السياسية: 64، 71-72، 211
- الأحزاب السياسية القومية: 70
- الإحياء الإسلامي المعاصر: 283
- الإحياء الديني: 72
- الإحياء الديني الهندي: 125
- الإحياء الروحي: 129-130
- الإحياء الكاثوليكي: 43
- الإحيائيون الهنود: 126
- الاختلاف الإثني ينظر الاختلاف العرقي
- الاختلاف الديني: 10، 56، 64-65، 102، 158، 166، 258
- الأداب الاجتماعية: 140
- الأداب الجماعية القومية: 140
- الآرية الهندوسية: 56
- الآريون: 58، 119-121، 124-128
- الآريون البيض: 111، 120
- الآريون القدامى: 137
- آزاد، أبو الكلام محيي الدين أحمد بن خير الدين: 202-203
- آسيا الوسطى: 121
- الآسيويون: 125، 131
- الآسيويون الآريون: 126
- الآلهة الهندوسية: 58
- آير، أودينارا يانانا راو بهادور: 133
- الإبداع الاجتماعي: 20
- الأبدية: 282
- أبردين (مدينة): 80
- الأبرشية الكاثوليكية: 258
- الاتحاد الهندي: 175، 183
- الاتفاقية الهندوسية-الإسلامية (عشرينيات

- الاختلاف العرقي: 45، 56-57، 64،  
166، 74
- أدبيره: 81
- إدواردز، هيربرت: 57
- الاختلاف اللاهوتي: 154، 161
- الإرادة الإلهية: 138
- الاختلافات الاجتماعية: 209
- الإرادة السياسية: 112
- الاختلافات الإسلامية: 205، 209، 213
- الإرادة القومية: 125
- الاختلافات الأيديولوجية: 156
- الإرث الآري: 132
- الاختلافات الثقافية: 70، 90
- الإرث الإثنولوجي: 120، 125
- الاختلافات المؤسسية: 70
- الإرث الثقافي: 248
- الاختيار الإلهي: 14-15، 76، 109
- الإرث الروحي: 96، 133
- الأخلاق: 17، 65، 77، 104، 117،  
204، 271
- الإرث العرقي: 116، 125-126، 136
- الإرث القومي: 263
- الأخلاق البروتستانتية: 33
- إرث الهند القومي: 133
- الأخلاق الدينية: 23، 40
- الإرث الهندوسي: 135
- الأخلاق الفيكتورية: 140
- الأرثوذكس: 163
- الأخلاق القومية: 137، 239
- الأرثوذكسية: 159، 165
- الأخلاق المسيحية: 127
- الأرجنتين: 100
- الأخلاق الوطنية: 227
- الإرساليات المسيحية: 62، 73
- الأخلاقيات الأنثوية: 55
- الإرشاد القانوني: 201
- الأخلاقية الإنجيلية: 39، 50
- الإرشادات الأخلاقية: 19
- الأخلاقية المسيحية: 41، 64
- أركان الإسلام: 196
- الإخوان المسلمون (مصر): 201
- أرنولد، توماس: 40-43، 45، 48
- الأخوة الهندوسية الإسلامية: 20،  
172-173، 177
- أرنولد، ماثيو: 45، 48
- الإرهاب الديني: 223
- الأخوية البروتستانتية «Orange Lodges»:  
88
- الأرواح الإلهية المقدسة: 233
- الأدب: 33
- الازدهار الاقتصادي: 221، 247
- الأدب الإنكليزي العلماني: 48
- الأساقفة الكاثوليك: 256
- الأدب السنسكريتي: 128
- الأساقفة الأنغليكانيون: 103

- أسام: 169
- إسبانيا: 75-76، 205
- الاشتراكية الأوروبية: 159
- الاشتراكيون: 182، 244
- الاشتراكيون الفايون: 78
- أشكال التنميط الأخلاقية: 109
- أشكال التنميط البيئية: 109
- أشميد بارتليت، إيليز: 78
- الإصلاح: 48-49، 53، 82، 92، 137، 151، 228، 277، 279، 288
- الإصلاح الاجتماعي: 51، 54-55، 133، 138، 194-195، 210
- الإصلاحات الدستورية: 174، 178
- الإصلاحيون البروتستانت: 138
- الإصلاحيون الهندوس: 135
- أصول الأعراق: 114
- الأصول التاريخية العرقية: 131
- أصول الدين: 284
- الأصول العرقية التوتونية: 123
- الأصولية: 10
- الأصولية الإسلامية: 223
- الاضطرابات البروتستانتية (ليفربول 1909): 88
- إعادة إحياء الأمة الهندوسية: 55
- إعادة الإحياء الثقافي: 113، 125
- إعادة الإحياء الديني: 125
- إعادة إحياء الذاكرة: 223
- إعادة الإحياء الروحي: 109
- إعادة الإحياء السياسي: 109
- إعادة الإحياء الفردي: 201
- إعادة الإحياء القومي: 15
- الاستعداد الديني: 21
- الاستعمار البريطاني: 14، 31، 116، 126
- الاستقامة القومية: 72
- الاستقرار الديني: 279
- الاستقلال القومي: 250
- الاستقلالية: 111
- أسد، طلال: 11، 22، 27، 265
- الأسرار المقدسة: 148
- إسرائيل: 84، 190
- اسطنبول: 205، 211
- أسقف ريبون: 105-106
- اسكتلندا: 31، 43، 70-71، 79، 82
- 87، 98، 110
- الاسكتلنديون: 70-71، 85
- الإسلام: 11، 16، 18، 30، 33، 46، 49، 114، 118، 171، 176، 180، 196، 201-208، 212، 284، 293
- إسلام، خادم: 187
- الإسلام السياسي: 267، 283
- الإسلاموية: 287-288
- الإسلاميون: 286-287، 289
- الإسلامية: 283
- الإسلاميون العرب: 284
- الاشتراكية: 106، 159، 174، 207، 261-262

- الأقليات الهندوسية: 172، 179، 182
- الأكاديمية الملكية الهولندية للعلوم: 7
- الاكتشافات العلمية الحديثة: 140
- الإكتفاء الذاتي القومي: 142
- الإكليروس: 261
- أكيهيتو (الإمبراطور): 232، 238
- ألتر، جوزف: 296-297
- الإلحاد البرجوازي: 73
- الألمان: 102، 116، 123-124، 295
- ألمانيا: 10، 15، 93، 99، 105، 122-124، 124، 132، 163، 261، 294، 296، 299
- ألموند، هـ. هـ.: 81
- إلياس، سلطان: 187
- إلياس، محمد: 195، 197، 201
- أماتراسو (إله الشمس): 222
- أمبدكار، بهيمارو رانجي: 183
- الإمبراطورية الآسيوية: 114
- الإمبراطورية الأفريقية: 114
- الإمبراطورية الألمانية: 246، 250
- الإمبراطورية البريطانية: 27-28، 36، 38، 63-64، 70، 77-78، 80، 82، 91، 94-95، 100، 113-114، 116، 123-124، 141
- الإمبراطورية الفيكتورية: 95
- الإمبراطورية المغولية: 202
- الإمبريالية: 81، 94-95، 106
- الإمبريالية البريطانية: 77، 99
- الإمبريالية الليبرالية: 94
- الأعراق الأدنى: 45، 115
- الأعراق البدائية الفظة: 119
- الأعراق اللاتينية: 104
- الأعراق المتفوقة: 45، 115
- الأعمال التاريخية الشعبية: 149
- الأغاني الدينية الفيديا: 60
- الأغلبية البروتستانتية: 88، 255، 258، 264
- الأغلبية الدينية: 176، 190
- الأغلبية الكاثوليكية: 88، 255، 258
- الأغلبية المسلمة: 173، 175، 183، 187
- الأغلبية الهندوسية: 187
- الأفارقة: 91، 118
- أفريقيا: 73، 123
- الأفكار الدينية: 109، 276، 279، 287
- الأفكار السياسية: 287
- الأفكار العرقية: 77، 97، 99
- الأفكار القومية: 94، 130، 288
- الأفكار الليبرالية: 27، 41
- الأفكار الهندوسية الإصلاحية: 53
- الأفكار اليوجينية: 119، 138
- إقبال، محمد: 205
- الاقتصاد: 12، 193، 231، 267، 269
- الاقتصاد القومي: 278
- الأقليات الدينية: 176، 180، 188، 190، 270
- الأقليات الكاثوليكية: 41-42، 243، 258، 261

- الإمبريالية المسيحية: 95  
 الإمبريالون: 96  
 الأمة الإسلامية: 197، 285-286  
 الأمة الألمانية: 294  
 الأمة الإنكليزية ينظر الأمة البريطانية  
 الأمة البروتستانتية: 159  
 الأمة البريطانية: 42، 64، 277  
 الأمة الحديثة: 12، 32، 133، 190،  
 288-289  
 أمة الشعب المختار: 90  
 الأمة العربية: 284-286  
 الأمة العلمانية الغربية: 109  
 الأمة الليبرالية: 245  
 الأمة المسيحية: 15، 64  
 الأمة الهندوسية: 54-56، 61، 132،  
 135، 138-140  
 الأمة الهندية: 129-130، 133، 171-  
 172  
 الأمة الهندية الإسلامية: 119  
 الأمة الهولندية: 158، 162، 243-  
 245، 247-248  
 أمستردام: 256  
 الأمل الخلاصي المسيحاني: 296  
 الأمم الحديثة: 281، 289  
 الأمم المتطورة: 140  
 أميركا الشمالية: 211  
 الأميركيون: 295-296، 299  
 الانتماء القومي: 119، 126، 142  
 الأنثروبولوجيا: 96  
 أنثروبولوجيا العلماني: 290  
 الأنثوية: 56  
 الإنجيل: 16، 35-36، 38، 63، 146  
 الإنجيلية: 35-36، 38-39، 41، 43،  
 55، 89  
 الإنجيلية الأمريكية: 10  
 الإنجيليون: 38-39، 42، 44، 47-50،  
 57، 92-93  
 الإنجيليون البروتستانت البريطانيون:  
 111-112  
 الانحطاط العرقي: 139  
 الانحلال الجنسي: 296  
 أندرسن، بندكت: 9، 13، 22-23،  
 193، 281-282، 291  
 أندروز، تشارلز ف.: 38-39  
 إنزنسبرغر، هانس ماغنس: 243  
 الإنسان المثالي: 52  
 الإنسانية المسيحية: 73  
 الانصهار الاجتماعي: 222  
 الانصهار القومي: 262  
 الانعتاق السياسي: 14  
 الانعتاق الكاثوليكي: 39، 41، 43، 69،  
 85  
 الأنغلو - كاثوليكية: 89-90  
 الأنغليكانية: 41، 81  
 الأنغليكانيون: 46-47  
 الانفصاليون المسلمون: 129  
 الانقسام الاستعماري: 20، 23

إيطاليا: 75-76، 91-93، 104، 132  
الإيمان: 38، 48، 60، 106، 113-  
115، 117، 120، 132، 142،  
151، 153-155، 197-198،  
268، 273

الإيمان البروتستانتية: 69

الإيمان القومي الديني: 130

الإيمان الكاثوليكي: 248

الإيمان المتطرف: 104

الإيمان المشترك: 131

أيودهايا: 212

-ب-

بابو، جوغن: 184

البابوية: 75-76، 90-91، 261

البابوية المطلقة: 75، 259، 277

البابويون: 252

باتاتشاريا، جوجندرانات: 137

باتانجالي: 55

باتن، جون: 27-28

باتنا (منطقة): 187

باجيكار، ب. ن.: 136

بارت، رولان: 224

باريسال (منطقة): 187

باسو، تشاندرانات: 137-138

باكستان: 20، 22، 175، 181-183،

186، 189-190، 203، 205،

209-212

بال، بيتشانندرا: 129، 171

باناراس (منطقة): 187

الانقسام البروتستانتية - الكاثوليكي: 22،  
258

الانقسام الديني: 100، 180، 189، 261

إنكلترا ينظر بريطانيا

الإنكليز ينظر البريطانيون

الأوبانيشاد: 51، 54، 60

أوبيسيكير، غانانات: 16

أوروبا الحديثة: 21، 279

أوروبا الغربية: 10، 13

أوروبيندو، سري: 130

الأوروبيون: 16، 52، 118، 132، 178

أوغندا: 82

أومشيري - كيو: 223

الأوموتو - كيو: 223

إيبي، أدولف: 145، 152-157، 165

الأيديولوجيا القومية العربية: 284

أيديولوجيات الانبناء الطبقي: 121

الأيديولوجيات الجامعة: 20، 22

الأيديولوجيات القومية: 190

الأيديولوجيات القومية الهندية: 141

إيراسموس، ديزيدريوس: 157

إيران: 268

إيرلندا: 31، 41-43، 70، 74-76،

85-86، 90، 92، 94، 97، 102،

267

الإيرلنديون: 74، 80، 98

إيس (منطقة): 226

إيست روك (منطقة): 300

- بانرجي، سورندرانات: 170
- بانكورا (منطقة): 187
- بانيان، جون: 84
- بايك، لوك أوين: 124-123
- بايلي، سوزان: 107، 19-18
- البحث الأكاديمي: 148
- برابنت (منطقة): 255، 253
- البراهمن: 51، 58-59، 61-62، 111-112، 137
- البراهمنية: 112، 125
- براهمو ساماج: 49، 51-52، 54، 59
- البراهموس: 60
- براون، كالوم: 71
- البربرية: 44، 78
- البرجوازية الألمانية: 294
- البرجوازيون: 295
- البرلمان الإنكليزي: 46
- برلنت، لورن: 298-299
- البروتستانت: 15، 30، 44، 50، 86-90، 99-101، 103، 106، 156، 158، 161، 245، 248-249، 252-254، 257-258، 260، 262، 264
- البروتستانت الأرثوذكس: 159-160، 162-163
- البروتستانت الاسكتلنديون: 98
- البروتستانت الإنجيليون: 85، 95، 111
- البروتستانت الإيرلنديون: 70، 98
- البروتستانت المتشددون: 86-87، 91
- البروتستانتية: 17، 21، 30، 33، 43، 69، 76-77، 79، 85، 87، 89-93، 95-97، 99-100، 102، 104-106، 148، 149، 267
- البروتستانتية الأرثوذكسية: 162
- البروتستانتية الألمانية: 102
- البروتستانتية الأميركية: 163
- البروتستانتية البريطانية: 99
- البروتستانتية السياسية: 87
- البروتستانتية القديمة: 69
- البروتستانتية المتشددة: 87
- بروتستانتية القرن الثامن عشر: 15
- البروتستانتية الليبرالية: 93، 164
- البروتستانتية الهولندية: 145، 154، 159، 161
- البروليتاريا الألمانية: 294
- بريطانيا: 10، 17-22، 27-29، 31، 33، 35، 41-43، 46، 48-49، 56-57، 59، 63-65، 69-70، 72، 74-75، 77-80، 82-94، 96-97، 99، 101-105، 113، 122، 124، 126-127، 140، 156، 193، 203، 206، 219، 267، 276، 300
- البريطانيون: 20، 28، 45، 47-49، 56-58، 61، 65، 69-71، 76، 77، 80، 82، 85، 90، 93، 95، 100، 104، 122-125، 127، 135، 137، 170، 173، 179



- بيرل هاربور: 217 ، 185-187 ، 189 ، 201 ، 203 ، 205 ، 208
- البيروقراطية الإمبراطورية: 238
- البيروقراطية الإمبريالية: 222
- بيروقراطية الدولة: 239
- البيروقراطية المركزية: 156 ، 199
- بيشاور (المنطقة): 57 ، 187
- بيتينك، وليم: 49-50
- بيهار (منطقة): 187
- البيوريتانية: 93
- ت-
- تاتشر، مارغريت: 69 ، 71 ، 100 ، 106
- التاريخ الإسلامي: 200 ، 284-285
- التاريخ الأكاديمي الإكليريكي البروتستانتية: 145
- التاريخ الإكليريكي: 145
- التاريخ الإنساني: 118 ، 123 ، 283
- التاريخ الإنكليزي ينظر التاريخ البريطاني
- التاريخ الأوردي: 195
- تاريخ أوروبا: 28 ، 30
- التاريخ البروتستانتية: 148
- التاريخ البريطاني: 28 ، 78 ، 206
- التاريخ التطوري للجنس البشري: 121 ، 123
- التاريخ الديني الهندوسي: 52
- تاريخ الشعوب: 19
- التاريخ الشفوي: 79
- التاريخ العالمي: 13 ، 161 ، 193
- التاريخ العرقي البنغالي: 119
- البريطانيون الآريون: 141
- البريطانيون البروتستانت: 74-75
- البريطانيون المتنورون: 129
- بلاد الراين: 105
- بلجيكا: 102
- البلدان الأوروبية: 245
- البلشفية: 132
- بن، توني: 106
- البناء، حسن: 201
- البنجاب: 60 ، 62 ، 208
- البنغال: 119-120 ، 128 ، 169-184 ، 187-190
- البنغال الشرقية: 169-170 ، 173-177 ، 184 ، 187
- البنغال الغربية: 169 ، 181 ، 183 ، 187-190
- البنغاليون: 58 ، 170 ، 175 ، 187
- بنغلادش: 181 ، 189-190
- البوذية: 30 ، 33 ، 293
- البوذيون: 30
- بورما الاستعمارية: 113 ، 126
- بوروليا (منطقة): 187
- بوز، سوغاتا: 173
- بوس، تشاندرا: 187
- بول، جون: 83
- بولندا: 267-268
- بيتبرغ (منطقة): 238

- التاريخ القومي: 164
- التاريخ القومي الهندي: 188
- التاريخ الكنسي: 145، 152
- تاريخ المسيحية الغربية: 30
- تاريخ الهند: 174، 185، 194، 204
- التاريخ الهولندي: 160، 163-164، 256-262
- التاريخ الياباني: 229
- التأكل الأخلاقي: 296
- تاكيو، ميكي: 232
- التأمل: 55، 60
- تأميم الدين: 18، 33، 35
- تايشو (الإمبراطور): 230
- التبادل التجاري العالمي: 221
- التبتل داخل الأسرة: 298
- التبتل الذكوري: 297
- التبليغ الديني: 196-198
- التبليغيون: 210-211
- التجارة: 47، 77، 110، 271
- تجارة العبيد: 37، 82
- التجانس: 13، 32
- التجانس الأخلاقي: 273-274
- التجانس العرقي: 222، 239
- التجدد العرقي: 138
- التجدد القومي: 15
- التجربة الاستعمارية الغربية: 141
- التجربة التاريخية اليابانية: 223
- التجربة الذرية: 218
- التحديث: 14، 30-31، 268
- التحرير الأخلاقي: 127
- التحرير الروحي: 127
- التحرير القومي: 14
- التحزب السياسي: 154
- التحسين الأخلاقي: 201
- التحضر: 110
- التحليل التاريخي: 12
- التحليلات الماركسية: 13
- التحول الاقتصادي: 229
- التحول الثقافي: 92
- التحليلات التاريخية: 205-206
- التدخل الإلهي: 149
- التدعيم الهولندي: 164-165
- التدين: 31، 64، 275
- التدين الجديد: 34
- تركيا: 288
- تركيا المسلمة: 86
- التسامح الديني: 97، 105
- التسامح الكاثوليكي: 76
- تشارترجي، بارثا: 20، 53، 167
- تشارترجي، جوبا: 175
- تشاتوبادهيائي، بانكيمشاندر: 52
- تشاتوبادهيائي، بيرندرات: 184
- تشامبرلاين، جوزف: 95
- تشايتانيا (الزعيم): 52
- التضامن الاجتماعي: 228

- التضامن الجماعي: 274
- التضامن الزراعي: 180
- التضحية الفيديّة: 61
- التطهريون الدينيون: 130
- التطور الاجتماعي الإنساني: 110
- التطور الأخلاقي الجماعي: 117
- التطور الارتقائي: 117
- التطور الأوروبي: 34
- التطور البشري: 113-114، 116
- التطور التاريخي: 15، 18-19
- التطور الديني: 41
- التطور السياسي: 247
- التطور العرقي: 141
- التطور الفيزيولوجي: 116
- التطور القومي: 127
- التطوير الأخلاقي: 287
- التطوير المادي: 287
- التعاليم الإسلامية: 204
- التعاليم البراهمنية: 135-136
- التعاليم الفيديّة: 60
- التعاليم الهندوسية البدائية: 111
- تعاليم يسوع: 51
- تعدد الآلهة: 60
- التعددية الدينية: 89، 95، 106، 171،
- 244-245، 248، 262-263
- التعددية السياسية: 262
- التعليم: 48-49، 62-63، 77، 81،
- 153، 201، 206، 269، 290
- التعليم الإجمالي: 32
- التعليم الأخلاقي: 155-156
- التعليم الأدبي: 17
- التعليم الديني: 103، 155، 157، 256
- التعليم الرسمي: 256، 258
- التعليم القومي: 244، 269
- التغير الاجتماعي: 180، 201
- التغير السياسي: 180
- التغيير الاجتماعي: 31، 210
- التغيير المؤسساتي: 209
- التفاعل السياسي: 63
- التفاعل العرقي: 118
- التفاوت الاجتماعي: 79
- التفكير الديني الجديد: 263
- التفكير العقلاني: 55
- التفوق الإثنّي ينظر التفوق العرقي
- التفوق العرقي: 44، 57، 64، 114
- التفوق المسيحي: 49
- التقاليد الإنكليزية: 43
- التقاليد الديموقراطية الحديثة: 183
- التقاليد الدينية المحلية: 297
- التقاليد السياسية: 78
- التقاليد الليبرالية العلمانية: 129
- التقاليد المسيحية: 52
- التقاليد الهندوسية: 52-53، 55، 59،
- 62، 140
- التقاليد الهندية: 50
- تقرير ماندل: 209

- تقسيم البنجاب: 182، 186
- تقسيم البنغال: 173، 175، 176، 178، 181-184، 186، 188-190، 205
- التقسيم الطبقي: 50
- تقسيم العمل: 13
- تقسيم الهند: 186، 208-209، 212
- التقليد الدارمي الهندوسي: 135، 140
- التقوية الهولندية: 164
- التقويم الأخلاقي: 218
- التقويون: 15
- التكوين الاجتماعي: 100
- التمايز الاجتماعي: 158
- التمييز العنصري القضائي: 201
- التنظيم الديني: 199
- التنظيمات الأهلية الإسلامية: 176
- التنظيمات الأهلية الهندوسية: 176، 179
- التنوع الديني: 44
- التنوير: 52، 282
- التهجين العرقي: 121
- التهديد الكاثوليكي: 88
- التوتر الاجتماعي: 98
- التوتر الطائفي: 75
- التوتونية: 15
- التوتونيون: 123، 127
- التوحيد الهندوسي: 60
- التوراة: 44
- تورنتون، صامويل: 46
- التوسع الاستعماري: 122، 279
- التوسع الإنجيلي: 36
- التوسع التجاري: 279
- التوسع الديني: 29
- التوسع الروسي: 86
- التوسع العسكري: 279
- التوسع الغربي: 11
- التوسع الكاثوليكي: 245
- توكوغاوا، لياسو: 226-228
- تومبسون، إدوارد: 36
- توميشي، موراياما: 220
- تيتومير (منطقة): 187
- تيلاك، بال غانغادار: 130، 133، 139
- ث-
- الثقافات الحديثة: 275
- الثقافات العالية: 13
- الثقافات فوق المحلية: 12
- الثقافة: 13، 45، 58، 77، 281، 294
- الثقافة الاستعمارية: 199
- الثقافة البروتستانتية البريطانية: 116
- الثقافة البريطانية: 27
- الثقافة الدينية: 35
- الثقافة السياسية: 220، 296
- الثقافة القومية: 45
- الثقافة القومية البريطانية: 87
- الثقافة المشتركة: 13
- الثقافة الهندية - الجرمانية: 121

- الثقة الوطنية: 259
- الثوار الكالفينيون: 248
- الثورة الإنكليزية المجيدة (1688): 78، 81
- ثورة السيوي: 56
- الثورة الصناعية: 29، 36
- الثورة الفرنسية (1789): 244، 251
- الثورة الهولندية: 164
- الثوريون الفرنسيون: 46
- الثيوصوفية: 139
- ج-
- جاكوب، مارغريت: 34، 275
- الجامعات الهولندية: 148
- جامعة أكسفورد: 277
- جامعة أمستردام: 7
- جامعة أوترخت: 145
- جامعة برنستون: 7
- جامعة فريبيرغ: 293
- جامعة ليدن: 145، 159-160
- الجاهلية: 204
- الجرمانية: 15
- الجزائر: 288
- الجماعات الأهلية: 183
- الجماعات الدينية: 203
- الجماعات الزهدية: 60
- الجماعات الهولندية: 164
- الجماعة الأخلاقية: 164، 166
- الجماعاتية: 175، 177
- الجمعيات التبشيرية: 35-38، 48
- جمعيات الخدمة الاجتماعية: 140
- الجمعيات السرية الإيرلندية: 74
- جمعية الإصلاح البروتستانتي: 85
- جمعية إغاثة اليابان: 234-235
- الجمعية التبشيرية الكنسية: 37، 82
- الجمعية التبشيرية اللندنية: 37
- الجمعية التمثيلية البنغالية: 181، 184
- الجمعية القومية للمزارات والمعابد (اليابان): 235
- جمعية براراتانا ساماج (المتدينون الأحرار): 139
- جناح، محمد علي: 182-183، 193-194، 202، 207-208
- جنة عدن: 44، 293، 301
- الجندر: 208
- جنوب آسيا: 16، 109، 126، 130، 141-142، 198
- جنوب أفريقيا: 91، 99
- جنوب الهند: 58، 111، 210
- الجنود المسيحيون: 95
- الجنوسة: 56، 193
- جونز، وليم (السير): 111-112
- الجيش الإسباني: 250
- الجيش الإنكليزي: 56، 74
- الجيش البنغالي: 56
- ح-
- الحدائثة: 10-11، 14، 23، 29، 34، 132، 159، 193، 206، 209-

- الحركات الإسلامية: 201، 206، 213،  
288
- الحركات البروتستانتية اليمينية: 21  
الحركات التقوية: 151  
حركات حماية الأبقار: 63  
الحركات الدعوية: 195  
الحركات الدينية: 10، 21، 62، 207،  
283، 267  
الحركات الدينية التحديثة: 130  
الحركات السياسية: 213  
الحركات العقلانية البوذية: 126  
حركات العون الذاتي: 199  
الحركات القومية الجماهيرية: 172  
الحركات القومية الحديثة: 14  
الحركات الهندوسية: 129  
حركة آريا ساماج: 49، 58-62، 125،  
130، 139، 195  
الحركة الأرثوذكسية: 163  
الحركة الاشتراكية: 244  
حركة الإصلاح البروتستانتية: 69، 81،  
138، 149  
الحركة الإصلاحية: 147-148، 150،  
152، 154، 157، 280  
الحركة الإصلاحية الهولندية: 158  
حركة أكسفورد (تراكتاريان): 41-42  
الحركة الإنسانية الليبرالية: 160، 164  
حركة التبتل الذكري الهندوسية: 296-  
298  
حركة تبليغي جماعت: 194-195،  
198-202، 204-206، 209-  
212  
الحركة التراكترية: 276
- 210، 222-223، 227، 239،  
267-269، 274، 280، 287
- الحدائث الإمبريالية الأنغلوساكسونية:  
219  
الحدائث الراديكالية: 62  
الحدائث العلمية: 135  
الحدائث الغربية: 10-12  
الحدائثيون: 227  
الحراك الاجتماعي: 195  
الحراك الأهلي: 195  
الحراك القومي: 169  
حرب البوير (جنوب أفريقيا): 90، 101  
حرب الثمانون عامًا (1568-1648):  
247-249  
حرب الخليج (1990-1991): 284  
الحرب الروسية - اليابانية (1904): 230  
الحرب العالمية الأولى (1914-1918):  
69، 81، 92، 100، 102-103،  
261  
الحرب العالمية الثانية (1939-1945):  
29، 69، 103، 105، 217، 230،  
244  
الحرب العرقية: 122  
حرب الفوكلاند (1982): 100  
حرب القرم (1854): 69، 86-87  
الحرفيون: 257  
الحركات الاجتماعية: 213، 274  
الحركات الإحيائية: 199  
الحركات الإسلامية: 289

الحزب البروتستانتى: 88  
الحزب الديمقراطي الليبرالي (الياباني):  
219، 221، 231-234  
الحزب الليبرالي (البريطاني): 70، 75،  
94  
حزب المؤتمر القومي الهندي: 175،  
180، 182، 184-186، 188،  
194-195، 200-203، 211-  
212  
حزب المؤيدين لحماية الإنتاج القومي:  
85  
حزب بهارتيا جاناتا: 208  
الحساسيات الأخلاقية: 274  
الحساسيات البروتستانتية: 245  
الحساسيات الدينية: 257  
الحسن، مشير: 202  
الحضارات الإنسانية: 60  
الحضارة: 17، 33، 44، 58، 77، 83،  
103، 110، 113، 118-119،  
127  
الحضارة الآرية الكلاسيكية: 130  
الحضارة الآرية المتفوقة: 119  
الحضارة الأنغلوساكسونية: 44  
الحضارة الحديثة: 125  
حضارة السينهالا البوذية: 130  
الحضارة العالمية: 55  
الحضارة المسيحية: 47-48، 103  
الحضارة المسيحية البريطانية: 44  
الحضارة الهندوسية: 53، 65، 188  
الحقائق الأخلاقية الهندوسية القديمة:  
139  
الحقائق الدينية الكبرى: 51

حركة الخلافة: 195، 201-202، 205  
حركة رامكريشنا التبشيرية: 138  
حركة سواديشي: 169-172، 177،  
188  
حركة الشباب الألمان: 297  
الحركة الطلابية: 219-220  
حركة عدم التعاون: 195  
حركة علماء ديوباند: 211  
حركة الفلاحين الشعبية: 180  
الحركة الفولكلورية: 228  
الحركة القومية الإيطالية: 91  
حركة كريشاك بروجا: 179-180  
حركة المونتانية المتطرفة: 277  
الحركة الميثودية: 35، 90  
الحروب الاستعمارية: 94  
الحروب العرقية الارتقائية: 118  
الحريات الفردية: 110، 135  
الحرية: 63، 78-79، 95، 111-112،  
135، 138، 185، 188، 244،  
251، 280-281  
حرية الإصغاء: 271  
الحرية البريطانية: 78  
حرية التعبير: 271  
حرية التفكير الحر: 279  
الحرية الدينية: 78، 230، 248، 250  
الحرية الفردية: 268، 273  
الحرية الفكرية: 76  
الحرية المدنية: 78، 80  
حزب الأحرار (الويغ): 86

- حقوق الأقليات الدينية: 86، 106  
الحقوق الفردية: 110  
الحقيقة: 76  
حكم الاتجاه اليساري: 188  
الحكم الاستعماري: 20، 49، 56-57، 99، 109، 113، 169-170، 177، 203، 206  
الحكم الأفريقي: 91  
الحكم الإلهي: 138  
الحكم الإمبراطوري: 64  
الحكم البريطاني: 90-92، 94، 99، 125  
الحكم البريطاني في الهند: 47  
الحكم الذاتي: 94  
الحكم الرشيد: 91  
الحماسة الدينية: 38-39  
الحماسة القومية: 116  
الحملات البروتستانتية: 85، 99  
حملات الشودي: 139  
الحملات المعادية للعبودية: 48، 63  
حملة بريطانيا القومية التبشيرية: 77  
الحياة الاجتماعية: 40، 100  
الحياة الاجتماعية الهندية: 112  
الحياة الأخلاقية: 40، 200  
الحياة الاقتصادية: 200  
الحياة الإنسانية: 278-279  
الحياة الحديثة: 267  
الحياة الدينية: 209  
الحياة الرهبانية: 280  
الحياة الروحية: 113، 118  
الحياة الروحية الهندية: 112  
الحياة السياسية: 32، 100، 118، 200، 275  
الحياة السياسية القومية: 275  
الحياة الشخصية: 100  
الحياة العامة: 200  
الحياة العلمانية: 280، 290  
الحياة الغربية الحديثة: 284  
الحياة الفردية: 288  
الحياة القومية: 188، 190  
الحياة القومية الهولندية: 160  
الحياة المدنية: 75، 297  
الحياة الهندية: 112  
الحياة اليومية: 9، 229، 258  
الحياد الديني: 47-49، 57، 64  
الحيوية العرقية: 141  
-خ-  
خان، أكرم: 182  
خدام المجتمع الهندي: 139  
الخدمة المدنية: 361  
الخرافة: 73، 75-76، 83، 121، 133، 280  
الخسارة السياسية: 204  
خصخصة الدين: 267-268، 273  
الخطاب الآري: 121  
خطاب الأخوة الهندوسية - الإسلامية: 172-173  
الخطاب الإنكليزي: 122  
الخطاب التعليمي: 54



داس، سورانجان: 174  
الدور، هانس: 262  
داياناندا، ساراسفاتي سوامي: 58-62،  
65  
در بروك، إنغريد فان: 7  
الدراسات التاريخية: 95  
دراما كربلاء الأخلاقية: 204  
درينت (منطقة): 255  
الدراسات العلمانية الحديثة: 289  
الدستور الليبرالي: 244  
الدعاة الإنجيليون: 29  
دعاة البروتستانتية: 75  
الدعاة المسيحيون: 112  
الدعاية الخطابية الروحانية: 55  
الدعاية الدينية: 82  
دفعي، فيصل: 204  
الدكتاتوريون الأجانب: 79  
دلفت (منطقة): 253  
دوركهايم، إميل: 33  
الدول القومية الآسيوية: 19  
الدول القومية الغربية: 19  
الدولة الأخلاقية: 35، 40  
الدولة الأمة: 63-64، 109، 130،  
156، 158، 172، 190، 222،  
229، 274، 277، 281، 287-  
290  
الدولة الحديثة: 14، 31-33، 63-64،  
222  
الدولة العلمانية الاشتراكية: 212

خطاب الحداثة الغربي: 10، 20  
الخطاب الدستوري العلماني: 278  
الخطاب الدعائي: 296  
الخطاب الديني: 54، 272  
الخطاب الديني الهندوسي: 53  
الخطاب السنسكريتي: 59  
الخطاب السياسي: 22  
الخطاب السياسي الهولندي: 158  
الخطاب العلمي الغربي: 135  
الخطاب القومي: 287  
الخطاب القومي الهندوسي: 53  
الخطاب اللاهوتي: 280  
الخطاب الهندي: 59  
خطابات الوطنية البريطانية: 79  
الخطب الدعائية البريطانية: 74  
الخطبة الطبيعية: 37  
الخلاص: 38  
الخوف من الفرنسية: 69  
الخيارات الدينية: 89  
-د-  
داتا، نارندرانان ينظر فيفكاناندا، سوامي  
(نارندرانان داتا)  
الدارفيديون: 58  
داروين، تشارلز: 30  
الداروينية: 116  
الداروينية الاجتماعية: 96  
داس، تشيتارانجان: 129، 171، 177  
داس، رادهانات: 183

- الدولة القومية: 23
- الدولة القومية الأوروبية: 12
- دين برييل (بلدة): 249-252، 264
- ذ-
- دولة ماتسوريغوتو الدينية: 227
- الذاكرة التاريخية: 232
- الديانات الكبرى: 301
- الذاكرة الجماعية: 220-221، 230
- الديانة الاجتماعية: 275
- الذاكرة الدينية: 223
- الديانة الإنسانية: 274-275
- الذاكرة القومية: 220، 226، 229، 239
- الديانة المنشقة: 101
- الذاكرة اليابانية: 217
- ر-
- ديرموت، إسحاق يوهانز: 145، 152-
- رابطة الإخوان الهولندية: 157
- 165، 157
- الرابطة الإسلامية: 182-187، 194،
- ديزرائيلي، بنيامين: 85
- 208-207
- ديفيس، ديفيد برايون: 37
- رابطة البروتستانت: 85
- ديكنز، تشارلز: 56
- رابطة العلماء (جمعية علماء الهند):
- ديمقراطيات الحزب الواحد: 239
- 201-200
- الديمقراطيات الليبرالية: 271، 273
- راداكرشان، سارفييلي: 54
- الديمقراطية: 91، 94، 103، 203
- الراديكالية: 94
- الديمقراطيون الاجتماعيون: 221
- الراديكاليون البريطانيون: 162
- الدين الآري: 59
- رأس الرجاء الصالح: 95
- الدين البريطاني: 92
- راسل، جون (اللورد): 86
- الدين البنغالي: 121
- الرأسمالية: 13-14
- الدين التقليدي: 18-19
- الرأسمالية الحديثة: 17
- الدين الحقيقي: 51
- الراغبوت: 111
- الدين الطبيعي: 34، 51
- راماكريشنا (المرشد الروحي): 49، 53-
- الدين العقلاني: 52
- 129، 63، 55
- الدين العقلاني الأوروبي: 52
- رامغره (منطقة): 203
- الدين العقلاني الهندي: 52
- راناد، ماهاديف غوفيند: 134
- الدين اللاهوتي التقليدي: 274
- الراهبات الكاثوليكيات: 86
- الدين المسيحي العقلاني: 51
- الرأي الديني: 34، 62
- الدين المسيس: 268

- الرأى العام: 27، 35، 181، 219، 237،  
277
- الرأى العام الهندوسى: 49
- رايتشودورى، تابان: 54
- رجال الإقطاع: 207
- رجال الدين: 18، 42، 47، 84، 100،  
147-148، 151، 156-157،  
185، 252-253، 257، 259
- رجال الدين الأرثوذكس: 159، 161
- رجال الدين الإنجيليون: 81
- رجال الدين الأنغلو - كاثوليك: 83
- رجال الدين البراهمن: 51
- رجال الدين البروتستانت: 158
- رجال الدين الرومان الكاثوليك: 42، 83
- رجال الدين الكاثوليك: 102، 248-  
249، 253
- رجال الدين الهولنديون: 153
- رجال الكنيسة: 261
- رشدى، سلمان: 27
- الرعاية الاجتماعية: 64، 201، 295
- الركود الاقتصادى: 173
- الرموز المقدسة: 275
- الرهبان والراهبات المسيحيون: 281
- الرهبانيات: 86
- الرهبة الزهدية: 55
- الروايات التاريخية الكنسية: 157
- روبرتس، ألدرمان: 69، 72
- روتردام (منطقة): 249
- الروح الجماعية: 31
- الروح القومية: 119-120، 139
- الروحانية: 56، 117، 131، 204، 276
- الروحانية الآرية: 129
- الروحانية الهندوسية: 53-56، 65
- رودن، بيتر فان: 7، 18، 143
- روزبيري (اللورد): 94
- الروس: 116
- روسيا: 79، 132
- روما: 76، 85، 249، 259
- الرومان الكاثوليك: 28، 41-43، 83،  
85-86، 92-93، 97، 103-104
- 104، 110، 115
- الرومانسية: 39
- الرومانسيون الأوروبيون: 110
- الرومانية الهندوسية: 49
- رونالدشاي (اللورد): 128-129
- روي، باراما: 212-213
- روي، راموهان: 50-51، 54، 61-62
- ريسلي، هربرت هوب: 136، 169
- ريغان، رونالد: 238
- رينان، إرنست: 32، 45
- ز-
- زنجبار: 73
- الزواج المبكر: 135
- زين الكبير: 187
- س-
- الساتي (حرق الأرملة): 49-51، 56،  
63
- ساركار، سوميت: 169
- سانغ، راشترىا سوايامسيفاك: 212

- سانخ، هاريجان سيفاك: 138
- السياسة: 98
- ستالين، جوزف: 79
- ستانلي، إدوارد: 85
- ستيد، و. ت.: 101
- سجن الباستيل: 245-246
- سريلانكا: 16
- السلالات الإسلامية: 135، 209
- السلالات الهندوسية: 177
- السلالة الهولندية الحاكمة: 247
- السلام: 217-218، 232، 238
- السلتيون: 74، 127
- السلطة الاستبدادية: 110
- السلطة الاستعمارية: 118، 124
- السلطة الإكليريكية: 150
- السلطة الإلهية: 136
- السلطة الإمبريالية والبيروقراطية البريطانية المحلية: 179-180
- السلطة الأميركية: 231
- السلطة الدنيوية: 277
- السلطة الدينية: 51، 62، 231، 278
- السلطة الرمزية: 224
- السلطة السياسية: 34، 147، 150، 153-155، 224، 231
- السلطة العسكرية: 231
- السلطة الكهنوتية: 76، 104، 113
- السلطة المادية: 224
- السلطوية العسكرية: 116
- السلوك المدني: 38، 140
- سميتغلت، بيرناردوس: 148
- سن، سونيل: 187
- السند: 208
- السنسكريتية: 175، 198
- سهروردي، سراط بوز: 182
- سهل غانغتيك: 122
- سوبهاس (منطقة): 187
- سويسرا: 110
- السيادة الأوروبية: 122
- السيادة البريطانية: 122
- السياسة: 78، 80، 90، 100، 160، 163، 165، 179، 231-232، 239، 246، 251، 267، 271-289، 276، 273
- السياسة الإسلامية: 179
- السياسة الاشتراكية: 101
- السياسة البيروقراطية الحديثة: 226
- سياسة التحديث: 221
- السياسة الحديثة: 269
- السياسة الدستورية الغربية: 129
- السياسة الراديكالية: 101
- السياسة الشرعية الحديثة: 9
- السياسة القومية: 16، 171، 264، 274، 290، 276
- السياسة الهولندية: 160، 166
- السياسيون: 15، 84
- السياسيون البريطانيون: 28
- السياسيون العلمانيون: 273

- السياسيون الكاثوليك: 261
- السياسيون الليبراليون: 94، 243، 245،  
274-273
- السياسيون المحافظون: 94، 243
- السياسيون الهندوس: 128
- السيخ: 22، 30، 126، 139
- سيخ البنجاب: 58
- السيخية: 49، 62
- السيطرة السياسية: 201
- سيلان: 113، 126
- سين، كيشابتشاندرا: 52
- ش-
- شافتسيري (اللورد): 85
- شاه، بانو: 208
- شحاوذو البحر: 249-253
- الشخصية الأخلاقية: 41
- الشخصية القومية: 32-33، 76، 97،  
300
- شرار، عبد الحلیم: 205
- الشرائع الدينية: 172
- الشرعية الدينية: 231
- الشرق: 116
- شرق آسيا: 10
- الشرق الأوسط: 90، 267، 284، 287
- شركة الهند الشرقية: 46، 59، 152
- الشعب الآري الهندوسي: 128
- الشعب البريطاني: 41، 81، 105
- الشعب السنسكريتي: 122
- الشعوب الآسيوية: 116، 218
- الشعوب الدارفيدية: 120
- الشعوب المتقدمة: 117
- الشعوب المختارة: 15
- الشعوب المستعمرة: 44-45، 48
- الشعوب الهندية: 20، 111، 116
- الشعور القومي: 234-235، 238-  
246، 239
- شمال الهند: 56، 58، 128، 176، 187،  
194، 200، 296-297
- شمال إيرلندا: 259
- شميت، كارل: 276
- الشتوية: 10، 16
- شنكارا، آدي: 60
- الشيعة: 204
- الشفيت داشاناميس: 58-60
- الشتيتو: 219، 224، 226، 228-230،  
233-236
- الشيوعية: 274
- الشيوعيون: 182
- ص-
- الصحافة الإصلاحية: 138
- الصحف الإثنولوجية الفيكتورية: 116
- الصحف الراديكالية - الليبرالية: 259
- الصحف الهولندية: 259
- صحوة الإحياء الإنجيلية: 35
- صحيفة التايمز: 28
- صحيفة تاريخ الكنيسة البروتستانتية  
الهولندية: 145

طائفة الأرمنيين: 146، 149، 154، 156	صحيفة أوقات الكنيسة (Church Times): 73
طائفة كلابهام: 36، 46	صحيفة بانث: 84
الطبقات الاجتماعية: 72، 78	صحيفة سبكتاتور: 97، 104-106
الطبقات الدنيا - الوسطى: 294	صحيفة منوعات لويد الأسبوعية: 84
الطبقات الطائفية العليا: 57	الصراع السياسي: 42، 44، 71، 154، 161، 247، 285
الطبقات المسحوقة: 181، 183-184	الصراعات الإكليريكية: 152، 161
الطبقات المنحطة: 138	الصراعات الأهلية: 175
الطبقات المهنية المدنية: 172	الصراعات الدينية: 71، 164، 247
الطبقات الهندوسية: 183-184	الصراعات الطبقة: 174
الطبقات الوسطى - العليا البريطانية: 72، 81	الصراعات العرقية الداروينية الجديدة: 133
الطبقات الوسطى الهندوسية: 53، 169- 170، 185	الصراعات الفقهية: 285
الطبقة البرجوازية: 295	الصراعات القومية: 71
الطبقة التقليدية البروسية الحاكمة: 294	الصراعات اللاهوتية: 154
الطبقة الدنيا: 134، 139، 158، 198	الصهيونية: 267
الطبقة العاملة (البروليتاريا): 80، 82، 98، 184، 257، 294-295	الصوفية: 201
الطبقة العليا: 81، 92، 175	الصين: 73، 113
الطبقة الهندوسية الآرية: 127	الصينيون: 218-219
الطبقة الهندوسية العليا: 121، 171- 172، 177	-ض-
الطبقة الوسطى: 38-39، 53، 84، 92، 98، 175، 219، 257	ضاحية المبازار الصناعية: 184
الطبقة الوسطى - العليا: 155	ضاحية غورغون: 197
طبيعة الإنسان: 52	الضمان الاجتماعي: 62
الطغيان: 117	الضمير الأخلاقي: 273
الطغيان الأجنبي: 137	-ط-
	طاغور، ديبندراناث: 38، 59
	طائفة إرفنغايت: 38

- العالم المسيحي القروسطي: 282  
العائلة الآرية: 58  
العائلة المالكة البريطانية: 29  
عبادة الأصنام: 37  
العبادة التوحيدية اللاشخصانية: 126  
العبادة الدينية: 55، 75، 114، 236  
العبادة الفيشناوية: 52  
عبقرية العرق: 118، 128-129، 131،  
133  
العبقرية العرقية الهندوسية: 140  
العبودية: 15، 35-37، 46، 73  
العداء الديني: 22، 100  
العداء الطائفي: 88  
العداء الطبقي: 173  
العداء الهندوسي الإسلامي: 174،  
179  
العدالة: 90، 180، 201  
العرق: 22، 32-33، 45، 56-58،  
63-65، 95، 109، 113-116،  
120-121، 123، 129-130،  
134-142  
العرق الآري: 49، 57-58، 65، 124-  
125، 134  
العرق الأبيض: 15، 218  
العرق الأسود: 90  
العرق الأنغلو سكسوني: 74، 91-92،  
95-96  
العرق الفيكتوري: 116، 125  
العرق السلتي: 74
- الطغيان الإسلامي: 21، 179  
الطغيان الديني: 155  
طغيان الكنيسة: 138  
الطقوس الدينية: 20، 22، 44، 61،  
231-233، 235-237  
الطقوس الدينية البراهمية: 61  
الطقوس الدينية المدنية: 150  
الطقوس العلمانية: 275  
الطهارة الأخلاقية: 297  
الطهارة الطقوسية الدينية: 121  
الطوائف الهندية: 118  
طوكيو: 223-224، 226، 230  
الطياريون الفدائيون اليابانيون: 224  
القبائل الهندية: 118، 120
- ع-
- العادات الإسلامية: 196  
العادات الدينية: 116  
العادات القبلية: 111  
العاصمة الاستعمارية: 57  
العالم الأخلاقي: 48  
العالم الثالث: 129، 267، 283  
العالم الجديد: 121، 267  
العالم الحديث: 10، 12، 20، 29  
العالم الزراعي: 13  
العالم العربي: 283، 289  
العالم العلماني: 20  
العالم المتخلف: 10، 12  
العالم المتدين: 12

- العلاقات الاجتماعية: 119، 174، 198
- العلاقات الطبقة الزراعية: 173
- العلاقات العرقية: 27
- العلاقات المجتمعية: 22
- علم الإثنولوجيا: 113
- علم الإثنولوجيا الغربي: 126
- علم الاجتماع: 12
- علم الأعراق: 131، 137
- علم الأعراق التطوري: 113
- علم الأنساب الحديث: 136-137
- علماء الإثنوغرافيا: 110
- علماء الإثنولوجيا: 113-114، 116-118، 121، 124-127، 136، 229
- علماء الإثنولوجيا الأوروبيون: 131
- علماء الإثنولوجيا الغربيون: 129، 133
- علماء الإثنولوجيا الفيكتوريون: 121
- علماء الإثنولوجيا اليابانيون: 229
- علماء الاجتماع: 30، 165، 204
- علماء الاجتماع الهولنديون: 164
- علماء الأثروبولوجيا: 95
- العلماء البريطانيون: 115
- علماء السياسة: 165
- العلماء الغربيون: 114
- علماء الكلام الكلاسيكيون: 286
- علماء اللاهوت: 149-150، 155
- علماء اللغة: 45
- العلمانية: 10، 13، 19-23، 28-31، 33-34، 49، 63-64، 188،
- العرق المتقدم: 141
- العرق النبيل المتطور: 120
- العرق الهندوسي: 134
- العرق الهندي - الآري: 122
- العروبة العلمانية: 284
- العزة القومية: 38
- العسكريون: 239
- العسكريون القوميون الإيرلنديون: 74
- عصر الإمبراطورية الحديثة: 141
- عصر التنوير: 267-268، 279
- عصر التنوير الاسكتلندي: 110
- العصر الحديث: 18، 134
- العصر الزراعي: 13
- العصر القروسي المتقدم: 297
- عصر النهضة: 279
- عصر النهضة الإيطالي: 91
- العصور القديمة: 127
- العصور الوسطى: 60، 81، 157، 164، 248، 281
- عظة واترلو: 81
- العقائد الأرثوذكسية: 80
- العقل العملي: 285
- العقل القومي الآري: 122
- العقلانية: 10، 39، 63، 116
- العقلانية الأدائية: 227
- عقلانية الغرب: 10
- العقلنة: 29
- العقيدة الهندية النقية: 140



- العهد الفيكتوري: 80، 82  
العهد القديم (الكتاب المقدس): 14، 16  
العولمة: 31
- غ-
- غاندي (المهاتما): 38، 53-54، 61،  
130، 138، 185، 201، 203،  
205
- غانغوبادهي، تشونيلال: 187  
غانيسا، راجا: 187  
غرانت، تشارلز: 46  
الغرب: 10، 17، 60، 286  
غرب آسيا: 111  
غرب أوروبا: 190  
الغرب الحديث: 12، 30  
الغرب المسيحي: 18  
غروت، فرانز: 21-22، 241  
غرونيغ، مات: 299-300  
غرونيغن (منطقة): 255  
الغزو الآري البراهمي: 58  
الغزو الاستعماري: 126  
الغزو الفرنسي: 78  
الغزوات البريطانية: 77  
غلاذستون، وليام إيوارت: 38-42، 70،  
94  
غلاسكو: 89، 100  
غلنر، إرنست: 12-13، 19  
غوخال، غوبال كريشنا: 139  
غوردن، جورج: 95
- 193، 223، 265، 267، 279-  
280، 282، 287، 289-290  
العلمانية الشاملة: 278  
العلمانيون: 71، 161، 272-273،  
279، 281، 288، 290  
العلمنة: 19، 29-30، 267-269،  
276، 279، 280، 283، 289  
علمنة المفاهيم الدينية: 276  
العلوم الاجتماعية: 11، 14، 19  
العلوم الاستشراقية: 59  
العلوم الحديثة: 45، 109، 130، 132،  
134، 136، 140  
العلوم الطبيعية: 34  
العلوم الغربية: 53، 138  
عليكره (منطقة): 187  
عمر، بدر الدين: 173  
العمل الاجتماعي: 139، 184  
العمل الثوري الحماسي: 20  
العمل السياسي: 154  
العملية الاستعمارية: 17، 28  
العناية الإلهية: 37، 41، 95، 98، 149  
العناية الطبية: 62  
العنف: 22، 77، 89، 252  
العنف الأهلي: 181  
العنف الديني: 200  
العنف المجتمعي: 20  
العهد الإدواردي: 80، 82  
العهد الجديد ينظر الإنجيل

- غوز، ب. ك.: 129
- غوها، رانا جيت: 52
- الغيتوات الكاثوليكية والاشتراكية المغلقة: 164
- غيرتز، كليفورد: 11، 204، 275
- غيلمور، جون (السير): 98
- غينيا الجديدة: 73
- ف-
- فارس القديمة: 121
- فاسواني، ت. ف.: 133-134
- الفاشية: 73، 132
- الفاشيون: 239
- الفاعلون السياسيون: 287
- الفتح البريطاني: 116
- فترة الاستعمار الكبير: 18
- فترة التنوير: 34، 39، 267-268
- فترة حكم هيسي (اليابان): 232
- فرانسيس (القديس): 91
- الفرد الهندوسي الحديث: 132
- الفردانية: 13، 30، 133
- الفردانية العالمية: 203
- الفرق الدينية: 126
- فرنسا: 69، 72-74، 86، 92-93، 104-105، 122-123، 246، 251، 277
- الفرنسيون: 69، 72، 92، 116، 156، 245-246
- فرويتيه، جاكوب: 149-151
- فرويد، سيغموند: 221
- فريسلاند (منطقة): 255
- فريق الغلاسكو رينجرز البروتستانتية: 88
- فريق الغلاسكو سيلتيك الكاثوليكية: 88
- الفساد الهندوسي: 49
- فضل الحق، أبو القاسم: 179
- الفضيلة القومية: 230، 234
- الفقه الإسلامي الكلاسيكي: 286
- الفكر الاجتماعي الهولندي: 165
- الفكر الاستعماري: 125
- الفكر الإسلامي: 211
- الفكر الأكاديمي: 145
- الفكر الإنساني: 112
- الفكر الجماعي: 132
- الفكر السياسي الهولندي: 165
- الفكر العقلاني: 39
- الفكر العلمي: 57
- الفكر العلمي الغربي: 131
- الفكر الغربي المعاصر: 54، 138
- الفكر القومي الحديث والمعاصر: 109
- فلسفة التاريخ: 279
- الفلسفة العقلانية الأوروبية: 53
- الفنون: 91، 93-94
- فوربس، جيمس: 110
- فورستر، إ. م.: 93
- الفوضى الاجتماعية: 99
- فوغان، جون: 97

القضايا الإمبريالية: 117	فوكس، غاي: 84
القضايا الدينية: 243-244	فوكو، ميشال: 32، 277
القضايا السياسية: 243	الفئات الأخلاقية: 114
القضايا القومية: 233	الفئات الدينية: 64
القطاع الزراعي: 175	الفئات المنحطة: 139-140
القطاع العام: 12	الفئات المهنية: 114
القبلة الذرية: 217	فيبر، ماكس: 14، 16-17، 30، 33، 267، 293-296، 299
القوات البروسية النظامية: 156	فيتنام: 296
القوانين الاجتماعية: 136	الفيدا: 50، 52، 59-60، 65، 133
القوانين الأخلاقية: 136	الفيدانتا: 51، 54، 60
القوة الاجتماعية: 9-10	فيسواناثان، غوري: 48
القوة السياسية: 13	فيفكاناندا، سوامي (نارندرانان داتا): 53-55، 65، 129، 138
القوميات الإنكليزية: 70، 80	فيكتوريا (الملكة): 44، 57
القوميات الدينية: 18، 20	فين، جون: 46
القوميات العلمانية: 18	-ق-
القومية: 7، 9، 12-14، 16، 18-20، 22، 28، 33، 35، 43-44، 53، 63، 80، 82، 94، 99، 103، 109، 112، 117، 120، 124، 128، 130، 141، 156، 176- 177، 188-190، 193-194، 206-207، 209-211، 221، 223، 228، 263-264، 274- 276، 281-288، 293، 297- 298، 300-301	قانون التكفير: 27
القومية الآرية: 122	قانون الطبيعة: 136
القومية الاسكتلندية: 43، 70	القانون الكنسي: 161، 280
القومية الإيرلندية: 42-43، 94	القانون الهندوسي: 136
القومية البروتستانتية: 84، 90-91، 94	القدرات الإثنولوجية المتطورة: 125
97، 104-106	قدوائي، رفيع أحمد: 202
	القرآن: 285
	القراصنة الهولنديون: 249
	قرطبة: 211
	القرون الوسطى: 148، 208
	قصة داود وجالوت: 250

- القومية البريطانية: 21، 45، 70، 80
- القومية التقدمية: 174
- القومية الثقافية: 283
- القومية الجماهيرية: 171
- القومية الحديثة: 14، 18-19، 109، 282
- القومية الخفية: 283
- القومية الدينية: 21، 42، 52، 154، 189، 228
- القومية السلطانية: 44
- القومية السينيالية البوذية الناشئة: 16
- القومية العربية: 267، 284، 287، 289
- القومية العلمانية: 21، 190، 281
- القومية اللغوية: 186-188
- القومية المسيحية: 19
- القومية المعادية للاستعمار: 63-64
- القومية الهندوسية: 54، 208، 212
- القومية الهندية: 38، 48، 53، 206، 211
- القومية الهولندية: 21
- القومية الويلزية: 70
- القومية الويلزية اللغوية: 43
- القوميون: 53، 77، 113-114، 246، 260، 284، 286
- القوميون الإيرلنديون: 42، 75
- القوميون البريطانيون: 79
- القوميون الثقافيون: 130
- القوميون العرب: 284، 286
- القوميون العلمانيون: 138-139، 179، 208
- القوميون البنغاليون: 129
- القوميون الهندوس المتمردون: 128
- القوميون الهنود: 131
- القوى الأوروبية التوسعية: 124
- القوى الإيبيرية الكاثوليكية: 116
- القوى التغريبية: 287
- القوى الدينية: 18
- القيادة الإسلامية: 207
- القيم الأخلاقية: 32، 272
- القيم البراهمنية: 135
- القيم البروتستانتية: 90
- القيم الثقافية: 48
- القيم الدينية: 112
- القيم السياسية: 19، 275
- القيم الليبرالية: 268
- القيم المسيحية: 125
- القيم الهندوسية: 53
- القيود الاجتماعية: 13
- القيود البراهمنية: 125
- القيود المادية: 13
- ك-
- الكاثوليك: 21، 35، 40-44، 72، 75، 81، 85، 87-90، 98، 100،

الكتابات الدينية السنسكريتية القديمة:  
111

الكتابات الهندوسية المقدسة: 50

الكتابة الإثنولوجية: 125

الكتب المقدسة: 50، 138

الكتلة: 69، 73، 86، 91-92، 102،  
106-105، 153، 155، 160،  
163-164، 255

الكتلة الأنغليكانية: 93

الكتلة الإيرلندية: 76

الكتلة الهولندية: 259

كربلاء: 211

كريتون، ماندل: 44

كريشنا (الإله): 52

كشافة بادن باول: 297

الكفار: 73

كلابفايك، ياسبر: 7

كلافام (منطقة): 57

كلكوتا: 50، 53، 59-60، 76، 104،  
170، 181، 184-185

الكنائس الأميركية: 29

الكنائس البريطانية الأنغليكانية: 57

الكنائس الكاثوليكية السرية: 248

الكنائس الكالفينية: 248، 257

الكنس اليهودية: 248

كننغهام، هيو: 78

الكنيسة: 18، 28-29، 33، 38-43،  
64، 71-72، 75، 79-81، 89-

91، 100، 103-105، 147-

103-106، 150، 152، 158-  
159، 162-163، 165، 244-  
245، 248-254، 257-262،  
264

الكاثوليك الاسكتلنديون: 98

الكاثوليك الإيرلنديون: 42، 44، 75

الكاثوليك البريطانيون: 41، 44، 100

الكاثوليك الليبراليون: 244

الكاثوليك المحافظون: 260

الكاثوليك الهولنديون: 163، 248، 250

الكاثوليك الوثنيون: 72

الكاثوليكية: 29، 33، 42-44، 63، 75،  
85-86، 89، 91، 98، 277

الكاثوليكية الأنغليكانية: 83

الكاثوليكية الرومانية: 83، 89

كارليل، توماس: 133

كاري، وليم: 37

كازانوف، خوزيه: 267-269

كالدويل، روبرت: 58

كالفين، جان: 40

الكالفينية: 158، 160، 164، 255

الكالفينية الأرثوذكسية: 146

الكالفينيون: 158، 161-162، 165،  
244، 248-250

كالي (الإلهة الأم): 53

كانينغ، تشارلز (لورد): 57

الكتاب المقدس: 57، 82

الكتاب المقدس البراهمي: 61

الكتابات التاريخية القومية: 190

- الكنيسة الهولندية الرسمية: 146-149،  
152-154، 157
- كنيسة ويستمنستر: 43
- كهنة الشتو: 18
- كودان (منطقة): 224
- كورزون، جورج (اللورد): 128، 170،  
187
- كوريا: 220
- الكوريون: 218-219
- كوكس، جيفري: 80
- كول، شيف كيشان: 132
- كول، هلموت: 238
- كولردج، صامويل تيلر: 39، 41-42
- كولز، روبرت: 78
- كولي، ليندا: 69، 72، 84
- الكوليرا: 85
- كوماروف، جون: 12
- كون، برنارد: 61
- كونت، أوغست: 52
- كونيو، ياناغيتا: 228-230
- كوبر، أبراهام: 160-163، 165-166
- كيلينغ، روديارد: 77، 95
- كيوتو (منطقة): 226
- ل-ل
- اللاأدرية: 89-90، 93
- اللاأديون: 72، 95
- اللابابوية: 75، 86
- لانكشاير: 87-88
- لاهاي: 146، 151، 253
- 148، 150-153، 155-159،  
161-163، 244، 249، 257-  
258
- 258، 277، 280
- كنيسة اسكتلندا: 97، 100
- الكنيسة الأبرشانية: 101-102
- الكنيسة الإصلاحية الكالفينية: 244
- الكنيسة الأنغليكانية: 44، 100، 277
- كنيسة إنكلترا: 36، 38، 40، 42، 44،  
90، 93، 100
- الكنيسة البروتستانتية: 21، 102، 248،  
254
- الكنيسة الحرة: 43، 89
- كنيسة روما: 110
- الكنيسة الرومانية الكاثوليكية: 85، 92،  
102، 104، 138
- الكنيسة العليا: 38-39
- الكنيسة القومية: 40، 157
- الكنيسة الكاثوليكية: 75، 85-87، 94،  
164، 248، 257، 260
- الكنيسة الكاثوليكية الألمانية: 261
- الكنيسة الكالفينية الهولندية: 257
- كنيسة الكونغرس: 96
- كنيسة ليفربول البروتستانتية الإصلاحية  
التذكارية: 88
- كنيسة المسيح: 277
- الكنيسة المصلحة الهولندية: 146
- الكنيسة المنشقة القديمة: 156، 158
- الكنيسة الميثودية: 100-101

المادية الغربية: 53-54، 65	اللاهوت: 276
الماركسيون: 79	اللاهوت السياسي: 227
ماري الدموية (Bloody Mary): 81	اللاهوت المسيحي: 51
مازيني، جوسيب: 91	اللاوعي الثقافي: 228
ماساجيرو، أومورا: 224	اللغة: 18، 32-33، 45، 48، 63، 96، 189، 212
الماسونية: 275	اللغة الإنكليزية: 27، 53، 127، 131، 133، 139
ماكاي، أ. م.: 82-83	اللغة الأوردية: 176
ماكلازين، أ. 80	اللغة البروتستانتية: 89، 96
ماكليود، هيو: 18، 67	اللغة البنغالية: 53، 189
ماكولي، توماس بابينغتون: 46، 48-49، 95	اللغة الدينية: 103
ماكولي، زاكاري: 46، 48	اللغة العرقية: 96
ماكينزي، جون: 95	لندن: 36، 44، 56، 80، 101
مالطا: 76	اللوثريون: 156
ماني، لاتا: 50	لودكه، ألف: 7
ماندال، جوغندرانات: 183	لورد، أودري: 298
مانينغ (الكاردينال): 88	لورنس العرب: 95
ماينز، ماتيسون: 210	لويشام (مدينة): 101
ماينوث (إيرلندا): 41	لويد جورج، ديفيد: 102
المبادئ الإثنولوجية الغربية: 126، 130	الليبرالية: 39، 41، 63، 78، 106، 118، 162
المبادئ الألوهية التوحيدية السامية: 139	الليبراليون: 39، 161، 163، 270
المبادئ التقدمية: 109	الليبراليون البريطانيون: 162
المبادئ الدينية: 72	ليدن: 146، 151
المبادئ المسيحية: 100	ليفربول: 89، 100
المبدأ البروتستانتية: 86	ليفينغستون، ديفيد: 95
المبدأ الطائفي: 122	ليمبرغ (منطقة): 253، 255
المبدأ الليبرالي: 86	-م-
المتحدثون الدينيون: 273-274	مادن، ت. ن.: 30

- المتزهدون: 59
- متكالف، باربراد.: 18، 21، 191
- المثل الأخلاقية العليا: 221
- المثل الأرضية العليا: 294-295
- المجال الخاص: 272
- المجال العام: 62-63، 269-270، 272-274
- المجتمع الأخلاقي: 161
- المجتمع الإسلامي: 285
- المجتمع الإنساني: 283
- المجتمع البدائي: 33
- المجتمع البريطاني: 42، 105
- المجتمع البنغالي: 179-180
- المجتمع البنغالي الهندوسي: 52
- المجتمع الحديث: 18، 20، 33، 223، 268-269، 272-274
- المجتمع الحديث الصناعي المتمدن: 29
- المجتمع الديني: 9، 18، 51
- المجتمع الزراعي: 29، 227
- المجتمع السياسي: 149
- المجتمع الصناعي الحديث: 12
- المجتمع العلماني: 28-29، 223
- المجتمع الفدرالي: 201
- المجتمع القروي: 229
- المجتمع القومي: 159، 227، 274
- المجتمع القومي الإنكليزي: 277
- المجتمع الكاثوليكي: 253
- المجتمع الليبرالي الحديث: 269، 275
- المجتمع المدني: 63، 268، 275
- المجتمع الهندوسي: 136
- المجتمع الهندي: 20، 47، 49، 203
- المجتمع الهولندي: 145، 151، 244-262، 245
- المجتمع الياباني: 231، 238
- المجتمعات الآسيوية: 218
- المجتمعات الإثنية - الدينية: 139
- المجتمعات الإنسانية: 109
- المجتمعات الأهلية: 180، 185، 188، 207
- المجتمعات الأهلية الإسلامية: 181، 185
- المجتمعات الأهلية الهندوسية: 181
- المجتمعات البدائية: 141
- المجتمعات البريطانية: 20، 28
- المجتمعات التقليدية: 14
- المجتمعات الدينية: 28، 72، 171، 203
- المجتمعات الغربية: 31، 142
- مجتمعات الفلاحين: 175
- المجتمعات الكاثوليكية: 75
- المجتمعات الكنسية الإقليمية: 146
- المجتمعات المتطورة: 119
- المجتمعات الهولندية: 20
- المجد الديوي الإسلامي: 205
- مجرمو الحرب اليابانيون: 225
- مجزرة أمريتسار (1919): 128
- المجلات الإثنولوجية الفيكتورية الريادية: 123



- مجلة الإيكونوميست: 219
- مجلة المجتمع الأنثروبولوجي في لندن: 123
- مدرسة شروزبري: 82
- مدرسة لوريتو: 81
- مدرسة هارو: 76، 82، 97
- مدلبورغ (منطقة): 148
- مدني، أحمد: 211-212
- المدينة المنورة (السعودية): 211
- المذاهب المسيحية: 105
- مذهب الربوبية: 34، 51
- مذهب المادية: 297
- مذهب المتعة: 297
- مذهب المنفعة: 39، 46-47
- المرتزقة الإسبان: 250
- المرشدون الروحيون: 58
- المرشدون الروحيون المتزهدون: 62
- المرشدون الروحيون الهندوس: 55
- مركز البحوث حول الدين والمجتمع (أمستردام): 7
- مريم (الغذراء): 75
- مزار ياسوكوني: 16، 22، 217، 220-239
- المزارات الحامية للوطن: 226
- المزارات القومية: 229
- المزايا المسيحية: 57
- المساواة الإنسانية: 203
- المساواة الدينية: 76
- المستشرقون: 46، 50، 109-113، 141
- المستعمرات البريطانية: 62
- مجلس الدايت: 231-234
- مجمع الآلهة الهندوسي: 60
- مجمع دورديخت القومي: 146-147، 150، 154، 161
- المجموعات الدينية: 21، 36
- المجموعات العرقية: 118
- محاكم التفتيش الإسبانية: 76، 248
- محاكم التفتيش البابوية: 260
- محاكم التفتيش الكاثوليكية: 245، 249
- المحاكم العليا البريطانية: 136
- محكمة مومباي العليا: 134
- محمد (النبي): 27، 57، 204
- المخطوطات الدينية: 136
- المخيلات السياسية: 190، 212
- المخيلة الاجتماعية: 9
- المخيلة الدينية: 9، 23
- المخيلة القومية: 9، 21، 23، 171، 179، 190، 213، 293
- المخيلة القومية الهندية: 20
- المخيلة المسيحية: 37
- مدارس الأحد: 79-80
- المدارس البروتستانتية: 256
- المدارس الطائفية: 162، 261
- المدارس الكاثوليكية: 256، 261
- المدارس اليومية: 79-80

- المشاعر الشعبية: 277
- المشروع الاستعماري: 49
- المشروع الإسلامي: 284
- المشروعات التبشيرية: 47، 82، 94، 101، 139-140
- المشروعات العلمية: 269
- المشيخانيون الاسكتلنديون: 42
- المصالح الاسكتلندية: 71
- المصالح الإسلامية: 179
- المصالح البريطانية: 73
- المصالح العلمانية: 155
- مصر: 201، 268
- المصطلحات الدينية: 96
- المصطلحات العرقية: 74، 92، 95-96
- المصلحون الدينيون: 185
- المصير القومي: 55
- المعتقدات التقليدية: 60
- المعتقدات الدينية: 105، 223، 279
- المعتقدات القديمة: 20
- المعرفة الأخلاقية: 157
- المعرفة العلمية: 60، 77، 280
- معركة واترلو (1815): 72، 82
- معسكرات الاعتقال البريطانية: 101
- المعهد الدولي للدراسات الآسيوية: 7
- معهد ماكس - بلانك للتاريخ (غوتنغن): 7
- المفاهيم الإثنولوجية: 114، 129
- المفاهيم الدينية: 16
- المستعمرون البريطانيون: 128
- مسجد أيوديا: 209
- مسجد قرطبة: 205
- مسلمو الهند: 20
- المسلمون: 11، 22، 27، 30، 37، 47، 126، 130-131، 139-140، 170-172، 178، 180، 182، 184، 186-187، 194-195، 197، 202-205، 207-213، 285-287
- المسلمون البريطانيون: 27
- المسيح (يسوع): 15، 41، 73، 281-282
- المسيح الدجال: 85، 90
- المسيحية: 11، 15-16، 27-30، 33، 37، 46، 57-58، 64-65، 70، 73، 77، 83، 85، 90، 95، 99، 116، 171، 293
- المسيحية البريطانية: 44، 65، 73
- المسيحية الغربية: 21
- مسيحيو القرون الوسطى: 11
- المسيحيون: 51-52، 99، 139، 281
- المسيحيون الأحرار: 110
- المسيحيون البريطانيون: 38، 57
- مسيرة باتان: 298
- المشاركة الدينية: 257
- المشاركة السياسية الفعلية: 221، 300
- المشاعر الاجتماعية: 245
- المشاعر الإسلامية الشعبية: 284
- المشاعر الدينية: 39، 103، 128، 155، 273

- المفاهيم العرقية: 130
- المفاهيم الفيكتورية للحياة المنزلية: 56
- المفاهيم القومية: 117
- المفاهيم اللاهوتية: 278-279، 282
- المفاهيم الهندوسية: 56
- مفهوم الأريافارتا: 128، 130
- المفكرون الأوروبيون: 52
- المفكرون البروتستانت: 247
- المفكرون الدينيون: 197
- المفكرون الرهبان: 91
- المفكرون الغربيون: 109
- المفكرون الكاثوليك: 248، 250، 260
- المفكرون المتنورون: 273
- مفهوم الاختيار: 15-16
- مفهوم الأرواح: 16
- مفهوم الألوهية: 119
- مفهوم التضحية الذاتية: 55-56
- مفهوم التنوير: 44
- مفهوم الشياطين: 16
- مفهوم العرق: 15-16، 18
- مقام كاتاراغاما: 16
- مقام لورد: 75
- المقامات الدينية: 200
- المقامات الروحية: 18، 75
- المكانة القومية: 181
- مكة: 211
- مكتب التحقيقات الفدرالية: 299
- المكسيك: 300
- مل، جون ستورات: 39، 41
- مل، جيمس: 51
- الملحدون: 106
- الملكيات الاستبدادية: 110
- الملكية: 110
- الملكية الإسبانية: 247
- الملكية الهولندية الموحدة: 247
- الممارسات الدينية: 18، 105، 199، 288
- الممارسات الزهدية: 55
- الممارسات القومية: 16
- الممارسات المقدسة: 198
- المميزات العرقية: 97
- المنبذون: 61، 134، 136، 138-
- 209، 178، 140
- منطقة البحر المتوسط: 75-76
- منظرو العرق: 109، 117-118، 125، 140، 127
- منظرو العرق الأوروبيون: 121، 123
- منظرو العرق البريطانيون: 123
- منظرو العرق الغربيون: 131، 135، 141
- منظرو العرق الفيكتوري: 125
- المنظرون الإثنولوجيون: 118
- المنظرون البيثيون: 118
- المنظمات الأرثوذكسية: 161
- المنظمات الإسلامية التطهيرية: 126
- المنظمات الإصلاحية: 49

- المنظمات الدينية: 20، 48، 64
- المنظمات العاملة: 64
- المنظمات الهندوسية: 139
- المنظمات اليسارية: 180
- منظمة الماهاسابها الهندوسية: 175،  
182
- المنقذون القوميون: 15
- المهاجرون: 243
- المهاجرون الإيرلنديون: 41
- المواطنة: 31-32، 64، 106، 194،  
300
- المواطنة البورجوازية العالمية: 190
- المواطنة العالمية: 202
- المؤتمر الاجتماعي القومي: 133-134
- مؤتمر الأديان العالمي (1863: شيكاغو):  
55
- المؤتمر العالمي للإسلاميين والقوميين  
العرب (الخرطوم): 284
- المؤتمر الكنسي (1898): 104
- مؤتمر عموم الهند: 172، 180، 186
- المودودي، أبو الأعلى: 200-201،  
204
- المؤرخون البريطانيون: 28
- المؤرخون الكنسيون الهولنديون: 157
- المؤرخون الماركسيون: 173
- المؤرخون الهنود: 28
- المؤرخون الهولنديون: 262
- موريس، تشارلز: 124، 126
- موريل، ماري: 7
- موس، جورج: 296
- موس، مارسيل: 31-33، 63
- موس، هـ. و.: 82
- المؤسسات الاجتماعية: 200
- المؤسسات الأرثوذكسية: 256
- المؤسسات الإنكليزية: 46
- المؤسسات البروتستانتية: 256
- المؤسسات التعليمية: 46
- المؤسسات الخيرية الدينية: 47
- المؤسسات الدينية: 46، 159، 230،  
268، 233
- المؤسسات الدينية الهندية: 47
- المؤسسات السياسية: 200
- المؤسسات السياسية الهندية: 173
- المؤسسات القومية: 46
- مؤسسات الهند الأهلية: 46
- المؤسسة الإكليريكية الرسمية: 157
- المؤسسة الهولندية للبحث العلمي: 7
- موسى (النبي): 15
- الموسيقى: 93-94
- موكهرجي، شياما براساد: 183
- مولر، ماكس: 45، 59
- مومباي: 59
- المؤمنون: 71، 261، 285
- ميتشل، تيموثي: 33
- الميثودية الويزلية: 90
- الميثوديون: 15
- ميجي (الإمبراطور): 222-224، 226،  
230-231، 233

النشاط السياسي: 40، 53	ميرفي، وليم: 89
النشاط القومي الثوري: 129	ميلنر، ألفرد: 95-96
النشويون: 141	المينوناتيون: 152، 156
النظام الاجتماعي: 13	ميوات (منطقة): 196، 198
النظام الاجتماعي الهندي: 115	ن-ن
النظام الأخلاقي: 115	نابليون بونايرت: 69، 78-79، 156
النظام الاستعماري: 114	النازية: 103، 132، 274
النظام الإسلامي: 201	النازيون: 103-104
النظام الإلهي: 96	الناشطون الإسلاميون: 283، 288
النظام التعليمي الرسمي: 162	ناغازاكي: 218، 221
النظام الديني: 150-151	نالديوك (قرية): 253-254، 258-259
النظام الرهباني: 81	259
النظام السياسي الهولندي: 262	النباتية: 121
النظام الطائفي الاجتماعي الهندوسي: 127	النخب الليبرالية: 262
النظام الطبقي الاجتماعي الهندوسي: 134-138، 175، 178، 183، 193، 197	النخبة الثقافية: 158
النظام الطبقي البراهمني: 133، 135	النخبة السياسية: 158، 244
نظام الطوائف الاجتماعية المغلقة: 56، 61، 114-115، 119، 122، 126-128، 131، 133-134، 177، 134	النخبة الكاثوليكية: 245
النظام العالمي الرأسمالي: 17	النخبة المتحضرة: 155
النظام الفكري والعملية الإسلامي الكامل: 197	النزاعات البدائية: 119
نظام الملة العثماني: 201	النزاعات العالمية: 100، 102
النظريات الإثنولوجية: 58، 118، 135	النزعة الأخلاقية: 298
نظريات التعددية الديمقراطية الليبرالية: 270	النزعة الإنسانية: 279
	النزعة الوحودية الأميركية: 51
	النزعة الوحودية الإنكليزية: 51
	النشاط الاجتماعي: 55، 138، 288
	النشاط الإمبريالي - السياسي: 14
	النشاط الإنجيلي: 37، 49-50
	النشاط التبشيري: 47، 73، 85، 99، 117

- النظريات العلمانية: 18
- النظرية الآرية: 59
- النظرية الاجتماعية: 9، 13، 30
- النظرية الاستعمارية: 64
- نظرية الانحطاط الإثنولوجي: 118
- نظرية الحداثة: 13
- النظرية الحديثة للدولة: 276
- النظرية السياسية البروتستانتية: 110
- نظرية الصراع العرقي: 118
- نظرية العرق الأوروبية: 113
- النظرية العرقية: 109، 112-113، 125، 131
- النظرية العرقية الغربية: 115، 122، 130
- النظرية الليبرالية: 63
- النعمة الإلهية: 40
- النفاق الديني: 185
- النفعيون: 47-48
- النقاء العرقي: 19، 134، 136
- النقابات العمالية: 90
- النمو الاقتصادي: 12، 221، 231
- النمو الاقتصادي المعرفي: 12
- النمو الفكري: 12
- نهاية العالم: 41
- نهر، جواهر لال: 203، 206-209، 212
- نوكس، روبرت: 121
- نوكهالي (البنغال): 181، 183-184
- نوينز، و. ج. ف.: 252
- نيجيريا: 73
- نيومن، جون هنري: 42-43
- نيوهافن (منطقة): 300
- ه-
- هارداكر، هيلين: 225
- هاردي، بيتر: 201، 211
- هاروتيان، هاري: 16، 21-22، 215
- هافلوك، هنري: 57، 95
- هاليفي، إيلي: 36
- هانتر، وليم ويلسون: 118-122، 128، 136
- هبرماس، يورغن: 34-35، 51، 269
- هتلر، أدولف: 79
- الهجرة الإيرلندية الكاثوليكية: 97-98
- الهجرة القومية: 124
- الهرمية الاجتماعية: 61
- الهرمية الكاثوليكية: 86
- هضاب اسكتلندا: 74
- هكسلي، جوليان: 274-275
- الهند: 10، 17-18، 20، 22، 28، 30-31، 33، 35، 37، 46، 49، 54-61، 63-65، 73، 90، 94، 110، 113-114، 118-122، 125-131، 133-134، 136، 141-142، 169-172، 176، 179، 181-182، 185-188، 193، 197، 201-205، 207-213، 297
- الهند الآرية: 127
- الهند الاستعمارية: 109

- الهند العلمانية: 212  
الهند الهندوسية: 19  
الهندسة المعمارية: 91  
الهندوتفا: 130  
الهندوس: 11، 22، 30، 37، 47، 62، 126، 131، 134، 136، 139، 172-173، 175، 178-179، 183-184، 186، 189، 195، 202-203، 208  
الهندوس الإحيائيون: 129  
الهندوس البنجاب: 187  
الهندوسية: 11، 16، 21، 30، 33، 46، 49-50، 56، 59-60، 62، 114، 118، 120، 130، 132-133، 135، 171، 177، 183، 208، 213، 293  
الهندوسية الشعبية: 60  
الهندوسية العقلانية: 54  
الهندوسية المتشددة: 296  
الهندوسية المحكمة: 50  
الهندوسية المكتوبة: 50  
الهندوسية الهندية الشمالية: 297  
الهنود: 30، 56-57، 64، 112، 114، 118، 121، 125، 129-130، 132-133، 135، 137-138، 185  
الهنود الآريون: 125، 127  
الهنود الإصلاحيون: 136  
الهنود البرابرة: 57  
الهنود الهندوس: 52  
هوبزباوم، إريك: 13، 246، 257  
هولندا: 10، 15، 18-22، 29، 33، 145-146، 149، 151-153، 156، 158-165، 243-245، 247، 252، 250-249، 261  
الهولنديون: 155، 158، 161، 163، 246  
الهويات فوق المحلية: 12  
الهوية: 69، 72، 125، 176، 190، 201، 206، 210، 227  
الهوية الإسلامية: 172، 200، 209  
هوية الأمة الهولندية: 156  
الهوية الأهلية: 175  
الهوية البروتستانتية: 88  
الهوية البريطانية: 206  
الهوية البنغالية: 188  
الهوية الثقافية: 231، 239، 262  
الهوية الثقافية البنغالية: 177  
الهوية الثقافية الهندية: 177  
الهوية الدينية: 70، 173، 178-179، 190  
الهوية السياسية: 262  
الهوية الطبقية: 175  
الهوية القومية: 21، 63-64، 69-72، 77-78، 80، 82، 90، 95-96، 102، 104، 109، 159  
الهوية القومية البريطانية: 69-70، 79، 84، 94، 96  
الهوية المجتمعية: 207  
الهوية الهندية: 132  
الهوية اليابانية: 231

الوعظ الأخلاقي: 39	هيروشيما: 217-218، 221
الوعظ الديني: 185	هيروهييتو (الإمبراطور): 230، 232، 238
الوعي البروتستانتي: 79	هيز، كارلتون: 274
الوعي التاريخي: 148	هيجل، فريدريش: 10، 222، 279-280
الوعي الذاتي: 280	الهيمنة الاجتماعية: 155
الوعي الزائف: 280	الهيمنة الثقافية: 64، 155
الوعي السياسي: 111	هينسون، هينسلي: 97، 103-105
الوعي الطائفي: 87	هيووز، هيو برايس: 90-92، 94
الوعي الفردي: 99، 135	-و-
الوعي القومي: 40، 69، 94، 135، 230	الواجبات الاجتماعية: 239
الوقائع التاريخية الإسلامية الكلاسيكية: 285	الواجبات الدينية: 132-133
الولاء الديني: 75	واشنطن: 296، 298، 300
الولاءات الطائفية: 126	الواعظون المتجولون: 36
الولايات البابوية: 75	وايت، جون: 98
الولايات المتحدة الأمريكية: 10، 15، 29، 55، 91، 219، 223، 268	وايز، جورج: 88
299، 290	الوثنية: 47، 83
وليامز، سارة: 80	الوحدة القومية: 123، 231، 238
وليم الثالث (الملك): 247، 252	الوحدة المجتمعية: 276
وولف، جون: 44، 85	الوحدة الهندوسية الإسلامية: 171-188
ويسلي، تشارلز: 90	172، 177، 188
ويسلي، جون: 35، 90	الوحشية: 44، 113، 120
ويلبرفورس، وليم: 36، 46	الوحي الإلهي: 120
ويلدون، ج. إ. سي.: 76، 82، 96-97	الوحي المسيحي: 122
104-105	الوصاية الأميركية: 232
ويلز: 70-71، 79، 90	الوطن: 31-32
الويلزيون: 70-71، 74	الوطنية: 81، 113، 128، 264



اليمين الديني: 223	-ي-
اليهود: 14، 72، 244	اليابان: 10، 18، 21-22، 113، 217-
اليوجينية: 134-135	224، 226، 228-229، 231-
اليوجينيون: 140	233، 238-239
اليوجينيون الأوروبيون: 141	اليابان الزراعية: 230
اليوجينيون البريطانيون: 141	اليابانيون: 17، 218-217، 220-221،
يورك: 105	229-231
اليوغا: 55	ياسوهيرو، ناكاسون: 225، 237-238
يوم القديس باتريك: 88	اليسار: 182، 220
يوم غاي فوكس: 84	اليسوعيون: 88، 260
اليونان: 267	اليقظة الإنجيلية: 43، 49
	اليقظة الروحية: 55

